



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO (UEMA)
ASSOCIAÇÃO TEMPORÁRIA COM A UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
(UFMG)
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS (CCSA)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CARTOGRAFIA SOCIAL E POLÍTICA DA
AMAZÔNIA (PPGCSPA)

ANA VALÉRIA LUCENA LIMA ASSUNÇÃO

"QUILOMBO URBANO", LIBERDADE, CAMBOA E FÉ EM DEUS: Identidade,
festas, mobilização política e visibilidade na cidade de São Luís, Maranhão.

São Luís-Ma
2017

ANA VALÉRIA LUCENA LIMA ASSUNÇÃO

"QUILOMBO URBANO", LIBERDADE, CAMBOA E FÉ EM DEUS: Identidade, Festas, Mobilização política e visibilidade na cidade de São Luís, Maranhão.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia-PPGCSPA/Centro de Ciências Sociais e Aplicadas da Universidade Estadual do Maranhão, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia.

Grande área: Ciência Política e Relações Internacionais.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria da Consolação Lucinda.

Coorientador: Prof. Dr. Greilson José de Lima.

São Luís -MA
2017

Assunção, Ana Valéria Lucena Lima.

“Quilombo urbano”, Liberdade, Camboa e Fé em Deus: identidade, festas, mobilização política e visibilidade na cidade de São Luís, Maranhão / Ana Valéria Lucena Lima Assunção. – São Luís, 2017.

162 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, 2017.

Orientador: Profa. Dra. Maria da Consolação Lucinda.

1. Liberdade. 2. Camboa. 3. Fé em Deus. 4. “Quilombo urbano”.
5. Identidade coletiva. I. Título.

CDU 316.35(812.1)

"QUILOMBO URBANO", LIBERDADE, CAMBOA E FÉ EM DEUS: Identidade, Festas, Mobilização política e visibilidade na cidade de São Luís, Maranhão.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia-PPGCSPA/Centro de Ciências Sociais e Aplicadas da Universidade Estadual do Maranhão, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia.

Grande área: Ciência Política e Relações Internacionais.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria da Consolação Lucinda

Coorientador: Prof. Dr. Greilson José de Lima

Aprovada em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria da Consolação Lucinda
Docente do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia
(Orientadora)

Profa. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin
Universidade Federal do Pará –UFPA

Prof. Dr. Greilson José de Lima
Universidade Estadual do Maranhão - UEMA
(Coorientador)

Profa. Dra. Marivânia Leonor Souza Furtado
Universidade Estadual do Maranhão - UEMA

“Quilombo
Que todos fizeram com todos os santos
zelando
Quilombo
Que todos regaram com todas as águas do
pranto
Quilombo
Que todos tiveram de tombar amando e
lutando
Quilombo
Que todos nós ainda hoje desejamos tanto”

Gilberto Gil

AGRADECIMENTOS

Até aqui, sinto-me feliz por tantas realizações. Agradeço a Deus por ter me concedido serenidade para continuar a minha jornada.

Aos meus pais Lindomar Lucena Lima e Maria da Glória Leite Lima sempre presentes em minha vida.

Aos meus irmãos/ãs que, continuamente, me incentivam na caminhada dos estudos. Especialmente, Carmem Lúcia pelas orações constantes dedicadas a mim.

Ao meu esposo e amigo de todas as horas, José Luís Chaves de Assunção, que me estimula a estudar todos os dias de minha vida, não medindo esforços para que eu continue.

Ao meu filho Leonardo Lucena de Assunção pela paciência e carinho durante o período da realização deste trabalho. Obrigada pela ajuda na transcrição das horas de entrevistas.

À Lara Lucena de Assunção, filha amada, agradeço a presença e apoio nos momentos difíceis dessa caminhada.

À professora Maria da Consolação Lucinda pela atenção, gentileza e confiança em orientar esta pesquisa. Obrigada!

Ao Professor Greilson José de Lima por ter participado da minha banca de qualificação, pelas observações e orientações.

À professora Rosa Elizabeth Acevedo Marin, pelas interlocuções durante o exame de qualificação, pelas valiosas sugestões, por estar sempre presente em todas as fases do meu trabalho. Sou muito grata!

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia-PPGCSPA pelos ensinamentos e orientações.

À Jéssica Barros pela ajuda na construção do mapa.

Aos (às) amigos/as do mestrado, com quem partilhei momentos importantes da vida acadêmica e pessoal repartindo as descobertas e angústias de escrever uma dissertação.

Aos colaboradores, entrevistados nesse trabalho que com generosidade se dispuseram a colaborar fornecendo informações essenciais ao desenvolvimento deste trabalho. Obrigada mesmo!

RESUMO

Os bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus, retratados nesta pesquisa, estão localizados no município de São Luís, Maranhão. Os moradores aqui descritos apresentam proveniência semelhante, muitos vindos de Alcântara e das demais cidades e povoados da Baixada Maranhense e têm histórias de vida marcadas pela cooperação e por práticas de reciprocidade, além de muitos deles serem parentes. Esta dissertação objetiva compreender a construção das experiências sociais, destacando o universo de eventos culturais, festas e rituais religiosos dos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus, por meio de narrativas dos seus moradores. Nesse sentido, busco perceber como o pertencimento é acionado pelos agentes sociais através do uso do termo “quilombo urbano”. Os dados da pesquisa foram levantados por meio de entrevistas, observações e registro, transcrição de fontes secundárias. Mediante a pesquisa, foi possível perceber que os agentes desenvolvem uma forte participação em festas religiosas, em eventos culturais, organizações e ações que significam lutas por visibilidade positiva. Além disso, as experiências compartilhadas por esses moradores representam elementos de afirmação da identidade coletiva.

Palavras-chave: “Quilombo urbano”. Narrativas. Identidade coletiva. Liberdade. Camboa. Fé em Deus.

ABSTRACT

The neighborhoods, Liberdade, Camboa and Fé em Deus, referenced in this research, are located in the municipal of São Luís, Maranhão. Residents described here have similar origins, many coming from Alcantara, and have life stories marked by cooperation and practices of reciprocity in addition to many of them being relatives. This dissertation has the objective of understanding social experiments, construction social events, the construction of cultural events, religious festivals and rituals of the neighborhoods Liberdade, Camboa and Fé em Deus, through residents' narratives. As such, I search how a sense of belonging is activated by social agents through use of the term "Quilombo urbano" or in English, "urban maroon republic". Data from this research was collected through interviews, observations and secondary resources. This research enabled perception of strong resident participation in religious celebrations, cultural manifestations and organizations that struggle for positive visibility. In addition, shared experiments by these residents can represent an element of collective identity affirmation.

Keywords: "Quilombo urbano" or "Urban Maroon republic", Narratives. Collective identity. Liberdade. Camboa. Fé em Deus.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1. “QUILOMBO URBANO”: PERTENCIMENTO E REIVINDICAÇÃO POR IDENTIDADE ÉTNICA NOS BAIROS LIBERDADE, CAMBOA E FÉ EM DEUS.....	24
1.1 Narrativas relativas à formação dos bairros onde a pesquisa foi realizada.....	24
1.1.1 Intervenções recentes nos bairros e a visão dos moradores	39
1.2 “Quilombo urbano” como estratégia de reivindicação de direitos	42
1.3 Os terreiros nos bairros da Liberdade, Camboa e Fé em Deus	51
CAPÍTULO 2. EVENTOS CULTURAIS, FESTAS E RITUAIS RELIGIOSOS REFERIDOS AOS TERREIROS.	67
2.1 <i>Festa Tambor de Crioula Proteção de São Benedito</i>	70
2.2 <i>Festa do Divino Espírito Santo do Pai Cocho</i>	81
2.3 <i>Festa Queimação de palhinhas</i>	86
2.4 <i>Festejo Tradicional de Ladeira</i>	90
2.5 <i>Cacuriá da Vila Gorete</i>	98
2.6 <i>Boi de Leonardo</i>	103
CAPÍTULO 3. MOBILIZAÇÃO SOCIAL E REIVINDICAÇÕES NOS BAIROS LIBERDADE, CAMBOA E FÉ EM DEUS.....	113
3.1 O Movimento Quilombo Urbano	114
3.2 Centro de Integração Sócio Cultural Aprendiz do Futuro – CISAF.....	123
3.3 Instituto Iziane Castro	136
CONSIDERAÇÕES FINAIS	141
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	144
ANEXOS	150
APÊNDICES.....	157

LISTA DE SIGLAS

ADCT	Ato das disposições Constitucionais Transitórias
EFA	Escola Família Agrícola
GIPEAB	Grupo de Estudos Investigações de Estudos Afro-brasileiras
CCN	Centro de Cultura Negra
CISAF	Centro de Integração Sócio Cultural Aprendiz do Futuro
CLA	Centro de Lançamento de Alcântara
CRAS	Centros de Referência de Assistência Social
CSP	Central Sindical e Popular
DER/MA	Departamento de Estradas e Rodagens do Estado do Maranhão
DPE/MA	Defensoria Pública do Estado do Maranhão
FCP	Fundação Cultural Palmares
FUNC	Fundação Municipal de Cultura
IDHPA	Instituto de Desenvolvimento Humano e de Proteção Ambiental
IPHAN	Instituto Histórico e Artístico Nacional
GENS	Grupo de Estudo Negritude e Socialismo
GT	Grupos de Trabalho
MA	Maranhão
PAC	Programa de Aceleração do Crescimento
PET	Programa de Educação Tutorial
PPGCSPA	Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia
SECID	Secretaria de Estado das Cidades e Desenvolvimento Urbano
SEEJUV	Secretaria de Estado da Juventude
SEDES	Secretaria de Desenvolvimento Social
SEIR	Secretaria de Estado de Igualdade Racial
SEMCAS	Secretaria Municipal da Criança e Assistência Social
SEMED	Secretaria Municipal de Educação
SENAC	Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial
SESC	Serviço Social do Comércio
SMDH	Sociedade Maranhense de Direitos Humanos
UEMA	Universidade Estadual do Maranhão
UFMA	Universidade Federal do Maranhão

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01	Fábrica de Fiação e Tecidos Maranhense.	25
FIGURA 02	Matadouro Modelo.	26
FIGURA 03	Interior e fachada da sede da produtora Novo Quilombo durante evento cultural.	49
FIGURA 04	Interior e fachada da sede da produtora Novo Quilombo durante evento cultural.	49
FIGURA 05	Babalorixá Airton Gouveia, durante entrevista.	54
FIGURA 06	Pai Airton e a equipe de saúde na Primeira Ação Social do Terreiro Ilê Ashé Ogum Sogbô.	58
FIGURA 07	Dona Bidoca durante entrevista.	60
FIGURA 08	Yalorisha Dedé de Boço Có, Mãe Dedé durante entrevista.	62
FIGURA 09	Mãe Maria Augusta, durante entrevista	64
FIGURA 10	Detalhes da decoração da <i>feira</i> para São Benedito, realizada no dia 17/09/2016.	73
FIGURA 11	Detalhes da decoração da <i>feira</i> para São Benedito, realizada no dia 17/09/2016.	73
FIGURA 12	Senhora Rosenilde de Jesus Santos, conhecida como Rosa do Cocho, registro de sua viagem pelo projeto Sonora Brasil, promovido pelo SESC em 2011.	76
FIGURA 13	Apresentação do bloco de cultura afro-brasileira Netos de Nanã. Registro da <i>feira</i> para São Benedito, no dia 17/09/2016.	80
FIGURA 14	Elizânia Cantanhede e Dona Maria Pretinha durante Festejo Tradicional de Ladeira.	91
FIGURA 15	Dia de ensaio do Cacuriá de Vila Goret.	99
FIGURA 16	Dona Maria de Lourdes e Dona Roza do Cocho, durante oficina de bordado na sede do Boi de Leonardo.	106
FIGURA 17	Ensaio do Boi de Leonardo no bairro Liberdade.	111
FIGURA 18	Ensaio do Boi de Leonardo no bairro Liberdade.	111
FIGURA 19	Foto Nicinha Durans em evento do Quilombo Urbano.	118
FIGURA 20	Michael Lopes e Miss Maranhão Deise D'anne em visita realizada à	127

sede do CISAF por ocasião do *1º Festival de Belezas Negras da Liberdade Quilombola* em 2016.

FIGURA 21 Dia do Brincar promovido pelo Instituto Iziane Castro na Quadra 137 Poliesportiva da Liberdade. Fonte: Acervo Instituto Iziane Castro (2017).

LISTA DE MAPAS

MAPA 01	Distribuição espacial dos terreiros, instituições e eventos culturais visitados durante a pesquisa de campo.	53
----------------	--	----

LISTA DE QUADROS

QUADRO 01	Mapeamento dos Terreiros que atuam localmente.	51/52
QUADRO 02	Manifestações culturais presentes no bairro Camboa.	162
QUADRO 03	Manifestações culturais presentes no bairro Fé em Deus.	162
QUADRO 04	Manifestações culturais presentes no bairro Liberdade.	163

INTRODUÇÃO

No Brasil, a luta quilombola e as discussões sobre as questões de reconhecimento e titulação de terras ganharam destaque nos últimos anos, tendo como elemento desencadeador o artigo 68 do Ato das disposições Constitucionais Transitórias - ADCT. Essa movimentação tem atraído a atenção de muitos pesquisadores. Alguns deles buscam reflexões sobre a memória, narrativas e a história oral dos moradores de comunidades quilombolas. Quando se trata de quilombos urbanos, as discussões são ainda incipientes. Nesse sentido, os estudos sobre os quilombos urbanos tratam, em grande parte, sobre as identidades e a consciência de si mesmo cada vez mais presentes nas mobilizações políticas dos bairros “pobres e negros” das grandes cidades do país.

Nesse sentido, a construção desta dissertação toma como base as narrativas dos agentes sociais, demonstrando como estes se percebem, se expressam e se identificam. A ideia foi dar visibilidade às vivências, às relações sociais estabelecidas por estes agentes. Ressaltar os aspectos culturais, seus modos de organização, destacando que as relações sociais foram construídas por intermédio das simbologias, das fortes relações de amizade, parentesco, solidariedade, compadrio e, marcadas, essencialmente, pela religiosidade e estratégias de mobilizações políticas, como foi possível perceber nas atividades de campo nos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus, em São Luís, Maranhão.

Especial atenção foi dada à autodefinição “quilombo urbano” por alguns agentes sociais ouvidos. Destaca-se a identificação étnica/urbana dos entrevistados nesta pesquisa, bem como a valorização da ancestralidade negra. Há ainda fortes referências históricas da formação destes bairros, especificamente nas narrativas dos antigos moradores, que se vinculam aos territórios quilombolas de Alcântara, no Litoral Ocidental Maranhense e Baixada Maranhense.

Esse processo de construção de identidade vem sendo estabelecido frente às dificuldades e complexidades do processo de urbanização a que estiveram submetidos. A utilização do termo quilombo urbano passa a refletir na atualidade uma luta política e tem recebido “um novo significado, inaugura uma demanda insurgente: partidos políticos, cientistas e militantes discutem o assunto” (LEITE, 1999, p.124). Nesse sentido, situa-se a necessidade de debater e operacionalizar questões referentes ao reconhecimento. Juntamente com essa luta, saberes podem ser pensados como uma forma de resistência mediante aos problemas enfrentados. Portanto, acionar a identidade étnica quilombola é uma estratégia que

muitos agentes sociais empregam para se autoafirmarem de maneira coletiva, estabelecendo uma unidade social. A unidade a que nos referimos foi percebida por atividades políticas, culturais e rituais que são partilhadas nos três bairros.

Essa forma de organização do grupo representa ações que pleiteiam a redistribuição para tentar sanar as injustiças sociais sofridas ao longo da história e, particularmente, na luta pelo reconhecimento de seus eventos culturais, festas e rituais religiosos. Nessa perspectiva cultural, a injustiça citada por Nancy Fraser refere-se à dominação cultural, quando suas representações são associadas a outra cultura, alheias à sua própria, ou sob o ocultamento e invisibilidade de suas representatividades e ainda, o desrespeito de seus eventos culturais quando são estereotipados (FRASER, 2006, p. 232). A autora recomenda que “se olhe para a justiça de modo bifocal, usando duas lentes diferentes simultaneamente. Vista por uma das lentes, a justiça é uma questão de distribuição justa; vista pela outra, é uma questão de reconhecimento recíproco”(FRASER, 2002, p.11).

No mesmo caminho Almeida (2011, p. 47) aponta que “os agentes sociais que se autorrepresentam ou são definidos, direta ou indiretamente, através da noção de quilombo, (...) adquire sentido ao expressar o reconhecimento. (...) nesta relação explicitam o advento de uma identidade coletiva”. Uma das bandeiras de luta pelo reconhecimento é ter suas reivindicações reconhecidas e legitimadas. Depois de uma longa mobilização, o quilombo da Família Silva de Porto Alegre-Rs conseguiu o título de primeiro Território da Comunidade Remanescente de Quilombo em área urbana, em 2009. A vitória desse grupo representou anos de resistência frente ao avanço e valorização de suas terras, sobretudo mediante aos interesses da elite vizinha, visto que a área era e é supervalorizada, representou da mesma forma, um modelo para a luta quilombola e um marco para discutir o território quilombola nas cidades.

Notamos que o conceito de quilombo obteve destaques diversos ao longo da história do Brasil. Na atualidade, este conceito tem se reconfigurado, extrapolando a ideia de um lugar habitado por descendentes de escravizados. E contrariando a visão temporal, o quilombo passa a representar na contemporaneidade, um sentido de resistência, que não é somente físico, muito menos está restrito ou atrelado ao passado. Socialmente o quilombo “passa a ser visto como uma forma de organização social” (BARTH, 2000, p.31). Quilombo representará ainda, elementos de autoatribuição, laços de amizade, de parentesco e sentimentos de pertença.

O’Dwyer (1995) aponta, assim como Almeida (2011) a necessidade de romper com a utilização do termo sob essa perspectiva “passadista de quilombo”, visto que a “identidade desses grupos não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência

vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum à da continuidade enquanto grupo” (O'DWYER, 1995, p.03). Com o passar dos anos muitos povos passam a utilizar o termo Quilombo como bandeira de resistência política, identidade e pertencimento.

Assim, ao longo desse trabalho, utilizaremos o conceito de quilombo urbano, apresentando algumas abordagens teóricas, como a concepção de Barth, sobretudo no tocante ao grupo étnico. Para esse autor, o grupo étnico pode ser identificado a partir dos seguintes elementos:

1) perpetua-se biologicamente de modo amplo; 2) compartilha de valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade de formas culturais; 3) constitui um campo de comunicação e interação; 4) possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como constituintes de uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo. (BARTH, 2011, p. 190).

Alguns desses elementos representam a memória dos moradores dos bairros aqui citados nesse estudo. Tais eventos representam, de certa maneira, a história e a trajetória dos seus antepassados. E ainda, “o ponto central da pesquisa torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange. As fronteiras às quais devemos consagrar nossa atenção são, é claro, as fronteiras sociais, se bem que elas possam ter contrapartidas territoriais” (BARTH, 2011, p. 195).

Nos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus observamos referências comuns que foram construídas a partir de experiências e valores compartilhados, principalmente, quando eles se referem como quilombolas urbanos. Foram esses moradores que delimitaram suas próprias fronteiras, por meio dos eventos culturais, das religiosidades presentes nos bairros, assim como os critérios que deveriam ser mantidos. Todavia, essas fronteiras não são estáticas e tais dinâmicas se estabelecem nas relações entre eles mesmos e com os demais, ou seja, as interações sociais marcarão os limites étnicos. Seu surgimento pode estar relacionado com a questão da ascendência quanto também está carregado de questões políticas, ideológicas e materiais; as fronteiras étnicas são definidas pela manutenção da crença de pertença, ao mesmo tempo em que as fronteiras também a definem.

Almeida (2011, p.84) chama a atenção dizendo que: “o princípio classificatório que fundamenta a existência do grupo emana da construção de um repertório de ações coletivas e de representações face a outros grupos”. Ainda, segundo esse autor, desde 1967, F. Barth, apresenta um “esforço analítico de delimitar fronteiras étnicas fora de fundamentos biológicos, raciais e linguísticos, tendo como ponto de partida categorias de autodefinição e de atribuição”. Destacamos que tais fronteiras não se restringem somente aos critérios raciais, culturais ou linguísticos. Tampouco se reduz a nacionalidades (ALMEIDA, 2011.p.85).

Dessa maneira, interessa entendermos como essa rede de relações se constituiu e desdobrou-se para fortalecer laços sociais em torno de suas práticas culturais como o Tambor de Crioula, o Bumba-meu-boi, o Cacuriá, assim como em suas festas religiosas, festas de santos, sejam dentro dos terreiros ou fora deles. Esses eventos são utilizados pelos moradores e demais instituições organizadas para reforçar uma identidade coletiva.

O principal objetivo deste trabalho é compreender as experiências sociais, a construção dos eventos culturais, festas e rituais religiosos dos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus, ressaltados, através de narrativas dos seus moradores. Objetivamos ainda analisar a formação da identidade coletiva por meio das manifestações religiosas e atividades políticas, culturais e esportivas, assim como o sentimento de pertença de alguns moradores.

Este trabalho é, pois, resultado de pesquisas que realizamos desde 2003, quando iniciamos investigações sobre as relações étnico-raciais. Naquele ano, a pesquisa se dava por ocasião da nossa formação inicial, durante a licenciatura em Geografia. Na época, investigamos de que forma a história de Negro Cosme¹ foi abordada ou estava inserida nos livros de História e Geografia do Maranhão, bem como, o grau de conhecimento dos alunos do Ensino Fundamental sobre este tema. Ao buscar referências para fundamentar nosso trabalho de pesquisa, naquela ocasião, nos deparamos com muitas leituras relacionadas à religião de matriz africana, à invisibilidade social dos quilombolas, ao preconceito e ao racismo. Desde então, começamos a ler e a nos interessar pelas discussões.

Esta aproximação com o objeto de pesquisa, a identidade quilombo urbano, é ainda produto de estudos anteriores sobre a questão quilombola, realizados quando concluímos o curso de Educação Artística na Universidade Federal do Maranhão. Naquela instituição, investigamos o desenvolvimento do ensino de Arte na Escola Família Agrícola – EFA Quilombola Renato Giunipero², identificando a ausência de conexões entre educadores daquela instituição e a religiosidade de matriz africana na comunidade estudada. E ao cursar a “Especialização Gênero e Diversidade na Escola”, da UFMA – Universidade Federal do Maranhão, cujas temáticas coincidiam e discutiam a importância e a efetividade da Lei nº 10.639/03. E em 2015, ao concluirmos especialização em Educação do Campo pela Universidade Estadual do Maranhão – UEMA, nessa ocasião investigamos os principais problemas e

¹ Líder negro do movimento da Balaiada, ocorrido no século XIX, entre os anos de 1838 a 1841, no estado do Maranhão, estendendo-se até os estados do Piauí e do Ceará.

² Localizada na comunidade quilombola de São Pedro, município de Anajatuba – MA, fica a 130 km da capital do estado.

desafios para a inclusão dos conteúdos referentes à herança cultural africana no currículo de uma escola do campo quilombola.

Em fevereiro de 2016, participamos nos dias 19 e 20, do III Encontro Estadual de Mulheres Negras e Comunidades Tradicionais do Maranhão. Nesse encontro, foram criados Grupos de Trabalho (GT's) temáticos para elaborar propostas de metas e prioridades para o Plano Estadual sobre o Novo Pacto Civilizatório. Seis eixos se formaram: Direito à justiça ambiental, defesa dos bens comuns e a não-mercantilização da vida e a liberdade; Promoção da igualdade racial e o acesso à justiça; Direito ao trabalho, ao emprego e à proteção das trabalhadoras negras em todas as atividades; Direito à terra, território e moradia/direito à cidade; Direito à seguridade social (saúde, assistência social e previdência social) e Direito à educação. Cada grupo estaria responsável por elaborar até três metas e três prioridades por eixo.

Percebemos ser conveniente participar do grupo Direito à Educação, no qual cada uma das 20 integrantes³ teria a oportunidade de falar de sua trajetória individual, suas inquietações sociais e da realidade educacional que vivenciavam e, ao fim, propor demandas que seriam incorporadas às metas e prioridades do Plano Estadual a ser elaborado. Nesse grupo, reencontramos uma conhecida da Universidade Federal do Maranhão, que nos disse: “morar em um quilombo urbano”. A fala dessa agente nos fez querer entender de onde surgiu esse sentimento de pertencimento. Diante disso, e de nossa grande proximidade com estudos sobre comunidades quilombolas, nossa pesquisa foi se encaminhando em busca de entender se todos os moradores, semelhante a auto declaração de Meyriele Coelho Cantanhede⁴, se percebiam como moradores de um “quilombo urbano”.

As falas de Meyriele, no tocante ao seu posicionamento, naquele encontro e, posteriormente, na entrevista,⁵ trouxeram as seguintes questões: Acionar a identidade enquanto “quilombo urbano” seria entendido como mobilização dos agentes na luta por um pertencimento? Como as redes de solidariedade entre os moradores fortalece a identidade coletiva? Como as instituições sociais organizadas reivindicam a identidade coletiva? Em seguida, outro questionamento de pesquisa surgiu ao visitar os terreiros Ilê Ashé Ogum Sogbô e Ilê Ashé Yemowá/ Terreiro de Iemanjá: Como se constrói a afirmação de identidade por meio da fé, das ações dentro dos terreiros? Em que medida as manifestações culturais são

³Tínhamos no grupo duas mediadoras: Professora Jacinta, Agente de Pastoral Negros; Professora Lígia, dos Santos, Membro do CCN – Centro de Cultura Negra e a conselheira do Centro de Defesa Padre Marcos Passerini.

⁴Meiryete Coelho Cantanhede é licenciada em Artes Visuais na Universidade Federal do Maranhão.

⁵Entrevista concedida por Meiryete Coelho Cantanhede, em 13 abril de 2016.

relevantes para a manutenção da história e da identidade étnica coletiva dos bairros pesquisados? Além disso, me perguntava, de que maneira as instituições sociais organizadas reivindicam a identidade coletiva e qual o posicionamento delas frente às intervenções do Estado nos bairros citados nesse estudo?

Depreendemos, então, que seria preciso estabelecer uma relação junto aos moradores para que a pesquisa pudesse prosseguir. Diante dessa demanda, nossa inserção nestes bairros aconteceu paulatinamente, pois, de início sentimos muita dificuldade para adentrar alguns espaços, visto que nossas relações de pesquisa eram restritas demais. Como estávamos estabelecendo uma relação de confiança junto aos agentes sociais, sentimos necessidade de fazer parte do cotidiano dos terreiros, das festas e dos ensaios das brincadeiras⁶, nesse sentido, participamos de vários eventos. Ao nos propor a isso, pretendíamos maior envolvimento com o grupo, a intenção era problematizar e entender nosso objeto de estudo.

Os convites eram feitos pelos filhos e filhas de santo dos terreiros, pelos responsáveis por eventos culturais. É importante ressaltar que os terreiros e todas as instituições que visitamos têm essa dinâmica de ser acessível, o que nos permitiu entrar em outras cenas do cotidiano dessas pessoas. Tomamos parte de eventos em outros bairros, convivendo com pessoas que, mesmo não morando mais em um dos três bairros, ainda mantinham forte relação com o “quilombo urbano”. Participamos de festas de aniversários e visitamos moradores e eventos de qualquer natureza que pudessem nos aproximar dos agentes sociais. A intenção era provocar os laços de pesquisa e ganhar confiança. Iniciamos com entrevistas que foram acontecendo por informações que se ligavam. Ou seja, geralmente, um agente social entrevistado indicava outro conhecido que, por ventura, pudesse somar neste trabalho. A impressão que ficava era que eles se interessavam pelo destaque dado ao bairro em uma pesquisa científica. E, nesse sentido, eles não poupavam indicações de novas pessoas a serem entrevistadas, o que permitiu que as relações de pesquisa fossem se acirrando com o passar dos meses.

O fato de estar nos três bairros durante o tempo da pesquisa empírica permitiu que nós tivéssemos muitos contatos, fizéssemos várias entrevistas e, como citamos anteriormente, tivemos informações privilegiadas das agendas de reuniões, festas nos terreiros, dos ensaios de Cacuriás e de Bumba- meu-boi, principalmente, entre os meses de abril e maio de 2017, quando já tínhamos muitos contatos estabelecidos. Aos finais de semanas estávamos continuamente presente nos três bairros, pois havia sempre um convite para algum evento e,

⁶ O termo mais usado pela maioria dos entrevistados quando se referiam aos eventos culturais.

nesse exercício, fizemos muitas amizades e passamos a entender as redes sociais ali existentes.

Por ocasião do trabalho de campo, muitos moradores antigos, líderes religiosos, dirigentes de manifestações culturais e militantes de movimentos sociais foram entrevistados. Esses agentes demonstravam uma relação com os saberes e práticas comuns nas comunidades quilombolas de onde grande parte tem procedência, particularmente de Alcântara e demais cidades da Baixada Maranhense. Entretanto, enquanto alguns acionavam a denominação “quilombo urbano”, outros apenas discorriam sobre suas experiências sociais com seus bairros. Assim, à medida que avançávamos nos contatos com os agentes sociais, fomos percebendo a complexidade de tais relações sociais e os posicionamentos dos agentes ao lidar com os “dentro” e “fora” da comunidade.

Percebemos a formação de redes sociais quando muitas pessoas buscaram esses bairros pesquisados para encontrar familiares, conterrâneos, amigos e, aos poucos, foram ocupando aqueles espaços, uns ajudando aos outros a se instalarem e conseguirem colocação profissional. “O emprego da rede social nos ajuda a identificar quem são os líderes e quem são os seguidores, ou a demonstrar que não há padrão persistente de liderança” (BARNES, 1987, p. 163). Utilizamos essa noção de redes sociais para refletir o “quilombo urbano”, identificando como se estabelecem as relações, os pertencimentos nesse território com outros pontos do território quilombola de Alcântara, por exemplo. Esse elemento é significativo quando descrevemos a Festa da Ladeira, organizada no Bairro Camboa e realizada no povoado de Ladeira em Alcântara.

Assim, as redes sociais consistem em estruturas que representam os moradores e suas relações estabelecidas. Essa extensa rede de relações envolve aspectos sociais e culturais. Os moradores entrevistados no presente estudo vivem em bairros distintos, conforme subdivisão oficial imposta pela prefeitura. Todavia, apresentam similaridades, especialmente nos saberes, fazeres e memórias comuns que comportam uma forte relação de pertencimento étnico. Também observamos a existência de um trânsito muito frequente de agentes sociais nas festas realizadas nos três bairros. Com isso, era comum reencontrá-los em variadas ocasiões, nas festas religiosas, nos ensaios, nos Tambores de crioula, nas Festas do divino, no Bumba-meu-boi. As redes de relações entre os agentes sociais observadas, normalmente se davam por parentesco, amizade e representou, em muitos momentos, ações conjuntas que giravam em torno de interesses comuns.

As nossas idas às festas religiosas também seguiram o mesmo rito. No início, não tínhamos amizades nos terreiros, mas, à medida que passamos a frequentar as festas com

regularidade, a relação de confiança foi sendo estabelecida. Em seguida, começamos a encontrar filhos de santos em outros espaços fora do terreiro e eles nos cumprimentavam e demonstravam certa simpatia. Com isso, muitas amizades foram feitas e fomos sempre muito bem recebida nos eventos festivos.

O mês de fevereiro de 2016 marca o momento em que adentramos o “quilombo urbano” para tentar compreender como os moradores dos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus têm lutado pela visibilidade da sua identidade e pelo reconhecimento do seu território. Sabemos que a ida a campo requer de nós cuidados com os detalhes e, reconhecemos, que foi nesse exercício que mais encontramos dificuldades. Enfatizar esses equívocos é importante para pensar a construção do objeto de pesquisa. Um dos primeiros obstáculos encontrados foi o de atravessar as fronteiras das nossas formações iniciais – tanto em Geografia pela Universidade Estadual do Maranhão quanto em Educação Artística pela Universidade Federal do Maranhão – para questionar nossas percepções anteriores acerca dos conceitos de territorialidade e de identidade. Por sua vez, nossos conhecimentos até então deveriam ser repensados uma vez que o “ato de conhecer dá-se contra um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal estabelecidos, superando o que é, no próprio espírito, obstáculo à espiritualização” (BACHELARD, 1996, p. 17).

As informações, aqui apresentadas, foram levantadas entre fevereiro de 2016 e julho de 2017. Alguns desses dados foram conseguidos na Secretaria de Cultura do Estado do Maranhão, onde tivemos acesso a um farto material com informações sobre os eventos culturais e das atividades nos bairros citados nessa pesquisa.

Esse trabalho de pesquisa está concatenado à proposta da “nova cartografia social” do Programa de pesquisa da qual fazemos parte, que “visa propiciar uma pluralidade de entradas a uma descrição aberta, conectável em todas as suas dimensões, e voltada para múltiplas “experimentações” fundadas, sobretudo, num conhecimento mais detido de realidades localizadas” (ALMEIDA, 2013, p.156). E, diante disso, concordamos com a sugestão de Almeida (2013, p.157) para pensar a prática de trabalho de campo e suas relações em planos sociais diversos, que envolvem múltiplos agentes, os quais contribuiriam no exercício da descrição, seja com suas narrativas, suas sequências cerimoniais, suas modalidades próprias de uso dos recursos naturais e seus atos e modos intrínsecos de percepção de categorias (tempo, espaço) e objetos. Essa nova perspectiva que, para Almeida (2013), se aproxima da etnografia, foi utilizada, quando buscamos “descrever de maneira detida, através de relações de entrevista e de técnicas de observação direta dos fatos” as particularidades sociais daqueles moradores.

As interpretações proporcionadas por nossa pesquisa de campo e que muito impressionou foi o papel social relevante desenvolvido pelos líderes de entidades, especificamente os religiosos que, em muitos momentos, assumem e tomam o lugar do Estado em suas ações. Tais atuações têm influenciado no modo de pensar o próprio bairro e na luta pela implementação de políticas de assistência (papel assistencialista do Estado), sejam elas na esfera esportiva, cultural ou religiosa.

Com o trabalho de campo, também compreendemos que esses moradores utilizam o termo “quilombo urbano” para afirmar seu pertencimento étnico e, ainda que muitos façam associações diversificadas, o termo é para eles motivos de orgulho, de pertença e de afirmação. De acordo com Almeida (2011, p. 47) os elementos de contraste envolvidos nesta relação explicitam o advento de uma identidade coletiva.

No primeiro capítulo apresentamos as narrativas de moradores relativas à formação dos bairros e ressaltamos, por meio da história oral, uma reflexão sobre as formas organizativas baseadas na cooperação e no auxílio entre eles. Expusemos nossa aproximação com os terreiros desses bairros, assim como a percepção sobre as redes de solidariedade estabelecidas nesses terreiros. Ainda, nesse capítulo, apresentamos a fala dos agentes sociais, momento em que foi possível identificar um sentimento de pertencimento étnico. Além disso, contextualizamos os impactos sofridos pelos moradores desses bairros nos últimos anos frente às questões de moradias e dos grandes projetos de desenvolvimento impostos pelo Estado, no caso o PAC Rio Anil.

No segundo capítulo, descrevemos o cotidiano das festas religiosas nos bairros e nos terreiros Ilê Ashé Ogum Sogbô; Terreiro Nossa Senhora da Conceição e no Terreiro Ylê Ashe Yemowá. Dentre estas, a Festa Tambor de Crioula Proteção de São Benedito, no bairro Camboa. Também discorremos sobre a Festa do Divino Espírito Santo do Pai Cocho, no bairro Liberdade, descrita por Dona Rosa do Cocho. Apresentamos ainda a Festa Queimação de palhinhas organizada por filhos e filhas de santo do Terreiro de Iemanjá, no bairro Fé em Deus e o *Festejo Tradicional de Ladeira* organizado pela família de Dona Maria Pretinha que acontece em um povoado de Alcântara chamado Ladeira. Os eventos culturais descritos nesse capítulo são apresentados como forte elemento de manutenção da história e da identidade étnica coletiva dos moradores, como é o caso também do Cacuriá da Vila Gorete e do Boi de Leonardo.

No terceiro capítulo tentamos compreender as representações coletivas expressas nas práticas das instituições organizadas, grande parte delas ligadas ao movimento negro, nos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus. Analisamos suas ações, o processo de formação

dos militantes e suas relações com o Estado. O intuito foi entender como nasceu e se reafirmou o pertencimento e a identidade coletiva “Quilombo Urbano”.

CAPÍTULO 1. “QUILOMBO URBANO”: PERTENCIMENTO E REIVINDICAÇÃO POR IDENTIDADE ÉTNICA NOS BAIROS LIBERDADE, CAMBOA E FÉ EM DEUS.

Neste capítulo, apresentamos as narrativas de moradores, pessoas ligadas a movimentos culturais e lideranças religiosas dos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus, acerca da formação dos bairros citados. Muitos desses relatos fazem referência às relações sociais estabelecidas com comunidades próximas, como é o caso das cidades da Baixada e Litoral Ocidental Maranhense. Nesse exercício, além das narrativas dos moradores, utilizamos pesquisas acadêmicas para realizar essa contextualização histórica.

Com muita frequência, a população de São Luís não dissocia os bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus, talvez por serem bairros vizinhos e vítimas de estigmas e preconceitos difundidos na cidade que os coloca como “bairro de pobre” e “violentos”. Somente no bairro Liberdade, há pequenas comunidades. Trata-se da Promorar, Floresta, Rua da Vala, Baixinha, Brasília, mas que ao longo desse trabalho serão chamados de Liberdade somente.

Inicialmente, por questões metodológicas tínhamos decidido separar a descrição por bairro em tópicos, visto que há essa separação oficial praticada pela Prefeitura de São Luís. Entretanto, ao tomar contato com os entrevistados, decidimos que essa separação parecia desnecessária quando consideramos as relações emaranhadas entre os moradores dos três bairros.

Os moradores pensam os bairros, ainda, como *berço cultural e religioso de São Luís*. Há fortes relações de afinidade mantidas entre os moradores dos bairros com as cidades vizinhas, e no interior dos próprios bairros, as festas religiosas e os eventos culturais podem significar as experiências compartilhadas por esses moradores, uma vez que elas representam um elemento de afirmação da identidade coletiva. Esse elemento de uma nova territorialização nas cidades, por povoado, por famílias escapa ao observador desavisado e, especialmente, aos planejadores que insistem em ver as cidades como um *quantum* estatístico para produzir análises demográficas.

1.1 Narrativas relativas à formação dos bairros onde a pesquisa foi realizada

Os bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus situam-se na porção leste da cidade de São Luís, capital do Maranhão, próximo ao Centro Histórico. Joana Barbosa Vieira da Silva em sua pesquisa fundamentada em artigos de jornais, de ficções literárias sobre a cidade São Luís, revela que já em 1886 a imprensa maranhense divulgou os limites da cidade que, em

conformidade com o decreto 7.536 davam conta que o lugar da Camboa estava imediatamente fora do perímetro oficial da cidade. A pesquisadora também indica que pelas informações encontradas nestes jornais da época, a Camboa, já habitada, estaria como que reivindicando e definindo a sua existência enquanto lugar (SILVA, 2016).

No bairro Camboa, existiu a Fábrica Camboa ou Fábrica de Fiação e Tecidos Maranhense que foi fundada em 1887⁷, tornando-se a primeira grande fábrica têxtil da capital. A ocupação deste bairro, assim como a Liberdade e Fé em Deus foi então influenciada por essa fábrica e por outras localizadas no entorno que acabaram motivando o grande fluxo de embarque e desembarque de produtos vindos do interior, nos pequenos portos às margens do Rio Anil para abastecê-las de matéria-prima.

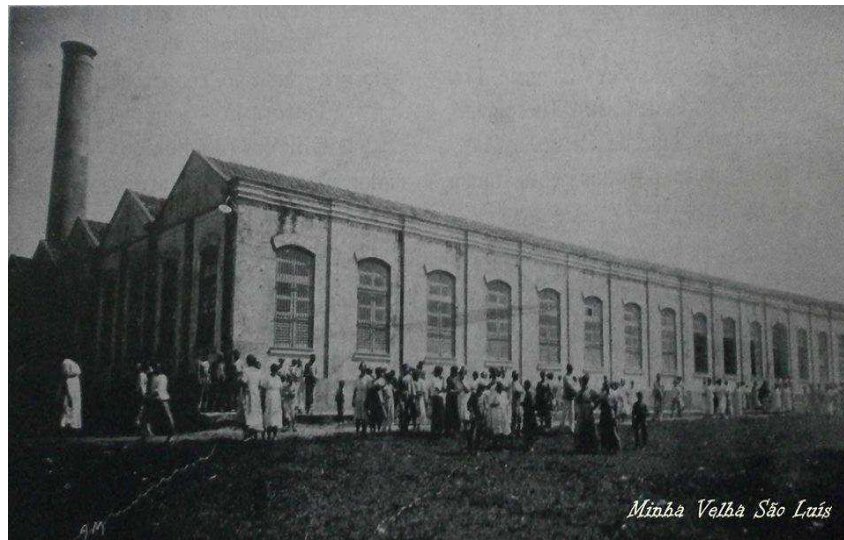


Figura 01: Fábrica de Fiação e Tecidos Maranhense. Fonte: Álbum do Maranhão, 1923.

A formação dos bairros se deu pelas intensas movimentações ocasionadas pela instalação da fábrica, visto que alguns funcionários destas fábricas acabavam se acomodando nas casinhas ao redor, para facilitar a chegada ao trabalho, “as palhoças dos operários eram, de modo geral, habitações cobertas de palha, autoconstruídas pelos próprios, adensando os chamados bairros proletários no entorno das fábricas, como aconteceu na Camboa” (SILVA, 2016, p.44). Ao realizar as entrevistas, encontramos agentes sociais que referiram parentes ou conhecidos que trabalharam nessas fábricas. Em uma dessas falas, Pai Airton afirmou que sua avó “trabalhava na fábrica, na verdade ela trabalhou em duas fábricas, uma era na Fabril e

⁷ SILVA, Joana Barbosa Vieira da. **Tudo isso era maré:** origens, consolidação e erradicação de uma favela de palafitas em São Luís do Maranhão. Dissertação (mestrado)- Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura. -2016.

tinha a daqui da Liberdade”. Em outra entrevista, dessa vez com Dona Bidoca⁸, ela disse: “o pai do Jorge trabalhava na Fábrica Santa Amélia. Daqui da Fé em Deus eu conheci muitos que tinham parentes antigos que trabalhavam lá”.

Segundo Matos (2014), o bairro Camboa surge em consequência do crescimento demográfico nos arredores das fábricas de tecido, mas carrega o nome pela influência indígena:

Etimologicamente, o bairro Camboa/Cambôa, gamboa/gambôa, significa cercado de tranqueiras ou fecho de paus e cipós, ou seja, armadilha para pegar peixe ou técnica muito usada pelos índios tupinambás para pescar. (...) “lago artificial a beira-mar, cercado por uma estacada de paus e pedras, onde, na maré cheia, entra o peixe miúdo, o qual na maré baixa, fica aprisionado e é recolhido”. Especificamente em São Luís, esse costume dos índios foi memorizado no Etnotopônimo Camboa, bairro situado à margem esquerda do Rio Anil onde foi construída a Fábrica de Fiação e Tecidos Camboa S.A.(MATOS, 2014, p.86).

Costumamos afirmar que a história do bairro da Liberdade tem origem no antigo Sítio Itamacacá ou Tamacacá, de propriedade de Ana Joaquina Jansen Pereira, ou Ana Jansen, como se tornou conhecida por toda a cidade de São Luís do Maranhão⁹. Todavia, essa explicação de uma história oficial da Ilha de São Luís é totalmente opaca nas narrativas que ouvi dos entrevistados. Para eles, seus espaços de trabalho (fábrica, matadouro, porto ou, o mais recente, o Centro de Lançamento de Alcântara – CLA) adquirem maior relevância para situar os processos de organização do bairro que guarda a história da Baronesa de Jansen e seus domínios, exercícios de poder e práticas de violência.



Figura 02: Matadouro Modelo. Fonte: Álbum do Maranhão, 1923.

⁸ Dona Raimunda Oliveira, 73 anos de idade, conhecida como D. Bidoca, viúva de Jorge Itaci Oliveira, foi um dos mais conhecidos babalorixás de São Luís, também chamado de Pai Jorge da Fé em Deus. Moradora do bairro Fé em Deus.

⁹ Editorial do *Jornal O Estado do Maranhão*, São Luís, 1º de fevereiro de 2015.

A história do bairro Liberdade data da construção do Matadouro Modelo, com início em 1918. O matadouro era um local que reunia diversas funções, além do abate do gado bovino e suíno, também realizava o salgamento de couro de gado, o alojamento para abate, refrigeração da carne para venda, exame veterinário das carnes e vísceras, armazenamento de água para higienização dos compartimentos e descarte dos dejetos. Esse matadouro é citado pelos agentes sociais como uma referência de formação do bairro Liberdade. Percebemos tal relação, ainda na fala de Pai Airton¹⁰, e nas conversas com Dona Rosa do Cocho¹¹ e com Mãe Maria Augusta¹²:

Outro dia me procuraram aqui falando que o bairro ia fazer cem anos. Mas pra mim a Liberdade já tem mais de cem anos. Eu sei que onde era o Matadouro hoje é um colégio. Eles queriam informações e eles estavam falando *daqui* ser um quilombo também (BABALORIXÁ AIRTON GOUVEIA, 19/12/2016).

A referência do Matadouro rememorada por Pai Airton representa um símbolo do bairro e um forte elemento que marca a ocupação e permanência desses antigos moradores no território. Quando pai Airton cita que “eles” falavam que aqui seria um quilombo urbano, referia-se aos moradores mais politizados que tem se articulado para construir a história do bairro, tendo como marco o centenário do Matadouro, que se confunde com o próprio bairro Liberdade.

De acordo com Sousa (2006), em seu estudo sobre o cenário urbano de São Luís na Primeira República, baseado em documento fotográfico e nas fontes de imprensa, em 1918 a prefeitura de São Luís e a Companhia Matadouro Modelo firmaram contrato de uso por 25 anos e que, após esse período, o matadouro se tornaria domínio da prefeitura. Nesses termos, o Matadouro Modelo foi criado e o local escolhido para sua construção situava-se às margens do rio Anil, próximo ao mar e à linha de trem. “Em volta do Matadouro, começou a se estabelecer a ‘população’ que constitui o atual bairro da Liberdade” (SOUSA, 2006, p. 35).

É provável que uma ocupação mais expressiva do território em análise tenha começado na sequência do encerramento das funções do Matadouro Modelo, decretada pelo prefeito. Os terrenos contíguos, onde ficavam os currais dos animais, retornaram para a municipalidade, que posteriormente os loteou (SILVA, 2016, p. 67).

¹⁰ Babalorixá Airton Gouveia, pai de santo do terreiro Ilê Ashé Ogum Sogbô.

¹¹ Senhora Rosenilde de Jesus Santos, conhecida como Rosa do Cocho, reconhecida como uma notável rezadeira de Ladainha nos bairros Liberdade, Fé em Deus e Camboa é também caixeira da festa do Divino Espírito Santo.

¹² Mãe Maria Augusta Silva Santos, Mãe de santo do Terreiro Nossa Senhora da Conceição, 76 anos, antiga moradora do bairro Liberdade.

Foi ainda na década de 1940 que se instalaram na área mais duas unidades fabris, estas de beneficiamento de óleo de coco babaçu, a Companhia Brasileira de Óleos- CBO, e a Companhia Carioca de Óleos- CCO. Foram construídas a leste do Matadouro e junto à margem do rio Anil, contando ambas com portos próprios e uma com o respectivo ramal interligando à Estrada de Ferro (SILVA, 2016, P. 67).

Alguns dos antigos moradores ainda se lembram do matadouro e referiram-se ao perigo constante de invasão às residências pelos animais do local, que costumavam ficar soltos pelo bairro. Pai Airton diz se lembrar “quando era pequeno, quando os bois fugiam e todo mundo corria, era uma loucura” (BABALORIXÁ AIRTON GOUVEIA, 19/12/2016). Essa referência aos animais também aparece na fala de Mãe Maria Augusta: “Me lembro dos bois brabos que quando se soltavam e o pessoal avisava e todo mundo fechava as portas” (MÃE MARIA AUGUSTA, 2016).

Aqui na verdade não era Liberdade, era Matadouro. Porque tinha o matadouro onde hoje é o colégio Mario Andrezza, lá funcionava o matadouro, tudo era maré. Tinha o curral dos bois e quando os bois vinham de lancha, eles soltavam lá de vez enquanto um escapulia e o povo fazia festa pra agarrar ele. Nesse tempo aqui tudo era maré (ROSA DO COCHO, 2017).

Silva (2016) afirma que em meados da década de 1960 já existiria um número considerável de habitantes no local, e que por meio de uma promessa de campanha, o então prefeito Eptácio Cafeteira¹³, mudou em 1966 o nome do bairro matadouro para Liberdade, após realização de um plebiscito.

Outro evento referido à formação do bairro foi a construção e inauguração do terminal portuário de Ponta da Madeira, em São Luís do Maranhão. Conforme Rio Branco (2012), no período entre 1960 e 1970, ocorrem, em São Luís, investimentos públicos em infraestrutura de grande porte e na construção civil, além da criação de um polo industrial, associado ao Projeto Corredor Ferro-Carajás, com grandes expectativas de absorção de mão de obra.

Com o incremento das atividades comerciais, os bairros foram se consolidando. O movimento da malha urbana, em direção ao rio/bairro Anil e Bacanga contribui para o processo de consolidação desses bairros, a exemplo da Liberdade, outrora denominado Matadouro. Em seu estudo, Rio Branco (2012) explica que “a antiga área do São Francisco era circundada pelo Rio Anil, Igarapés da Jansen e Jaracati, o que permitia a comunicação marítima com a Camboa do Mato e o Matadouro, e que viraram os bairros Camboa e Liberdade, respectivamente” (RIO BRANCO, 2012, p. 21).

¹³ Eptácio Cafeteira ganhou as eleições e exerceu mandato de prefeito de São Luís entre 1966 a 1969.

Um trecho da entrevista de Dona Miruca¹⁴ explicita um pouco das dificuldades vivenciadas por esses agentes sociais:

Meu pai era de interior de Alcântara de um lugar por nome Oitíua. Só meu pai era de lá, minha mãe era de Pinheiro, mas não sei dizer bem onde em Pinheiro. Mas eu nasci aqui em São Luís mesmo e meus filhos também. Quando meus pais vieram morar aqui, foram, primeiro pra Floresta. As memórias que eu tenho são péssimas. Quando a mamãe veio de lá eu era pequena e a maré passava aqui no fundo e na frente da casa tinha uma ponte e as casas eram pequenininha, alguns vizinhos já morreram, outros se mudaram e nas casas tinha um batente de barro de tabatinga (DONA MIRUCA, 2016, grifos nossos).

As condições do bairro da Liberdade estão pormenorizadas neste relato: ruas, pontes para acessar as casas, lamas e águas que se elevavam com a maré. Dona Miruca vivia em uma casa que, na sua memória, era pequenininha, o que é elemento de comparação com a residência anterior.

Com relação às narrativas sobre o avanço do processo de urbanização nos bairros estudados, destaco a fala de Mãe Maria Augusta e do senhor Luís. Nas entrevistas com eles realizadas, eles apontaram a presença de portos que funcionavam com muito movimento, carga e descarga de mercadorias, trabalhadores e funcionários. Temos então outro elemento que assinala a ocupação desse território, a presença dos pequenos portos que marcam a memória de moradores antigos. Daí percebemos ainda, que por tais portos se estabelecia a rede de relações que interliga os três bairros às cidades de Alcântara e demais cidades do Litoral Ocidental e da Baixada Maranhense, visto que muitos produtos chegavam aos moradores por meio de pequenas embarcações que atracavam nesses portos. O Sr. Luís¹⁵, expõe que seu pai associava o surgimento do bairro Liberdade ao antigo Matadouro e que antes o acesso ao bairro se fazia somente por meio de canoa. Segundo ele, os mais antigos falavam de um portão do matadouro que separava esses bois das pequenas casas que tinha nos arredores. Disse, ainda, que essas moradias eram de madeira retirada do mangue das proximidades.

A propósito disto, Silva e Burnett (2015) indicam que naquele bairro se localizavam vários pequenos portos informais, onde se descarregavam “mercadorias e desembarcavam pessoas, os portos exclusivos das fábricas (que ligavam diretamente ao Rio de Janeiro) e ainda o porto do matadouro, onde chegavam as gambarras com os animais para abate” (SILVA E BURNETT, 2015, p.06).

¹⁴ Antiga moradora do bairro Liberdade, vizinha do terreiro Ilê Ashé Ogum Sogbô.

¹⁵ O Sr. Luís, 57 anos, antigo morador da Liberdade.

Silva(2016) no entanto admite que é possível que os primeiros moradores do local “tenham sido os próprios construtores do edifício do matadouro, que permaneceram nas vizinhanças, realidade que pode ter acontecido também com a Fábrica da Camboa, porque eram edifícios extraordinários e tecnicamente complexos cujas obras de construção devem ter empregado muita mão de obra”(SILVA, 2016, p.50).

Na fala do Pai Airton, outros significados, não econômicos, são ressaltados: “O porto parava bem aqui e nesse tempo tinha um teleposto. Era um prédio onde eles colocavam uma televisão pras pessoas assistirem. Aí, depois veio uma draga que dragou tudinho e fez o Conjunto Promorar” (BABALORIXÁ AIRTON GOUVEIA, 19/12/2016).

Além dos pequenos portos, a construção da ponte Bandeira Tribuzi foi ainda citada por Mãe Maria Augusta. Desta maneira, os entrevistados realizam observações pontuais sobre as construções dos grandes empreendimentos imobiliários organizados por agências governamentais e as ditas grandes obras que beneficiaram, principalmente, grupos empresariais privados, como, por exemplo, o projeto Plano de Aceleração do Crescimento – PAC Rio Anil. O projeto consistiu em um remanejamento de diversas moradias e trataremos um pouco mais do assunto no tópico a seguir.

Mãe Maria Augusta, quando descreveu a sua chegada ao bairro Liberdade na década de sessenta, cita que morava de aluguel onde foi construída a estrada de ferro a que Sr. Tônico¹⁶ se refere e que, mesmo morando em um imóvel alugado, o negociou com o DER/MA¹⁷. Segundo seu relato:

Eu me apeguei com Nossa Senhora da Conceição porque antes eu morava na estrada de ferro numa casa alugada. Eu pedi pra Ela que se me desse um terreno pra construir uma casa que eu enquanto vida tivesse ia fazer festa todo ano pra ela. E um dia passou um menino na casa que eu morava de aluguel, e ele me disse que o DER ia passar por lá e ia olhar as casas todas e disse que elas todas vão sair daqui por causa da construção da linha do trem e que eu devia dizer que a casa era minha. Aí, um dia eles chegaram, olharam tudo e perguntaram quanto eu queria e ele disse pra eu ir no DER pra negociar (MÃE MARIA AUGUSTA, 2016).

Mãe Maria Augusta vende a propriedade e, com o recurso proveniente dessa negociação, se transfere para o bairro Liberdade, a partir da aquisição de dois terrenos, sobrando-lhe o suficiente para pagar ao dono do imóvel em que morava de aluguel. Sua narrativa destaca as formas de apropriação dos terrenos, os acordos consensuados que marcaram as formas de organização e as relações sociais a que estiveram submetidos por ocasião da chegada ao bairro Liberdade.

¹⁶ Antônio Ribeiro-Tônico do boi da Fé em Deus e do Tambor de Crioula Amor de São Benedito. Antigo morador do bairro Fé em Deus.

¹⁷ Departamento de Estradas e Rodagens do Estado do Maranhão (DER/MA).

As dificuldades estruturais vivenciadas pelos primeiros moradores da Camboa abarca grande parte do repertório dos moradores. O bairro não tinha água encanada e isso os obrigava a se deslocar diariamente em busca de água em outra rua. Não havia energia elétrica. Nessa época, eles usavam a lamparina e, eventualmente, aconteciam incêndios nas casas de palha. Ocorre que algumas crianças eram deixadas sozinhas enquanto seus pais saíam para trabalhar, facilitando a ocorrência de acidentes com o querosene das lamparinas. O momento em que aconteciam incêndios no bairro Camboa e nos bairros vizinhos, os moradores se uniam para apagá-los e minimizar os prejuízos. Dona Maria Pretinha¹⁸ fala que, também nesses casos, a vizinhança “ajudava também levando alimentação e roupa, porque a pessoa perdia tudo num incêndio” e que até hoje ela mantém amizades com as pessoas que ajudou em incêndios:

Teve uma época que teve um aqui na rua. Eu me lembro que eu tava parida. Era tanta gente correndo pra ajudar. Foi a noite toda de sofrimento na rua, não só pra tirar as coisas pra não queimar, mas também pra ajudar a levantar a casa da pessoa de novo. Juntava um monte de gente, levantava a casa da pessoa. A gente levantava só um salão e, depois, a pessoa ia separando com papelão, era tudo muito difícil (DONA MARIA PRETINHA, 2017).

A solidariedade destaca-se como uma potência do grupo que a aciona como estratégia de sobrevivência física e social. É na história de construção do bairro que essas estratégias estão presentes e ainda vivas na memória. Dona Maria Pretinha se recorda ainda que os moradores precisaram se unir para entulhar as ruas do bairro. Nesse sentido, as relações de reciprocidade ficam visíveis no bairro. São testemunhos de socorro mútuo e de extrema solidariedade.

A gente só tinha dois cômodos, aí, nisso, nós lutamos, lutamos, aí, começaram e vim o pessoal entulhando e cada um dos moradores foi botando os entulhos pra dentro de suas casas e fomos lutando. Um ajudava o outro a botar o entulho pra dentro de casa. Hoje botava na casa de um, amanhã botava na casa de outro (DONA MARIA PRETINHA, 2017).

A cooperação articulada está nas formas de interação social que as unidades familiares praticavam nos seus lugares de origem. A narrativa sobre essas ações de cooperação e auxílio somente se diferenciam pelo espaço (o bairro da cidade distante da comunidade Oitiua, por exemplo). No entanto, a finalidade social é semelhante: contribuir para amenizar a perda, o trabalho do outro.

Silva (2016) observa ainda a presença da igreja, sobretudo por ocasião da passagem do padre Giovanni Gallo, um missionário italiano que chegou a São Luís em 1970. Giovanni

¹⁸ Maria Isabel Cantanhede Ribeiro, antiga moradora do bairro Camboa, conhecida como Maria Pretinha. Lá, é filha do senhor Izídio Magalhães que, juntamente com os familiares, é responsável por um festejo que acontece no mês de setembro no povoado Ladeira, em Alcântara, Maranhão.

Gallo esteve a frente da igreja de Santo Expedito, no bairro da Liberdade, onde estimulou a organização popular e a formação de lideranças:

A capela do Santo Expedito servia de barbearia e tinha a “tabela de preços pintada ao lado do altar” mas fazia igualmente as vezes de recinto de futebol, tendo como gol o portão principal. O padre propôs um mutirão e em conjunto reformaram a igreja, instalando inclusive um relógio que se tornou atração na vizinhança. Também foi criada uma escola de datilografia e dois centros comunitário, sendo um na Fé em Deus (SILVA, 2016, p.91).

Estas cooperações confirmam que a territorialidade específica dos bairros Camboa, Fé em Deus e Liberdade podem ser observadas por meio de uma rede de relações sociais que se institui entre seus moradores, territorialidades estas que são formadas por meio de práticas e costumes que os conectam aos seus ancestrais de áreas quilombolas. Assim, o que alguns moradores pensam ser um “quilombo urbano”, não se restringe a um bairro somente, há outros princípios de organização social, as relações de afinidade.

Os problemas relatados por eles fizeram muitas pessoas se reunirem e se ajudarem em momentos de dificuldades similares. No mesmo sentido, as territorialidades podem ser percebidas pelas constantes relações mantidas com seus lugares de origem, e notadamente pela disposição dessas pessoas pelos bairros. Há um grande número de pessoas da mesma família em uma mesma rua do bairro Camboa ou por bairros próximos. Dona Maria Pretinha, por exemplo, diz que quando veio morar em São Luís “conhecia todo mundo, era tudo parente na redondeza, tinha gente também de Pericumã, de São Bento, mas as pessoas que vieram, a maioria era de Alcântara” (DONA MARIA PRETINHA, 2017).

Após um breve histórico de surgimento dos bairros Liberdade e Camboa, falaremos do bairro Fé em Deus. Esse bairro, assim como os demais aqui citados, é anterior à construção da ponte José Sarney, ocorrida na década de sessenta. Segundo Gomes (2001, p.15), “com a urbanização do bairro do Monte Castelo, a distribuição dos moradores seguiu em direção ao rio Anil e atravessando a ferrovia, deu origem ao bairro Fé em Deus”. Em sua narrativa, o Sr. Tônico da Fé em Deus fala sobre a linha de trem que passava bem próximo a sua casa.

Eu tinha 30 anos. Era pedreiro e nessa época aqui no bairro não tinha uma rua asfaltada. Quando chovia, era só lama, e, aí, (apontando para rua em frente, na Avenida Luís Rocha) passava a linha de trem e ele passava sempre. Eu mesmo viajei nele, ele ia pra Coroa. Tinha tempo que carregava gente, carregava cimento. Nesses tempos passava uma Maria fumaça que “era tocada a fogo” e queimava casa nesse *correio* de estrada. Tinha muitas casinhas de palha. Queimou muitas casas, porque espalhava fogo de verão. Tudo seco. Cansei de ver casa pegando fogo. Dizem que a estrada de ferro indenizava esses donos de casa. Depois que eles mudaram os tipos de máquinas e, aí, parou de queimar casas (Sr. TÔNICO DO BOI DA FÉ EM DEUS, 2017).

Os moradores narram histórias que expressam como os primeiros moradores começaram a se organizar localmente, emergindo das dificuldades estruturais, mas estabelecendo uma rede de sociabilidades. De acordo com a Sra. Bidoca¹⁹, moradora da Fé em Deus, as relações de trabalho e as relações econômicas (por troca, venda, doação) permanecem nos bairros da Fé em Deus, embora possam ter perdido a frequência. Assim, esse bairro se constrói e se organiza com esse diferencial social:

Essas casas, como eu te disse, eram muito simples, até ali vinha ali assim vinha a maré, isso foi há 50 anos. Hoje, graças Deus, tá um bairro bem melhor e muita gente vinha do interior. Chegavam, não tinham onde morar e lá ficavam. Esse povo trazia camarão, palha, madeira pra fazer as casas, farinha, muita coisa vinha de Alcântara (DONA BIDOCA, 2016).

Mãe Dedé²⁰ fala de sua chegada ao bairro Fé em Deus, segundo ela, em suas lembranças “as festas eram na rua, lembranças boas, aqui no lugar dessa quadra em frente ao terreiro de Iemanjá era um chão vazio, ai a gente botava a barraca da cerpa pra vender e adquirir dinheiro para fazer as coisas miúdas da festa, era muito bom” (YALORISHA DEDÉ DE BOÇO CÓ, 2017). Ela cita festas que não acontecem mais, como a festa de Dom Miguel, a festa de São José das Laranjeiras que sempre acontecia no dia 19 de março.

O momento de chegada desses antigos moradores também se mostra neste trecho da entrevista do Sr. Tônico, do Boi da Fé em Deus:

Quando eu cheguei aqui não tinha quase casa. Elas só vinha até aqui (aponta pra um lado da rua) era só areia e muito mangue. Aqui era só mangue e as embarcações vinham até ali. Lá eles traziam tudo do interior e **desembarcavam nesse portinho que tinha aqui perto. Eles traziam tijolo, carvão, palha, telha. Eles traziam coisa do mato pra cá e levavam coisa da cidade pra lá.** Agora é que acabou esses portinho tudo, agora passa a avenida quarto centenário (Sr. TONICO DO BOI DA FÉ EM DEUS, 2017, grifos nossos).

Os diversos estudos publicados sobre os deslocamentos, normalmente, ressaltam os motivos de permanência dos agentes sociais vinculados às questões econômicas, deixando de explicitar que as relações sociais vividas por esses agentes poderiam se configurar em algo muito próximo ao que eles viviam em suas cidades de origem, como as suas práticas culturais e também sociais e econômicas.

Lima (2012, p.51) observa que umas das particularidades marcantes destes estudos “foram as análises macroestruturais arbitradas pelos estudos sobre o desenvolvimento capitalista e das transformações na economia rural e urbana. E, por sua vez, deixaram pouco exploradas as práticas sociais, memórias e subjetividades dos sujeitos sociais”. Os laços de

¹⁹ Entrevistada no dia 17 de dezembro de 2016.

²⁰ Eglatine Cesária Silva de Sousa, mãe de santo, conhecida como Yalorisha Dedé de Boço Có (Mãe Dedé), do Ylê Ashe Yemowá- Terreiro de Iemanjá, no bairro da Fé em Deus.

solidariedade, de parentesco e principalmente religiosos seriam também preponderantes nessa relação. Nesse sentido, esses elementos os aproximam.

Assim, ao contarem suas histórias de saída de suas comunidades, sobre sua chegada e permanência em um novo território, estamos descrevendo não somente uma história de dificuldades e recomeços, mas também, de construção de relatos singulares e semelhantes que recuperam uma identidade étnica.

As informações que obtivemos do Sr. Tônico da Fé em Deus revelam que a acolhida recebida o fez permanecer em São Luís até a atualidade. Sua permanência, nesse sentido, como um dos integrantes do Boi da Fé em Deus, poderia ser comparada a uma extensão das atividades que ele mantinha em sua cidade de origem, Pinheiro:

Desde a minha mocidade eu já vim com a minha cultura do interior pra cá. Quando eu “intendi”, com a idade de oito anos, eu já comecei no tambor. Meu pai já tocava tambor de crioula lá no interior, ele não brincava boi, mas eu era invocado com boi. Aí, quando eu já *tava* com trinta anos de idade, foi quando eu vim pra cá, para São Luís. Num dia de sábado eu vim olhar um ensaio aqui, mas eu não conhecia o dono Laurentino, não conhecia ninguém. Aí, eu encontrei uma prima minha que já morava aqui e o marido dela era brincante do boi, aí, ela me viu e me mostrou pra Laurentino, disse que eu gostava de boi, e eu gostava mesmo, aí, ele me convidou, aí, eu disse que naquele ano eu não ia brincar porque tinha chegado *de próximo* e tava sem dinheiro pra me aprontar. Mas todo sábado eu vinha *pros* ensaios. Quando foi um dia, ele disse que era pra eu vim e que eu ia brincar e desde então, nenhum ano eu deixei de sair no boi. Aí, ele morreu, entrou uns por aí e saíram. Hoje eu sou presidente da associação (Sr. TONICO DO BOI DA FÉ EM DEUS, 2017).

No trecho acima, Sr. Tônico faz referência à uma situação anterior de suas vivências culturais em sua cidade natal. No entanto, embora ele estivesse diante de nova situação social em São Luís, pareceu-lhe haver aproximação com o que lhe era habitual. Assim, recordou os laços com sua cidade natal e referindo o passado por meio da sua inserção no Boi da Fé em Deus, passa a ter sentido social bem explicitado.

As narrativas desses moradores apresentam particularidades que se manifestam nos traços de sua identidade religiosa, presente, essencialmente nas festas lembradas por muitos desses agentes sociais. Nesse sentido, esses moradores se diferenciam e se percebem parte de um grupo étnico. Os elementos étnicos acionados pelos moradores baseiam-se nas relações de parentesco com pessoas de comunidade quilombolas e muitos desses moradores passaram a valer-se de critérios de inclusão e pertencimento.

Eu falo muito isso e quando eu falo quilombo, eu penso nas pessoas que saíram de suas comunidades remanescentes e vieram pra cá, pra cidade, nessa região ribeirinha, da Liberdade, Camboa e Fé em Deus, principalmente vindo de Alcântara, de Pinheiro que tem muita manifestação quilombola (MESTRE BAÉ, 2017)²¹.

²¹ Cleovado Diniz Ribeiro, morador do bairro Fé em Deus, conhecido como Mestre Baé, é abatazeiro do terreiro de Iemanjá, é organizador da Banda Verdura. Ele é filho de Sr. Tônico, atual Presidente do Boi da Fé em Deus. E ajuda nos bastidores da organização do Boi da Fé em Deus.

Essas narrativas indicam que há vínculos e relações sociais frequentes entre moradores dos bairros na capital maranhense e seus parentes residentes nestes municípios citados. Conforme Nunes (2011, p.131), “no mês de junho em Canelatiua, período das férias escolares, seus moradores chegam a dobrar em razão da visita dos parentes que mudaram, passando a residir em São Luís, principalmente”. Entendemos, assim, que os deslocamentos têm sentidos combinados e recíprocos. Almeida (2011) identifica o caráter dessas relações sociais que não são anuladas por uma nova situacionalidade, isto é, o viver nas cidades, ou o viver nos povoados de Alcântara:

Outra ilustração refere-se às famílias quilombolas forçadas a sair de seus povoados em Alcântara, a partir da implantação da Base de Lançamento de Foguetes, e que se instalam em bairros periféricos (Vila Embratel, Liberdade, Camboa, Vila Palmeira) da capital São Luís, mantendo relações constantes com os locais de origem (ALMEIDA, 2011, p.121).

As histórias narradas pelos moradores indicam algum tipo de relação destes bairros com o município de Alcântara. Uns falam de seus antepassados alcantarenses, de quem eram netos, outros são nascidos lá e para cá se deslocaram, como vimos na fala de Meyriele:

Minha família é oriunda de um quilombo Momorona, em Alcântara, que já foi extinto. Lá, hoje virou uma capela, fica perto do Castelo, e essas pessoas migraram para outras comunidades como Oitiua e nós viemos pra cá, em busca de trabalho, principalmente. **Minha mãe, por exemplo, veio pra morar com a madrinha dela.** Minha vó, na verdade, não criou nenhum filho dela. Os irmãos da minha mãe não moravam junto. Cada um foi criado por uma pessoa diferente. Um tio meu foi criado por uma família de médico, os Linhares, tanto que ele teve uma situação bem melhor do que o restante da família, por isso, ele sempre ficou mais distante da família, hoje ele já fala mais (MEYRIELE CANTANHEDE, 2016, grifos nossos).

Os agentes sociais, como já mencionado, indicaram uma relação de prolongamento do território com Alcântara e com a Baixada e o Litoral Maranhense. Essa relação social de pertencimento e de identidade continua sendo recriada, conforme consegui interpretar em algumas falas.

Nunes (2011), em sua tese de doutorado *Canelatiua, Terra dos pobres e terra da pobreza: uma territorialidade ameaçada, entre a recusa de virar Terra da Base e a titulação como Terra de Quilombo*, realizada em quatro comunidades do município de Alcântara, destaca essa “relação de extensão territorial harmônica” quando seus informantes incluíam aos seus antepassados aqueles “que se encontram distantes e residem em lugares afastados do povoado. Neste caso era como se a comunidade fosse coextensiva a determinados bairros de São Luís, notadamente os bairros da Liberdade e Vila Embratel” (NUNES, 2011, p.232).

Assim, percebemos que os deslocamentos de famílias oriundas de diferentes cidades da Baixada e Litoral Maranhense para o bairro Liberdade, Camboa e Fé em Deus poderiam significar essa construção de identidade coletiva e que há ainda fortes vínculos religiosos, sociais, culturais e econômicos com esses lugares.

Tal particularidade em relação à origem dos agentes sociais foi percebida na fala de Dona Rosa do Cocho, que é oriunda de Porto Rico; do Sr. Tônico procedente de Pinheiro, de Dona Graça²², de Turiaçu; e de Dona Maria de Lourdes, de Alcântara. Assinalo esse aspecto por meio da fala de seu Graciliano²³. Ele diz que mora em uma localidade denominada Laranjal, próximo a São Bento e que, desde o ano de 1975, viaja para o bairro Liberdade, em São Luís, e afirma que, com um “carro de mão”, comercializa a farinha produzida em sua propriedade todos os meses.

Mais um acontecimento que marca também o surgimento destes bairros é a construção do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA), o que impulsionou os deslocamentos de alguns interlocutores dessa pesquisa para a capital maranhense. De acordo com Araújo; Martins; Gaioso (2009, p. 12): “a implantação do CLA acontece em 1983 e implicou na desapropriação de 62% do referido município e afetou aproximadamente três mil famílias constituídas de pescadores, extrativistas, agricultores, pequenos comerciantes e artesãos”.

Percebemos, assim, variadas narrativas que exprimem situações diferenciadas que motivaram alguns desses deslocamentos. Por exemplo, o deslocamento para a cidade em busca de trabalho está registrado na história da família de Meyriele, que situa a rede de relações sociais, não apenas de parentesco já que as relações de vizinhança e compadrio facilitavam a entrada no bairro. Essa fala ainda descreve a situação social que obrigava a distribuir os filhos entre famílias com mais recursos.

Eu nasci na Liberdade, meus avós são todos de São Luís, já morreram. Minha avó era curandeira, desse povo de pajelança. **Os meus antepassados vieram de Alcântara e têm outros de São Bento** e a parte do meu avô eles foram escravos e justamente a mãe do meu avô era dançante da casa de Nagô, aí veio a minha descendência e eu com os meus 13 anos eu me atuei (BABALORIXÁ AIRTON GOUVEIA, 10/05/2016, grifos nossos).

Em todas essas narrativas temos a afirmação de vínculos com Alcântara e, de certo modo, essas falas discorrem sobre uma nova maneira de organização dos agentes sociais em São Luís, visto que, muitos deles eram descendentes ou deslocaram-se de comunidades quilombolas:

Eu penso que, na nossa comunidade, como **a maioria era vinda de Alcântara**, eles acabaram reproduzindo a vida deles de lá. Por que até as brincadeiras de nossa

²² Antiga moradora do bairro Liberdade, vizinha do terreiro Ilê Ashé Ogum Sogbô.

²³ Comerciante de 66 anos. Entrevistado no dia 12 de dezembro de 2016 em uma rua do bairro Camboa.

infância, por exemplo, eram as mesmas de lá. É uma pena que muito dessas brincadeiras já não tem mais aqui. As festas folclóricas que elas faziam pra gente na nossa infância, eram as mesmas de lá. **A nossa festa de carnaval, aqui na Camboa é igual a que eles faziam lá.** Aquela brincadeira de molhar o outro, de pega-pega, homem pega mulher, até hoje a gente continua fazer isso, mesmo os que já estão casados. É claramente a reprodução das brincadeiras de lá (ELIZÂNIA RIBEIRO CANTANHEDE, 2017).

A narrativa de Elizânia²⁴ demonstra que há uma forte relação das festas e práticas religiosas com o lugar de origem de seus familiares, principalmente, por pertencerem ao mesmo lugar. Muito embora haja reclamações dos mais idosos a propósito do desprendimento dos jovens sobre os saberes e festas religiosas. Ainda assim, as festas religiosas, as brincadeiras e eventos culturais marcam o cotidiano desses agentes e definem uma forte relação entre suas memórias e as ocorrências vivenciadas. Os eventos culturais conectam esses moradores aos seus ancestrais e exprimem o que lhes diferencia de outros bairros da cidade de São Luís, assim como a manutenção de vínculos de parentescos com essas comunidades quilombolas.

Segundo Thomson (1997), a memória gira em torno do passado e do presente e as memórias dependem ainda da identidade pessoal, fato que o levou a utilizar o termo “composição” ao considerar a memória e a identidade dos seus entrevistados. De acordo com esse autor:

Ao narrar uma história, identificamos o que pensamos que éramos no passado, quem pensamos que somos no presente e o que gostaríamos de ser. As histórias que relembramos não são representações exatas de nosso passado, mas trazem aspectos desse passado e os moldam para que se ajustem às nossas identidades e aspirações atuais (THOMSON, 1997, p. 57).

Recuperamos tal reflexão sobre história e memórias, quando conversamos com a senhora Márcia Regina, moradora do bairro Liberdade que nos falou sobre suas lembranças, memórias da família e, também, sobre o processo de chegada e permanência no bairro. Podemos ler isso em um trecho abaixo:

O bairro Liberdade me acolheu quando decidi morar aqui. Eu vim da Baixada Maranhense, Porto Rico do Maranhão, e lá meu pai era trabalhador rural. Foi aqui na Liberdade que ele encontrou moradia, um lugar para ficar. No começo era mesmo em cima da lama que a gente morava. Por isso, tenho boas lembranças daqui. Meu pai contava as dificuldades que passou pra vim pra cá, do sofrimento, mas isso só deixou a gente mais forte (MÁRCIA REGINA, 2016)²⁵.

Atentamos nesse momento ao discurso de pertencimento que dona Márcia Regina tem do bairro. Em sua narrativa, há uma relação simbólica e afetiva marcada por suas experiências

²⁴ Moradora do bairro Camboa, filha de dona Maria Pretinha, ajuda sua família na organização da festa realizada no povoado Ladeira, Alcântara-Ma.

²⁵ Márcia Regina, 39 anos. Entrevista concedida, informalmente, no dia 12 de maio de 2016.

peçoais com a Liberdade quando ela diz que por ele foi acolhida. Ainda em relação a essa construção social e simbólica merece destaque o fato de que muitos agentes ouvidos utilizavam a expressão “morar em cima da lama” para descrever uma situação nova e que revelava precariedade, privações e limitações. A Lama então parece ter sido o local onde aqueles primeiros moradores acharam abrigo e sustento, assinala o momento da sua chegada naquele local. Na fala da Sra. Catanhede percebemos que existe essa relação:

Mãe comprou **uma casa em cima da lama**. Na minha memória eu tenho algumas recordações marcantes. Uma vez, na nossa casa, tava chovendo muito nesse dia e mãe tava trabalhando, a gente ficava em casa só, os vizinhos que olhavam a gente enquanto mãe ia trabalhar (MEYRIELE CANTANHEDE, 2016, grifo nosso).

Tal expressão também se faz presente no trecho na fala de Mãe Maria Augusta:

Minha madrinha Tereza me falou: **Maria minha filha tu saiu da lama e vai morar na lama?** Eu disse minha madrinha eu vou morar no que é meu. Eu fiquei muito feliz! Eu me lembro que essas casas eram tudo de palha (MÃE MARIA AUGUSTA, 2016, grifo nosso).

Além da Sra. Catanhede e de Mãe Maria Augusta, Pai Airton, dona Bidoca e Sr. Tônico se referem às condições físicas dos bairros, mencionando a questão da maré, da “lama”, ou seja, a representação sobre o “morar na lama” é ainda muito presente na fala e nas lembranças desses agentes sociais que caracterizam aquele período como de tempos difíceis.

Conforme Thomson (1997), em um projeto coletivo que trabalha com as memórias coletivas, as memórias pessoais sempre causaram embaraços e sofrimento. Contudo, elas podem também dar voz às pessoas, ajudando no reconhecimento e na valorização de experiências silenciadas pela dor ou também pode ser uma oportunidade de esses agentes se reconciliarem com momentos difíceis do seu passado. “Para alguns, esse processo é extremamente desafiador, mas pode também insuflar-lhes confiança à medida que se recuperam e confirmam experiências antes silenciadas e fazer com que suas histórias sejam compartilhadas e ouvidas” (THOMSON, 1997, p.70).

É inegável que muitos moradores dos bairros em questão tenham enfrentado dificuldades em relação à sua chegada e permanência no local, sobretudo, nas questões de ordem estrutural. Além destes fatos, dona Maria Pretinha explicou que, mesmo diante de tantas dificuldades, a vizinhança era extremamente solidária, visto que todos estavam na mesma situação e muitos deles eram parentes. Em muitas ocasiões, segundo ela, por “morarem em cima da lama”, “quando nossos filhos iam pra escola, a gente tinha que levar uma latinha com água e um pano pra lavar o pé e secar, pra botar uma meia e a conga” (DONA MARIA PRETINHA, 2017). A memória dos agentes sociais pode ser individual, mas ganha um corpo coletivo quando mostramos as variadas falas.

Por outro lado, os moradores desses bairros tentam construir uma nova história, novas territorialidades por meio de suas representatividades e nesse contexto, resistem, e demonstram forte ligação com seu território de origem. Esses agentes sociais optam pela manutenção dos seus elementos simbólicos, de suas identidades.

1.1.1 Intervenções recentes nos bairros e a visão dos moradores

Em 2008, os bairros citados anteriormente sofreram uma intervenção dos governos Estadual e Federal para a retirada de moradias às margens do rio Anil. O PAC Rio Anil tinha como objetivo regularizar as moradias deslocando esses moradores para apartamentos. De conformidade com a documentação emanada dos órgãos responsáveis, a justificativa é colocada nos seguintes termos:

Urbanização integrada na margem esquerda do rio Anil, nos bairros Camboa, Liberdade, Fé em Deus, Irmãos Coragem, Apeadouro, Alemanha, Caratatiua, Vila Palmeira, Barreto, Radional, Santa Cruz e Vila Sésamo, com remanejamento de habitações precárias situadas em áreas de risco, melhorias habitacionais e implantação da Via de Contorno²⁶.

O Projeto foi desenvolvido pela Secretaria de Estado das Cidades e Desenvolvimento Urbano – SECID, do estado do Maranhão. Tinha como objetivo, além da construção dos apartamentos, a construção de Equipamentos Urbanos, escola, espaços de lazer e cultura, creche, posto policial, posto de saúde, e ainda a recuperação ambiental; reforma do Teatro Padre Haroldo, no bairro da Liberdade; projeto de desapropriação/indenização de benfeitorias e a realização de trabalho técnico-social em todo local de intervenção. O governo estadual sugeria que tais obras podiam gerar 600 empregos diretos e indiretos, utilizando mão-de-obra prioritariamente dos bairros beneficiados, a saber: Camboa, Liberdade, Fé em Deus e Alemanha²⁷ (SECID-MA, 2016).

No entanto, as promessas de “desenvolvimento” trazidas pelo Projeto PAC Rio Anil se concretizaram, até então, somente no deslocamento de uma parte dos moradores para apartamentos e, na construção de uma avenida, a IV Centenária, em desuso por conta de constantes assaltos aos transeuntes.

Desse modo, percebemos que é por meio do discurso de desenvolvimento e modernização que o Estado efetiva suas ações, ignorando a violência causada aos agentes

²⁶ Ver: PAC 2, Segundo balanço, 2011-2014.

Disponível em http://www.pac.gov.br/pub/up/pac/9/9- PAC_9_eixo_minha_casa.pdf. Acesso em 19 abr. 2016.

²⁷ Dados obtidos no *site* da SECID-MA. Disponível em: <http://www.secid.ma.gov.br/>. Acesso em 18 abr. 2016.

sociais. Aqui, nos referimos ao ato violento do Estado em deslocar pessoas, sem considerar suas reais necessidades, costumes e práticas religiosas.

Pinheiro (2013) descreve condições que ilustram essa situação. Em seu estudo, o pesquisador cita casos de moradores que mantinham pequenas vendas que não poderiam ser transferidas aos apartamentos, pois comprometeria suas rendas; famílias que tinham criações de galinhas, porcos, patos; famílias que viviam da pesca e, dessa maneira, seus instrumentos de trabalho, como redes e canoas não poderiam ser guardados em apartamentos, assim como os “carroceiros”, cujos animais e carroça, do mesmo modo, não poderiam ser levados para suas novas moradias; cita ainda os aspectos religiosos dos moradores que também não foram considerados, nesse contexto.

Sobre a questão da religiosidade, citamos a fala de Meyrielle Coelho Cantanhede que afirmou a existência de dois terreiros em apartamentos vizinhos ao seu, que funcionam no PAC Rio Anil Camboa. Essa adaptação, que significa um terreiro vertical, provoca situações novas em relação aos vizinhos, o que pode, inclusive, desencadear situações de intolerância. A antropóloga Andréa Zhouri contribuiu para refletir sobre as formas de expressão da violência física, mas também da violência simbólica. Embora se trate de outras situações – atingidos por barragens – essas formas de violência estão presentes nos denominados remanejamentos:

A violência física também corresponde à violência simbólica, na transformação do outro em mera categoria administrativa, como atingido, reduzindo o conflito a abordagem de um economicismo vulgar, cujas feições são predominantemente quantificáveis e passíveis de contabilização, conflito sobre o qual se pode colocar um preço (ZHOURI; VALENCIO, 2014, p.12).

Retirar pessoas de suas moradias, deslocando-as para os apartamentos do projeto PAC Rio Anil, em nada amenizou os estereótipos de violência a que esses moradores estavam submetidos, sem considerar os modos de vida dos seus moradores, na medida em que eles percebem o seu território de modo diferente do proposto no projeto.

Uma das agentes sociais que fazem parte de nossa pesquisa, Dona Bidoca, participou da discussão inicial do projeto PAC Rio Anil, quando os operacionalizadores precisaram ouvir a comunidade do bairro Fé em Deus. Durante nossa conversa ela afirma que as discussões do projeto se principiaram no Terreiro de Iemanjá, foi lá, segundo ela, que aconteceu a primeira reunião. Com relação à efetivação do projeto na atualidade, ela diz:

Que o projeto desses apartamentos do jeito que estava no papel era muito bonito, do jeito que era pra ser. Hoje eles estão completando essa avenida ai, por exemplo, mas no projeto tinha uma creche que nunca saiu, tinha também no projeto um espaço pra fazer reunião, pra fazer ensaio de Bumba- meu-boi, de Cacuriá, de Quadrilha, pra

em vez deles ensaiarem na rua, eles iam usar esse espaço pra essa parte cultural, mais isso nunca saiu do papel. Teve até curso pra aprender a fazer doce e salgado, fazer comida, pra as pessoas terem um trabalho. Tinha uma casa de Artesanato pra vender. Minha filha o projeto era lindo demais, mas o que saiu mesmo foi só os prédios (DONA BIDOCA, 2016).

Os moradores experimentam a expropriação de suas formas culturais, de lazer, de sociabilidade, religiosas e de trabalho, e não houve formas de compensar tais perdas. Nesse sentido, esses moradores viram suas casas, seu território, serem eliminados pelas construtoras contratadas pelo Estado, sob a justificativa de dá-lhes “moradias dignas”.

Como diversos autores (ALMEIDA (2009), (2011); MATOS, (2014) e GOMES (2001) frisaram, observamos que o crescimento da cidade de São Luís implicou em profundas desigualdades sociais e, nestes bairros, tal fenômeno não se deu de forma distinta. O que acabou resultando nos “efeitos de imposição sobre a própria noção elementar de desenvolvimento econômico, que tem orientado as políticas de ocupação da Amazônia, desde o início de 1950” (ALMEIDA, 2009, p.09).

Ainda, conforme Almeida, os efeitos da ocupação desses espaços favorecem a:

Precarização econômica, “desproletarização” e desemprego, manifestando-se com vigor nas análises e nas medidas preconizadas atualmente pelas políticas econômicas, enfatizam principalmente os chamados “excluídos”, “população carente”, “população de baixa renda”, “população vulnerável” e “pobres”, diluindo a força da expressão dos fatores étnicos nas cidades (ALMEIDA, 2009, p.10).

Acrescentamos a esses elementos, a violência policial que se dirige aos moradores destes bairros, classificados como “marginais” e objeto de suspeição e controle. Márcia Regina (2016) destacou na sua fala que falta ao bairro e, notadamente, aos jovens da Liberdade espaços para atividades culturais, esportivas e de lazer, programas para geração de emprego e renda e cuidados com a saúde. Todavia, “para os jovens do bairro, o governo só manda polícia para reprimir e maltratar” (MÁRCIA REGINA, 2016).

Mesmo que a repressão e exclusão tenha sido uma constante nos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus, reivindicar o quilombo urbano “passa, então, a significar um tipo particular de experiência cujo alvo é a valorização das inúmeras formas de recuperação da identidade positiva em direção a um desejo de tornar-se cidadão de direitos e deveres” (LEITE, 1999, p. 137). Muito mais que ressignificar o termo quilombo, eles têm buscado a discussão da categoria identidade por meio de formações políticas que ocorrem em variados eventos e tem refletido em posicionamentos claros de afirmação de sua identidade negra.

1.2 “Quilombo urbano” como estratégia de reivindicação de direitos

Diversos elementos concatenados nas narrativas sobre a história dos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus alicerçam o debate sobre as suas formas “de expressão de fatores étnicos nas cidades”. O destaque é a própria expressão dos moradores quando o classificaram e denominaram de “quilombo urbano”, o que registramos de imediato no transcurso da pesquisa de campo.

Na fala desses agentes está explícita uma reivindicação de pertencimento étnico e, nesse sentido, buscamos entender quais elementos eles utilizam para fundamentar seus discursos. Todavia, não tivemos acesso a nenhuma informação de reivindicação legal ou a existência de algum processo administrativo de regularização fundiária nos bairros estudados como “quilombo urbano” já tivesse sido iniciado até o final da pesquisa, a exemplo do que foi observado com o Quilombo dos Silva em Porto Alegre e do Quilombo do Sacopã, no Rio de Janeiro, para citar os mais conhecidos. O que tomamos conhecimento é que algumas entidades e moradores mais politizados estavam iniciando conversa, reuniões e ações pontuais para formar e conscientizar a população dos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus como pertencentes a um quilombo urbano. Em tal estratégia, eles estabeleceram a meta de conseguir a “assinatura do requerimento destinado à Fundação Palmares²⁸, por todas as representações do bairro. Nesse requerimento essas organizações sociais deverão se autodeclarar como moradores de um quilombo urbano” (MICHAEL LOPES, 2017).

O pertencer requerido por eles está explícito nos eventos culturais, na religiosidade e em suas festas, principalmente, na manutenção das relações entre seus ascendentes e descendentes. O posicionamento político de Meyriele Cantanhede²⁹ durante o III Encontro de Mulheres Negras e Comunidades Tradicionais do Maranhão ao afirmar que morava em um “quilombo urbano”, foi a motivação inicial dessa pesquisa. Conforme Meyriele Coelho Cantanhede os moradores da Camboa e Liberdade reivindicam essa identidade étnica porque

²⁸ Para receber a certificação, a comunidade precisa inicialmente se autodeclarar como remanescente de quilombo. Depois, deve encaminhar à Fundação Cultural Palmares documentos que comprovem o histórico do local como território quilombola. A última etapa é a emissão do certificado de reconhecimento e a publicação No Diário Oficial Da União- DOU. (FCP, 2014).

²⁹ Tivemos dois encontros para entrevista, visto que, no transcurso da pesquisa, algumas alterações foram necessárias. O foco da nossa conversa objetivava buscar em sua narrativa instrumentos que legitimavam essa fala de pertencimento étnico e, ainda, tentar perceber a história de trajetória coletiva no bairro que pudesse legitimar as suas reivindicações como um “quilombo urbano”.

são, em sua grande maioria, descendentes de “antigos quilombos”, principalmente, de Alcântara, como é o seu caso. E que, por isso, os moradores desses bairros, sobretudo os mais antigos, mantiveram as mesmas relações de solidariedade e partilha, mesmo morando em São Luís, principalmente na ocasião da realização das festas religiosas. Para ela, a questão religiosa, nomeadamente a de matriz africana é forte e não há como negar a ancestralidade do seu povo.

A questão está em romper com a ideia de “antigos quilombos”, posto que os quilombolas de Alcântara são agentes sociais do presente e têm reivindicações específicas face ao Estado brasileiro. Afinal, esse território, que não foi titulado, é objeto de usurpação para construção do CLA.

Dessa maneira, falar sobre o “quilombo urbano” consiste em discorrer sobre a história, a religiosidade, a cultura dessa comunidade, suas crenças, saberes, trajetórias e, especialmente, sua vivência frente à negação de direitos que os mobiliza para lutas renovadas por direitos étnicos e territoriais. Almeida (2011) admite que as “lutas localizadas e imediatas, constituem-se, pois, em unidades de mobilização cuja coesão social não se pode duvidar, tanto pela uniformidade de suas práticas, quanto pela força com que se colocam nos enfrentamentos diretos” (ALMEIDA, 2011, p.18).

Assim, podemos pensar na identidade étnica como elemento central de um grupo mobilizado. E, ainda que os agentes sociais não tenham reivindicado o território legalmente, a noção de pertencimento é forte entre eles. E, nesse sentido, Almeida afirma que “a fronteira étnica não corresponde necessariamente ao raio de abrangência das categorias censitárias oficiais, nem tampouco se conforma à rigidez das divisões político-administrativas e das circunscrições legais” (ALMEIDA, 2011, p.52).

Assim como Meyriele, o Sr. Luís também usa a denominação “quilombo urbano” em referência ao bairro Liberdade. Foi percebido ainda em trechos de entrevistas realizadas com Nicinha Durans, Michael Lopes, Mestre Baé, Regina do Boi de Leonardo, Iziane Castro, Pai Airton, dona Bidoca e Elizânia Cantanhede e pode ser entendido como a mobilização destes agentes na luta por um pertencimento construído e legitimado por forças sociais em movimento naqueles bairros. Da mesma maneira, os agentes que operam no movimento negro desses bairros têm se posicionado em torno de um objetivo comum, pois, conforme Meyriele:

Aqui nesse bairro, tem muitos grupos ligados a movimentos negros, essa coisa do quilombo também é muito discutida quando tem eventos aqui no bairro. Esse pessoal diz pra pessoas também que eles precisam se manifestar porque participam de uma comunidade que é berço cultural e religioso de São Luís. (MEYRIELE CANTANHEDE, 2016).

Silva e Burnet (2015) citam que a reivindicação inicial pelo “quilombo urbano” ocorre precisamente por via da Secretaria de Políticas de Promoção Igualdade Racial (SEPPIR), através da interlocução direta, em 2005, com a secretária Matilde Ribeiro, momento em que o primeiro Projeto Rio Anil do bairro Fé em Deus, começou a ganhar visibilidade institucional.

Nos bairros citados neste estudo estão presentes essas reivindicações étnicas e culturais: seja por meio de movimentos sociais presentes, dentre os tais cito as associações comunitárias, seja por terreiros e grupos culturais. Desta forma, quando os agentes sociais se organizam em torno de suas danças, religiosidades e costumes, em tese, estão acionando sua identidade étnica e, sobretudo, estreitam as relações e laços de solidariedade. E, assim, fazem emergir “lideranças com saberes práticos em consolidação e as reivindicações de reconhecimento de “territorialidades específicas” complementam este quadro geral, sem, no entanto, esgotá-lo” (ALMEIDA, 2008, p.70-71).

Os terreiros, as associações de moradores, os grupos organizados em termos gerais, que se encontram nos bairros da Liberdade, Camboa e Fé em Deus constroem uma unidade social para garantir acesso a direitos e políticas culturais. Esses equipamentos são concebidos como territórios simbólicos que reivindicam a diminuição de vulnerabilidade social dos seus moradores.

De acordo com Pai Airton, a mobilização política teve reflexos positivos quando alguns moradores da Liberdade ganharam a posse de seus terrenos nos últimos anos, depois de muita reivindicação:

Outra coisa a gente sabe que muitas casas aqui as pessoas não tinham posse das suas casas, esses terrenos todos pertenciam à Marinha, à União, aí, justamente no governo passado, eles deram a posse das casas pra muita gente. Essa minha casa aqui, quando eu comprei, ela pertencia à Marinha, porque antes, isso tudo aqui era mangue, mas o governo me deu posse dela (BABALORIXÁ AIRTON GOUVEIA, 19/12/2016).

A doação a que Pai Airton se refere fazia parte de uma das metas do Projeto PAC Rio Anil I, no qual o Governo do Estado do Maranhão entregou, no dia 19 de julho de 2012, títulos de Regularização Fundiária a 400 famílias do bairro Liberdade, contempladas pelo projeto que deu posse de suas moradias por meio de um título de concessão de uso.

É por meio do reconhecimento e do sentimento de pertencimento que os sujeitos sentem-se aptos a tornar mais dinâmico o campo político em que logram avanços e conquistas, na articulação com as agências oficiais. A ideia de reconhecimento requerida pelos moradores está associada aos elementos culturais e simbólicos muito comuns na

Liberdade, Camboa e Fé em Deus e, nesse sentido, os líderes religiosos e comunitários são fundamentais “para pensar criticamente o *modus operandis* na relação com “os de fora”, agrupando-se nos movimentos sociais e nas agências de relação” (SALES, 2009, p.59).

Os moradores dos bairros citados têm se apropriado do termo “quilombo urbano”, sobretudo, por conta da manutenção de relações estáveis que eles mantêm com os locais de origem, como é o caso de Alcântara e de outras cidades da Baixada Maranhense. O sentimento de pertencimento foi sendo construído em grande medida por meio de uma territorialidade que se estabeleceu nos três bairros. Devemos destacar, ainda, que a luta coletiva por uma territorialidade específica fortalece os vínculos de pertencimento. A relação a que nos referimos é percebida nas festas religiosas, como é o caso da festa de Ladeira, também praticada no povoado de Alcântara, cujos organizadores moram no bairro Camboa.

Ainda, apontamos como fundamental para manutenção desses laços, as relações comerciais existentes em portos que continuam funcionando nos dias atuais, onde ocorre a venda de carvão vegetal oriundo de cidades da Baixada e do Litoral Maranhense. Segundo senhor Graciliano, há ainda “muitas pessoas que trabalham vendendo carvão para os pescadores daquele portinho próximo à Ponte Bandeira Tribuzi”(Sr. GRACILIANO, 2016).

A narrativa de Pai Airton denota engajamento político, pois valoriza acolhimento e a solidariedade no terreiro, colocando-se à frente dos problemas sociais e estruturais do bairro:

Uma vez teve até uma passeata no bairro, me convidaram, contra a violência no bairro, mandei meu pessoal, todo mundo vestido a caráter. Então, cada um tem que respeitar o espaço do outro, cada um tem seus adeptos, suas origens (BABALORIXÁ AIRTON GOUVEIA, 10/05/2016).

Pertencer a um quilombo, se identificar e conquistar um lugar de destaque positivo tem relação com ancestralidade comum e é um discurso que está presente na fala de Pai Airton, já que, para ele:

Muita gente fala que mora no maior quilombo urbano do Brasil que é a Liberdade. Eles dizem que é porque tem a maior concentração de negros. Mas é porque tem muita gente que vieram da Baixada, de Alcântara, do interior pra trabalhar aqui e eles povoaram a Liberdade. Na verdade eu acho que é porque a maioria dessas pessoas é negra. Mas eu acho que o que pesa mesmo é a questão da religiosidade aqui no bairro que é muito forte, o folclore também tem muito destaque, tem o Bumba-meu-boi, tem a quadrilha, o Cacuriá (BABALORIXÁ AIRTON GOUVEIA, 19/12/2016, grifos meus).

Dos agentes entrevistados, ele foi um dos que citou explicitamente a cor da pele dos moradores como elemento que pudesse explicar o uso do termo “quilombo urbano”. Todavia, logo a seguir atribui a origem e a religiosidade destes agentes como fortes elementos de identificação étnica. As ideias de resistência e conquistas são percebidas na fala de Pai Airton,

uma vez que, para ele, o quilombo urbano significa e age intensamente no sentido político, religioso e cultural. Em sua narrativa, Pai Airton sugere ainda uma correlação desses moradores com os seus territórios quilombolas de origem. Nesse contexto, os entrevistados que responderam a essa questão formulam discursos que são significativos para aprofundar a identidade quilombo urbano.

O pertencimento é acionado pelos agentes sociais por meio do uso do termo “quilombo urbano”, que é compreendido como uma maneira de legitimar suas reivindicações, seja por meio dos eventos culturais muito fortes nos três bairros, seja por intermédio das entidades militantes, também presentes nestes espaços:

Ana Valéria- Por que as pessoas do bairro reivindicam o pertencimento de um “quilombo urbano”? Pra você, o que significa esse quilombo?

Mestre Baé- Ali mesmo no bairro Liberdade tem um pessoal do rap. Eles batem muito nessa tecla. Eles têm umas entidades que militam muito essa questão e, aí, pra tentar melhorar a qualidade de vida das pessoas do bairro. Eu acho também que a questão religiosa, aí, vem na frente porque nossas entidades todas vêm a princípio como manifestação de fé. O tambor de mina, o tambor de crioula, o Bumba-meu-boi, o Cacuriá, por exemplo, sai da festa do divino, que é uma festa sagrada e é uma mistura entre o sagrado e o profano. Muita coisa que não se pode mexer no sagrado, é tipo uma adaptação para o povo vivenciar mais, participar mais, de uma forma que não se mexa no sagrado, nos segredos e fortaleça essa manifestação de fé, com respeito e somando né?! (MESTRE BAÉ, 2017).

Nesse trecho da entrevista de Mestre Baé, percebemos que essa adesão dos agentes sociais em consonância como o termo “quilombo urbano” é, em grande medida, influenciado pelos movimentos sociais presentes nos bairros. Ao reivindicarem o pertencimento étnico de comunidade quilombola urbano, esses moradores além de estabelecer sua identidade étnica, estarão ainda delimitando sua territorialidade por meio de suas sociabilidades. É, portanto, falar de uma luta política e, conseqüentemente, uma reflexão científica em processo de construção (LEITE, 2000, p.333).

A essa fala, acrescentamos o ponto de vista apresentado pelos informantes acerca da reivindicação de reconhecimento enquanto “quilombo urbano”. Tal trecho remete ao pensamento de Almeida (2011b), onde:

As comunidades quilombolas têm rompido com o dualismo rural/urbano, configurando-se em territorialidades específicas consoante duas maneiras: a) há reivindicações de reconhecimento de comunidades quilombolas dentro de perímetros urbanos, como no caso do Quilombo dos Silva, na cidade de Porto Alegre (RS); b) há constatações dos próprios quilombolas que evidenciam o alargamento das fronteiras de suas comunidades através de migrações tanto sazonais, quanto definitivas (ALMEIDA, 2011b, p 23).

A territorialidade é percebida quando há relações de poder em jogo, quando há manifestações de disputa para manter e fortalecer suas identidades. Nesse contexto, os

moradores dos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus se reconhecem, afirmam-se, diferenciam-se e se identificam. Mesmo que esses bairros tenham surgido e se formado em sua maior parte por pessoas oriundas de comunidades quilombolas, como foi percebido ao longo das narrativas, tais bairros sofreram outras influências que são externas à sua formação. O que vai marcar as diferenças em relação aos demais bairros é a memória compartilhada pelos mais antigos; os vínculos afetivos com o território, a ancestralidade negra e as relações sociais comuns que os uniu em torno de uma cultura.

Observamos que, nos três bairros em questão, o destaque dado ao “quilombo urbano” pode ser percebido, especialmente, no comportamento dos mais jovens que tem acionado na atualidade a estética negra ao seu dia a dia. Segundo Nicinha Durans, “você anda pela rua e encontra muita menina e menino de penteado *black*, a identidade e a estética negra foram muito incorporadas por esses jovens, a religiosidade afro aqui é muito forte, por exemplo, no final de semana você pode ouvir a música negra tocando pelo bairro, é o reggae, é o rap” (DURANS, 2017).

Assim, “tornar-se um quilombola urbano” representa para eles uma bandeira de luta e resistência, que rompe com as generalizações superficiais. Entendemos que os moradores que tem reivindicado esse pertencimento, colocam-se como responsáveis pela construção da sua própria identidade, já que ela é construída na interação dos grupos sociais. Para tanto, interessa a noção de identidade étnica, a partir das fronteiras discutidas por Fredrick Barth (2000). Para esse autor, os “grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente têm como característica organizar as interações entre as pessoas” (BARTH, 2000, p.27).

Deste modo, os grupos étnicos formam-se quando agentes sociais utilizam suas identidades étnicas para se categorizar, e passam, assim, a serem vistos como uma forma de organização social. Ainda em Barth, ele afirma que:

A atribuição de uma categoria é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica, mais geral, determinada presumivelmente por sua origem e circunstâncias de conformação. Nesse sentido organizacional, quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos (BARTH, 2000, p. 32).

Assim sendo, estes moradores se posicionam de forma diferenciada, apresentam também variações internas que marcam e apontam suas fronteiras culturais. Nessa perspectiva, essas delimitações ajudam a redesenhar e reconstruir suas identidades por meio de lutas pela defesa de sua religiosidade, pelos seus rituais, suas particularidades e pelo reconhecimento do território usado por eles em São Luís.

Percebemos que alguns moradores da Liberdade, Camboa e Fé em Deus estão ressignificando e usando o termo “quilombo urbano” quando buscam nesses espaços dos bairros, elementos para marcar sua resistência e organização nestes lugares. O território etnicamente configurado tem como argumentos os elementos históricos, incluindo a localização do antigo Matadouro, as fábricas, os portos. E os novos elementos desse território são os terreiros, os locais de realização de festas, a sede das organizações sociais e políticas, e outros monumentos que carregam simbologias para os moradores.

Alberto da Liberdade³⁰ cita, por exemplo, que a sede de sua produtora intitulada Novo Quilombo é uma das casas mais antigas do bairro Liberdade, visto que fica localizada na primeira rua do bairro, a Gregório de Matos. Ele descreve que os mais idosos do bairro dizem que esta é a rua mais antiga do bairro por ser a única que dava acesso à Campina³¹ do Matadouro, o Matadouro Modelo. Segundo Alberto da Liberdade, sua casa é tão antiga que mantinha até bem pouco tempo uma “eira e beira”³², mas que ao ser reformada, acabou perdendo a “eira”. Alberto da Liberdade preferiu manter algumas características originais da casa, como as paredes de barro e elementos simbólicos como lamparinas, potes de barro. Quando se refere à importância desses símbolos, ele afirma que “esses pequenos detalhes é que nos faz lembrar a nossa infância e de nossa história de vida sofrida” (ALBERTO DA LIBERDADE, 2017). E com muito orgulho ele afirma que sua produtora, que funciona nesta casa citada por ele, recebe muitos visitantes e “quando nossos irmãos negros famosos vêm visitar São Luís, sempre frequentam o Novo quilombo e adoram o visual da casa” (ALBERTO DA LIBERDADE, 2017). Assim, podemos perceber que os detalhes citados por ele possuem a função de diferenciá-los e identificá-los por meio destes elementos simbólicos.

³⁰ Carlos Alberto Pinto Santos, 48 anos, é policial e proprietário da produtora Novo Quilombo, onde realiza com certa frequência, festas de reggae e manifestações culturais alusivas ao quilombo, tratam-se de festas simbólicas.

³¹ A entrada do bairro Liberdade era feita por essa estrada chamada Campina do Matadouro, no entanto, o principal acesso era a via barco.

³² A eira e a beira foram, conforme o conhecimento popular, usadas para estabelecer distinções sociais entre os que possuíam riquezas suficientes para construir uma casa com telhados ornados com eira, beira e, em alguns casos, tribeira. Os que pouco ou nada possuíam, construam suas casas apenas cobertas, sem nenhum acabamento nos telhados de suas moradias. Em outras palavras, era possível conhecer a importância e o poder dos moradores de uma casa somente olhando para o telhado. O beiral separava, distinguia os homens, mostrando aos passantes ou aos forasteiros a posição social do habitante. Funcionava como uma espécie de semióforo, colocado para ser visto por todos e enviar sinais e transmitir significados (ARRUDA, 2006, p. 118) .



FIGURA 03 e 04: – Interior e fachada da sede da produtora Novo Quilombo durante evento cultural. Arquivo da pesquisadora (2017).

Ser quilombola urbano não seria somente pertencer ao território. Os agentes sociais tomam ainda variadas relações sociais e simbologias para representar uma territorialidade específica. Nesse sentido, manter os símbolos assinala o processo de ocupação do território, símbolos estes que são atribuídos grandes sentidos para estes moradores. O que se estabelece através dessas simbologias é uma forte relação com o passado e os modos de vida. Ao que podemos entender, este agente social reafirma a necessidade de criar símbolos que expressem a persistência e manutenção no bairro Liberdade. Ele afirma ainda que irá realizar um concurso para criar a bandeira do bairro, segundo seu relato, “uma bandeira vai representar um reconhecimento do bairro, como um bairro de negros, um bairro de forte cultura, a Liberdade tem mar, tinha o matadouro e isso precisa ficar marcado para as próximas gerações em uma bandeira” (ALBERTO DA LIBERDADE, 2017).

Entendemos a utilização destes símbolos para fazer menção às suas histórias e ancestralidade e, principalmente, para lutar contra as variadas manifestações de preconceito contra o povo negro, moradores desses bairros. Ressignificar esse quilombo constitui-se em discorrer sobre a história do negro maranhense, visto que sua atual situação resulta das suas histórias e memórias, que normalmente são assinaladas pela escravização dos seus antepassados, e na atualidade, encontram-se marcadas pela discriminação racial e social.

O mesmo pode ser dito ao considerarmos a fala do Michael Lopes³³. Ele diz que há ruas que distinguem e demarcam a chegada dos primeiros moradores, do povo negro vindo dos quilombos da Baixada Maranhense. E assinala as ruas icônicas que demarcam a ocupação do bairro Liberdade. São elas: as ruas Inglês de Sousa, Rua Recanto da Floresta, Rua da Garrafa, Rua do Poço, Rua São Gabriel que serão homenageadas por ocasião do centenário do Matadouro:

Nós temos um grande projeto que será implantado agora em outubro e novembro de 2017. Nós iremos festejar, celebrar e cultivar a beleza negra em suas diversas formas, elencando a riqueza dos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus, ao mesmo tempo com assinatura de todos os atores sociais (da educação, esportivos, comunitários, religiosos e culturais) com entrega de requerimento referente ao reconhecimento do bairro enquanto quilombo urbano junto à Fundação Palmares. **Encerrando esse pedido formal com um desfile de modelos membros da comunidade, homenageando as ruas mais conhecidas do quilombo urbano**, nós acreditamos que esse é um modo singelo de fazer referência a todos os moradores do bairro. **Vamos no ano que vem comemorar o centenário do Matadouro** para marcar nosso território (MICHAEL LOPES, 2017, grifos meus).

A narrativa de Michael Lopes, indica que as pessoas envolvidas no projeto buscam o reconhecimento e a autodeclaração dos moradores por meio de ações pontuais e educativas - e segundo ele são muitas entidades, a saber: Instituto Iziane Castro, UNEGRO-MA, Instituto Negro Cosme, Rede de Educação Integral. Serão essas movimentações políticas que irão demarcar e esboçar o cotidiano de resistência e as experiências vividas, que segundo Michael Lopes, ajudará a construir e reforçar a identidade dos moradores desses três bairros que tem uma trajetória comum.

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) fortaleceu esse pensamento depois de 1994, ao criar novos trabalhos de campo e pesquisa que pensariam e refletiriam criticamente sobre o conceito de quilombo para fins de aplicação da legislação. Dessa forma, o quilombo passaria a ter “novos significados na literatura especializada, também para grupos, indivíduos e organizações” (O’DWYER, 2008, p.11). Dessa maneira, “a etnicidade refere-se aos aspectos das relações entre grupos que consideram a si próprios como distintos. Do ponto de vista da interação, o processo de identificação étnica se constrói de modo contrastivo, isto é, pela ‘afirmação do nós diante dos outros’” (O’DWYER, 2008, p.12).

Nos bairros citados nesse estudo, o pertencimento étnico está sendo acionado frente às situações de exclusão social, também como legitimador e fortalecedor da sua identidade coletiva, de suas formas de fazer e existir. De tal modo, o pertencimento dos

³³ Wilmington Michael Lopes, responsável pela Instituição Centro de Integração Sócio Cultural Aprendiz do Futuro-CISAF.

agentes sociais é cotidianamente reafirmado nas suas práticas sociais. Cabe mencionar que ao falarmos de identidade étnica, destacamos um processo de autoafirmação presente nos moradores dos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus, que não se reduz somente à cor da pele, mas também pela sua forma de organização política e pela mesma ancestralidade, principalmente, pelos aspectos religiosos. De tal modo, percebemos diferentes posicionamentos dos moradores entrevistados com relação à edificação da identidade “quilombo urbano”.

1.3 Os terreiros nos bairros da Liberdade, Camboa e Fé em Deus

Andar por caminhos demarcados pela religiosidade nos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus possibilitou nossa aproximação com os terreiros desses bairros. Percebemos ainda uma relação direta entre a religiosidade e as práticas sociais para fazer funcionar as redes de solidariedade que funcionam como ações que, por vezes, ultrapassam a esfera espiritual. Destacamos atenção especial ao modo como os agentes religiosos contatados concebem as questões étnicas nesses bairros, agregando às suas histórias exigências de respeito e tratamento digno às religiões de matriz africana.

A fonte de pesquisa usada neste levantamento resultou, em grande parte, de informações fornecidas por lideranças religiosas e por pessoas beneficiadas pelas ações sociais realizados nos terreiros e de entrevistas realizadas com os agentes sociais. O objetivo foi conhecer os terreiros dos bairros onde a pesquisa foi realizada para quantificá-los, saber onde estão localizados e, em que aspectos socioculturais estão inseridos:

MAPEAMENTO DOS TERREIROS QUE ATUAM LOCALMENTE

Nome do Terreiro	Matriz afro	Liderança	Endereço	Rituais, eventos culturais/ eventos para a comunidade.
Ilê Ashé Ogum Sogbô	Tambor de Mina	Pai Airton Gouveia	Rua nossa Senhora das Graças, nº 62, Bairro Liberdade	Tambor de crioula, Bumba-meu-boi e festas mais relacionadas ao catolicismo temos a Queimação de palhinhas e a festa do Divino Espírito Santo/ Oficina de percussão para abatazeiro.
Ilê Ashé Yemowá/ Terreiro de Iemanjá	Tambor de Mina	Yalorisha Dedé de Boço Có, Mãe Dedé	Travessa Fé em Deus, 45-Fé em Deus.	Tambor de Crioula para entidades como os Preto-Velhos no dia de sua festa, (13 de maio) e o Bumba-meu-boi de encantado. Quanto às festas mais relacionadas ao Catolicismo Popular, destacamos a festa do Divino Espírito Santo (mês de agosto) e a festa da Queimação de palhinhas (mês de fevereiro)

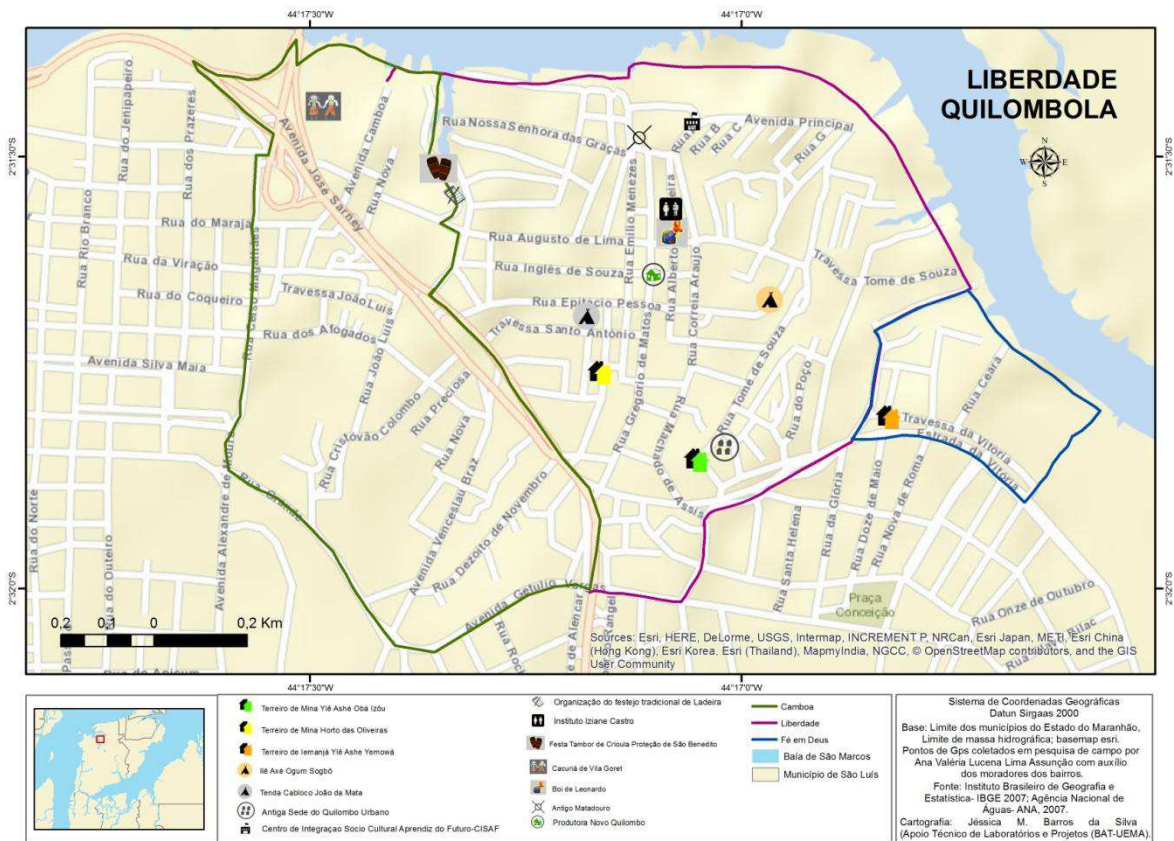
Ilê Ashé Obá Yzôo	Tambor de Mina , Pajelança	Pai Wender	Rua Tomé de Souza, nº 465, Bairro Liberdade	Boi de encantado, Tambor de crioula, Festa do Divino Espírito Santo e Ladainhas em homenagens a Santos católicos. Oficina de Caixa do Divino Espírito Santo.
Terreiro Nossa Senhora da Conceição	Cura e Tambor de Mina	Mãe Maria Augusta.	2R. Nossa Sra. das Graças, 22- Liberdade	Procissão e Ladainha para Nossa Senhora da Conceição.
Terreiro de Mina Horto das Oliveiras	Cura	Pai José Domingos Pascol Santos – Cocho	Rua Padre Manoel de Jesus, 215, Liberdade 3251-0841	Festejo do Divino Espírito Santo e Ladainhas.
Terreiro de Mina São José	Tambor de Mina	Pai Claudionor de Xangô	Rua Juvêncio Filho, 39, Liberdade.	Bumba- meu-boi, Tambor de crioula, Festejo do Divino Espírito Santo e Ladainhas. Oficina de bordado, de danças e de percussão.

Quadro 1- Mapeamento dos Terreiros que atuam localmente. Fonte: Gerson Lindoso/ Gpmina/ Organização: Ana Valéria Lucena Lima Assunção

O quadro acima mostra os terreiros nos bairros estudados. Destes, o de Pai Cocho encontra-se fechado para atendimento espiritual. Segundo Dona Rosa do Cocho:

Ele é de cura, só que, aqui em São Luís, tudo é Mina, os guias dele de frente tudo é cura. Cocho era muito falado, desses antigos, aqui na Liberdade, só tem ele. O barracão quem toma conta agora é um menino dele, um filho que ele criou. A parte espiritual Cocho não faz mais. De vez em quando, ele faz um toque. No dia de Nossa Senhora da Conceição eu fiz uma novena. Ele de vez em quando faz uns toques. Os filhos de santo procuraram outros terreiros. É que ele teve um AVC, ele tá com 79 anos, mas ele ainda conversa com os caboclos dele (ROSA DO COCHO, 2017).

Dos terreiros mapeados, visitamos dois situados no bairro Liberdade: o Terreiro Nossa Senhora da Conceição, de Mãe Maria Augusta e o Ilê Ashé Ogum Sogbô, de Pai Airton. Na ocasião da realização desse mapeamento, tomamos conhecimento da realização de festas semelhantes, e, por isso, as datas desses festejos poderiam divergir ou coincidir. Por exemplo, a festa do Divino Espírito Santo é realizada no mês de julho no Terreiro Horto das Oliveiras, enquanto que no terreiro Ilê Ashé Obá Yzôo essa festividade ocorre em agosto.



MAPA 01: Distribuição espacial dos terreiros, instituições e eventos culturais visitados durante a pesquisa de campo.

Em abril de 2016, já havia entrevistado Meyriele e, nessa ocasião, ela citou que visitava, sempre que podia, o terreiro de Pai Airton. Não conhecíamos pessoalmente, porém, a leitura do livro de Gerson Lindoso (2014) *Ilê Ashé Ogum Sogbô: etnografia de um terreiro de Mina em São Luís do Maranhão* nos tornou consciente da sua existência e, a partir de então, tentamos buscar uma aproximação.

O contato com o Pai Airton aconteceu no mês maio de 2016 e, nessa ocasião ele vestia paramentos³⁴ e disse que recebe visitas com frequência. Dessa forma, acha fundamental permanecer sempre bem pronto para recebê-los. A explicação da prática de andar paramentado pode estar relacionada a um fato ocorrido na sua iniciação por seu Pai Jorge. Ele narra que nessa época foi obrigado por Jorge Babalaô a andar toda a Rua Grande (centro comercial de São Luís) vestido de branco com sua guia exposta para fora da blusa que vestia:

Quando teve minha feitura na casa de pai Jorge, a primeira coisa que ele me levou foi no centro, na Rua Grande, eu todo de guia, de branco, minha touquinha, aí, ele disse: Olha você vai andar essa Rua Grande todinha. Porque nessa época, tinha um crente na Rua Grande que quando via alguém de branco e com guia dava surra na pessoa com a bíblia. Nessa época, foi eu e o finado Cláudio que fez obrigação junto

³⁴Vestido com roupas coloridas, estampadas e com motivos africanos e um turbante na cabeça.

comigo, aí, fomos nós dois, andamos a Rua Grande todinha, nesse tempo. Pai Jorge trabalhava na Cafua das Mercês. Ele deixou a gente no começo da Rua Grande e disse que ia esperar a gente lá na Cafua e fez a gente andar a Rua Grande todinha (BABALORIXÁ AIRTON GOUVEIA, 19/12/2016).

A narrativa de Pai Airton nos faz perceber que seu processo de formação afrorreligiosa é iniciado mediante a uma estratégia contra a opressão e o preconceito religioso. Mostrar-se bem vestido com indumentárias específicas de sua religião nos remete a um mecanismo de afirmação de identidade. Em nossa conversa, Pai Airton falou das passeatas que participa pelo bairro, comentou sobre os projetos que desenvolve em seu terreiro e que estes são voltados para jovens envolvidos com drogas.



FIGURA 05: – Babalorixá Airton Gouveia, durante entrevista. Arquivo da pesquisadora (2016).

No caso de Pai Airton, o que se observa, com base na primeira entrevista por ele concedida, é uma postura afirmativa no plano das relações com os vizinhos e moradores do bairro onde o terreiro Ilê Ashé Ogum Sogbô está localizado. Todavia, o caso de Pai Airton merece ser ainda contextualizado, tendo como referência o fato de ele ser uma autoridade religiosa e ter certa projeção, tanto no bairro quanto na região circunvizinha. A projeção se sustenta no reconhecimento de seu ofício religioso, assim como no papel político dele decorrente.

Esse protagonismo político é exercido no âmbito local por meio de ações sociais e, também, no regional pelas redes de relações nas quais ele está inserido.

Pai Airton manifesta-se como um líder comunitário, aquele que interatua por uma pluralidade de práticas que enseja identidades religiosas que são igualmente políticas. O que fica aparente é seu posicionamento quando precisa se manifestar publicamente pelo bairro em variadas situações, seja por meio de ações sociais ou simplesmente o seu ir e vir. Conforme Montero:

Quando os agentes religiosos têm que agir publicamente eles se veem obrigados a aprender, em cada situação específica, a gramática e a semântica relacionada ao modo de organização de cada cultura pública particular. Eles o fazem geralmente no exercício da própria prática, se expondo e desafiando o senso comum. No caso do Brasil ainda é aceitável falar sobre o Bem Comum em termos de preservação dos laços comunitários, da tradição, da proteção aos pobres, dos direitos naturais etc. porque muitos desses sentidos e valores herdados do Cristianismo ainda estão bastante enraizados no imaginário da vida cotidiana (MONTERO, 2012, p. 176).

O povo de Matriz Africana precisou criar estratégias para se manter por meio de ações marcadas e contrárias ao sistema social, político e religioso dominante, principalmente se considerarmos que à medida que a cidade crescia os terreiros se mudavam para bairros mais distantes, escondidos. Nos bairros citados nesse estudo, as variadas formas de ocupação desses espaços e seus eventos, festas e rituais religiosos, transformaram-se, entretanto em fonte de orgulho e reafirmação de sua identidade étnica. Para Almeida (2008, p.38), esses agentes sociais passaram a externar a consciência de si mesmos e de seu modo de ser. Em meio a todas essas estratégias, recentemente, a que pudemos perceber, as religiões de Matriz Africana no bairro Liberdade demonstra passar por um novo movimento na luta por direitos, há um novo discurso político nesse sentido.

Montero (2012) chama atenção ainda para o fato de os ritos religiosos serem considerados conhecimentos culturais como estratégia de aceitação social, pois “quando são considerados “tradições culturais”, por exemplo, os ritos africanos são mais facilmente incorporados às imagens de identidade nacional do que quando são tratados como “ritos religiosos” (MONTERO, 2012, p. 176).

Identificamos, então, que alguns terreiros chegaram a utilizar essa estratégia para obter recursos financeiros do Estado no momento em que precisaram implementar projetos dentro dos seus espaços, quando buscaram ajuda via Secretaria de Cultura para operacionalizá-los. Nesse sentido, fazem uso dos seus tambores de crioula, oficinas de percussões, entre outros.

É importante observar que a religiosidade nos três bairros aqui citados compõe e origina sua integração identitária. Podemos ainda pensar que as identidades dos povos de

Matriz Africana são plurais e que há, por vezes, uma forte relação dos agentes religiosos com os movimentos sociais negros, ou seja, eles podem ocupar múltiplas posições nesse campo religioso, mas “é claro que, em determinado momento, uma posição vai se sobrepor às outras e puxar as outras” (ALMEIDA, 2013). Tais posicionamentos são marcantes para sua organização política dentro do seu universo social.

Pai Airton também falou a respeito da relação harmoniosa com a vizinhança e afirmou que os vizinhos não reclamam de suas *festas*. Ao contrário, o respeitam muito e, nas *festas* são colocadas cadeiras pela rua e, isso, para eles, nunca representou nenhum tipo de problema:

O bairro aqui é muito bom. Eles todos me respeitam, eu ando pela rua vestido à caráter, eu ando como estou aqui agora. Quando eu vou visitar as pessoas, eu vou vestido assim. Nós temos que acabar com isso. Temos que mostrar nossa identidade e acho que nós precisamos tirar essa imagem negativa, temos que mostrar nossa identidade. O Evangélico não anda com a Bíblia? O padre não anda vestido de batina? E então nós também podemos usar nossas roupas (BABALORIXÁ AIRTON GOUVEIA, 10/05/2016).

Esse posicionamento é resultante de sua formação religiosa. Pai Airton adota a postura influente que ambiciona mudanças positivas ao povo de Matriz Africana. Ao andar paramentado pelas ruas, ele acredita estar contribuindo para que seu povo se conserve e enfrente o preconceito religioso assim como os demais religiosos o fazem. O que possibilita Pai Airton a assumir a função de defensor dos interesses da comunidade é a sua condição de autoridade religiosa que fica evidenciada em seu discurso. Vejamos:

Por exemplo, eu dei uma palestra pra uns alunos da UFMA, agora recente. Eles queriam fazer entrevista nos terreiros. Nesse grupo tinha três alunos evangélicos. Mas eles me disseram que iam levar pra Igreja deles que não era nada daquilo que o povo fala. Eles entraram aqui, olharam, não viram satanismo, não viram diabolismo. Não viram nada demais, o que eles viram, sim, foi um povo de matriz africana porque, como eu te falo, nosso povo não veio da África pra cá porque quis, eles vieram escravizados porque vieram reis, rainhas, príncipes, todos escravos, todos lá eram ricos. Eram negros, mas eram ricos em sabedoria e quando chegam passam a ser escravizados pelo catolicismo e muitos morreram. Por quê? Pra se tornar cristãos. Aí, vem essa guerra que hoje estamos lutando pelo povo de matriz africana. Nosso povo tem que entrar de cabeça erguida em qualquer lugar (BABALORIXÁ AIRTON GOUVEIA, 10/05/2016).

A declaração de Pai Airton demonstra um posicionamento claramente político. Ele tem um discurso politizado em defesa do povo de Matriz Africana ao discorrer sobre suas origens e suas sabedorias e chama a atenção para a questão do preconceito religioso.

É importante atentar para o que diz dona Rosa do Cocho sobre as pessoas que se paramentam sem o devido respeito à religião de Matriz Africana. Ela tece críticas aos que dela fazem uso inadequado, desmoralizando-a:

Hoje a religião nossa tá mais fraca do que antes. Não tá mais aquela do que era dantes. Tem muitos que brincam com ela. Isso vai desmoralizando, por exemplo, se eu carrego uma entidade, um caboclo, aí as pessoas tão se aproveitando desse

caboclo, aí, chega pra uma pessoa e diz isso, isso, tu é isso, e às vezes tá purinha, sem nada, a gente vê muito isso hoje em dia. Quando eu vejo que a pessoa tá falando muito, eu digo, esse aí não tem nadinha! Às vezes, bota um troço branco muito bonito na cabeça amarrado aqui, amarrado ali, mas não sabe nadinha. Minha filha, a Mina é um segredo! E esse segredo eles não mostram pra todo mundo. Eu não acho vantagem nenhuma a pessoa bater nos peitos e dizer que é isso ou aquilo, uma roupa não diz nada, às vezes é só propaganda. Tem gente, aí, que se aproveita da fé das pessoas (ROSA DO COCHO, 2017).

Dona Graça, vizinha do terreiro Ilê Ashé Ogum Sogbô, afirmou que a relação do terreiro com a vizinhança e vice-versa é boa e positiva e, ainda ressaltou o fato de alguns jovens serem acolhidos pelo Babalorixá, e que, com isso, “largaram a droga porque tiveram ajuda dele no momento certo e são hoje os tocadores ou abatazeiros nas *festas* (DONA GRAÇA, 10/05/2016).

Em uma de nossas visitas ao Ilê Ashé Ogum Sogbô, por ocasião do Tambor para Ogum³⁵, presenciamos uma grande quantidade de veículos estacionados na rua. Notamos que alguns agentes presentes na *feira*, talvez, não fossem moradores do bairro, fato que iríamos passar a observar como constante nas *festas* daquele terreiro. Os terreiros são espaços de interação, ponto de encontro de filhos de santos e representam-se locais de resistência e afirmação do povo de Matriz Africana. Constitui-se ainda, como um ambiente de sociabilidade, de reencontros, de acolhimento, associando as grandezas espiritual e social.

Durante a primeira etapa de trabalho de campo, mantivemos contato com diferentes agentes sociais e tivemos acesso à fala de interlocutores que destacam o papel social dos terreiros, como é o caso de Dona Maria de Lourdes:

Aqui na Liberdade, Pai Airton, Pai Wender, casa de Jorge e a Regina que tem Bumba- meu-boi também fazem esse trabalho. Eles tiram muito jovem da droga. Conheço dois abatazeiros que só viviam presos, usavam drogas e largaram o mundo das drogas pelo terreiro e hoje em dia eles têm família (DONA MARIA DE LOURDES MORAES COELHO, 2016).

O posicionamento político dos agentes dentro dos terreiros, da sua utilização como espaço de construção de identidade, ambiente de religiosidade e, acima de tudo, espaço de solidariedade, luta e resistência foi citado por outros agentes sociais. Nesse sentido, a religião de Matriz Africana coopera para a união dos agentes e preserva sua cultura, tornando-se forte vínculo de organização social. Dos contatos estabelecidos, destacamos o de Pai Airton e de Dona Bidoca, enquanto posição de protagonismo frente aos vizinhos, mediação política e de liderança.

O antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida e Glademir Sales no livro *Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus* destacaram

³⁵Importante *feira* e ritual do calendário da Casa.

que, ao “reelaborar seu processo histórico, os sujeitos étnicos foram formando unidades com caráter discursivo em torno da referência cultural, que intensifica o poder de decisão. Esse desdobramento está acontecendo sistematicamente nas cidades” (ALMEIDA e SALES, 2009, p.48). A estratégia de promover ações sociais coligadas às festas religiosas funciona em nosso entendimento, como fator de fortalecimento da ação política. Um aspecto que se destacou nessa organização política dentro dos terreiros, foi o projeto denominado “Primeira Ação Social do Terreiro Ilê Ashé Ogum Sogbô”, realizado nos dias 18, 19 e 20 de abril de 2017.



FIGURA 06: – Pai Airton e a equipe de saúde na Primeira Ação Social do Terreiro Ilê Ashé Ogum Sogbô. Fonte: Acervo da pesquisadora (2017).

O evento foi amplamente divulgado nas redes sociais e imprensa local. A estratégia de visibilidade utilizada por Pai Airton destacou um conjunto de ações sociais direcionadas aos moradores do bairro, além de “reverenciar, com ritual, a São Jorge, denominado e conceituado nas religiões de Matriz Africana como ‘Ogum’” (ANA ROSA, 2017). O terreiro Ilê Ashé Ogum Sogbô criou situações para que, além dos filhos de santos da casa, vários moradores também compartilhassem dos serviços oferecidos ali.

Pai Airton também revelou estar satisfeito com o desenvolvimento destas ações para comunidade da Liberdade e seu entorno. Conforme o babalorixá, o terreiro cumpriu a sua função social dentro do bairro, pois as ações ali realizadas tinham, na verdade, o objetivo de iniciar a comemoração dos trinta anos do terreiro e ao mesmo tempo atender demandas dos moradores por meio de atendimentos sociais, “essa ação social é pra coroar nosso trabalho aqui no bairro e não vamos parar por aí, é só o começo!”.

As ações foram realizadas com a parceria de instituições públicas e privadas, entre as quais, a Secretaria Municipal da Criança e Assistência Social – SEMCAS, o Centro de Referência de Assistência Social – CRAS/MA, Secretaria Municipal de Educação – SEMED, Secretaria de Estado da Juventude – SEEJUV, Secretaria de Estado de Igualdade Racial – SEIR, Defensoria Pública com o Projeto Cuidar – Primeira Infância.

Estas ações estavam sendo comandadas diretamente pelo Babalorixá e por Ana Rosa, filha de santo da casa. Contou ainda com a presença de muitos filhos (as) da casa que contribuíram, efetivamente, nesses três dias do projeto. Ana Rosa, coordenadora da ação social, me explicou que foram realizados mais de dois mil atendimentos nos três dias do projeto. “Pra você ter uma ideia, nós conseguimos emitir 641 carteiras de identidade nos três dias de ações” (ANA ROSA, 2017).

Algo que merece destaque é a dimensão educativa do projeto. Entre os palestrantes, estavam o professor do curso de Direito de uma Universidade particular de São Luís, Thiago Hanney, discorrendo sobre a “Vulnerabilidade das Famílias em Áreas Quilombolas”, cuja abordagem pautou-se na seletividade penal e vidas invisíveis. O evento contou ainda com a presença do defensor público e também titular do Núcleo de Direitos Humanos da DPE/MA, o Sr. Jean Carlos Nunes Pereira, que falava sobre o Projeto “Cuidar – Primeira Infância: abrace essa ideia”. Conforme Ana Rosa, a Defensoria Pública do Maranhão indicou pai Airton como primeiro babalorixá a ser embaixador do projeto Cuidar, fato que o deixou muito satisfeito.

O projeto Primeira Ação Social do Terreiro Ilê Ashé Ogum Sogbô constitui um processo de afirmação dos povos de Matriz Africana de São Luís. Seria, pois, uma forma de concretização da visibilidade do próprio grupo e pode ser pensada ainda como uma estratégia para ampliar a credibilidade do Terreiro Ilê Ashé Ogum Sogbô junto aos moradores do bairro por meio das articulações que foram tecidas com órgãos públicos e privados. O Estado usa o espaço do Terreiro porque apresenta carência da sua atuação no bairro. Isso se faz perceber pelo quantitativo de atendimentos registrados nos três dias de evento, mais de 2000, segundo Ana Rosa, e o terreiro se beneficia, porque mostra que é reconhecido pelo Estado. Essa ação também apresenta um jogo político interessante, pois no passado recente os terreiros se escondiam e na atualidade eles oferecem suporte às políticas do Estado.

Nossa aproximação com o Terreiro de Iemanjá, do bairro Fé em Deus, ocorre por intermédio de uma amiga, Alzimara, ex-moradora do bairro Liberdade e é frequentadora de *festas* religiosas nos bairros assim que pode. Ela nos convidou a participar do Tambor de Mina para Xangô e do encerramento do festejo naquele terreiro. Compete ressaltar aqui que o Terreiro de Iemanjá – Ylê Ashe Yemowá, foi chefiado e fundado pelo falecido Babalorixá Jorge Itaci de Oliveira, mais conhecido como Jorge da Fé em Deus ou Jorge Babalaô.

Conforme Lindoso (2014), o Centro Espiritualista de Tambores Iemanjá foi fundado no ano de 1956, tendo suas primeiras acomodações em um sítio no bairro do Calhau. Ainda

segundo o pesquisador, nessa época, o local era de difícil acesso, tanto para o pai de santo quanto para seus primeiros filhos (as) de santo e que, para chegarem ao Calhau, eles tinham que percorrer o caminho de canoa e a outra parte caminhando a pé. No sítio do Calhau, eram feitas sessões de caboclo e rituais de Cura/Pajelança por Pai Jorge, vindo, somente depois, a mudar os assentamentos do terreiro de Iemanjá desse local para o bairro da Fé em Deus.

Aceitamos prontamente o convite e nos dirigimos ao Tambor de Mina para Xangô, no Terreiro de Iemanjá. Chegamos lá às 19h, antes da celebração começar e, nessa ocasião, fomos apresentada a integrantes da Casa, a saber: Mãe Dedé³⁶, Dona Bidoca e Ana Clara frequentadora da casa, entre outras senhoras.



FIGURA 07: – Dona Bidoca durante entrevista. Arquivo da pesquisadora (2017).

Fomos convidadas a tomar uma cerveja na praça em frente ao terreiro com algumas frequentadoras da casa antes que o Tambor se iniciasse. Nesse intervalo, ouvimos muitas falas interessantes sobre a religiosidade daquelas que ali estavam. Como não sabiam da nossa pesquisa, elas falaram do seu cotidiano de forma despreziosa. Ana Clara relatou um acontecimento que nos chamou atenção. Disse que sua colega de trabalho, uma jovem

³⁶Em 2003, o terreiro de Iemanjá sofreu a sua maior perda, que foi a morte do seu principal líder afrorreligioso, Pai Jorge Oliveira. O fato ocorreu no dia 9 de junho, deixando todo seu grupo afrorreligioso consternado e de luto. A partir da sua morte, a casa passou por um período de um ano sem *toques e festas*, somente com *ladainhas* e algumas reuniões mais particulares entre membros da comunidade-terreiro. Em julho de 2005, a nova chefia Mãe Dedé de Boço Có assumiu a Casa de Iemanjá (LINDOSO, 2014).

evangélica, vivia orando para ela largar as *festas* de terreiro. Segundo Ana Clara, essa colega de trabalho insistia nessa fala até que um dia ela “disparou” contra dizendo que também vivia a orar para ela largar sua igreja evangélica. Essa fala demonstrou que ela sabe lidar com os estigmas referentes à sua pertença religiosa. A frequência dos ataques sofridos pela agente social representa um confronto corriqueiro, amparado em estigmas religiosos que tentam diminuir a legitimidade da identidade religiosa do povo de Matriz Africana. Para Erving Goffman, “tal característica é estigma, especialmente, quando o seu efeito de descrédito é muito grande” (GOFFMAN, 1975, p. 12).

Ainda nessa *feira*, foi possível observar que havia, naquela reunião, um grande número de filhos e filhas de santo, mas não percebemos um grande contingente de veículos estacionados na porta do terreiro. Então, pensamos que muitos ali fossem da própria comunidade, informação confirmada depois por Dona Bidoca em entrevista³⁷.

A narrativa de Dona Bidoca nos interessa por conta de sua contribuição e participação efetiva no projeto PAC Rio Anil, no bairro Fé em Deus, e que está em pauta nesse trabalho. Em sua fala, ela discorre que participou ativamente das reuniões iniciais da implementação desse projeto no bairro Fé em Deus e que foi uma das pessoas responsáveis pelo cadastro dos moradores que seriam deslocados para os apartamentos. Sobre isso:

Na época que eu fazia o cadastro dessas pessoas pra ir morar nos apartamentos que o governo estava dando para essas pessoas, nessas idas, a gente via uma moradia de um quarto em cima da lama, só com uma cozinha bem pequena e um quarto, era só o que tinha. E lá moravam a mãe, um filho com a mulher, morava a filha com o marido e dois filhos. Era tanta gente nessa casa. Isso me marcou muito, a gente via as redes, os colchõezinhos, tudo isso, naquele espaço bem pequeno (DONA BIDOCA, 2016).

Dona Bidoca tem uma fala politizada, um discurso de denúncia em relação ao uso de recurso financeiro quando o Estado precisou fazer o cadastro das pessoas que iriam ser deslocadas para os apartamentos do PAC Rio Anil. O Estado, segundo ela, utilizou os agentes da comunidade para fazer esse levantamento social, mas, em um dado momento, contratou universitários para tomar o lugar dos agentes que já haviam participado inicialmente desse cadastro. Segundo Dona Bidoca, houve uma desvalorização da participação social da comunidade e uma falta de reconhecimento do ponto de vista da participação cidadã no desenvolvimento do projeto, pois, no início, a informação que era dada pelos agentes sociais

³⁷ Voltei ao Terreiro de Iemanjá na manhã do dia 17 de dezembro de 2016, Dona Bidoca, como ela gosta de ser chamada, estava sentada no sofá da casa bordando um vestido e me recebeu com muita simpatia. Inicialmente, me apresentei, falei da pesquisa e ela disse que poderia me indicar um senhor chamado Bastos para uma entrevista e que esse senhor poderia me falar muito sobre a história do bairro Fé em Deus.

do próprio bairro servia para efeito de cadastro, mas, quando houve um incremento financeiro, a informação daqueles agentes sociais deixou de servir:

Fiz esses cadastros pra essas pessoas conseguirem esses apartamentos aqui da Fé em Deus. A gente fez o cadastro desde o começo pra saber quem eram as pessoas que realmente precisavam ir pra esses apartamentos. Antes da construção, acho que isso foi em 2008. Para cada filho a gente fez um cadastro, pra mãe outro, ou seja, pra cada família mesmo nós fizemos um cadastro. Depois que começou aparecer dinheiro, eles chamaram o povo da faculdade pra fazer esse cadastro. Essas pessoas não conheciam a realidade dessas pessoas (DONA BIDOCA, 2016).

Quando os agentes sociais passam a se organizar em torno das reivindicações sociais e culturais, estão afirmando a sua identidade étnica. Podemos compreender uma busca pela visibilidade frente ao Estado. A narrativa de Dona Bidoca acerca do pertencimento também ficou marcada na seguinte fala:

E também, minha filha, eu acho que hoje as pessoas não têm mais vergonha da sua religião como era antes. Elas colocam os seus turbantes, os seus colares, suas guias no pescoço e andam mesmo mostrando a sua religião. Nós temos uma filha de santo aqui, que trabalha na UFMA e faz isso, mostra mesmo a sua religiosidade de matriz africana (DONA BIDOCA, 2016).

No decorrer do trabalho de campo nos bairros, visitava com frequência os terreiros Ylê Ashe Yemowá, Terreiro de Iemanjá e Ilê Ashé Ogum Sogbô, Terreiro de Pai Airton durante o dia. Assim sendo, tomamos como desafio participar das festas à noite. Só assim, poderíamos estreitar relações de pesquisa com os filhos de santo da casa. Em uma dessas idas matinais, entrevistei a Mãe de Santo do Terreiro de Iemanjá, Yalorisha Dedé de Boço Có, Mãe Dedé. Ela nos contou que a relação dos vizinhos com o terreiro é de companheirismo, e que quando eventualmente deixa de acontecer algum “toque” os vizinhos perguntam porque não aconteceu, eles sentem falta.

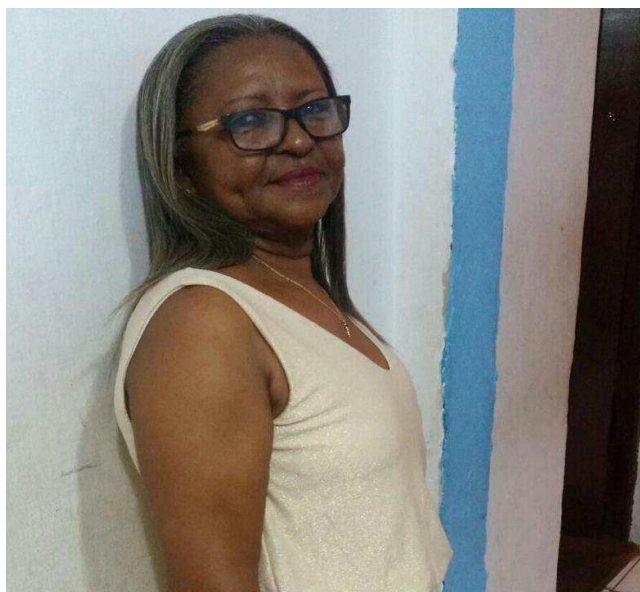


FIGURA 08: – Yalorisha Dedé de Boço Có, Mãe Dedé durante entrevista. Arquivo da pesquisadora (2017).

Mãe Dedé, explica como chegou ao posto de mãe de Santo da Casa, diz ter sido preparada por Pai Jorge Itaci Oliveira. Afirma que Pai Jorge teve muitas filhas de santo com competência para ocupar essa posição. Ela ressalta que ao chegar na casa:

tinha a Mãe Dadá, que era guia da casa, era parente de Pai Jorge, aí, ela faleceu. Aí, veio a mãe Rosa que ficou muitos anos, ficou mais de dez anos, ela adoeceu e depois faleceu. Aí, veio a Mãe Abília junto com Mãe Florência. Depois Mãe Abília faleceu, aí, ficou Mãe Florência. Depois Mãe Florência se foi e eu fiquei (MÃE DEDÉ, 2016).

Diferente de Pai Airton, ela é responsável somente pelo ofício espiritual no terreiro. As demandas administrativas são resolvidas por Dona Bidoca, inclusive o desenvolvimento de ações sociais dentro do terreiro. Segundo ela: “a gente anda em comum acordo e isso resultou em dona Bidoca se tornar uma líder aqui, porque todos a respeitam e isso é muito gratificante. Sempre nós fazíamos aqui ações sociais com o município. A gente fazia campanha contra HIV, diabetes, DST” (MÃE DEDÉ, 2016).

Outra religiosa, Dona Maria Augusta Silva Santos, Mãe de santo do Terreiro Nossa Senhora da Conceição, 76 anos, é uma das senhoras idosas do bairro Liberdade que detém a memória sobre a construção do bairro. Durante a conversa, ela falou sobre as lembranças de um bairro solidário no passado. Em suas palavras, relata que foi “trazida de Peritório para São Luís pela família Trovão de Coroatá e, há 53 anos, mora no bairro da Liberdade”. Relatou ainda que, em suas lembranças, a coletividade e a ajuda mútua foram significantes para a construção do bairro Liberdade. Ela falou sobre o respeito por suas práticas religiosas e disse que é de “Mina, de cura e também espírita”, destacando ainda que tem obrigações de nascença, e que só vai deixar de realizá-las quando morrer. Durante a entrevista com Mãe Maria Augusta, pudemos empreender uma importante reflexão sobre as relações de solidariedade presentes no bairro estudado.



FIGURA 09: – Mãe Maria Augusta, durante entrevista. Arquivo da pesquisadora (2016).

Toda sua narrativa indica uma boa rede de reciprocidade na vizinhança. Essas relações e dinâmicas sociais no bairro narradas por Mãe Maria Augusta, demonstraram que as ações de solidariedade fortaleceram a permanência desses primeiros moradores nos bairros, ainda que os bairros vizinhos tenham passado por um intenso processo de valorização imobiliária, e portanto, permanecer naquele território só foi possível graças às intensas redes de sociabilidades estabelecidas.

Para Almeida (2011, p.146), nos últimos anos os quilombolas “tornaram-se menos vulneráveis, mais organizados e encontram-se em ascenso político ou num processo de fortalecimento de sua existência coletiva, com mobilizações apoiadas em laços de coesão e solidariedade”. Sem dúvida, há muitas histórias de boa vizinhança. Elizânia Cantanhede explica que mesmo quando ocorrem desentendimentos e conflitos entre vizinhos, estes são colocados em suspenso quando necessário:

Ainda hoje mesmo com as desavenças com vizinhos, mas, por exemplo, quando acontece um problema de saúde com alguém da vizinhança, continua sendo a mesma coisa lá do interior. A vizinhança fica lá na casa dessa pessoa até tarde da noite, isso é muito recorrente aqui no bairro. E quando morre alguém, nós vamos preparar comida em grande quantidade porque a gente vai receber uma grande quantidade de pessoas. Aqui em São Luís você não vê se recebendo pessoas em sua casa porque alguém da sua família morreu, mas aqui sim. Ai, depois que morre alguém, a gente ainda passa sete dias com essa família que perdeu o ente, fazendo orações (ELIZÂNIA RIBEIRO CANTANHEDE, 2017).

Ainda dialogando com a fala de Mãe Maria Augusta, ela se lembra que em um dia de domingo chamou “os meninos da rua” para construírem uma “latada” e, ali iniciaram, naquele espaço, as primeiras ladainhas para Nossa Senhora da Conceição, em agradecimento por ela ter comprado sua casa. Então, pedimos que ela explique o que era uma “latada”, e ela diz que se trata de uma “topada de taba, tinha 3, 5 metros, era uma construção com quatro paus, com paredes de tábua e coberta com palhas e porta de miaçaba”³⁸ e que ali fazia suas homenagens à santa.

Conforme O’Dwyer (2010, p.40), a identidade também “não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo”. Dessa forma, as histórias de cooperação e solidariedade contadas por Mãe Maria Augusta, recorrentes na memória de outros entrevistados mais idosos, como o senhor Luís, Dona Maria de Lourdes e Dona Miruca, marcam a identidade desse grupo e exemplificam a solidariedade nas vivências compartilhadas e no uso do espaço caracterizado por tais relações de amizade e reciprocidade que permeiam toda a narrativa, seja na construção de sua casa ou nas *festas* realizadas em seu terreiro.

Mãe Maria Augusta ainda discorreu sobre a coletividade presente nas *festas* religiosas, narrando o recebimento de bastante ajuda para realizá-las. São muitas doações: bolos, chocolates e outros suprimentos que, em sua totalidade, compõem as necessidades festivas. Além disso, indica, em sua fala, que as dificuldades existem, mas quando se aproxima o dia da *festa* todas as coisas se arrumam e tudo acontece sem maiores problemas. Mãe Maria Augusta me falou sobre a fundação do seu terreiro. Ela disse que começou fazendo sessão espiritual³⁹, “dava passagem de *cabôco*, eu era lá da sessão do Zé Inácio ali da Boa Vista, foi lá que eu me desenvolvi”. Disse-me ainda que seu pai de Cura foi Pai Maurício, que hoje é evangélico e mora na Vila Fialho, e que sua mãe de Mina morreu há muito tempo, chamava-se Genoveva e morava no Miritiua⁴⁰.

Tentamos exprimir neste capítulo os elementos que esboçam as representações de pertencimento étnico nos bairros da Fé em Deus, Camboa e Liberdade. Há, nesses relatos, um processo de escavação das memórias dos agentes sociais que, ao narrarem suas histórias de

³⁸ Tratava-se da engenharia de construção de uma moradia simples, muito comum no bairro àquela época.

³⁹ A cura ou pajelança mais conhecida como brinquedo ou toque de maracá é um ritual público desenvolvido em muitos terreiros de São Luís, onde o curador ou pajé através de uma sessão espiritual, incorpora variadas entidades espirituais (os encantados), que passam em diversas linhas (espíritos de animais: cobras, lagartixas, leão, macaco, aves; índios, príncipes, princesas, reis e encantados, etc.) (OLIVEIRA apud LINDOSO, 2014).

⁴⁰ Bairro da zona rural de São Luís.

vida, descrevem diversos aspectos da sua conjuntura social e cultural que representam, acima de tudo, a história dos seus bairros.

Nessas narrativas, há trajetórias marcadas pelas dificuldades financeiras, principalmente, pelas condições físicas dos três bairros em questão, há elementos de uma identidade coletiva que confronta a condição socioeconômica que as estatísticas não demoram em classificar como “pobreza”. Como se tratam de moradias edificadas em áreas de manguezais, os primeiros moradores passaram por muitas privações de infraestrutura. Nesse sentido, há uma citação recorrente, o “morar na lama”. Todavia, o que foi marcado e ressaltado pelos agentes sociais foram as relações de boa convivência, os princípios de solidariedade e de orgulho por pertencer a um lugar de boas relações sociais, do dito “quilombo urbano”, frequentemente reivindicado por eles. Percebemos, então, que os terreiros de religião de matriz africana se constituem um elemento político forte nessa trajetória histórica, sendo, portanto, responsáveis por esse acionamento da identidade étnica.

Logo, a identidade étnica está atrelada à consciência também para reconhecer-se como membro daquele grupo e como quilombola urbano, e há também um “jogo” com critérios de pertencimento definidos coletivamente, trata-se de uma “construção de um repertório de ações coletivas e de representações face a outros grupos” (ALMEIDA, 2011, p 84). Para os moradores da Liberdade, Camboa e Fé em Deus, o território extrapola o lugar de morada somente, representa ainda sua identidade.

CAPÍTULO 2. EVENTOS CULTURAIS, FESTAS E RITUAIS RELIGIOSOS REFERIDOS AOS TERREIROS.

As narrativas deste capítulo fazem referência às estratégias com que são construídos e organizados os eventos culturais, festas e rituais religiosos nos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus. Privilegiamos a descrição das festas religiosas Tambor de Crioula Proteção de São Benedito, no bairro Camboa, ressaltando aspectos simbólicos e saberes; Narramos a celebração da Festa do Divino Espírito Santo do Pai Cocho, no bairro Liberdade; Propomos a descrição da Festa Queimação de palhinhas em homenagem à visita dos Reis Magos ao Menino Jesus na manjedoura que ocorre todos os anos no dia 02 de fevereiro no Terreiro Iemanjá, localizado no bairro Fé em Deus.

Outra festa descrita é o Festejo Tradicional de Ladeira, organizada pela família Cantanhede. Esta festa acontece em Ladeira, povoado de Alcântara, e reflete a sociabilidade e as relações de parentesco e amizade acionadas entre os moradores do Bairro Camboa e Ladeira. Em seguida, analisamos como os eventos culturais refletem nas representações sociais dos moradores da Camboa, através do Cacuriá da Vila Gorete e, na Liberdade, com o Boi de Leonardo.

Convém salientar que os moradores desses bairros, como já foi apontado no capítulo anterior, possuem trajetórias parecidas nas formas de organização, nas relações e crenças. Concentramo-nos nas festas religiosas e nos eventos culturais, por meio de observações, entrevistas, relatos dos festeiros e organizadores das festas. Gluckmann (1987), quando se refere às situações sociais, chama a atenção para a importância da sociabilidade e afirma que estas “se constituem uma grande parte da matéria prima do antropólogo, pois são os eventos que ele observa. A partir das situações sociais e de suas inter-relações numa sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições, (...), daquela sociedade” (GLUCKMANN, 1987, p.228).

As situações sociais, então, compõem a organização das festas religiosas e consistem em um momento significativo de sociabilidade entre os moradores da Liberdade, Camboa e Fé em Deus, sendo, dessa maneira, importante a observação de tais dinâmicas, pois elas expressam a memória e a história dos agentes sociais. Bianco (1987) chama a atenção sobre a análise de situações sociais. Essa autora utiliza-se de teóricos para explicar o desenvolvimento e aprimoramento dos instrumentais da pesquisa antropológica. Para ela, recentemente “algumas vozes começaram a conclamar que os cientistas sociais passaram a sentir a necessidade “de complementar, com as técnicas contemporâneas de pesquisa de arquivo, o

seu peculiar método de coleta de dados, via trabalho de campo" (VINCENT citado por BIANCO, 1987). Bianco complementa dizendo que Gluckman em sua "Análise de uma situação social na Zululândia moderna" recomenda que as lacunas fossem preenchidas também por narrativas ao analisar aquela sociedade.

Dessa maneira, nos atemos às narrativas destes moradores mais antigos, na descrição dos eventos culturais, festas e rituais religiosos nos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus, sob mesma perspectiva que Gluckman trata a situação social. Conforme Gluckman "chamávamos estes eventos complexos de 'situações sociais' e utilizávamos as ações de indivíduos e grupos nessas situações para exibir a natureza da estrutura social" (GLUCKMAN citado por BIANCO, 1987, p. 31). Portanto, à medida que participava dos eventos, percebíamos algumas situações, pequenos conflitos, ocorrências do cotidiano desses moradores e assim compreendemos quais outros significados eles atribuíam ao território nos momentos de descontração, de fé e alegria.

Os moradores desses bairros, nesses momentos de festa, são observados sob a perspectiva da ação individual e coletiva, visto que reencontram parentes, amigos e conhecidos com os quais tem vínculos familiares. Sahlins (1987, p.144) diz que "o evento (qualquer evento) se desdobra simultaneamente em dois planos: como ação individual e como representação coletiva, ou melhor, como relação entre certas histórias de vida e uma história acima e além dessas coisas" (SAHLINS, 2003, p. 153-154). Não se trata de eventos relacionados aos que normalmente encontramos em outros espaços de São Luís, em que, por exemplo, o Tambor de Crioula, o Cacuriá e o Bumba-Meu-Boi encontram-se inter-relacionado e voltado ao turismo e ao espetáculo propriamente dito. Trata-se de momentos em que estes moradores remetem-se ao passado, aos reencontros, às suas memórias que lhes permite reconstruir suas identidades, em particular a coletiva.

Ainda que muitos moradores desses bairros tenham trajetórias parecidas, que sejam oriundos de lugares afins, que tenham sofrido privações mediante as condições físicas nos bairros quando lá chegaram, parece que ali se pode perceber uma organização social consolidada nos saberes que o grupo detém e se orgulha de preservar. A solidariedade é ainda muito perceptível e os momentos que ocorrem estes eventos, implicam em trocas e assinala uma ocasião de forte sociabilidade.

Nos ensaios e festas em geral em que tivemos a oportunidade de acompanhar, encontramos muitas pessoas que narraram acontecimentos passados ligados a tais eventos. Passamos então a compreender essas histórias como estratégias que são necessárias para afirmar suas identidades coletivas. Para Alistair Thomson, o historiador de hoje tem

desenvolvido métodos de entrevistas e abordagens analíticas que permitem uma compreensão mais ampla das recordações pessoais e coletivas, tornando-as mais úteis à sociologia e à pesquisa histórica:

Estamos tão interessados na natureza e nos processos de afloramento de lembranças quanto no conteúdo das reminiscências que registramos, e a relação entre as imagens e conteúdo das reminiscências tornou-se de extrema importância na análise e no uso do testemunho oral (THOMSON, 1997, p. 54).

Esse autor estabeleceu uma importante relação teórica ao afirmar que as memórias podem ser dolorosas se não corresponderem ao que é aceito como normal e que, por isso, tentamos ajustá-la ao que é normalmente aceito. “Assim como buscamos a afirmação da nossa identidade pessoal dentro da comunidade específica em que vivemos, buscamos também a afirmação de nossas reminiscências” (THOMSON, 1997, p. 58). Nesse sentido, o autor acha conveniente o uso do termo ‘reconhecimento’ para descrever o processo de afirmação da identidade.

Quando os agentes sociais que colaboraram com a pesquisa acionam a identidade “quilombo urbano” não nos parece algo aleatório. Essa estratégia foi fortemente marcada pela influência de movimentos sociais negros e de discussões que passaram a acontecer em eventos sociais dentro dos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus. Durante a pesquisa, tomamos conhecimento de diferentes movimentos sociais que atuam na Liberdade, Camboa e Fé em Deus, e tivemos acesso a relatos sobre o trabalho realizado por esses grupos junto aos moradores, conforme veremos no próximo capítulo.

O estudo das Festas de Santo, de acordo com Menezes (2009), tem permitido aos pesquisadores sociais, a elaboração de análises sobre experiências vivenciadas pelos agentes sociais no desenrolar dos eventos e, principalmente, um olhar para as representações sociais deles decorrentes. O interesse por tais festas, conforme assinalado pela autora, é ocasionado pela formação de circuitos alternativos de fruição dessas práticas, pela combinação de pesquisa em arquivos e trabalho de campo, com foco na execução de performances artísticas que, na maioria das vezes, se dão em parceria com mestres da cultura popular (MENEZES, 2009, p.180). Também, pode-se incluir neste rol de motivações o destaque que tais festas ganharam depois de terem sido “tombadas” como patrimônio cultural de natureza imaterial⁴¹, via agências estatais.

⁴¹ O patrimônio cultural de natureza imaterial diz respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas; e nos lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas). A Constituição Federal de 1988, em seus artigos 215 e 216, ampliou a noção de patrimônio cultural ao reconhecer

Há, todavia, uma diversidade de festas e eventos que não foram visitadas no trabalho de campo. Entretanto, pensamos ser elementar apresentar as dinâmicas de organização das que tivemos acesso, uma vez que elas refletem os conhecimentos e os saberes de quem as vivencia. Nesse caso específico, nos referimos ao Festejo Tradicional de Ladeira, preparada por moradores do bairro Camboa, mas que acontece em Ladeira, povoado de Alcântara-Ma.

Destacaremos outras festas, festejos e eventos dos quais participamos durante a realização da pesquisa e gostaríamos de lembrar que essas não esgotam o calendário de atividades festivas nesses bairros, mas, considerando o escopo do trabalho, nos circunscrevemos apenas às que serão apresentadas a seguir.

2.1 Festa Tambor de Crioula Proteção de São Benedito

No Maranhão, o Tambor de Crioula destaca-se como uma das manifestações culturais mais populares, sendo praticado em diversos momentos por não seguir calendário fixo e fechado. As apresentações podem acontecer no carnaval, na festa junina, em aberturas de eventos turísticos ou, ainda, por ocasião de pagamento de promessas em terreiros e festas religiosas. “Entre as dezenas de grupos de Tambor de Crioula de São Luís e os do interior identificam-se variações regionais nos ritmos, na maneira de tocar, nos cânticos e nas danças” (IPHAN, 2007). Contudo, o ritual do Tambor de Crioula se mantém notadamente nas celebrações que dispensam louvor à entidade espiritual *Averequete*⁴², normalmente por ocasião de festas em pagamento de promessa.

A descrição desta festa lança luz sobre a relação entre o caráter religioso e a ludicidade na Rua Nova, Camboa. Como veremos adiante, a *Festa Tambor de Crioula Proteção de São Benedito* se constitui como projeto de “afirmação identitária do grupo que a produz, além de uma oportunidade de exercitar seus vínculos sociais e comunitários” (IPHAN, 2007). Essa comemoração, que acontece anualmente, vem obtendo evidência naquele bairro e é uma festa realizada por vários motivos. Segundo Dona Maria de Lourdes, idealizadora da *Festa Tambor de Crioula Proteção de São Benedito*, a brincadeira se iniciou como promessa para

a existência de bens culturais de natureza material e imaterial (IPHAN). Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>. Acesso em mai. 2016.

⁴²Entidade da Mina jeje-nagô, que “adora” São Benedito e gosta de Tambor de Crioula. In: FERRETTI, Muncicarmo. “Brinquedo de Cura em terreiro de Mina”. *Rev. Inst. Estud. Bras.* [online]. 2014, n.59, pp.57-78. ISSN 2316-901X. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i59p57-78>. Acesso em 30 de out. de 2016.

seu pai após uma graça alcançada, também por um neto, que tinha problemas nos rins, e por sua madrinha que morreu no mesmo dia de comemoração a São Benedito.

Nesse sentido, Dona Maria, uma vizinha e amiga da família, destacou ainda que são diversas as razões que levam uma pessoa a fazer uma *feira* para São Benedito e que, assim como Dona Maria de Lourdes, há pessoas que pedem por cura de doenças, outras realizam preces para um filho conseguir emprego, entre outros pedidos. Sobre tal posicionamento, Dona Maria de Lourdes esclarece que “pra gente que sabe, sabe que não é só isso, não é só uma promessa, mas quando as pessoas me perguntam digo que é uma promessa para meu neto que tô pagando, mas não é só isso!” (DONA MARIA DE LOURDES MORAES COELHO, 2016). Percebemos que para além desse argumento usado por Dona Maria de Lourdes de fazer promessa para vários familiares, há de certa maneira outros motivos que em sua fala parecem escamoteados, suas obrigações religiosas à entidade espiritual *Averequete* e ao tambor de Mina. Dona Maria de Lourdes acredita e se apoia na sua promessa e enfrenta essa empreitada como uma missão e devoção com o sagrado. O Tambor de Crioula, para além do pagamento de promessas é ainda:

Considerado um ritual que faz parte de um sistema religioso, incluindo momentos de divertimento. A devoção a São Benedito é muito forte no Maranhão, tanto no catolicismo popular quanto na religião afro, onde é sincretizado com o vodum *Averequete*, um dos mais cultuados no tambor de mina. Afirma-se que São Benedito gosta de tambor de crioula porque é negro e gosta que toquem tambor para ele. Existem assim relações entre tambor de crioula e tambor de mina, inclusive pela importância em ambos da devoção a São Benedito (FERRETTI, 2014, p.05).

A entidade denominada *Averequete* é citada por Dona Maria de Lourdes no momento em que ela nos explica a relação do Tambor de Crioula com os santos católicos. Segundo ela, sua festa é realizada para homenagear São Benedito e “não quer dizer que quando vou dançar o Tambor de Crioula eu vou tá com uma entidade, não, mas tem local que chama, que o batido acaba chamando o *preto velho*” (DONA MARIA DE LOURDES MORAES COELHO, 2016).

Pelo que pudemos compreender da narrativa de Dona Maria de Lourdes, ela realiza a *Festa de Tambor de Crioula Proteção de São Benedito*, anualmente e, nesta empreitada, enfrenta dificuldades financeiras para realizá-la. Diante de tal constatação, oferecemos para doar o bolo no dia da festa. Nossa intenção era estreitar uma relação de confiança com os agentes que ali se encontravam. Assim, no dia 09 de setembro de 2016, recebemos uma mensagem da filha de Dona Maria de Lourdes avisando da festa e, lembrando do compromisso de levar o bolo para o Tambor de São Benedito, conforme havíamos prometido à mãe dela.

No dia programado para a festa, chegamos à casa de Dona Maria de Lourdes antes das 18 (dezoito) horas e percebemos que esse momento foi oportuno, pois nos permitiu dialogar com os participantes. Devemos destacar a nossa preocupação com as observações, atentando sempre para uma posição de distanciamento, para não interferir na *Festa*, ainda que estivéssemos fazendo o registro fotográfico daquele momento com o consentimento de Dona Maria de Lourdes. Nessa ocasião, tomamos conhecimento de que a *Festa* havia se iniciado pela manhã e que os organizadores já haviam realizado um almoço para as crianças, com distribuição de bolos e que, outra parte da programação, que não pudemos presenciar, porque não fomos convidadas para esse momento, consistiria em “obrigações⁴³” de Dona Maria de Lourdes.

Ao discorrer sobre essa festa, não intencionamos descrevê-la por inteiro focalizando nos rituais e seus aspectos lúdicos. Preocupamo-nos, sim, com a dinâmica das relações sociais estabelecidas, com os vínculos de solidariedade para realizá-la e com alguns elementos de organização sociais estabelecidos. Procuramos nos aproximar do que Magnani (2003) propõe, ao mencionar o que ouviu em sua ida a campo para uma pesquisa etnográfica. O autor afirma que “não é o conteúdo da cultura popular, do entretenimento ou do lazer o que importa, mas os lugares onde são desfrutados, as relações que instauram, os contatos que propiciam” (MAGNANI, 2003, p.85).

Essa ida à festa foi um momento importante da pesquisa, no qual pudemos dialogar com diversos agentes sociais, vizinhos de Dona Maria de Lourdes, além de parentes e amigos que estavam presentes. Cada um falava da festa, da organização e do empenho de Dona Maria para realizá-la. Identificamos ainda a presença de muitos familiares de Dona Maria de Lourdes, em sua maioria, vindos de Alcântara. Naquele espaço, pudemos observar como a festa se mantém expressiva para a vizinhança, transmitindo referências e influências religiosas aos mais jovens e, sobretudo, é possível destacar a festa como elemento de resistência cultural e como referência de afirmação identitária dos moradores:

Tenho 52 anos. Eu vim pra São Luís na faixa de doze anos. **Eu sou do interior de Alcântara, um local por nome centro do Vovô.** Não fui criada pelos meus pais, eles vieram primeiro e fiquei lá morando com minha madrinha que era do interior e fazia festa de santo pra São Benedito. **Então, esse Festejo aí, eu já trago isso no sangue, lá das minhas origens.** Aí, eu fui morar em São Luís, na casa de uma senhora que minha madrastra me botou. Aí não deu muito certo, eu voltei de novo *pro* interior. Quando eu vim de novo, eu já tinha mais idade e fui morar na casa do meu tio. Depois arrumei família e hoje moro na Camboa (DONA MARIA DE LOURDES MORAES COELHO, 2016, grifos nossos).

⁴³ Compromisso religioso, oferenda, abstinência ou ritual realizado pelo filho ou pela filha de santo.

Analisando o relato de Dona Maria de Lourdes, entendemos alguns indicativos sobre a origem das pessoas ali presentes, uma vez que os antecedentes das festas realizadas nesses bairros podem ser encontrados em diversas comunidades quilombolas da Baixada Maranhense, bem como em todo o Litoral do estado. As lembranças que cada um desses senhores e senhoras tem de sua cidade de origem “desperta na memória coletiva o brincar como antigamente” (BRITO,2014, p.48), fazendo emergir sua identidade e eles sentem-se felizes por estarem dando continuidade às suas festas e eventos religiosos. Dona Rosa do Cocho nos relata suas lembranças e sua relação com o Tambor de crioula:

Quando eu me entendi por gente, lá no meu interior, Porto Rico, tinha uma festa muito grande pra São Benedito. Nesses tempos a festa começava 11 de janeiro e terminava em 20 de janeiro, dia de São Sebastião. Essa festa dos velhos, dos antigos, era nove noites de festa. Todo dia era Tambor de crioula. Tinha mesa de café pra rezadeira, a gente passava mais de duas horas rezando. Nesse tempo tinha baile de orquestra, tinha mesa de juiz, todo dia a gente comia muito bolo de tapioca (DONA ROSA DO COCHO, 2016).

As festas religiosas representam, nos dias de hoje, um elo significativo entre os moradores dos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus. A *Festa de Tambor de Crioula Proteção de São Benedito* os remete aos modos de vida dos seus antepassados. Entretanto, além do cunho religioso, propriamente dito, essa reunião religiosa representa entretenimento e lazer. A organização da *Festa de Tambor de Crioula Proteção de São Benedito*, implicou em cooperação, esforço e trabalho, e pelo que percebemos, alguns abriram mão de seus afazeres cotidianos para ajudar Dona Maria de Lourdes. Nesse sentido, essa cooperação “traz com sua presença solidária o rito e o sentido de uma vida ainda não dominada pela concorrência, pelo interesse individualista e pelo fechar-se em si mesmo e no que é ‘seu’” (BRANDÃO, 2009, p.52).



FIGURAS 10 e 11: – Detalhes da decoração da festa para São Benedito, realizada no dia 17/09/2016. Fonte: Acervo da pesquisadora (2016).

Apesar das dificuldades relatadas por Dona Maria de Lourdes a respeito da organização da festa, sua filha Meyrielle explicou que a decoração da mesa de bolos e lembranças foi realizada com antecedência por ela e as irmãs e ressaltou o apoio dos vizinhos no preparo da alimentação que foi servida na festa. Com base nesta informação, compreendemos as relações de “boa vizinhança” e cooperação entre todos da vizinhança e da família. Ainda durante a festa, conversamos com uma vizinha, Dona Maria, e disse que todos os anos o *Tambor* acontece e não causa incômodo nenhum, ao contrário, segundo ela: “nós gostamos porque faz parte da nossa história também”.

Para a realização da festa, há ainda outras negociações a serem feitas, como a solicitação de uma licença de Dona Maria de Lourdes à polícia para que a festa acontecesse naquele dia. Essa ação se fez necessária para se resguardar, caso algum vizinho se sentisse incomodado com a comemoração, fato que não observamos. Ao contrário, percebemos que muitos ali presentes dividiam narrativas comuns de fé e devoção a São Benedito.

Em outro momento, a importância da *festa* e a relação de “boa vizinhança” foi confirmada por Elizânia, vizinha de Dona Maria de Lourdes no bairro Camboa, ao assinalar que o *Tambor de Crioula Proteção de São Benedito* tornou-se uma das festas tradicionais da Camboa, visto que, por essa festa, os jovens do bairro ainda demonstram algum interesse. Segundo ela: “A festa que eu não vejo tanta resistência é da dona Maria de Lourdes que ela faz pra São Benedito aqui na rua. Eles até vão lá olhar, assistir, até que eles respeitam” (ELIZÂNIA RIBEIRO CANTANHEDE, 2017).

Elizânia explicou que não há, na Camboa, muito interesse dos jovens pelas manifestações culturais e religiosas. De acordo com ela, progressivas mudanças estão acontecendo. Ela diz que, em algumas situações, quando veste sua saia para dançar Tambor de Crioula, é criticada por pessoas da vizinhança que lhe perguntam onde ela vai dançar o terecô ⁴⁴. Desse modo, ela alega, a importância da manutenção dessas tradições no bairro Camboa e, sobretudo, o papel preenchido pela *Festa* realizada por Dona Maria de Lourdes para esses jovens.

A *Festa Tambor de Crioula Proteção de São Benedito* foi retomada com o Tambor Mirim da Fé em Deus. Durante a apresentação, todas as mesas dispostas pela rua, estavam ocupadas. Perguntamos à irmã mais nova de Meyrielle se as pessoas ali presentes eram da vizinhança e ela nos disse que muitas eram parentes e que, a grande maioria, eram vizinhos e

⁴⁴ Rito de religião de matriz africana muito comum no interior do Estado do Maranhão.

de outras ruas também. Observamos ainda as pessoas comprando as bebidas vendidas pela família de Dona Maria de Lourdes. Nessa função, os familiares de Dona Maria encontram-se à frente para garantir atendimento rápido.

Um dos momentos significativos do evento é a ladainha que ocorre quando as senhoras mais idosas se unem em frente ao altar. Deste modo, a ladainha foi iniciada com a participação de instrumentos de sopro e os cânticos religiosos entoados pelos presentes, em sua maioria, senhoras.

A fé nos cânticos da ladainha é um dos momentos de comunhão entre os agentes e o santo. Nesse contexto, Dona Maria, uma vizinha e amiga da Dona Maria De Lourdes falou da importância da ladainha para o Tambor de Crioula. Ela afirmou que, se não tiver a ladainha, o santo não *recebe* o Tambor de Crioula.

Nas ladainhas, a rezadeira exalta a fé e estas situações e rituais são muito importantes, porque representam “as formas privilegiadas de encenação da memória. Não uma encenação qualquer ou de alcance meramente individual, mas sim, uma encenação coletiva em que é dada ao público a oportunidade de ver. Ver a si vendo os outros” (PEREIRA, 2005, p.43). Nesse momento, os presentes acompanharam as ladainhas e cantos demonstrando entusiasmo e conhecimento dos elementos da festa.

Nessa festa, a condução da ladainha foi realizada pela senhora Rosenilde de Jesus Santos, conhecida como Rosa do Cocho, por ter sido casada com um famoso pai de santo da Liberdade, Pai Cocho. Dona Rosa, que é moradora da Liberdade, é natural de Porto Rico do Maranhão, de uma área quilombola denominada Engenho do Lago e veio morar em São Luís, aos 16 anos, para trabalhar como doméstica. É reconhecida no bairro Liberdade e seu entorno por ser uma boa rezadeira de ladainha. Dona Rosa do Cocho também ficou famosa nos bairros por ter participado do projeto Sonora Brasil, promovido pelo SESC em 2011 e 2012, que levou um grupo de Caixeiras do Divino, do Maranhão para se apresentarem em mais de cem cidades do Brasil.



FIGURA 12: – Senhora Rosenilde de Jesus Santos, conhecida como Rosa do Cocho, registro de sua viagem pelo projeto Sonora Brasil, promovido pelo SESC em 2011. Fonte: <http://institutedeculturaafronetosdenana.blogspot.com.br/2016/06/lancamento-do-projeto-jovens-caixeiras.html>

A devoção religiosa expressa por meio da ladainha não se restringe à *Festa Tambor de Crioula Proteção de São Benedito*. Está presente, por exemplo, na festa de Queimação de Palhinhas, na Festa do Divino de Pai Cocho. Portanto, esse momento religioso é recorrente em todas as festas religiosas dos três bairros.

A aproximação com Dona Rosa do Cocho, a “boa rezadeira de ladainha” citada anteriormente, foi articulada por Cláudia Regina Avelar Santos⁴⁵, a atual proprietária do Boi de Leonardo na Liberdade⁴⁶. No dia 14 de janeiro de 2017, chegamos à sede do Boi de Leonardo por volta de dez horas da manhã. Inicialmente, pretendíamos passar o dia inteiro na instituição para acompanhar o processo de produção das indumentárias e entrevistar Dona Rosa do Cocho. Nesse dia, estavam presentes no local, Dona Maria de Lourdes (organizadora da *Festa do Tambor de Crioula Proteção de São Benedito*), Dona Vitorina (bordadeira e antiga dançarina de tambor de crioula), Dona Concita (bordadeira), Regina e Dona Rosa do

⁴⁵ Regina sempre mencionava Dona Rosa do Cocho como uma pessoa do bairro que eu deveria ouvir em minha pesquisa, visto que ela além de ex-companheira de Pai Cocho, um antigo Pai de Santo da Liberdade, detinha grande conhecimento sobre tambor de crioula, festas religiosas e sobre a própria história do bairro.

⁴⁶ A Associação Junina Bumba- meu-boi de Leonardo, fundada em primeiro de maio de 1956, sob a nomenclatura, Sociedade Junina Bumba- meu-boi da Liberdade “é pessoa jurídica de direito privado, sem fins econômicos, com autonomia administrativa e financeira, sediada na Rua Alberto de Oliveira, nº 150, bairro da liberdade, nesta cidade de São Luís, Maranhão, regendo-se pelo presente estatuto e legislação que lhe for aplicável (Estatuto da Associação Junina Bumba - meu - boi de Leonardo, 2008).

Cocho. Momento em que presenciamos um diálogo travado entre elas sobre o tambor de crioula, especificamente, sobre mudanças nesse evento que merecem aqui ser citadas, visto que esse tópico se refere à uma festa de Tambor de crioula.

Dona Maria de Lourdes comentou que em Itamatatiua, Alcântara, naquele mesmo fim de semana estava acontecendo uma festa de santo, e elas disseram umas às outras que a festa seria de uma conhecida de todas, da Mãe de Wanderlei. Falaram ainda de uma coreira⁴⁷ conhecida por elas e que se aquela senhora não mudasse aquela “carreirinha” (forma de dançar), provavelmente não dançaria em Tambor nenhum.

Contaram outro caso de uma menina que dança no Tambor de Mestre Amaral⁴⁸, e que, segundo Dona Maria de Lourdes, essa moça esteve em um Tambor de Crioula em Alcântara e não conseguiu entrar na roda para dançar, ainda que tenha tentado a noite inteira, não foi permitido pelas integrantes mais antigas. Perguntamos se isso era comum, elas disseram que, nos Tambores de Crioula do interior, a forma de dançar é diferente daqui e que, por isso, as senhoras mais antigas não permitem desconhecidas em suas rodas de tambor. Todas falam e concordam que essas novas dançarinas de Tambor de Crioula, “dançam pulando” e que quando elas chegam nessas cidades, como é o caso de Alcântara, as mais velhas observam o jeito de elas dançarem e não as deixam entrar na roda de Tambor de Crioula.

Os saberes expressos por meio das danças e eventos culturais produzidos e reproduzidos nos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus, podem ser considerados como tradições inventadas, visto que “elas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória” (HOBSBAWM, 1997, p.10). Os rituais de dança, movimentos, gingados, passos, constituem elementos de uma tradição que está sendo reinventada, muito embora as pessoas mais antigas dos bairros não estejam satisfeitas com tais inovações. Quando, durante a discussão, uma das senhoras mencionou as inovações no modo de dançar, elas se referiram às modificações que já estão acontecendo aqui em São Luís, contudo, as mesmas danças, no interior do Maranhão, resistem às mudanças.

O Tambor de Crioula, nesse caso, é uma reprodução coletiva que reflete saberes específicos dentro desses bairros, e é também um elemento de representação dos povos de Matriz Africana, já que os grupos saem, em sua grande maioria, dos terreiros e agregam elementos para se adequar ao público dos arraiais de São Luís.

⁴⁷ Dançantes do Tambor de Crioula.

⁴⁸ Conhecido em São Luís como um dos guardiões do Tambor de Crioula do Maranhão.

Segundo Dona Rosa do Cocho, muitas moças vão para se exhibir, para dizer que são hábeis dançarinas, “mas lá no interior, quando elas tentam entrar na roda, se não tiverem ninguém conhecido, não entram de jeito nenhum, ficam a noite toda sem dançar uma *punga*”⁴⁹.

Elas citam ainda que não gostam quando, poucos minutos após entrarem na roda de Tambor, aparece alguém dando *pungada* para elas saírem. Nesse momento da conversa, começa uma grande discussão entre elas e todas citam um caso individual. Igualmente, todas concordam que isso é um dos principais incômodos no Tambor de Crioula. Regina diz que “às vezes, você nem virou, já estão tirando a gente da roda” (CLÁUDIA REGINA, 2017). Dona Vitorina expõe que se isso acontece com ela, ela não participaria mais: “não entro mais na roda”.

Sobre isso, Regina enfatiza ter, exaustivamente, discutido tal assunto em reuniões do Tambor de Crioula, e que, para ela, esse comportamento é mais comum entre as dançarinas novas do Tambor de Crioula de Leonardo. Nesse momento, Dona Maria de Lourdes explica que ninguém ali sabe dançar e ressalta, todavia, que as mais jovens deveriam procurar o “jeito certo de dançar” (DONA MARIA DE LOURDES MORAES COELHO, 2016).

Ainda, debatendo sobre o modo de dançar do Tambor de Crioula, Dona Rosa do Cocho diz que o certo é deixar “os de fora” dançarem primeiro. Depois o grupo deveria mostrar como dançar corretamente. Segundo elas, Dona Vitória, uma senhora antiga do bairro, não dava oportunidade de dança a uma pessoa “de fora”, em nenhuma circunstância. Elas referem-se ainda ao caso de um rapaz homossexual que tentou em certo momento entrar na roda de Tambor de Crioula, sendo recusado imediatamente por Dona Vitória, que não permitiu a entrada dele na roda devido à sua orientação sexual e que, também por isso, muitas dançarinas não dão *punga* para ele. Na conversa, elas estavam expondo as regras de inclusão – saber dançar, ser mulher – e de exclusão: não ter treinamento ou inovar na dança, supostamente com poses e passos individualizados. Além disso, outro fato excludente seria homossexual masculino.

A conversa continuou e elas acrescentaram que dançarina novata normalmente era desprezada nos Tambores de Crioula do bairro Liberdade. Por isso é que elas passavam muito tempo aguardando a vez para entrar em uma roda. Dona Maria de Lourdes conta que, em sua juventude, sempre ia para o Tambor de Leonardo e que, em determinado momento, seu Leonardo precisou parar o Tambor para perguntar se aquelas senhoras “não estavam me

⁴⁹ Também chamada de umbigada, trata-se de um movimento coreográfico no qual as dançarinas, num gesto entendido como de saudação e convite, tocam o ventre umas das outras. (IPHAN, 2007, p.6).

enxergando ali” (DONA MARIA DE LOURDES MORAES COELHO, 2016), Só dessa forma, ela passou a participar da dança do Tambor.

Em seguida, elas definiram outros marcadores – homens sem camisa e mulheres vestidas de blusas de alça, bermudas e chinelo não eram aceitos na casa de Leonardo. Elas afirmaram que ele olhava para o pé das pessoas que estavam entrando em sua casa e perguntava: “Tu não tem sapato?”. Para elas, o tempo era bom na época em que os jovens respeitavam as regras, e que nisso, Leonardo estava correto, pois impunha respeito em sua instituição, coisa rara na atualidade, segundo seus relatos⁵⁰.

Dando seguimento à descrição da *Festa do Tambor de Crioula Proteção de São Benedito*, velas foram acesas e um pano branco foi estendido sobre a cabeça das pessoas presentes em frente ao altar erguido a São Benedito, foi quando Dona Maria de Lourdes entrou em transe por alguns instantes, sendo amparada por sua filha, Meyriele.

Alguns estudiosos do Tambor de Crioula têm destacado o caráter religioso que envolve esse evento, muito embora outros insistam na classificação do Tambor de Crioula como mero espetáculo, direcionando-o ao mercado do turismo. Assim sendo, percebemos que esse momento religioso diante do altar é algo singular para aquelas pessoas, de grande valor, uma vez que eles se sentem felizes por reproduzir seus cultos e representa, além disso, um momento de sociabilidade, pois dinamiza as relações sociais quando provoca a aproximação de parentes e conterrâneos distantes, no bairro Camboa.

A ladainha continuou acompanhada pelas pessoas que estavam no interior da casa de Dona Maria de Lourdes e pelos convidados dispostos pela rua. Enquanto cantavam a ladainha diante do altar a São Benedito houve a distribuição de vinho para algumas pessoas. Ali, ainda se podia ver, pessoas envolvidas na festa e nos elementos que integram aquele universo religioso cujas simbologias são carregadas de significados para aquele grupo. Os elementos referem-se à ladainha, preparação da mesa de bolo, confecção de lembranças da festa, ou seja, todo processo de organização da festa, marcada, basicamente pela solidariedade entre os festeiros, que os remete aos laços de identificação com seu lugar de origem.

Compreendemos assim, o tambor de crioula como uma festa que expressa o sentimento de pertencimento. Revela ainda o caráter religioso por meio do pagamento de promessa e o que fica marcado é a fé e a devoção à São Benedito. Há, além disso, o momento

⁵⁰ Neste dia, buscava especialmente maior interação com aquelas senhoras, por isso, optei por conversar sem gravador ligado. Falei um pouco sobre os problemas da cidade, sobre a vida de mulheres que trabalham, essas foram formas de instituir um contato mais estreito com elas com o objetivo de perceber um pouco mais sobre suas vidas e seu cotidiano.

de lazer, reservado ao reencontro dos “seus”, dos mais próximos e uma rede de relação solidariedade para fazer a festa acontecer.

Dona Maria de Lourdes encerrou a ladainha e recebeu a visita do Bloco de cultura afro Netos de Nanã. Os integrantes do Bloco adentraram a casa de Dona Maria de Lourdes, entoaram cânticos e depois se dirigiram para a rua dando início à apresentação do Bloco composto por integrantes que dançaram vestidos com indumentárias dos orixás Oxum, Nanã Buruquê, Oxóssi, Iemanjá e Iansã. Esse momento foi muito aguardado, visto que se trata de um Bloco conhecido entre os vizinhos. A festa se estendeu até o amanhecer, segundo informação de Meyrielle.



FIGURA 13: – Apresentação do bloco de cultura afro-brasileira Netos de Nanã. Registro da *festa* para São Benedito, no dia 17/09/2016. Fonte: Acervo da pesquisadora (2016).

Complementar a *Festa do Tambor de Crioula Proteção de São Benedito* com a apresentação de um bloco afro é uma estratégia interessante, pois esse bloco representa uma forte expressão cultural afro presente no bairro Liberdade, Fé em Deus e Camboa. É por intermédio dessa manifestação que seus integrantes reverenciam e homenageiam seus antepassados, no caso por meio dos 13 principais orixás do Panteão Africano, o que lhes possibilita a rememoração de seus ancestrais.

O Bloco de cultura afro Netos de Nanã, constitui, assim como a festa de dona Maria de Lourdes, um trunfo na estratégia que dá visibilidade aos eventos que exaltam a cultura negra. Nesses momentos, na *Festa do Tambor de Crioula Proteção de São Benedito*, foi possível observar que os integrantes e demais expectadores constroem por meio dessas representações a sua identidade afrorreligiosa quando acionam elementos do sagrado e do profano, sobretudo contra a intolerância religiosa ainda presente em nossa sociedade.

O Bloco Afro Netos da Nanã participa de variadas festas afroreligiosas em São Luís. Em suas apresentações exprime as vivências e rituais por cantar e tocar, inclusive em “dialetos, doutrinas das religiões afro-brasileiras e apresenta um recorte histórico, social e cultural do povo negro do Maranhão, em especial os povos de terreiro” (ÁLVARO JOSÉ, 2016)⁵¹.

A postura de liderança de Dona Maria de Lourdes pode ser notada durante toda a festa. Ela acompanhava todas as etapas tendo sempre o suporte das filhas para providenciar algo que estivesse fora do lugar ou que fosse necessário em determinados momentos do desenvolvimento da festa.

2.2 Festa do Divino Espírito Santo do Pai Cocho

A festa que iremos descrever foi iniciada por Pai Cocho, antigo pai de santo de um terreiro no bairro Liberdade que se encontra fechado para atendimento espiritual. Conforme narrativa de Dona Rosa do Cocho, a festa da sua família vai completar 48 (quarenta e oito) anos de existência e constitui uma obrigação religiosa de Pai Cocho:

Um guia dele foi quem pediu a festa. Ele pediu a festa e ainda disse mais, ele não queria nada emprestado de outras festas, tudo tinha que ser novo. Aí, nós começamos essa festa com três caixas coberta de couro, mas de lata. Hoje nós temos com doze caixas e tem vez que nós ainda pede emprestado, bandeira, mastro, tudo, tudo, tudo da casa. Se matava porco, se matava boi no pé do mastro, hoje como diz que já não pode mais fazer isso, tem casa que faz, mas a gente não faz mais, a gente compra tudo hoje, mudou a tradição (ROSA DO COCHO, 2017).

Dona Rosa do Cocho se refere à entidade que Pai Cocho incorporava nos rituais e o acompanhava. Este lhe orientou que nada fosse tomado de empréstimo naquela primeira festa. Desde então, a família nunca mais deixou de realizar a festa, contando, na atualidade, com a colaboração dos familiares e amigos para realizá-la.

Segundo Lindoso (2007, p 29) as festas movimentam os terreiros durante o ano inteiro, concentrando obrigações rituais, ladainhas, toques de Mina em homenagens as entidades espirituais da casa (voduns, orixás, encantados, caboclos), além de eventos culturais como tambor de crioula, o bumba-meu-boi e também a festa do Divino Espírito Santo tanto internamente quanto externamente a esse espaço sagrado.

Há um ponto interessante a ser observado na Festa do Divino: o ritual é conduzido por mulheres e seus instrumentos de percussão, as Caixeiras do Divino. “Em São Luís, a Festa do

⁵¹ Responsável pelo bloco, em conversa informal no dia da *Festa do Tambor de Crioula Proteção de São Benedito*.

Divino Espírito Santo é uma celebração popular e religiosa geralmente realizada por motivo de promessa, devoção ou obrigação espiritual” (PEREIRA, 2012, p. 28).

Dona Rosa do Cocho falou com muito carinho da festa que ajuda a administrar anualmente no terreiro de Pai Cocho. Trata-se da *Festa do Divino Espírito Santo do Pai Cocho*, marcada pela tradição católica, mas que, em São Luís do Maranhão é normalmente celebrada em terreiros de religião de Matriz Africana. É uma festa com forte influência portuguesa,

Realizada a partir do domingo de Pentecostes, em maio ou junho, quando é organizada nos terreiros mais antigos fundados por africanos, que são a Casa das Minas e a Casa de Nagô. Depois disso, até janeiro do ano seguinte, a festa vai sendo realizada em quase todos os outros terreiros da cidade (FERRETTI, 1999, p. 02).

A festa em questão, acontece com bastante destaque em Alcântara, Penalva, e em pelo menos outros 27 municípios maranhenses⁵², lugares de origem de muitos moradores dos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus. E aí podemos observar o estabelecimento de relações sociais e interações entre os bairros e estas cidades. “Dessas fronteiras, entre preservação da tradição e pertencimento a um novo território, se formulam novas redes sociais e afetivas com pessoas e lugares que permitem que os agentes sociais se enraízem neste novo contexto de vida, atualizando, desta forma, suas tradições ao plantar neste espaço a cultura de suas origens” (BRITO 2014, p.34). Destacamos que esse pertencimento pode ser acionado por meio de tais eventos, e “estas expressões culturais reavivam gestos e técnicas que denotam saberes tradicionais marcantes na vida cotidiana nas cidades amazônicas” (ALMEIDA, 2009, p. 22).

Nos três bairros em questão, Liberdade, Camboa e Fé em Deus, observamos uma participação efetiva de moradores nesses eventos que são considerados por todos como elementos que remontam à história de seus “ancestrais”. As ‘brincadeiras’, como alguns agentes sociais chamam, exprimem as relações de afetividade e sentimento de pertencimento. Festejar o Divino Espírito Santo representa para eles, a manutenção de seus saberes naquele território. Esses mesmos moradores que tanto sofreram discriminação usam, agora, seus eventos para representar suas vivências, sua história e sua religiosidade.

Dona Rosa do Cocho falou sobre a festa, sobre as reuniões constates, explicou as dificuldades para organizar o evento que acontece no mês de julho e deixou evidente a sua liderança na organização. Segundo ela, a próxima festa já começa a ser preparada assim que termina a daquele ano.

⁵² Informação concedida pela Secretaria de estado da Cultura .

A organização, com bastante antecedência, implica em várias reuniões do grupo. Deste modo, a *Festa do Divino Espírito Santo do Pai Cocho* não se restringe somente a um acontecimento religioso. A ideia é entendê-la em sua perspectiva social e cultural. Outro elemento importante da festa são as colaborações em dinheiro feitas pelos festeiros. Tratam-se das “joias” e acordos de doação a fim de que a festa aconteça. De acordo com Dona Rosa do Cocho, sem as joias, eles provavelmente não poderiam realizar a festa. Os organizadores da festa, de acordo com a fala de Dona Rosa do Cocho, vivenciam variadas situações internas e pequenos conflitos que demandam estratégias para fazer acontecer a *Festa do Divino*. São questões de ordem financeira e também referentes à participação dos festeiros nas reuniões. Segundo Dona Rosa do Cocho, há muitos integrantes da festa que se ausentam das reuniões, momento em que ela precisa demonstrar certa desenvoltura para manter o controle e a autoridade sobre o grupo.

A gente faz umas cinco reuniões mais ou menos, não tem briga, mas tem desentendimento, porque eu sei de uma parte, tem muita coisa que a pessoa quer mudar e não pode ser mudado assim. Porque no tempo do dono da festa (Pai Cocho) ele tinha aquela paciência, entendia todo mundo e hoje ninguém quer entender ninguém. Como bem a madrinha do mastro desse ano, ela vive doente e não tem como ir nas reuniões, aí, falam: por que é que a madrinha do mastro não tá na reunião? Aí, eles dizem, ela tá doente, mas tem 2 filhas, por que a filha da madrinha do mastro não vem na reunião? Aí, eu digo gente eu não tenho culpa, eu acho que o importante é que no dia do mastro ela assuma a responsabilidade dela e dê conta da responsabilidade dela (ROSA DO COCHO, 2017).

O que está sendo analisado é o processo de participação e comprometimento nos eventos coletivos da festa e a observância das regras do grupo que são compartilhadas. Não se trata apenas de participar dos ensaios, mas de viver intensamente a festividade com os significados e as regras aceitas em consenso. Pudemos perceber que na organização, além dos familiares, Dona Rosa cita seus filhos com Pai Cocho, os filhos dele com outra mulher, e muitas outras pessoas do bairro. No que diz respeito à escolha dos padrinhos e madrinhas da Festa, ela fala que as relações de apadrinhamento da festa são estabelecidas anualmente e, normalmente, para pagar promessas, a escolha dos padrinhos acontece por meio de pedido aos donos da festa.

São pessoas que fazem isso com sacrifício, mas fazem com amor. Por exemplo, um barracão desses pra enfeitar, ela não gasta menos do que 2.000,00 reais. Ela ainda tem que pagar a pessoa pra enfeitar o salão. Essa pessoa é quem compra tudo.

[...]

A festa é pra acontecer em Julho, mas a gente se prepara com antecedência. Nós tamo se preparando, com as roupas dos meninos, vê quem vai ficar com as mesas dos bolos, tem o almoço, tem as joias, se compra porco, se compra boi, mas tudo com a ajuda da gente também, por que não pode ser só deles. Eles fazem uma mesa

de bolo, cada um tem suas mesas, por sinal, esse ano vai ter 6 mesas de bolo (ROSA DO COCHO, 2017).

Assim, notamos que a prioridade é dada a quem está pagando promessa por graça alcançada ou por obrigação religiosa e que há um movimento cíclico entre os festeiros para se responsabilizar por determinados elementos que compõe a festa, evidenciando a reciprocidade do grupo. Posições como essa nos permite analisar que há uma organização criteriosa e bem estabelecida para que aconteça a festa:

A gente vê a festa bonita, mas não sabe o tanto de trabalho que dá. Ontem, por exemplo, teve uma reunião, mas metade dos festeiros não foi. Agora, me diz, eu posso arrastar esse povo pra reunião? Eles não sabiam da reunião? Minha filha mesmo me disse: ‘Mãe se a senhora não abrir o olho, nós vamos ficar sem esse festejo’. Por que ele tem um filho que é mais estudado. Ele é o presidente da festa, o Joilan, aí, ele cobra muito de mim. Eu fico entre a cruz e a espada, mas dona Rosa não pode ser assim. Ano passado, teve uma confusão porque se a pessoa era madrinha do barracão ela tinha que dar aquele barracão todo enfeitado. Ele não cobrava joia dessa pessoa, por que a despesa dessa pessoa é muito alta, por que essa despesa é toda desta pessoa. Então, eu penso como Cocho, se a pessoa vai ter essa despesa, ela não precisa pagar a joia ainda. Então, ano passado, a madrinha do mastro teve uma confusão com o filho dele. Ela é festeira antiga, ela foi madrinha do barracão. Aí, no final da reunião, queriam que Lea pagasse uma joia, além do barracão enfeitado. Aí, ela disse que não tinha condição. Antes disso, eu disse pra minha filha mais velha, eu disse essa madrinha não vai ter condição de dá o barracão enfeitado e ainda dá uma joia (ROSA DO COCHO, 2017).

Assim, dentro dessa organização, ficam visíveis os pequenos conflitos entre os agentes sociais que preparam a festa. Por questões de hierarquia, Dona Rosa do Cocho, em seu papel de primeira organizadora da festa, se diz muito cobrada por Joilan, atual presidente da festa. Todavia, ela demonstra muita segurança na condução do evento. “Ser encarregado de festa implica, pois, em desfrutar de prestígio e autoridade seja no âmbito da coletividade a qual o encarregado pertence, seja mesmo em outras comunidades de festas, as quais um encarregado pode agregar-se por deter os saberes específicos” (NUNES, 2011, p.117).

A Festa do Divino Espírito Santo do Pai Cocho, para além do religioso, demanda entretenimento no bairro, e tem, nas suas particularidades, uma riqueza de simbologias e forte elemento de identidade para os seus festeiros. Entretanto, nesse caminho, pequenos conflitos emergem, mas o que fica evidente mesmo é a fé e a sensação de dever cumprido. Vejamos:

O que importa, no fim de tudo, não é nem o que a gente gasta. O que importa é a fé, por que hoje eu sirvo o Espírito Santo porque eu andei o Brasil todo. Mas, nisso tudo, eu posso dizer que minha fé dobrou mais, porque onde tiver batendo uma lata e eu puder ir servindo o Santo eu vou com amor. Eu passei foi dois dias sem vim aqui, porque eu tava servindo o Divino Espírito Santo, porque ele já me serviu muito, ele me dá o pão de cada dia (ROSA DO COCHO, 2017).

Sobre a festa, Dona Rosa do Cocho diz que sempre inicia pelo Tambor de Crioula, uma das obrigações que sempre começa em um dia de sábado. Segundo ela, há dois anos, seu

filho inseriu, na festa, um tributo denominado Caixa do Divino, “só que não entra na casa porque a tribuna tá fechada”. Então, o tributo Caixa do Divino se apresenta por uma hora, em média, no espaço externo do terreiro, seguido de blocos e brincadeiras na porta do terreiro.

No dia seguinte, um domingo, ao meio dia, abre-se a Tribuna⁵³ e as caixeiras iniciam a festa. Por volta das 16h, todos vão em busca do mastro⁵⁴ na casa dos padrinhos para ser batizado. “A gente batiza com as caixeiras cantando. Hoje, já tem músico, aí, se empina o mastro e a gente entra e termina de batizar, (...) aí, se canta e se dança no pé do mastro. (...) a gente entra e faz as obrigações dentro de casa” (ROSA DO COCHO, 2017).

O mastro é um elemento alegórico importante nessa festa, pois marca seu início e final. Ferretti (2009) explica a importância simbólica dos mastros nas festas religiosas. Segundo o antropólogo, são reminiscências dos cultos agrários e podem ser correlacionados ao pelourinho, símbolo da sujeição dos escravizados; também podem ser comparados à árvore onde pousou a pomba do divino no dilúvio ou podem simbolizar a cruz.

O seguimento da festa inclui os jantares das bandeirinhas⁵⁵ e o jantar das caixeiras. Dona Rosa do Cocho relata que as caixeiras são sempre agraciadas com pedaços de carne, trata-se de uma tradição, segundo ela. O momento do preparo de comidas é muito esperado pelos festeiros e deixa perceptível a coesão do grupo de festeiros, a interação social.

A festa tem continuidade com as visitas. A primeira delas é ao mordomo régio, seguido da visita à imperatriz e ao imperador, “aí, pra amanhecer de sábado, a gente amanhece no pé do mastro pra tocar a alvorada” (ROSA DO COCHO, 2017). Assim:

As visitas são trocas cerimoniais entre os personagens do Império. Nesta dinâmica da festa, um personagem visita o outro, é recebido com bolos, doces e bebidas. Geralmente, as visitas acontecem no fim da tarde quando o Imperador e a Imperatriz saem em cortejo junto com as caixeiras para visitar primeiramente os mordomos-régios (PEREIRA, 2012, p.74).

Ainda de acordo com Pereira (2012, p.35), “o Império do Divino possui personagens elementares que podem ser encontrados em praticamente todas as festas da cidade. Esses são em pares: Imperador e Imperatriz, Mordomo Régio e Mordoma-Régia, Mordomo-Mor e Mordoma-Mor. Esse conjunto forma o núcleo central e invariável do Império em São Luís”.

⁵³ Tribuna, Tribunal ou Corte Real – É o lugar onde, durante a realização da festa, os personagens ficam dispostos, sentados. É ricamente enfeitada com as cores (vermelho, branco, azul) e os motivos relativos ao Espírito Santo (pomba, coroa). A abertura da tribuna significa o momento em que, para os devotos, se abre o canal de comunicação com o Espírito Santo (PEREIRA, 2012, p.31).

⁵⁴ O mastro também é utilizado como elemento de demarcação e localização da festa (PEREIRA, 2012, p.32).

⁵⁵ Meninas aprendizes que seguiam juntas ajudando no canto e carregando bandeiras. Nesta dinâmica de transmissão do saber, as Bandeirinhas tornavam-se Caixeiras futuramente (BRITO, 2014).

Sobre a organização da festa, Dona Rosa do Cocho relata que um grupo se mobiliza no preparo da comida e que o momento deve ser marcado pela fartura. Para ela, é muita gente pra almoçar e pra jantar também, e tem que ter muita comida porque se não tiver o povo sai falando mal: “Ah! Na casa de Cocho a gente come mal”; “Ah! Eu fui na festa de Cocho e não comi bolo!” (ROSA DO COCHO, 2017).

O sábado à noite é reservado para as brincadeiras. Segundo ela, no domingo de manhã, os festeiros vão à missa, momento em que as crianças permanecem vestidas com indumentárias dos impérios. Em seguida, forma-se um cortejo até o barracão do terreiro, acompanhado pelo toque das caixeiros.

A *Festa do Divino Espírito Santo do Pai Cocho* apresenta simbologias que interagem com a igreja católica, visto que parte da festa acontece dentro dela. Dona Rosa fala que a festa já foi levada, inclusive, para algumas Igrejas de São Luís:

Nós fizemos primeiro na Igreja da Conceição, aí, nós tamo hoje na Igreja dos Remédios. O cortejo vem de lá, como tem criança não pode ser muito longe. Nós nunca levamos foi na Igreja da Sé. Da Igreja da Conceição, aí, ela já teve aqui na época do padre Aroldo. Nós fizemos uns anos aqui no bairro. Depois nós fomos pra Igreja dos Remédios e tamo lá até hoje (ROSA DO COCHO, 2017).

2.3 Festa Queimação de palhinhas

A *Festa Queimação de Palhinhas* acontece em variados lugares de São Luís, como residências, praças e terreiros. É o momento em que se desmonta o presépio, visto que essa festa representa a visita dos Reis Magos ao Menino Jesus na manjedoura. Entoam-se cânticos de louvores e ladainhas em latim, seguidas de um ritual em que se queimam galhos vegetais de murta e unha de gato e em que pedidos são feitos ou agradecimentos por graça alcançada. Essa festa pode ser ainda observada na Casa das Minas, na Casa de Nagô onde “são realizados rituais do catolicismo popular, há muito, integrados ao tambor de mina” (FERRETTI, M. , 2009, p.4).

Conforme Lindoso (2014), após as festas de dezembro (Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Santa Luzia), usualmente, nos terreiros de Mina de São Luís são montados presépios onde se rezam ladainhas para o Menino Jesus e, do mês de janeiro até fevereiro, se queimam as palhinhas. É preciso frisar que são escolhidos padrinhos para o presépio e estes normalmente podem contribuir ou não com alguma ajuda financeira para a festa da queimação de palhinhas, já que há um gasto, pois, na comemoração, são servidos quitutes variados (chocolate quente com bolo de tapioca, doces, refrigerante, etc., de acordo com a organização de cada festa).

Assim, as relações de trocas de presentes na *Festa Queimação de Palhinhas* é percebida por meio da escolha de padrinhos, que normalmente reforçam os laços de compromisso por meio de promessas. Mauss (2003) nos faz refletir sobre as coisas dadas de ordem material e espiritual, ele diz: “se coisas são dadas e retribuídas, é porque se dão e se retribuem “respeitos” – podemos dizer igualmente, “cortesias”. Mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se “devem” – elas e seus bens – aos outros”(MAUSS, 2003, p. 263).

Toda a *Festa Queimação de Palhinhas*, desde a decoração do salão até o preparo das comidas, é de responsabilidade dos filhos e filhas de santo do Terreiro de Iemanjá - Ylê Ashe Yemowá, no bairro Fé em Deus que, com certa antecedência, organizam a festa, antecipando todas as particularidades, fato que percebi na ocasião da entrevista com Dona Bidoca, quando um filho de santo da casa foi levar as palhas do presépio. É uma festa, assim como muitas que aqui descrevemos, organizada coletivamente por intermédio de ações de solidariedade entre todos.

Na ocasião de nossa visita ao terreiro de Iemanjá para entrevistar Dona Bidoca, fomos convidada a participar da *Festa Queimação de palhinha* que aconteceria no dia 02 de fevereiro de 2017. Deste modo, nós fizemos presente no terreiro nesse dia para acompanhar a festa.

Chegamos ao terreiro de Iemanjá por volta das 19 horas e fomos recebidas por Dona Bidoca. Logo em seguida, teve início a Ladainha para Nossa Senhora do Bom Parto dos Navegantes e das Candeias. Havia uma grande mesa com três bolos e lembranças produzidas com símbolos da festa, que foram distribuídas aos presentes no final da cerimônia. Essas lembranças estavam dispostas ao lado dos bolos sobre uma mesa que foi montada junto ao presépio.

No Terreiro de Iemanjá, há um calendário de festas e rituais religiosos que são seguidos anualmente. Dentre estes, alguns se relacionam aos eventos culturais maranhenses, como a *Festa Queimação de palhinha*, o tambor de crioula, a Festa do Divino Espírito Santo. Mãe Dedé⁵⁶ explica que a festa não acontece em todos os terreiros de Mina de São Luís, representando:

Uma forma de homenagear as grandes entidades, é através das rezas, dos cânticos, das pequenas formas e tem um significado muito grande pra nós enquanto terreiro, porque isso a gente vai passando de um para o outro, pra que nunca se acabe e sim perpetuar. Assim como nós recebemos de Pai Jorge, nós também estamos passando.

⁵⁶ Entrevista realizada no dia 16 de maio de 2017.

Quando eu sair alguém vai continuar, quer dizer que essa tradição vai se perpetuando (YALORISHA DEDÉ DE BOÇO CÓ, 2017).

Repassar os modos de “fazer” de festas e brincadeiras foi algo recorrente em grande parte das narrativas. Percebemos uma preocupação dos agentes sociais em não deixar “morrer” determinadas festas repassadas por seus antepassados, e nesse contexto, os mais idosos funcionam como guardiões desses saberes. Quando Mãe Dedé afirma que esses conhecimentos foram utilizados pelos mais antigos, ela ressalta o fortalecimento dos laços de pertencimento do seu povo de religião de Matriz Africana.

Nesse novo contexto, o terreiro pode ser pensado como um espaço de reafirmação de uma identidade étnica diferenciada que também é construída, visto que o terreiro se constitui como lugar de formação, para que os filhos e filhas de santo possam se apropriar dos saberes que são ali repassados. Durante *a Festa Queimação de palhinha* vimos que muitas ladainhas foram entoadas em latim por alguns jovens filhos de santo da casa e também por alguns visitantes. Sobre essas rezas Oliveira (2002, p. 141) diz que:

A ladainha, no Brasil, é uma antiga reza típica dos católicos analfabetos do meio rural, que a rezam para os santos populares. Até 1962, enquanto a língua do catolicismo oficial era o latim e os padres celebravam as missas nessa língua, ao povo que não sabia latim eram ensinadas orações longas e repetitivas, como é o caso da ladainha, na qual o rezador invoca uma sequência de nomes de santos e os demais participantes respondem: rogai por nós.

Sobre isso, Mãe Dedé explica que o terreiro de Iemanjá, em certa ocasião, ofereceu aos filhos da casa um curso de ladainha que fora ministrado por Sebastião Cardoso, um filho de santo da casa que detém esse conhecimento.

Mãe Dedé enfatiza que:

Dentro do terreiro é um lugar de grande conhecimento. Se eu não passar meus conhecimentos, eles morrem. A casa das minas tá bem, aí, como exemplo. Lá, é uma grande Casa, com grandes mulheres, analfabetas, mas sábias, mas ninguém sabe os fundamentos dali. Pode quem quiser dizer que sabe os fundamentos dali, mas ninguém sabe. Elas não passaram nada pra ninguém, nem lá, nem na casa de nagô. Então é muito difícil, eu creio que por isso ali não vai se perpetuar, porque quem não sabe, não pode passar. **Eu sempre falo pra Dona Bidoca que nós temos pra quem repassar esses conhecimentos. Aqui já fizemos oficina de bordado, oficina de reza em latim para continuar essas festas, inclusive para essa da festa queimação de palhinhas.** A gente ensina, no final das contas, uma profissão pra alguns. **O terreiro de Iemanjá ajuda muitas pessoas.** Não ajuda mais porque as condições não estão boas, mas fazemos o possível para interagir com a comunidade, principalmente com os filhos de santo, **passando os conhecimentos para não deixar morrer e aí a gente ensina do jeito que foi passado para nós.** Nós aqui já fizemos oficina de tambor de mina. Hoje os abatazeiros são jovens, trouxemos esses jovens pra dentro dos terreiros (YALORISHA DEDÉ DE BOÇO CÓ, 2017, grifos nossos).

Conforme assinalado por Mãe Dedé, há uma preocupação do terreiro em preservar os saberes dessa festa, uma vez que ofereceu aos filhos da casa, um curso de ladainha em latim para que a festa se mantenha sob a forma original, sem perder as particularidades dos elementos rituais. Ao reproduzir esses saberes, eles ressignificam a história do seu grupo e assim, parece que as tradições permanecem pela repetição e por mecanismos mais atuais, como é caso de curso de ladainha, que acaba destacando as representações sociais e religiosas do grupo e manutenção do pertencimento dos povos de terreiro.

Em seguida, os padrinhos foram chamados e os santos foram recolhidos, depositados em um pano branco e retirados daquele recinto e levados para outro cômodo da casa:

Se retira o menino Jesus, porque a tradição diz que ele não volta mais pra lápide. Ele vai ser colocado lá onde ele fica, quando termina de rezar a ladainha e se coloca o menino Jesus em cima da toalha branca, aí, ele é retirado e colocado no lugar de origem dele na casa. Aí, ele não retorna mais ao presépio, aí no outro dia vem as pessoas que construíram o presépio para desmontá-lo (YALORISHA DEDÉ DE BOÇO CÓ, 2017).

Posteriormente, um fogareiro com alguns vegetais foi levado à porta do terreiro, onde os filhos da casa, de um a um, foram depositar amostras de palha que foram distribuídas, nesse momento, para serem queimadas.

De imediato, a Mãe de Santo da casa, Mãe Dedé, convidou as pessoas presentes ali para fazer um lanche ressaltando que, como aconteceria logo a seguir uma obrigação de Tambor de Mina para Nochê Abê Iemanjá, Orubarana, Menina da Ponta da Areia e Princesas, nós não poderíamos comer naquele recinto. Então, devíamos fazer o lanche no lado de fora do terreiro de Iemanjá.

No momento do lanche, fomos até a cozinha da casa – local onde estava sendo distribuído bolo e refrigerante – na tentativa de manter contato com alguém conhecido e alargar nossa rede de relações. Entendemos que, naquele espaço específico do terreiro de Iemanjá, a cozinha, se estabelecem relações sociais entre filhos da casa. Trata-se de um espaço social de trocas singulares, mas que, somente as pessoas conhecidas permaneciam, se configurando como o lugar dos reencontros e das interações.

Em seguida, observamos que algumas filhas da casa entraram em um quarto para vestir os paramentos do Tambor que iria acontecer minutos depois. Naquele ambiente, havia uma integração entre os filhos da casa. Muitos pediam bênçãos entre si, cumprimentavam-se com muita alegria e demonstravam forte sentimento de coletividade e familiaridade.

A Mãe de Santo do Terreiro de Iemanjá, Yalorisha Dedé de Boço Có em entrevista transcrita abaixo, afirma que a queimação de palhinha é uma festa que pai Jorge fazia em homenagem à senhora Iemanjá:

Porque na realidade dia 08 tem um toque pra ela. Oito de dezembro é dia de Nossa Senhora da Conceição, porque, na realidade, o dia dela é dois de fevereiro, então, esse presépio é dela, foi uma forma singela dele homenageá-la. Por isso até hoje fazemos o presépio. Dona Bidoca ficou na responsabilidade de fazer o presépio pra ela (YALORISHA DEDÉ DE BOÇO CÓ, 2017).

2.4 Festejo Tradicional de Ladeira

No primeiro capítulo, foi assinalado que há uma relação de influência em relação à Alcântara, basicamente, na perspectiva das relações sociais, econômicas, religiosas e culturais. Assim, a intenção era perceber se essa coextensividade se concretizava no fazer religioso, mais especificamente, na organização de uma festa e na afinidade entre as festas religiosas realizadas aqui e lá.

Quando estivemos na *Festa Tambor de Crioula Proteção de São Benedito*, soubemos que alguns moradores da Rua Nova, na Camboa, iam com frequência às festas religiosas que aconteciam em Alcântara. Buscamos, por intermédio de Meyrielle, o contato de pessoas no bairro que participassem dessa festa. Ela nos indicou Dona Maria Pretinha e sua filha Elizânia Ribeiro Cantanhede⁵⁷.

Elizânia Cantanhede, inicialmente, relata que o povoado Ladeira fica há uns vinte quilômetros da sede de Alcântara, estando mais próximo do Cujupe. Sobre a história do lugar, o que sabe informar está nos relatos dos seus antepassados e que, segundo eles, Ladeira surge quando seus antepassados escravizados fogem de um convento.

Primeiro, entrevistamos Dona Maria Isabel Cantanhede Ribeiro, conhecida como Maria Pretinha. Ela diz ser natural deste povoado chamado Ladeira, mas afirma não ter crescido lá, pois sua família lhe doou para ser criada por outra família no povoado denominado Caicau. Disse, ainda, como ganhou o apelido “Maria Pretinha”. Segundo ela, uma prima de seu pai, em certa ocasião, perguntou onde haviam encontrado aquela “pretinha de cabeça seca” e que por essa pergunta ela herdara o apelido.

⁵⁷ Assim, no dia 11 de fevereiro de 2017, fui ao bairro Camboa para ouvi-las. Eu sabia que a família de Dona Maria Pretinha participava da organização da festa em um povoado de Alcântara chamado Ladeira, fato que me deixou curiosa sobre as relações estabelecidas entre essa família e aquele povoado.



FIGURA 14: – Elizânia Cantanhede e Dona Maria Pretinha durante Festejo Tradicional de Ladeira. Fonte: Elizânia Cantanhede.

Conforme seu relato, ela permanecera em Caicau até seus 15 ou 16 anos, onde trabalhou na roça, com produção de farinha, até “ficar mocinha”, momento em que pediu à sua mãe adotiva para morar em São Luís. Sua motivação maior seria por conta de muitos conhecidos seus já residirem na capital. Dona Maria Pretinha afirma ainda que “tinha aquele entusiasmo de vim pra trabalhar, pra comprar roupa, calçado” (DONA MARIA PRETINHA, 2017). Chegando a São Luís, Dona Maria Pretinha foi trabalhar “em casa de família”, na casa de Alcantarenses e tinha somente o domingo de folga, que, nas palavras dela, eram aproveitados em festas com os seus conterrâneos e parentes. Ela exalta esse momento como época de respeito mútuo e familiaridade do convívio cotidiano, onde as pessoas podiam se deslocar pelos bairros sem medo da violência, algo difícil na atualidade.

A rede de parentesco e territorialidade fica visível, na medida em que se estabelecem uma identificação com o lugar pelas particularidades sociais semelhantes às suas origens, pela acolhida dos familiares e amigos “porque os integrantes de um mesmo grupo étnico criam

situações ou barreiras de proteção, tanto na relação com o “outro”, quanto no espaço do “outro”. É nessa situação que a identificação social emerge”(PEREIRA, 2010, p.193).

Portanto, os vínculos familiares estabelecem redes de sociabilidade. Isto se dá nas relações sociais formadas para os momentos de lazer de muitas pessoas vindas do mesmo lugar de Dona Maria Pretinha:

Ah, eu ia pra casa dos parentes, pra casa de colega, ia pra festinha. Aí, quando dava a hora de ir pra casa que eu trabalhava, era tudo corrido. Nessa época, eu gostava muito de festa. Eu gostava de umas que a gente chamava de vespéral. A gente ia, mas quando era no horário X, a gente voltava pra botar a janta dos patrões (DONA MARIA PRETINHA, 2017).

As relações sociais podem ser usadas como estratégia que alimentam as questões identitárias entre esses moradores. Há uma busca constante por relações com seus pares, afinal, é o momento que expressam as trocas de saberes e na construção de uma singularidade e repertório comum.

Observamos ainda, que as relações de parentesco une o grupo. As festas passam a promover uma identificação intensa entre os moradores. Quando perguntamos à Dona Maria Pretinha sobre a interação dos moradores na Camboa, no passado, ela me falou que, mesmo morando nas casas “trepadas”⁵⁸ estes se organizavam para comemorar datas importantes como o Natal e o Dia das mães. Segundo ela, ao entulharem os mangues da Camboa, as festas deixaram de ser realizadas nas palafitas e foram transferidas para a rua. Os momentos de grande sociabilidade narrados por ela, estão intimamente relacionados às questões de vizinhanças, aos laços de proximidade e parentesco, que permite que estes se conheçam melhor e construam laços fortes de amizade e solidariedade.

Na sua fala, expressou o lamento pela perda de uma prática social que era recorrente: os encontros de amigos na rua Nova. Hoje, segundo Dona Maria Pretinha, as famílias têm se reunido em seus quintais, e o pior, estes mesmos quintais eram, até há pouco tempo, de uso comum entre os moradores. Ou seja, não havia cercas no fundo das casas, o que permitia uma grande interação entre os vizinhos, não só na rua como nos quintais. No seu relato, Dona Maria Pretinha afirma que há a ameaça de desaparecimento desses encontros no bairro por conta de atos isolados de violência de alguns moradores, especialmente dos mais jovens.

Na fala de Dona Maria Pretinha percebe-se que os quintais reforçavam os laços sociais e contribuía para a integração do grupo social. Gomes (2010, p.122), afirma que o quintal dinamiza o tempo e o espaço da cidade, mas, guarda a temporalidade rural que “possibilita a convivência com plantas, pequenos animais e vida cultural. Festas de

⁵⁸ A agente social usa o termo “trepada” para referir-se às casas construídas acima dos mangues.

casamento, batizados, pagodes e churrascos passam por ali. Os quintais com plantas promovem encontros e trocas, processos de socialização e relações de vizinhança, que poucos imaginariam existir e resistir nas cidades modernas impermeabilizadas” .

Diante da atual situação, os moradores individualmente começaram a cercar os seus quintais por motivo de segurança, retirando os momentos de sociabilidade dos moradores dessa rua.

Atualmente é que nós tamo deixando de fazer festa na rua, por que, às vezes, em festa vem uns meninos aí e atiram em todo mundo, é um perigo! Eles não olham quem tá na frente, saem metendo bala em todo mundo. Então, pra evitar, não tamos mais fazendo festa assim. As pessoas estão fazendo agora é nos quintais das casas. Eu fiz agora os sessenta anos do meu marido, mas foi tudo feito lá no quintal. Aqui, na nossa rua, nós temos a fama de querer ser melhor que os outros, mas isso é porque eu botei meus filhos e netos pra estudar e trabalhar. Mas eu digo pros meus netos: nós não somos melhores que eles, nós só não podemos viver a vida do outro e, principalmente, uma vida que não te leva a lugar nenhum. A rotina aqui é um menino ir até o primeiro ano, aí, para de estudar e o pai, a mãe acham isso a coisa mais normal do mundo. As mães têm que cuidar dos seus jovens, senão perde ele pra outras coisas, pra droga, por exemplo (DONA MARIA PRETINHA, 2017).

As alterações e a resignificação das festas que aconteciam na rua e nos quintais abertos, assim, decorrem de transformações em termos de sociabilidades que vêm acontecendo na Camboa. Dona Maria Pretinha revela que, talvez por isso, a festa organizada anualmente por sua família, em Ladeira, atraia alguns moradores do bairro Camboa já que, o fato de eles se sentirem seguros em um povoado pacato, os deixa mais tranquilos. Ela nos falou ainda que, em uma das festas, precisou construir um “puxadinho” no fundo de sua casa em Ladeira para receber uma grande quantidade de vizinhos da Camboa. Essas pessoas, além de visitantes, ajudavam como apoio da festa. Enquanto uns trabalharam como segurança, outros ajudavam na cozinha e nas demais atividades.

Com relação ao festejo tradicional de Ladeira, Dona Maria Pretinha argumenta que o festejo ocorre sempre nos dias 5, 6 e 7 do mês de setembro. Em relação ao início da sua realização nesse povoado, a festa aconteceu no ano 1998 e originou-se de uma promessa feita por três irmãos, um deles seu pai biológico. “Meu pai e duas irmãs fazem essa festa para Nossa Senhora da Conceição, Santa Luzia e São José. Cada um deles é devoto de um desses Santos e pagam sua promessa com essa festa” (DONA MARIA PRETINHA, 2017).

É destacado, ainda, pela senhora Elizânia, o interesse que a nova geração de sua família tem dispensado à continuidade da festa. Conforme seu relato:

E, assim, os filhos já estão se aproximando mais porque desses que eram donos da promessa, só meu avô está na frente. A tia Isabel não tá mais à frente, não participa mais e a tia Raimunda morreu no ano retrasado. Mas a festa nunca deixou de acontecer. Vai fazer dois anos agora que meu irmão começou a se inteirar mais dessa festa, ficar lá junto com meu avô, com a minha mãe, então aos poucos a festa

está sendo transferida aos netos. Nós, netos, começamos a assumir a festa. A tendência é que minha mãe assuma a festa. No ano passado já foi outro irmão da minha mãe que fez a festa, então. A cada ano a gente sente que vai passando pros filhos pros netos, com o tempo a gente sabe que eles não vão poder mais fazer a festa (ELIZÂNIA RIBEIRO CANTANHEDE, 2017).

O interesse dos integrantes mais novos sobre a festa, sobre os saberes e as estratégias para sua realização, contribui para a solidificação do pertencimento dos agentes sociais e demonstra, dessa forma, a necessidade de manter os conhecimentos, as tradições, a história de seus antepassados, acionando de certa maneira, os vínculos familiares.

Dona Maria Pretinha explicita ainda que, até o momento, a organização da festa fica por conta de seus familiares e que, recentemente, ela e seus filhos se comprometeram em organizá-la. Ela me explicou que comprou e mantém uma casa nesse povoado motivada pelo fato de sua família estar à frente da organização direta do Festejo Tradicional de Ladeira. Disse- nos que praticamente se mudara para lá a fim de realizar alguns procedimentos, dentre estes cita o “ganhar visitas”. Ao questionarmos o que seria “ganhar visitas”. Ela afirma que se trata de uma das principais estratégias do festejo, uma vez que garante a presença maior de festeiros de municípios vizinhos em sua festa. Trata-se de uma permuta de visitas entre os promovedores de Festas de Santo nos arredores de Ladeira:

Porque é assim, por exemplo, quando a gente vai ganhar visita, a gente leva 20 pessoas e lá a porta da festa é a gente que paga, no caso, a metade do ingresso dessas vinte pessoas, o restante fica por conta delas. Então, se o ingresso é 20 reais, a gente tem que pagar a metade pra essas vinte pessoas que a gente leva, porque eu tô ganhando a visita pra minha festa. Então, a responsabilidade de pagar a metade é minha. Porque sou eu que tô ganhando a visita. **Aí, essa pessoa, dona dessa festa vai ficar me devendo uma visita e tem que levar também vinte pessoas na minha festa. E detalhe, ela tem que consumir na festa, e com o mesmo valor** (DONA MARIA PRETINHA, 2017, grifos nossos).

“Ganhar visitas” é entendido aqui como uma ação que obedece às normas de reciprocidade entre as famílias da redondeza que realizam festas de santos. Essa relação entre organizadores da festa de Ladeira e os festeiros vizinhos, nos remeteu à obra Ensaio sobre a Dádiva, de Marcel Mauss (1974). Para esse autor, as trocas nas sociedades arcaicas não refletiram somente nas relações sociais do passado, são importantes ainda para se analisar na sociedade moderna. “A obrigação de retribuir um serviço recebido de um grupo de pessoas orienta-se por códigos morais e não por regulamentos formais. Aquele que não retribui poderá ser alvo de sanções morais, que podem afetar sua imagem na localidade” (GODOI; MENEZES; MARIN, 2009)⁵⁹. Assim, o momento da prática de “ganhar visitas” entre Ladeira

⁵⁹GODOI, E. P.; MENEZES, M. A.; MARIN, A. R. E. Apresentação da coleção história social do campesinato brasileiro. In: GODOI, E. P. (Org.). **Diversidade do campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades**. Brasília: Ed. UNESP, 2009.

e comunidades vizinhas, significa a ocasião em que os laços de reciprocidade são estabelecidos. Trata-se de um momento em que sistemas de trocas instituem coesão social.

A filha de dona Maria Pretinha, Elizânia, comenta que essa dinâmica utilizada pelos festeiros, por ocasião da prática de “ganhar visitas” mudou nos últimos anos, devido à aquisição de veículos por estes. Antes, os festeiros vinham às festas em caminhões e, por isso, permaneciam no local da festa até o amanhecer. “As pessoas que vêm pra ganhar visita, agora com a facilidade de ter carro próprio, ficam até umas 3 ou 4 horas da manhã e, depois, vão pras suas casas. Agora, os mais conhecidos dos moradores do povoado, eles ficam até o dia seguinte” (ELIZÂNIA RIBEIRO CANTANHEDE, 2017).

Dona Maria Pretinha falou que a comunidade de Ladeira recebe os visitantes da festa com muito carinho. Há sempre café e almoço para ser oferecido a eles, no período do festejo. Segundo ela, durante o festejo tradicional de Ladeira, os moradores abrem, literalmente, suas casas para os festeiros vindos, em grande parte, de São Luís. De acordo com seu relato, muitas casas desse povoado permanecem fechadas grande parte do ano, visto que, muitos moradores de Ladeira, hoje, residem em São Luís. Eles vieram à capital em busca de escola para os filhos e de condições de trabalho melhores, enquanto lá permaneceram os mais idosos. Contudo, ela observa que recentemente algumas pessoas estão retornando para sua cidade de origem.

O primeiro dia da festa, cinco de setembro, é quando as mulheres da comunidade se reúnem para fazer lembranças e preparar o que será servido no dia seguinte, “é o dia que as mulheres todas do povoado se reúnem para fazer o bolo de tapioca, porque esse bolo é feito de forma bem tradicional, em forno de barro. Todas as mulheres ficam até umas três ou quatro horas da manhã, às vezes, até de manhã mesmo” (DONA MARIA PRETINHA, 2017). Dona Maria Pretinha, assinala, ainda, que, para moradores da comunidade, o momento de matar o boi, separar a carne e fazer a comida, equivale a uma festa. É o momento de integração dos agentes sociais.

Lá no interior, a gente chama **carne na nota**. É assim, eu vou matar um boi e usar a metade e a outra metade eu vou vender pra pessoa que quiser comprar. Então, eles têm um caderno onde tem toda essa anotação, por isso as pessoas chamavam carne de nota. Aí, eles vão pro mato pegar a palha de um coqueiro, pegar a palha de bananeira e fazer tipo um forro pra matar o boi em cima dessas palhas e aí se prepara parte por parte dessa carne e isso, na verdade, envolve toda a comunidade, é parente, é amigo, todo mundo participa. Então, a partir desse dia, começa o festejo, nesse preparativo de separação de carne, de cozimento, nisso se vira a noite (DONA MARIA PRETINHA, 2017, grifo nosso).

Nesse contexto, percebemos uma interação de toda a comunidade em torno dos preparativos da festa. As relações que se firmam entre os que participam da matança do boi,

entre os consumidores da carne na nota e as mulheres que se dedicam ao preparo das comidas são mediadas pela relação de parentesco e evidencia uma solidariedade entre eles, visto que o trabalho não é remunerado.

Nesse mesmo dia, a radiola chega à comunidade Ladeira. Segundo Elizânia, quanto maior a radiola, mais festeiros de São Luís são atraídos para o festejo. Ocorre que o preço cobrado pelas grandes radiolas é muito alto, “por exemplo, a mais barata custa R\$ 16.000,00, aí, tem os carregadores, tem os convidados do dono da radiola. A gente tem que arcar com toda a despesa deles de alimentação” (ELIZÂNIA RIBEIRO CANTANHEDE, 2017). Devido aos altos custos, eles cobram entrada em dois dias de festa, nos dias seis e sete de setembro.

No dia oito de setembro, acontece a festa das Coroas. Trata-se de uma homenagem que os donos da festa fazem às mulheres que trabalham pesado para a festa acontecer, servindo-lhes cerveja e comida com fartura.

Essa festa da coroa era feita antigamente para as cozinheiras da festa. Como elas não podiam se divertir nos outros dias porque estavam cozinhando ou muito ocupadas, aí, se fazia essa mesa pra elas se divertirem também [...].

Nesse dia oito, também acontece um ritual chamado **Ciganagem**. É onde as pessoas se vestem de mendigos e se sujam de tinta de caldeirão e saem nas casas de Ladeira pra roubar comida ao som de um instrumento de sopro, é tipo uma charanga. A ciganagem acontece no dia oito pela manhã. E no dia sete acontece uma procissão com os três Santos ao som de instrumento de sopro pela manhã. No dia da ciganagem, a gente tem que tocar uma Alvorada às 6h da manhã (ELIZÂNIA RIBEIRO CANTANHEDE, 2017, grifo nosso).

À medida que Dona Maria Pretinha e Elizânia descreviam a festa, percebíamos semelhanças entre o festejo de Ladeira e a *Festa do Divino Espírito Santo*, descrita por Dona Roza do Cocho e realizada na Liberdade.

Na festa que irá acontecer em setembro de 2017, a responsabilidade pelo mastro do festejo de Ladeira é de Dona Maria Pretinha. E sobre as suas obrigações ela responde:

Minha obrigação é ir no mato pegar o pau, enfeitar, fazer o bolo de tapioca, fazer o bolo de trigo, comprar refrigerante porque na hora, tem que colocar a bebida, tem que colocar o bolo, a banana, pra dependurar e dá pro povo que tá ali debaixo rezando. Aí, a gente serve bolo e refrigerante. Aí, quando a gente vai derrubar o mastro é o mesmo processo, a gente empina ele no dia seis, aí no dia oito a gente derruba. E nesses dois dias tem que servir lanche pras essas pessoas (DONA MARIA PRETINHA, 2017).

Nas entrevistas realizadas, alguns elementos importantes podem ser evidenciados. Destacamos uma rede de relações sociais, fundamentada na identidade do grupo, que acontece da forma parecida, mas em espaços diferentes, tanto em Alcântara quanto em São Luís.

Durante a entrevista, Elizânia afirmou que, recentemente sua família, enquanto organizadora do festejo, acrescentou à festa de Ladeira, um elemento novo: a venda de

pulseiras que dá acesso ao espaço da festa. Segundo ela, seus familiares foram muito criticados pelos festeiros e também por seu avô, pois eles achavam que o uso da pulseira configuraria em uma modernidade desnecessária, visto que os frequentadores da festa são pessoas conhecidas e próximas, sendo assim, não havia motivo para o uso de tal objeto. Entretanto, ela discorda, e defendeu que os gastos com o festejo são muito altos. Os organizadores obrigatoriamente precisam disponibilizar comida gratuita aos brincantes e que, para isso, precisaram fazer bingos e festas em São Luís a fim de arrecadar dinheiro para a festa acontecer em Ladeira. A estratégia das pulseiras, segundo ela, poderia evitar os prejuízos muito frequentes nas festas passadas:

Meu avô mesmo criticou muito a gente. Ele disse que as pessoas reclamaram porque a gente tava tratando as pessoas de forma diferente, porque também nós contratamos segurança pra festa. E nos anos anteriores não tinha, mas antes todo mundo confiava em todo mundo, e hoje não dá mais pra confiar. Eles criticaram a gente pelas pulseiras, mas todo ano eles utilizam o carimbo que, pra gente, é a mesma coisa, porque faz o controle de entrada das pessoas. Acontece, que o moderno incomoda as pessoas (ELIZÂNIA RIBEIRO CANTANHEDE, 2017).

Neste sentido, há pontos de vista diferentes acerca do modo de fazer o festejo. De um lado, os netos tentando manter a história da sua família agregando elementos mais modernos e, por outro, o avô e os demais festeiros que resistem às mudanças.

Naquele momento em que ouvíamos Dona Maria Pretinha e Elizânia, foi possível perceber, o quanto havia ali de conexão entre as pessoas de Ladeira e o bairro Camboa, fatos que os aproximavam pelos saberes e pelas questões religiosas, visto que essa família e os moradores da Rua Nova, mesmo vivendo em São Luís, insistem na manutenção das suas tradições e religiosidades. Tomamos a festa de Ladeira como referência ainda, para destacar semelhanças e diferenças entre as comemorações que são realizadas em São Luís, mas também por ser organizada por moradores do bairro Camboa.

Observamos que a religiosidade, sobretudo nas festas e festejos representa lugar de intensa relação social e contempla símbolos e uma vasta sabedoria de seus moradores. Em muitos momentos foi possível perceber esse saber instrumentalizando-se como uma rede de mobilização de cunho religioso, cultural e igualmente política, se considerar as formas de organização destas.

2.5 *Cacuriá da Vila Gorete*

No Maranhão, o Cacuriá surge na década de setenta pelas mãos do folclorista Lauro Almeida. E é possível perceber a existência de uma relação do Cacuriá com a festa do Divino Espírito Santo, de São Luís. Ao término da festa do Divino, os donos da brincadeira, juntamente com as cozinheiras e caixeiras, fechavam as portas do salão para apuração dos lucros ou prejuízos e, ao final, confraternizavam com muita alegria. Todos bebiam as cervejas que sobravam enquanto as caixeiras inventavam versos e cantavam músicas de duplo sentido e dançavam um rebolado sensual. Assim, surgiu o Carimbó das caixeiras da *Festa do Divino Espírito Santo* do Maranhão, também conhecido como Cacuriá (DELGADO, 2005).

A partir de elementos do Carimbó de Caixeiras, Seu Lauro, mestre popular que organizava vários de tipos de manifestações tradicionais, criou a dança do Cacuriá realizada em pares com seu ritmo comandado pelas caixas do Divino e coreografias desenvolvidas a partir das letras das músicas do carimbó (LABORARTE, 2015).

No transcurso deste tópico, não foi possível, especialmente por falta de oportunidade, a descrição dos ensaios e de apresentações do Cacuriá da Vila Gorete por meio de observações. Diante desse fato, nos concentramos na fala de Michael Rabelo⁶⁰, que nos presenteia com uma fala de vivências que rememoram as relações de confiança dentro desse evento cultural.

Com aproximadamente 15 anos de existência, o Cacuriá da Vila Gorete, do bairro Camboa, surgiu a partir do Festejo de Santa Gorete também realizado ali e da efetiva contribuição de um grupo de jovens que auxiliava na organização do Festejo. Michael Rabelo indica a importância desse evento cultural para os jovens daquela comunidade, descrevendo como eles projetam suas expectativas desde pequenos no Cacuriá. Segundo ele, muitas crianças acompanham e torcem pela sua inserção no grupo desde pequeninos e, quando jovens, muitos se mantêm afastados de problemas com drogas e violência porque obtêm notoriedade, já que ficam conhecidos no bairro por pertencer e dançar no Cacuriá de Vila Gorete.

A convivência, os ensaios, pertencer ao grupo é uns dos elementos que determinam o sucesso da brincadeira ao longo dos anos no bairro Camboa. Percebemos então, que o processo organizativo do grupo oferece apoio para que a sociabilidade do grupo se fortaleça, de certa forma, se estabelece um controle social dos seus membros e fazer parte do Cacuriá de Vila Gorete os faz sentir-se integrados.

⁶⁰ Presidente do Cacuriá Vila Gorete, 35 anos. Comanda a brincadeira há 20 anos.



FIGURA 15: – Dia de ensaio do Cacuriá de Vila Goret. Fonte: Acervo da pesquisadora (2017).

Sobre a organização inicial do Cacuriá, Rabelo informou que, como presidente, sempre admite a participação efetiva dos moradores do bairro:

Aí, o primeiro ano da gente foi com muita dificuldade, mas a comunidade interagiu muito, ajudou muito, nos ajudou fazendo coleta de dinheiro pra gente poder fazer uma roupa. No segundo ano já foi melhorando, foi quando a gente foi conseguindo fazer um trabalho louvável, um trabalho admirado por todos (MICHAEL RABELO, 2017).

Em referência à participação dos moradores, Michael Rabelo cita um grande evento que eles realizam no bairro: o Bingão das Mães. Trata-se de uma festa realizada no Dia das Mães e que mobiliza todos os moradores, no intuito de ajudar a brincadeira uma vez que as famílias do bairro reconhecem o trabalho social realizado por eles. “Nós já chegamos a arrecadar cerca de R\$ 3.500,00 num bingo. Essas famílias reconhecem a importância do papel do Cacuriá, reconhecem o papel cultural e social da brincadeira, porque eles sabem que a cultura no momento está sofrendo muito no Maranhão, principalmente a cultura negra, que é a que nos representa aqui no bairro” (MICHAEL RABELO, 2017).

Os moradores da Vila Gorete enxergam, no Cacuriá, um significado da união, autorrepresentação e identificação com seu espaço e com a questão racial, visto que esses moradores assumem que fazem parte de um bairro negro.

Em contrapartida ao reconhecimento dos moradores, o estado, por meio da Secretaria de Cultura, tem dificultado a sua manutenção quando restringe a ajuda ao Cacuriá de Vila Gorete, quando não reconhece o papel social desta manifestação e, com isso, diminui a cada ano a ajuda para sua manutenção:

O governo estadual compra apresentação em forma de ajuda. No caso só são duas ajudas por ano e esse dinheiro só dá mesmo pra iniciar a brincadeira. São duas do

município e duas do governo estadual e nesse novo governo agora eles reduziram porque antes eram quatro brincadeiras e agora só dão duas e o valor da brincadeira do estado é R\$ 4.000,00, mas eles só contratam uma ou duas apresentações por ano. Antes, era R\$ 2.000,00, mas eles chegavam a contratar até três ou quatro apresentações. O município contrata duas apresentações de R\$ 1.700,00 só que tem um diferencial, a gente não tem data pra receber, demora muito pra sair, quando sai. Então, esse dinheiro basicamente é só uma ajuda para manter a brincadeira no período junino. Após o período junino, nós não temos condições de fazer nada. Só pequenas coisas, como tá reunindo esses jovens, fazendo palestras pra eles (MICHAEL RABELO, 2017).

Em São Luís, nas últimas décadas, as políticas de incentivo cultural se tornaram mais frequentes, de tal forma que muitas brincadeiras se institucionalizaram e passaram a receber recursos do estado. Entretanto, essas ajudas variam conforme os governantes e nesse sentido, para se sustentar as brincadeiras precisam criar estratégias de manutenção, marcadas pelo sentimento de solidariedade.

No decorrer da conversa, Michael Rabelo refere-se à “ajuda” do estado como insuficiente para mantê-los o ano todo, sendo satisfatória somente para lhes amparar no período junino. Ainda assim, o Cacuriá conserva suas atividades assistenciais aos brincantes por todo o ano, independentemente do estado. Além disso, eles realizam uma festa para comemorar o Dia das crianças no bairro, momento em que o Cacuriá consegue, por meio dos “padrinhos”, arrecadar brinquedos para serem distribuído às crianças mais carentes daquele lugar. Nessa ocasião, promovem um dia de lazer com pula-pula e variadas atrações. Normalmente os padrinhos, são políticos e comerciantes do bairro que custeiam a festa.

Ainda durante a conversa, Michael Rabelo faz referência ao êxito acadêmico que alguns ex-integrantes do Cacuriá obtiveram, pois alguns já passaram pela universidade e estão inseridos no mercado de trabalho. Eles representam uma referência para esses meninos e meninas do bairro. O presidente do Cacuriá acredita que o sucesso dos ex-integrantes é reflexo da participação no Cacuriá e que, por essa razão, eles continuam participando da brincadeira sempre que possível:

E, também, eles têm aqui bons exemplos. Nós já tivemos dançarina aqui que já foi presidente do Cacuriá e hoje é assistente social, é coordenadora do CRAS daqui da Liberdade. E assim, ela também traz tudo que o CRAS oferece, muita coisa boa que tem lá nesse órgão ela traz aqui pros jovens do Cacuriá, da comunidade (MICHAEL RABELO, 2017).

Por meio de ajuda da ex-integrante do Cacuriá e por sua função no CRAS foi possível oferecer cursos aos jovens da Vila Gorete, especialmente, aos integrantes do Cacuriá. Dentre

estes, ele cita o Projeto do Jovem Aprendiz e ainda o Consórcio Social Guarnicê Maranhão⁶¹.

Segundo Michael:

Foi quando nós botamos 80 jovens, com ajuda de custo de R\$ 200,00 de passagem e eles tinham um curso profissionalizante de Manicure, Corte costura e os cursos eram realizados no centro. Só que aqui a gente coletava os jovens, principalmente, os jovens do Cacuriá. Então esse projeto Guarnicê da Juventude dava liberdade pra gente indicar os jovens do nosso grupo cultural (MICHAEL RABELO, 2017).

É relevante o papel social que essa manifestação cultural promove no bairro Camboa. A fala do agente social reitera a relação de poder que “o participar” da manifestação impõe aos jovens no bairro. Nesse ponto de vista, o Cacuriá de Vila Gorete agrega novo sentido de convivência no bairro Camboa, estabelecendo forte relação entre a festa e o pertencimento. No processo de integração no coletivo, o indivíduo que se sente pertencendo ao grupo sente-se, também, como que encontrando a sua face no social. Ele se torna membro de um grupo e, nessa transubstanciação, parece adquirir um sentido de individualidade pessoal, tornando-se sujeito de fala e de ação frente aos demais (KOURY, 2010).

O presidente do Cacuriá admite ter feito mudanças na dança para atender à lógica do turismo e da cultura local. Afirmou que o Cacuriá precisou se reinventar para atender ao público do arraial dentro dos shoppings e da elite maranhense:

Porque o cacuriá é, também, uma dança tipicamente maranhense. Só que ela é um pouquinho discriminada, porque alguns grupos começaram a confundir sensualidade com um pouco de depravação. Foi quando nós tivemos esse cuidado, especialmente, pra se inspirar no **Cacuriá de Dona Teté**⁶², tentando tirar essa parte picante, para se diferenciar de alguns grupos que aí estão. Então, hoje, graças a Deus, nosso Cacuriá dança em festejo de Igreja, dança em escola, se apresenta para todas as faixas de idade, porque a gente teve essa preocupação de focar na parte cultural, focar mais na questão social sem interferir na imagem das meninas, sem difamar as meninas, sem mexer com a imaginação dos meninos. A gente não queria explorar muito a sensualidade (MICHAEL RABELO, 2017, grifos nossos).

Segundo Rabelo, algumas transformações foram realizadas para preservar a “imagem das meninas” e para “não mexer com a imaginação dos meninos”. Nesse caso, pelo fato de a dança Cacuriá ser muito sensualizada em outros grupos de São Luís, o Cacuriá de Vila Gorete precisava diferenciar-se dos demais e poder dançar em shoppings e arraiais “oficiais da prefeitura, do estado, da Mirante⁶³, que acontece dentro do shopping. Ou seja, a gente não pode levar uma brincadeira devassa pra dentro de um shopping, até porque lá tem muitas famílias, muitas pessoas. Então, a gente tem essa preocupação” (MICHAEL RABELO, 2017).

⁶¹ Parceria entre o governo federal e a Federação das Entidades Comunitárias do Maranhão (Fedecma). O Consórcio Social Guarnicê Maranhão ofereceu em 2007 e 2008 cursos profissionalizantes a 1.800 jovens da capital maranhense. O público-alvo desse projeto seriam jovens entre 16 e 24 anos, em situação de vulnerabilidade.

⁶² Caixeira do Divino Espírito Santo.

⁶³ Sistema de comunicação do estado do Maranhão que realiza anualmente um arraial em São Luís-Ma.

No que se refere às mudanças no modo de dançar, pode-se perceber que esses eventos culturais não são estáticos. Inversamente podemos pensá-los como algo dinâmico resultando em reinvenções para servir a novos propósitos do mercado cultural. De acordo com Hall (2003, p.343) “todas essas formas são sempre o produto de sincronização parciais, de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, de confluências de mais de uma tradição cultural, de negociações entre posições dominantes e subalternas”.

No período junino de 2017, ocorreu um fato que podemos interligar com a fala de Michael Rabelo. Durante a apresentação do grupo Cacuriá do Candinho⁶⁴ em um arraial de São Luís, uma dupla que se apresentava simulou um ato sexual diante de vários expectadores. O episódio foi gravado e reproduzido nas redes sociais e imprensa local, gerando grande impacto negativo sobre esse evento cultural. Foi necessário que muitos representantes do Cacuriá do estado se posicionassem enfatizando que aquele ato isolado não representava o Cacuriá maranhense.

Quando Rabelo destaca que o Cacuriá é também uma dança tipicamente maranhense, ele se refere a uma adaptação que houve do Cacuriá ao mercado, que foi fortemente influenciada pela política de turismo do Estado do Maranhão. “A partir dos anos 80 e 90, as escolas de samba do carnaval, ‘imitação do carnaval carioca’ foram trocadas pelos ‘blocos e brincadeiras tradicionais do povo maranhense’ com o apoio dos órgãos oficiais” (DELGADO, 2005, p.43). Momento de grande crescimento do número de grupos culturais que representam a história dessa população.

Nesse sentido, o Cacuriá, por exemplo, necessita criar estratégias para se adequar e atender às novas expectativas desses espectadores e manter sua continuidade. Sanches (2003, p.15) discute essa negociação em seu estudo sobre o Bumba-meu-boi no Maranhão. Segundo ela, essa manifestação ganha condição de “bem de consumo”, e “que essa adaptação é fortemente influenciada pela política de turismo do Estado do Maranhão”. Promovem de certa maneira um impacto no cotidiano e modo de fazer desses eventos

O Sr. Michael orgulha-se por contar com ajuda de pessoas do próprio bairro para realização da dança. Ele cita o cantor do Cacuriá que estava no grupo desde os doze anos, contudo, recentemente, precisou contratar outro, pois, Mauro Henrique, o cantor, não dispunha de tempo, já que se formou em Administração e anda quase sempre atarefado com suas atividades profissionais. Além do cantor, as outras atividades do Cacuriá são desenvolvidas por pessoas do bairro, dentre estas, ele cita o figurinista Jandilson Pinheiro, “e

⁶⁴ Cacuriá do Candinho, grupo criado há três anos no município de Paço do Lumiar, na Região Metropolitana de São Luís.

também toda a nossa percussão é daqui. Os costureiros são daqui do bairro, o compositor também, os músicos são daqui do bairro. A gente faz de tudo pra aproveitar esses jovens, inclusive, alguns músicos eles aprenderam a tocar aqui com a gente” (MICHAEL RABELO, 2017).

O Sr. Michael explica que já aconteceu de jovens envolverem-se em situação de violência. Nesse caso, a organização do Cacuriá opta por retirá-los do grupo, além de pedir a eles que repensem seus atos. Segundo ele, isso é feito para preservar a segurança dos demais integrantes, visto que há uma forte rivalidade entre facções no bairro e eles temem em manter no grupo jovens que estejam ligados a estas facções, o que pode acarretar um risco aos demais integrantes. Então, segundo Michael, ele “procura mostrar pra eles que o mundo do crime não é bom ou não compensa, que os jovens morrem muito cedo. Nós já perdemos jovem aqui, de 19 anos assassinado, a gente já teve outros que morreram de overdose” (MICHAEL RABELO, 2017).

O Cacuriá de Vila Gorete está inserido em um projeto que agrega eventos culturais dos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus, denominado Juninas da Ilha. No referido projeto, os eventos culturais Baile da Caixa (Fé em Deus), Quadrilha Tradição de Portugal (Liberdade), Quadrilha Asa Branca (Liberdade), Cacuriá de Vila Gorete (Camboa) realizam, em conjunto, uma série de encontros denominados ensaios redondos, momento em que tais brincadeiras apresentam seus brincantes e suas respectivas coreografias.

O objetivo foi para mostrar aos moradores dos bairros o que nós temos de cultura negra. Porque tinha gente dentro da Liberdade que não sabia o que era baile de Caixa, nunca tinha visto essa brincadeira. Então, nós tivemos essa ideia de fazer os ensaios redondos, já com o estilo de apresentação, pra mostrar pros bairros as brincadeiras, porque só assim eles valorizam o que nós temos e que pode ser pensado como cultura negra (MICHAEL RABELO, 2017).

Estas brincadeiras organizaram-se coletivamente por um sentimento comum que sucede dessa identidade étnica, que faz os moradores sentirem-se parte de um mesmo grupo, com mesma história, símbolos e tradições. A valorização e união destas brincadeiras é uma estratégia no sentido de dar visibilidade às marcas identitárias dos três bairros.

2.6 *Boi de Leonardo*

Outra manifestação cultural que identificamos, dessa vez no bairro Liberdade, foi o Boi de Leonardo. Descreveremos os preparativos para a temporada de 2017, que passava por um processo de construção através da reforma de indumentárias (oficinas de bordados),

ensaios e a abertura da temporada que acontece todos os anos com o Tambor de Crioula daquela instituição.

Consideramos importante pesquisar como esses moradores e integrantes do Boi de Leonardo se conectam, interagem e constroem sua identidade. Interessa observar ainda as estratégias de resistência do Boi de Leonardo, que muito se aproxima da própria identidade desses moradores. Assim, apresentamos como a referida brincadeira se organiza para evitar que essa forte referência étnica deixe de existir.

Conforme a filha do fundador da instituição, Cláudia Regina, já citada anteriormente, o Boi de Leonardo foi fundado em 1956, sendo reconhecido, inicialmente, como Boi de Zabumba. Segundo Silveira, o sotaque de Zabumba ou Guimarães é de “origem fincada em raízes africanas. Têm nas batidas dos tambores zabumba e pandeirinho, a constituição de sua peculiar frenética musicalidade. São instrumentos rústicos de percussão, talvez originários da matriz africana; e são confeccionados em madeira e couro de animal” (SILVEIRA, 2014, p.39).

Os mais antigos integrantes do Boi de Leonardo são provenientes de cidades da Baixada Maranhense, especialmente da cidade de Guimarães e outras próximas, cuja tradição desse sotaque é bastante comum. Muitos brincantes do boi ainda residem em Guimarães e a maior parte mora na Liberdade ou em bairros próximos.

Para Ferreira e Silva (2008), os integrantes do Boi de Zabumba apresentam peculiaridades enquanto grupos étnico-raciais, por sua dinâmica de criatividade e solidariedade no enfrentamento do cotidiano. Muitos deles se reorganizaram no espaço urbano, vindos de comunidades rurais quilombolas. Particularidade confirmada por Cláudia Regina em entrevista:

Se tu perceber, esse sotaque de zabumba atrai muita gente aqui do bairro que vieram dos lugares que hoje são quilombolas. As próprias oficinas que a gente promove, não se vê pessoas brancas. Mas se tu for num Boi de orquestra, você vai ver muita gente de pele branca. Gente arrumadinha, barriga lá no fundo. Porque é uma característica do sotaque de orquestra. Aqui no Boi de zabumba, até pra confeccionar as indumentárias, tu só vê a predominância negra muito forte, isso é nas apresentações, na produção das indumentárias, em tudo, de ponta a ponta a gente só olha negro aqui. Esse povo todo aqui trás os seus saberes e aqui aprimoram nessas oficinas (CLÁUDIA REGINA, 2017).

Claudia Regina fala da identificação com os quilombos da Baixada Maranhense, ela refere-se às oficinas como um modo simbólico que é retomado no Boi de Zabumba. A identidade do grupo é acionada em todos os momentos de preparação da brincadeira até a apresentação propriamente dita.

As cidades da Baixada e do Litoral Ocidental do Maranhão representam então, o lugar de origem dessa manifestação cultural, especialmente Guimarães que dá ainda nome ao sotaque de Bumba – meu - boi. O sotaque de zabumba possui outra característica, a riqueza dos bordados das suas indumentárias e para satisfazer às demandas do boi de Leonardo, Cláudia Regina realiza oficinas de bordado e percussão por meio de recursos conseguidos via projetos culturais nas esferas federal, estadual e municipal. O bordado do couro do Boi de Leonardo é uma prática considerada pelos brincantes e admiradores do boi como tradicional por ter sido realizado pelos seus antepassados e perpetuada pelos mais jovens, sendo, pois, elemento do cotidiano das mulheres dos bairros, representando técnica de prazer e adoração à brincadeira.

Contudo, não é tão somente a predominância negra no agrupamento que define étnica ou racialmente o território e sim um conjunto de códigos e símbolos compartilhados (OLIVEIRA; D'ABADIA, 2015, p. 271) dentre estes, cita-se as festas realizadas na sede do boi. Dona Rosa do Cocho falou, com saudades, do tempo em que muitos brincantes do Boi de Leonardo reuniam-se em festas constantes, fazendo daquela Associação Cultural, no caso o Boi de Leonardo, um local de ponto de encontro de amigos:

Nessa época de festa, a gente vinha do centro, tinha o clube do seu Domingos, o clube da Rosa, de Zezico, em época de carnaval nós vinha de festa e ninguém mexia com a gente, mas hoje a gente não pode andar. No São João, a gente vinha direto pra cá, aqui na casa de Leonardo, aqui era boi no São João. Começava cedo, começava em maio e ia até setembro. Depois que eu passei a ter contato com Leonardo, aí, que eu passei a ficar, nós se acomodava tudo, aí. Às vezes a gente dormia por aqui, por que não dava pra ir pra casa, por que nessa época a gente trabalhava em casa de família e a gente não ia bater nas portas alheias tarde da noite, então a gente se acomoda mesmo por aqui e de manhã cada qual ia pro seu serviço (ROSA DO COCHO, 2017).

Esses encontros funcionavam para fortalecer os vínculos existentes entre pessoas oriundas de lugares comuns, normalmente parentes, compadres, amigos. E, nesses momentos são trocadas informações, e a reminiscência de vários eventos é reconstruída e confirmada. Regina também se referiu à importância dessas reuniões agradáveis e de “boa convivência”. Segundo a atual proprietária do Boi de Leonardo, depois que ela assumiu a direção do Boi, as indumentárias e os bordados do Boi eram encomendados para serem feitos fora da comunidade, mas, que, na atualidade ela estava tentando reestabelecer essas situações de “boa convivência” ao transferir os trabalhos de costura e bordado para a sede do Boi, criando, assim, um ambiente de alegria e amizade entre as bordadeiras e costureiras. E, de fato, percebemos essa relação durante todo o dia que passamos ali, assim como nas outras vezes em que lá estivemos.



FIGURA 16: – Dona Maria de Lourdes e Dona Roza do Cocho, durante oficina de bordado na sede do Boi de Leonardo. Fonte: Acervo da pesquisadora (2017).

No dia 06 de abril de 2017, fomos comunicadas que uma Oficina de bordados estaria sendo finalizado, esse evento foi realizado pela instituição que Cláudia Regina comanda. A Oficina de bordados é parte do projeto Ponto de cultura, que vem sendo realizado naquela sede e é um dos meios de apreensão de recursos que ajuda a financiar e a manter o Boi de Leonardo.

Segundo a presidente do Boi de Leonardo, esta oficina é um evento que complementa um recurso conseguido em 2010, no qual a instituição Associação Junina da Liberdade (Nome da pessoa jurídica do Boi de Leonardo) concorreu a um edital em esfera Federal e, por conta de entraves burocráticos, o recurso ficou retido, sendo liberado somente no ano 2017. A oficina da qual Cláudia Regina fala possui 26 alunas, com idades variadas entre 15 e 62 anos. São todas moradoras do bairro Liberdade e, muitas delas, já têm experiência anterior como bordadeiras. Ela destacou ainda a importância dessa Oficina no que concerne ao aproveitamento dos saberes que as alunas já têm. Segundo ela, uma das alunas, por exemplo, é:

Uma senhora que é caixeira e faz Divino Espírito Santo. E veja só que interessante, ela é caixeira do Divino e quem faz Divino tem a questão do **mastaréu** que é bordado e todo ano ela precisa pagar alguém pra bordar, (...) então, ela já tá aprendendo a bordar ali nas cores da festa dela, então essa oficina já serve pra ela (CLÁUDIA REGINA, 2017, grifo nosso).

Ela reforça ainda que os conhecimentos e técnicas adquiridos na Oficina serão úteis a todas as alunas e destaca que a serventia mais imediata já foi manifestada por algumas delas que pensam em ter alguma renda com a customização de roupas e agendas.

Na mesma ocasião, Cláudia Regina explicitou que, mesmo sem o recurso, detido por cerca de 7 anos, a instituição precisou prosseguir com as ações dentro do bairro. Segundo ela, mesmo com limitações financeiras, uma vez que a fonte de recursos da instituição ficara dependente dos cachês obtidos em apresentações em arraias estaduais, municipais e privados o Boi de Leonardo nunca parou suas apresentações.

A presidente advertiu sobre a importância social que envolve a organização e a manutenção do Boi de Leonardo. Em seu relato ela afirma que a instituição não se constitui apenas em diversão e arte, mas, também, em um processo permanente de promoção de emprego, de que todos participam, e que:

nesses 60 anos de boi, essa atividade de bordar sempre existiu, mas agora eles tão reconhecendo e pagando por essas oficinas. Antes, quando não tinha recurso nenhum, nem mesmo valorização, essas pessoas já vinham fazendo os bordados e a brincadeira em si. [...] Com as apresentações que o Boi fazia dava pra se manter, renovava chapéu, mandava confeccionar umas peças, mas é claro que é diferente do suporte que o ponto de cultura dá pra gente (REGINA, 2017).

As despesas às quais ela se refere são para a manutenção nas indumentárias, cujos valores são dispendiosos pela grande riqueza de detalhes e por precisar de materiais caros disponíveis no mercado. Há ainda gastos com transporte e com comida para os brincantes, na ocasião das apresentações e, eventualmente, a instituição também se responsabiliza por ajudar brincantes em momentos de dificuldades, como um gás que lhe é solicitado, ou quando por ventura algum integrante morre e a instituição ajuda de alguma maneira estas famílias.

Cláudia Regina dispensa grande preocupação em manter a Associação Junina da Liberdade sempre apta a participar de variados editais culturais. Ela diz ter “muita preocupação em estar regularizada, com alvará, com as certidões, com toda a documentação. Hoje em dia existe uma nova modalidade de gestão dos projetos culturais, por isso que eu acho importante a gente tá se atualizando” (CLÁUDIA REGINA, 2017).

O anseio por recursos é o que tem mantido o Boi em alta e com suas ações sociais sempre em movimento. Nesse sentido, ela conta que, recentemente, um representante da Prefeitura foi até a sede durante a realização da Oficina para explicar aos presentes quais os serviços oferecidos na Unidade Básica de Saúde do bairro. Segundo ela, eles utilizaram os alunos da oficina como multiplicadores daquelas informações.

Efeitos decorrentes desse processo de oficinas e interferência junto aos jovens do bairro Liberdade, são as posturas de valorização do Boi de Leonardo. Os moradores do bairro passaram a se reconhecer como descendentes dos fundadores e daquelas primeiras pessoas que estavam junto ao Senhor Leonardo desde o início da brincadeira.

A maioria dos jovens que vem pro boi de zabumba, eles são filhos e netos de brincantes que, com o tempo vão simpatizando com a brincadeira. Tem aquele empoderamento de se acharem como descendentes dos fundadores. Eles dizem: Ah! Isso aqui foi meu avô que fundou junto com seu Leonardo! (CLÁUDIA REGINA, 2017).

Percebemos que ter participado da brincadeira desde o início era motivo de muito orgulho entre alguns brincantes. E é exatamente essa manifestação de orgulho dos agentes sociais ligados ao Boi, como foi o caso de dona Rosa do Cocho e Dona Maria de Lourdes, que tem reforçado a relação entre a memória e identidade dos brincantes.

Quando entrevistamos Iziane Castro, famosa jogadora de basquete que nasceu e cresceu na Liberdade, ela também menciona a importância do Boi de Leonardo em suas memórias:

Aqui mesmo nessa rua nós temos o boi de Leonardo, onde eu cresci correndo com medo da burrinha, elas saiam correndo atrás da gente com um chicote e eu morria de medo, tinha a noite só das burrinhas. Vivi vendo a morte do Boi, e isso é muito forte na minha vida (IZIANE CASTRO, 2017).

No sentido de fortalecer os vínculos entre os mais antigos e os mais jovens junto ao Boi, Cláudia Regina se destaca pelos desdobramentos que precisou fazer para se manter à frente de uma brincadeira predominantemente de “homens”, como ela bem afirma. Ela destaca as dificuldades pelas quais passou durante todos esses anos e que “logo no começo, ninguém me via como uma grande líder, ainda mais o Boi de Zabumba, que tem uma predominância machista, porque o Boi de Zabumba tem que ser tocado por homem” (CLÁUDIA REGINA, 2017). No que se refere a esse domínio masculino, ela enfatiza algumas dificuldades iniciais, entretanto, ressalta que percebeu como tudo poderia ser facilitado, na medida em que respeitasse os papéis desempenhados por cada um daqueles senhores, ou seja, “eu não ia confrontar com quem sabe confeccionar um chapéu, com quem sabe fazer uma cabeça de boi, que é difícil, porque são poucas as pessoas que fazem isso, pois alguns deles nem passam esses saberes” (CLÁUDIA REGINA, 2017).

Ainda sobre os saberes, Cláudia Regina ressalta que determinadas coisas têm sido repassadas aos descendentes dos brincantes mais antigos do Boi de Leonardo. Todavia, observa que “tem uns que nem pros filhos passam, e tem muito filho que nem se interessa por aprender” (REGINA, 2017), mas, por sorte, tem muita gente curiosa que acaba aprendendo.

Nesse momento da entrevista, ela se levanta e me mostra uma cabeça de boi feita de madeira tipo jenipapo, me explica como o artesão normalmente faz essa cabeça de boi no meio do campo da baixada maranhense, esculpindo enquanto observa o boi. Essa peça em especial foi feita “por um senhor caboclo que mora em Remanso, perto de Porto Rico. Ele fez isso aqui na beira de um campo, esculpindo essa peça. Poucas pessoas sabem fazer esse tipo de peça” (CLAÚDIA REGINA, 2017).

Ela destaca ainda a relação entre os integrantes do Boi em São Luís e em Guimarães. Peças de percussão, esculturas e relações de parentescos e proximidades estão presentes nessa relação. Conforme Silveira (2014), Regina, para estabelecer uma relação de maior aproximação com os parentes por parte do pai e de toda a comunidade originária do Boi, encontrou uma estratégia eficaz também para se legitimar enquanto nova dirigente do Boi. Ela vai mergulhar na questão do parentesco e na dimensão do território. “Vai fazer algo que o próprio Leonardo nunca havia conseguido, o seu grande sonho, que foi inserir no calendário do Boi a viagem à Santa Maria dos Vieiras⁶⁵, onde nasceu e viveu até os dezenove anos, mestre Leonardo dos Santos Vieira, e os demais “Vieira” que fizeram e ainda fazem a história do Boi” (SILVEIRA, 2014, p.39).

Regina, sabiamente, cria uma situação que alimenta os vínculos afetivos dos integrantes do Boi de Leonardo com a comunidade Santa Maria dos Vieiras. Estes integrantes se dispuseram a retornar às suas raízes a fim de recompor seus vínculos e memórias. Falando da manutenção e da continuidade do Boi de Leonardo, ela enunciou ter certeza de que isso se deve, sobretudo, aos estudos acadêmicos que têm sido feitos naquela instituição nos últimos anos. Referia-se, portanto, aos trabalhos de pesquisadores em mestrado e doutorado que discutiram a história do Boi. Para ela, estas pesquisas perpetuarão o legado de seu pai, assim como lhe fizeram perceber as sutilezas que somente um pesquisador é capaz de ver.

Tinha uma moça aqui pesquisando, e ela vinha quase todo dia e quando ela colocou no papel o que ela viu, ela colocou coisas que gente não enxergava, os conflitos internos da gente aqui do grupo. Muitas vezes, eu chorei porque não sabia lidar com esses conflitos, porque eu não sabia lidar com esses problemas que surgiam, as pessoas de fora não viam, enxergavam só a beleza da festa, da apresentação. A gente, por estar à frente dessa instituição, de certa forma, se torna um alvo de muita gente, recebo muita cobrança (CLAÚDIA REGINA, 2017).

Eis que, em 15 de abril, de 20117, fomos convidadas por Regina a prestigiar a abertura da temporada do Boi de Leonardo, que aconteceria por meio de apresentação do Tambor de Crioula da casa, *Tambor de Crioula Padroeiro Poderoso*. O evento aconteceu no sábado de

⁶⁵ Santa Maria dos Vieiras é um povoado situado em Porto Rico do Maranhão, região de Guimarães, onde se originou o sotaque de zabumba, por isso esta modalidade receber também a denominação sotaque de Guimarães (SILVEIRA, 2014, p.39).

aleluia, cuja programação indicava o início da temporada de 2017 e previa a apresentação do Tambor de Crioula para as 00h. Chegamos à sede do boi por volta de 22h, momento em que muitos brincantes e simpatizantes do Boi começaram a chegar.

A festa aconteceu no interior da sede do Boi, entretanto, se estendeu pela rua e calçadas da vizinhança. Havia uma fogueira acesa no meio da rua que seria utilizada para afinar os instrumentos de percussão do Tambor de Crioula, já que, por serem revestidos com couro de boi, precisam do calor das fogueiras.

Logo que chegamos, procuramos Regina para cumprimentá-la, momento em que a mesma ciceroneava um grupo de pessoas vindas de Moçambique para conhecer a instituição e o trabalho cultural do Boi de Leonardo.

Vimos intensas movimentações na casa, muitas pessoas entravam e saíam, sem nenhuma ‘cerimônia’. A sede do Boi suscita beleza, as paredes ornamentadas por indumentárias antigas do Boi, há também um altar em homenagem aos santos, dentre estes São João, São Benedito e alguns objetos do Tambor de Mina (colar de contas) constituem os detalhes presentes no altar. Esses elementos presentes ali favorecem a construção de um espaço de sociabilidade e aconchego com as pessoas que fazem parte daquela história.

Buscamos, então, uma mesa para sentar até que a apresentação do Tambor de Crioula se iniciasse. No horário previsto, uma brincante antiga do Boi e do Tambor de Crioula, Dona Vitória, entra na sede do boi e dá início à dança. Dona Vitória, estava paramentada com vestes dos praticantes do Tambor de Mina. O Tambor de Crioula foi iniciado com Dona Vitória em frente aos tambores. Aos poucos, outras coreiras se aproximaram, dentre elas estava Dona Maria de Lourdes, Dona Vitorina e outras que não sabíamos o nome. Elas dançaram por meia hora aproximadamente, momento em que os tambores pararam para que se realizasse a ladainha em homenagem a São Benedito.

A ladainha foi rezada em frente ao altar da sede do Boi de Leonardo. Estavam à frente da ladainha Dona Rosa do Cocho, Senhor Raimundo, um rezador antigo do bairro, Dona Vitorina, Dona Maria de Lourdes, Dona Vitória e muitas outras senhoras de mais idade. A ladainha foi rezada por aproximadamente 40 minutos. Acompanhamos os detalhes e percebemos que, Concita, funcionária da sede do Boi, uma das pessoas responsáveis pela organização da casa estava próxima aos santos do altar e parecia atenta aos detalhes da reza. Posteriormente, ao lhe perguntar por que não estava rezando como as outras senhoras, ela confessou que se posicionava daquela maneira porque “tinha uma senhora lá que talvez quisesse roubar o santo”. Ao lhe questionar o porquê dessa prática, ela explicou que é muito comum as pessoas virem à festa para “surrupiar” o santo por acreditarem que “santo roubado

é que é bom”. Os mais antigos acreditam que os santos furtados possuem maior poder de proteção.

Terminada a ladainha, o Tambor foi retomado com um número maior de coreiras na roda. Havia muitas crianças e tivemos a informação de que muitas eram devotas de São Benedito. Dona Vitória se dirigiu ao altar, pegou a imagem de São Benedito e a colocou junto ao peito enquanto dançava no centro da roda de Tambor de Crioula, e, ao invés de realizar a punção, ela repassou o Santo às integrantes da roda e esse ritual se repetiu até que todas as integrantes que ali estavam tivessem dançado com São Benedito. Algumas delas colocaram o santo sobre as suas cabeças enquanto dançavam no ritmo do Tambor de Crioula. A realização das rezas e todo o ritual de abertura da temporada do Boi de Leonardo poderiam ser pensados como uma instância de afirmação da identidade daquele grupo.

Naquela noite, decidimos comprar um caldo de ovos que estava sendo comercializado por uma senhora chamada Andreia⁶⁶. Ela estava acompanhada do marido e dos filhos. Em nossa conversa, Andreia explica que sempre acompanha as festas e essa forte participação foi responsável pela inclusão de seu filho no Boi de Leonardo. Segundo o relato, seu filho Heitor, de sete anos, já “sai no boi” há dois anos dispensa tanto amor à brincadeira que, em muitos momentos, o surpreendeu acessando a página do Boi de Leonardo no *Youtube* para aprender as toadas do Boi e não fazer feio no período junino.



FIGURA 17 e 18: – Ensaio do Boi de Leonardo no bairro Liberdade. Acervo da pesquisadora (2016).

No dia do primeiro ensaio fechado do Boi de Leonardo, dia 16 de abril de 2017, conversamos com o Senhor José Carlos, 57 anos, oriundo de Cururupu, morador da Rua Alberto de Oliveira, Liberdade, mesma rua da sede do Boi de Leonardo. Para nossa alegria, o

⁶⁶ Moradora do bairro Liberdade.

Sr. José Carlos sentou-se ao nosso lado durante o ensaio e, enquanto anotava tudo que nos parecia interessante, ele se prontificou a ajudar em nossas dúvidas. Mediante sua intervenção, ele descrevia situações ali que não compreendíamos. Falou o porquê das tantas intervenções do Senhor Zió durante o ensaio do Boi. Senhor Zió era o responsável pelo desenvolvimento do ensaio e sempre portava um apito para marcar as rimas e pedir para o grupo parar em alguns momentos. O Sr. José Carlos também falou os nomes de alguns integrantes antigos do Boi que ali estavam e explicou o objetivo do ensaio, segundo ele, seria para “botar rima nas toadas novas, pra ver onde fica melhor cada verso” (JOSÉ CARLOS, 2017).

Ao falar de suas memórias, Sr. José Carlos disse ainda que, quando era criança, sempre participava de todas as ações do Boi, desde os ensaios até as apresentações fora do bairro Liberdade. Ele usou o termo “acompanhar o boi”, fato comum em São Luís aos admiradores de Bumba- meu-boi que seguem, no período junino, por diversos bairros de São Luís, as apresentações do seu grupo de Bumba- meu-boi preferido. Trata-se de algo próximo à uma torcida organizada de futebol que, de certa maneira, junta-se ao time em suas viagens.

Ele recorda-se, com um brilho no olhar, que era menino e que, na matança do Boi, ouvia quando alguém gritava “o boi fugiu” e, nesse instante, ele já estava “com os chinelos nos dedos”, pronto para correr. Ele refere-se ao ritual de matança do Boi que representa um elemento de forte identificação dos mais antigos com o Boi de Zabumba. O Sr. José Carlos falou que hoje em dia os bumba boi da cidade já não fazem mais a apresentação dessa parte da brincadeira e, para ele, é o que mais deixa saudades no período junino. Ele explica não ter mais graça ir em um arraial de São Luís e não ver mais o “auto do bumba boi”, aquele que na época de sua infância sempre era representado durante a apresentação do Boi. Nos dias de hoje, a morte do Boi de Leonardo representa o encerramento da temporada.

São oito dias de comemoração, que acontecem na sede, mas envolvem a comunidade. Acontece sempre em setembro, geralmente na semana do feriado da Pátria. É uma festa para os integrantes do Boi e seus familiares. Demarca o fim da temporada e os preparativos para o ano seguinte, pois os primeiros planos surgem nesse encontro que tem características de confraternização e renovação (SILVEIRA, 2014, p.50).

Ao entrar no universo das festas religiosas e danças, pudemos notar que, além do caráter lúdico, religioso e simbólico, tais dinâmicas sociais também exprimem a transferência de saberes, e principalmente, de memórias e histórias de vida.

CAPÍTULO 3. MOBILIZAÇÃO SOCIAL E REIVINDICAÇÕES NOS BAIRROS LIBERDADE, CAMBOA E FÉ EM DEUS

Este capítulo visa analisar a dinâmica das instituições sociais organizadas, grande parte delas ligadas ao movimento negro, nos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus, nos últimos anos. Nessa discussão o “quilombo urbano” é apresentado em um plano de organização política, de movimento social e no qual destaca as experiências e ações de algumas lideranças que situam posicionamentos e discursos politizados sobre o que denominam “quilombo urbano”. Observamos que este posicionamento é diferente daquele exposto pelo Pai Airton que adota uma linha mais assistencialista, assumindo o terreiro em alguns momentos, as atribuições do Estado. O Movimento Quilombo Urbano, o CISAF e o Instituto Iziane Castro definem linhas politizadas a propósito da estigmatização do bairro, da discriminação e da violação de direitos, em tese eles procuram diminuir todas formas de violência contra seus moradores.

Discutiremos, principalmente, o posicionamento dos militantes em relação às intervenções do Estado naqueles espaços devido aos grandes empreendimentos imobiliários que têm se instalado naquelas localidades. Interessa ainda, perceber como surge e se manifesta a organização política que reivindica a identidade coletiva.

Quando aqui citamos o termo política, nos referimos às relações sociais presentes nas dinâmicas que envolvem os agentes sociais. Barnes (1987) afirma que quando analisamos política nacional, meditamos sobre o funcionamento das instituições sociais, como parlamentos, partidos, eleições e diplomacia, que são seguramente, políticas. Esse antropólogo fala que existem similaridades nos processos “encontrados no nível político nacional — como os de aliança, desafio e compromisso, testes de força e distribuição de recompensas — operam dentro da região, do distrito e da aldeia bem como dentro de clãs, companhias, igrejas e outros grupos não territoriais; mesmo dentro da família” (BARNES, 1987, p. 159).

Daí a importância de analisar estas organizações, assim como sua atuação e “processos através dos quais indivíduos e grupos tentam mobilizar apoio para seus vários objetivos e, dessa maneira, influenciar as atitudes e ações dos seus seguidores” (BARNES, 1987, p. 160). Nesse sentido, a identidade coletiva reivindicada resulta do desempenho desses agentes sociais, aqui tratados como agentes políticos.

Desde o início do trabalho de campo, em 2016, percebemos que nos bairros citados, muitos moradores, dentre estes as pessoas ligadas aos terreiros e às manifestações culturais,

estão mobilizados em grupos de movimento negro e atuando, sobretudo, junto às associações de moradores e instituições políticas sem fins lucrativos destes bairros, “no sentido de reivindicar seus direitos e de fazer valer a representação que constroem sobre as suas territorialidades” (ARAÚJO; MARTINS; GAIOSO, 2009, p. 03). Em sua maioria, eles têm como objetivo ativar a consciência dos moradores a respeito dos desafios e das dificuldades encontradas pelos negros na sociedade e da efetivação de políticas públicas que assegurem a sua cidadania.

Nesse contexto, estas movimentações ocorrem motivadas tanto pela luta por moradia quanto para se discutir a respeito do aumento da violência nestes bairros. Assim, essas instituições têm buscado mecanismos para diminuir tais estatísticas. Este posicionamento, é resultado de uma luta constante, e nesse sentido, “o critério político-organizativo se sobressai, combinado com uma ‘política de identidades’, da qual lançam mão os agentes sociais objetivados em movimento, para fazer frente aos seus antagonistas e aos aparatos de estado” (ALMEIDA, 2008, p.30).

Os agentes sociais dessas instituições que foram entrevistados desempenham papel de lideranças locais, com muita frequência, apresentam forte protagonismo junto aos órgãos estaduais e possuem, entre si, forte relação. Em alguns casos, percebemos pequenos conflitos entre eles, contudo, quando necessário, eles se organizam em torno de objetivos comuns.

O que antes dividia, erodiu temporariamente, permitindo convergências inimaginadas noutros momentos. Fatores étnicos, raciais e religiosos, usualmente utilizados para reforçar solidariedades e distinguir as chamadas “minorias”, perdem relativamente, no contexto desses antagonismos, sua força de marcar diferenças intransponíveis (ALMEIDA, 2011, p.16).

O cenário cultural, social e histórico dos bairros acima citados favorece uma organização política em torno de sua identidade étnica. Assim, é por meio das ações dessas instituições que alguns militantes vêm pleiteando o reconhecimento, especialmente de uma identidade étnica sob a perspectiva política.

3.1 O Movimento Quilombo Urbano

Em 2017, o Movimento Quilombo Urbano completou 28 anos de atuação no estado do Maranhão. Ao longo dessa trajetória, adquiriu grande notoriedade nos bairros da “periferia”⁶⁷ de São Luís e desenvolveu forte atuação e mobilização étnica. Esse movimento também esteve à frente das demandas dos bairros citados nesse estudo. Sobre a constituição do

⁶⁷ Termo utilizado pelos militantes do Movimento Quilombo Urbano.

Movimento, é uma organização sem fins lucrativos, atualmente filiado à organização sindical CSP Conlutas – Central Sindical e Popular e também atua captando recursos para sua manutenção acontece por meio de venda de CD's e camisas produzidas pelo movimento.

Conforme Santos:

O Movimento Quilombo Urbano surgiu no ano 1989 como movimento organizado e recebeu o nome em 1992. O grupo se define como uma organização suprapartidária, plurirreligiosa, afro-brasileira, socialista e revolucionária que utiliza o Hip Hop através de seus elementos (Rap, break, grafite, etc) como instrumento de mobilização do povo preto e propagação de seus ideais revolucionários (SANTOS, 2007, p.81).

Na fala acima, Santos (2007) expõe como o Movimento Quilombo Urbano usa sua força política para estabelecer uma discussão vinculada às questões identitárias. A atuação desse movimento pautou-se em reivindicações de situações de igualdade e pelo “reconhecimento das diferenças que alimentam a luta de grupos mobilizados sob as bandeiras da nacionalidade, etnicidade, raça, gênero e sexualidade” (FRASER, 2001, p. 245). Nesse sentido, o movimento quilombo urbano se posiciona como novos sujeitos políticos, sobretudo sua luta é por redistribuição de direitos sociais, trata-se de uma ação por uma visibilidade positiva dos três bairros em questão, contra os estigmas de pobreza e violência, além de injustiças do ponto de vista cultural atribuídos à eles durante décadas.

De acordo com Fraser, há a necessidade de combinar a questão do reconhecimento com reivindicações por justiça. Segundo essa autora:

O remédio para a injustiça cultural, em contraste, é alguma espécie de mudança cultural ou simbólica. Pode envolver a revalorização das identidades desrespeitadas e dos produtos culturais dos grupos difamados. Pode envolver, também, o reconhecimento e a valorização positiva da diversidade cultural. Mais radicalmente ainda, pode envolver uma transformação abrangente dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, de modo a transformar o sentido do eu de todas as pessoas (FRASER, 2006, p.232).

O não-reconhecimento assumiria a forma de invisibilização, operada por meio de práticas interpretativas, comunicativas e representacionais autoritárias sobre a cultura de alguém. O desrespeito significaria ser depreciado frequentemente em representações culturais públicas estereotipadas e/ou nas interações da vida cotidiana (LIMA, 2010).

Apesar da diversidade cultural, os bairros da Liberdade, Camboa e Fé em Deus carregam uma carga de estigmas elevada. A depreciação é observada nos meios de comunicação que os qualifica como “favela” e/ou “periferia” e como “lugar perigoso”. Mas, os moradores desses bairros, ao contrário do discurso midiático, enxergam nos seus espaços como um lugar calmo e tranquilo, onde todos se conhecem e se ajudam. Contra essa noção estigmatizante, surge a necessidade de mobilização pelo reconhecimento de

direitos, principalmente, do acesso aos serviços públicos básicos, pela manutenção e valorização de suas práticas culturais e de sua identidade étnica.

A imagem negativa que é construída sobre esses bairros torna-se assim forte elemento de preocupação dos Movimentos. Afinal, muitos estigmas sobre esses bairros ainda são difundidos na cidade. Nicinha Durans refere-se ao surgimento desses preconceitos em relação aos bairros. Segundo ela, a imagem negativa:

Hoje é um reflexo do que a mídia provocou, pois houve período de grande violência entre a juventude aqui em São Luís e como a TV Difusora fica bem próximo, na Camboa e a Tv Mirante também, facilitava eles virem aqui quando tinha ocorrência de violência na cidade. Essas duas emissoras sempre vinham pra cá e noticiavam, existia morte em vários bairros, mas eles só cobriam as daqui, porque era mais fácil pra eles. Dessa forma, as mortes na Liberdade eram sempre muito divulgadas. Então, isso criou um preconceito das pessoas com o bairro. Um jornalista que foi muito criticado pelo Quilombo Urbano foi o Jânio Arley. Ele veio na Liberdade uma vez fazer uma reportagem e foi expulso pela população, um rapaz questionou por que ele só vinha aqui mostrar as coisas ruins do bairro, daí, os moradores colocaram ele pra correr (DURANS, 2017).

Os estigmas construídos por meio de um discurso midiático acerca dos três bairros, Liberdade, Fé em Deus e Camboa passam a ideia que estes bairros estão sempre em desacordo com a ordem social. Trata-se então de uma representação negativa e revela os estigmas dos de “fora” em relação aos moradores. Diante dessa realidade nos bairros, se faz necessário entender como se deu o enfrentamento e, especialmente quais estratégias os moradores utilizaram na luta contra a negação, invisibilidade.

Elias e Scotson (2000) explicam que merece certa atenção as condições em que um grupo lança um estigma sobre outro, o que eles chamavam de sociodinâmica do estigma. Essa dinâmica foi percebida por nós em muitas situações, sobretudo quando pessoas deixavam transparecer seus preconceitos em relação aos bairros ao saberem que estávamos realizando a pesquisa naqueles espaços. Foi quando passamos a questionar como a força da afirmação identitária pode combater a estigmatização. Pensamos que quando um grupo se organiza de forma politizada, distinguindo-se dos que estão no seu entorno é porque há um forte um sentimento que os une contra os estigmas impostos ao grupo, e nesse caminho, observa-se que a identidade ocorre pela vertente da etnicidade.

Maybury-Lewis(2003) bem ressaltou, que a etnicidade pode ser pensada como uma espécie de sentimento de parentesco longínquo, onde os indivíduos falam uma língua materna, tem uma certa cor da pele, residem em um determinado lugar e estão inseridos num fluxo de acontecimentos que chamamos de história, mas que tais elementos só se tornam características étnicas quando alguns desses elementos são escolhidos como definidores de um grupo étnico (MAYBURY-LEWIS, 2003).

Sobre esta relação com a identidade étnica, Maybury-Lewis afirma que a “etnicidade não é uma condição estável senão uma relação negociada entre um grupo e outros, entre estes grupos e o Estado” (2003, p.14).

Apesar de muito trabalho social já ter sido realizado no sentido de minimizar esses estigmas, há ainda muitos preconceitos vinculados. Os moradores então passam a sofrer estigmas por suas características coletivas difundidas de forma irresponsável pela mídia televisiva, deixando de lado as características individuais dos moradores. “Nessa situação, o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso ao menos poderoso costuma penetrar na autoimagem deste último e, com isso, enfraquecê-lo e desarmá-lo” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 24).

Dentro desse mesmo espaço, no caso os bairros, há organizações que combatem os estigmas por meio da promoção da autoatribuição e da auto-organização. Quando esses agentes sociais se percebem e se assumem como moradores da *Liberdade Quilombola*⁶⁸ eles estão agrupados “segundo uma forma organizativa própria, construindo, mediante mobilizações sucessivas, suas territorialidades específicas” (ALMEIDA; FARIAS JÚNIOR, 2013, p. 28). Há, portanto, uma forte movimentação no sentido de defender seu território por meio de mobilizações políticas de identidade.

Em entrevista, Nicinha Durans, coordenadora do Quilombo Urbano e antiga moradora da Liberdade, fala do trabalho de formação política que foi realizado com jovens militantes negros e que isso foi muito forte principalmente no final da década de noventa e começo dos anos 2000 e “que grande parte dessas ações se pautavam na desconstrução dos preconceitos sofridos por nós. Hoje, muitos jovens desses bairros, são filhos de militantes que passaram por esse processo, talvez por isso eles tenham essa veia de resistência mais aflorada” (DURANS, 2017).

⁶⁸ Nome do território pleiteado pelas organizações políticas dos três bairros.



FIGURA 19: – Foto Nicinha Durans em evento do Quilombo Urbano. Fonte: Nicinha Durans.

Nicinha Durans explica que os moradores desses bairros estão à frente dos demais bairros de São Luís no quesito consciência de sua identidade, e que isso pode ser explicado pelo fato de a juventude atual ser formada por filhos de pessoas que passaram por um processo de formação política. Nesse sentido, ela comenta que o Movimento Quilombo Urbano atuava ativamente nos bairros por meio de eventos que aconteciam todos os fins de semana e, especialmente, pela forte audiência de uma rádio comunitária ligada ao Movimento que era mantida no bairro:

Nós tínhamos uma rádio comunitária que atuou por um tempo aqui. Nós chamamos várias pessoas ligadas à cultura dentro do bairro e montamos essa rádio, ela funcionava na minha casa e essa rádio tinha uma forte atuação para debater a guerra interna que acontecia no bairro. Nós tínhamos uma programação própria, nós tínhamos programas de reggae, de rap e as pessoas ouviam e tinha bastante audiência (DURANS, 2017).

Conforme descrição acima, observamos que uma das estratégias adotadas foi o uso da rádio comunitária como elemento de resistência e afirmação étnica destes indivíduos. Todavia, muitas rádios comunitárias foram fechadas entre 2006 e 2010, Nicinha Durans diz que a Rádio Conquista do bairro Coroado foi uma delas, e que, nessa ocasião, a pessoa responsável pela Rádio, o ex-militante, já falecido, Magno Cruz chegou a responder um

processo por mantê-la no ar de forma irregular e que por conta disso, o Movimento Quilombo urbano optou por suspender a operacionalização da rádio que mantinham na Liberdade.

Os militantes ligados ao Quilombo Urbano, principalmente os moradores desses bairros que na década de noventa moravam no bairro, desempenharam forte poder de mediação de conflito – que eles denominaram “guerra interna” – junto aos jovens daqueles bairros. Nicinha Durans descreve um conflito intercedido pelos militantes do Quilombo Urbano nesse período. Segundo ela, o Movimento Quilombo Urbano atuou frente a esse conflito, reuniu os líderes dessas “gangues”, dentre elas os Detonadores de Rua e estabeleceram um acordo de paz:

Então, a gente ousou, fizemos um dos trabalhos mais difíceis, nós colocamos os líderes dessas gangues no mesmo espaço e fizemos tipo um acordo para que não tivesse treta, que não tivesse briga. Nós fizemos em um bar aqui próximo, no Borracho, ele tem um espaço que aluga para festas, nós conversamos com o dono do bar e fizemos na parte de cima do bar dele esse encontro. E assim reunimos esses líderes nesse dia e, daí, isso foi muito importante, pois a gente combinou que ninguém deveria vir armado e tudo ficou tranquilo (DURANS, 2017).

Depois desse evento, os conflitos internos entre essas “gangues” diminuíram, assim como os índices de violência nos bairros, fato considerado por Nicinha Durans, como um dos grandes feitos do Movimento. Outro instrumento de formação política dos jovens foi a criação de um grupo de estudo que discutia a “negritude” no bairro. Em 2006, o Quilombo Urbano criou o GENS – Grupo de Estudo Negritude e Socialismo, com o objetivo de ler e discutir, em conjunto, textos que tratassem das questões raciais e de classe (SANTOS, 2007, p.140). Conforme as lideranças do Movimento Quilombo Urbano, o objetivo central do GENS seria:

impulsionar a formação de um batalhão de intelectuais orgânicos na periferia de São Luís numa perspectiva de raça e classe. É necessário que o nosso povo compreenda as raízes históricas de sua exclusão, o que infelizmente a educação formal que, aí, está não consegue explicar satisfatoriamente⁶⁹ (QUILOMBO URBANO, 2007).

Em seu estudo, Santos (2007) destaca o potencial educativo do Movimento Quilombo Urbano junto aos jovens, e afirma que este movimento se consolidou principalmente por meio de “shows, na participação em atividades políticas, na organização interna do movimento, além dos debates, discussões, mostra de filmes, bailes e ações desenvolvidas pelo movimento” (SANTOS, 2007, p.141).

⁶⁹ Disponível em: <http://quilombourbano.blogspot.com.br/2007/08/grupo-de-estudo-negritude-e-socialismo.html>. Acesso em 29 de ago. de 2007.

Durante a entrevista, questionamos à Nicinha Durans se o discurso de pertencimento étnico, muito presente nos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus, pode ter sido influenciado pelo Movimento Quilombo Urbano em suas ações. Ela afirma:

Nós fomos a primeira organização a colocar a questão da Liberdade como um quilombo urbano, porque a gente fazia muita referência pelo fato de nós sermos próximos ao Rio Anil o que facilitou a vinda das pessoas da Baixada Maranhense. Pessoas vindas de comunidades quilombolas de Alcântara, Bequimão, Peri-Mirim, Porto Rico. Então, a gente sempre colocava isso, a referência que nós temos é de um bairro negro mesmo, o nosso discurso sempre reforçava isso (DURANS, 2017).

Nessas palavras da coordenadora do Movimento Quilombo Urbano é possível perceber o uso de uma linguagem politizada, de militância e, o mais importante, uma concepção de pertencimento bem construída. Nesse contexto, o bairro negro citado por ela, é, de certa forma, a representação dos quilombos da Baixada Maranhense na cidade de São Luís; é o lugar onde se construiu a estratégia de manutenção e sobrevivência desses povos; funcionou de certa maneira como organização e exercício de resistência negra que passaria a “alimentar os anseios de liberdade da consciência nacional” (NASCIMENTO, 2008, p.87).

Assim, Nicinha Durans (2017) explica como o Movimento Quilombo Urbano inicia essa articulação pelo reconhecimento étnico nos bairros. Nesse sentido, segundo ela, os moradores foram, aos poucos, redefinindo seus símbolos da cultura negra representados na religião, na música, nos costumes e, principalmente, protegendo-se sob a luta por direitos das comunidades negras, e pela melhoria da autoestima dos jovens negros, muitos deles descendentes de povos maltratados pela escravidão maranhense.

Dos três bairros visitados em nossa pesquisa, Liberdade é aquele no qual pudemos sentir maior engajamento nas questões étnicas, onde percebemos a presença marcante dos movimentos de militantes, onde há um número maior de terreiros que, de modo especial, têm desempenhado forte protagonismo na articulação de uma identidade étnica. Sobre essa articulação, Nicinha Durans explica que um grupo formado principalmente por povos de terreiro está se reunindo e discutindo o aniversário de 100 (cem) anos do bairro Liberdade e, nessa oportunidade, estão pleiteando junto aos órgãos competentes, um pedido de reconhecimento dos três bairros como um quilombo urbano que estes grupos denominam de Liberdade Quilombola. Ela destaca ainda que não esteve presente na reunião que deu início a esta discussão, mas que lá estavam os povos de terreiro e muita gente das organizações culturais. Para ela “praticamente quem está mesmo à frente são as pessoas dos terreiros daqui. A gente reivindica por conta dos benefícios que pode trazer para esses bairros, a gente tem forte exemplo o quilombo urbano lá no Rio Grande do Sul” (DURANS, 2017).

A organização política destes movimentos pela *Liberdade quilombola* busca antes de tudo, a autoafirmação que realça muito bem as fronteiras e de acordo com Barth (2005), refere-se a etnicidade pois, “o contraste entre “nós” e os “outros” está inscrito na organização da etnicidade: uma alteridade dos demais que está explicitamente relacionada à asserção de diferenças culturais”. (BARTH, 2005, p. 16).

No tocante à questão específica da atuação do Estado nos três bairros citados nesse estudo, Nicinha Durans aponta a ausência e negação deste. Embora ela enxergue a relevante ação das instituições culturais, religiosas, sociais e esportivas ali, Nicinha realça que essas instituições “acabam assumindo o papel do estado. E ele, o Estado, não faz nenhum trabalho. Praticamente não tem nenhuma ação dele aqui. Eu acho que a gente tinha que exigir mais dele” (DURANS, 2017).

A ausência do Estado citada por Durans, se faz perceber na grande quantidade de oficinas e ações sociais implementadas pelos institutos e organizações sociais dos três bairros. Uma dessas ações ocorridas foi a realização do mini-curso sobre direitos básicos do indivíduo que aconteceu no bairro Fé em Deus, com a participação do Quilombo Urbano. O curso foi organizado pelo GENS e suas ações objetivavam informar aos participantes sobre o que é racismo, explicando-os como eles poderiam agir mediante abordagem policial, caso fosse necessário. O curso foi ministrado por dois advogados, em parceria com a Sociedade Maranhense de Direitos Humanos – SMDH (SANTOS, 2007).

Nicinha Durans explica que o movimento Quilombo Urbano, destaca-se como um dos mais antigos e que, na atualidade, ele

tem voltado o seu trabalho para dentro das escolas, porque o forte do nosso trabalho é com o jovem da periferia e, aí, a gente percebe cada vez mais essa juventude entrando na marginalidade. Então é uma disputa que a gente vem travando com a consciência desse jovem com a mídia, com o tráfico de drogas. Então, nós sentimos a necessidade de rejuvenescer a nossa militância e, assim, começar um trabalho bem mais cedo com esses jovens. Por isso temos escolhido e priorizado fazer um trabalho nas escolas (DURANS, 2017).

Recentemente, a mobilização e militância pelo reconhecimento ganhou força por meio de um trabalho junto às mulheres. O Movimento Quilombo Urbano mantém um Núcleo de Mulheres Preta Anastácia. Trata-se de um grupo de mulheres ligadas ao Movimento hip hop, que se reúne com certa frequência para discutir problemas e demandas da mulher negra. Dentre as atividades realizadas por esse grupo de mulheres militantes, Nicinha destaca a realização de batalhas de rimas entre as mulheres do movimento. Nas palavras dela: “nós lançamos os temas e os jovens vão “batalhando” com rimas, mas nós destacamos que essas

rimas devem ser livres de machismo, sem racismo, sem nenhuma forma de preconceito, por isso chamamos de batalha do conhecimento” (DURANS, 2017).

Dentre diversas ações, o Núcleo de Mulheres Preta Anastácia destaca-se no projeto “Yabás da Perifa”, que tem como objetivo principal reunir as mulheres sob a temática “Estética, gênero e autovalorização”. Conforme Durans (2017), o projeto faz referência à Oxum e às Yabás, por meio da sua história de luta e resistência. Assim como as Yabás⁷⁰, as mulheres desses bairros apresentam extraordinárias histórias de resistência que são retradadas por meio de rimas e poesias. Nesse sentido, o projeto discute diretamente o protagonismo da mulher negra ao compará-las com as orixás femininas que apresentam características de luta e grande resistência. Para Durans: “Já fizemos a Nanã, fizemos Oxum e Yansã e ainda vamos fazer Iemanjá. (...). Vamos ter agora reunião para organizar a de Iemanjá, porque a nossa intenção é fazer dentro do Terreiro de Iemanjá, nós temos uma aproximação boa com esse terreiro, inclusive fizemos o lançamento do projeto lá” (DURANS, 2017).

O projeto Yabás da Perifa nos remete a uma forte noção de representação simbólica, visto que as mulheres engajadas nas ações enxergam e comparam-se às orixás femininas citadas acima. Com isso, suas atitudes constituem uma busca por espaços de representação positiva que lhes permitiu enfrentar os problemas cotidianos. A intenção fundamental em usar o repertório mítico das Yabás, foi despertar nas mulheres dos bairros diferentes posicionamentos ante as relações de gênero em que elas estão inseridas. Ao “reconhecer a diversidade entre as mulheres negras a conformar diferentes agentes históricas e políticas, é possível perceber e visibilizar as diferentes possibilidades a que as mulheres negras recorreram, os diferentes repertórios ou pressupostos de (auto)identificação ou de identidade e de organização política” (CESTARI, 2015, p.219).

Nesse sentido, a história do Núcleo de Mulheres Preta Anastácia completa 18 anos de atuação agora em 2017. Inicialmente, esse grupo de mulheres chamava-se Fação Feminina e, nessa época, as mulheres que formaram o grupo queixavam-se da invisibilidade da mulher no movimento Hip Hop:

As mulheres sentiram essa necessidade, pois essas mulheres sequer tinham nome, elas eram chamadas de “a mina de fulano” a “mina de sicrano” e, aí, a Claudimar Durans, que fazia parte do Quilombo Urbano, juntamente com a Preta Lu e outras mulheres organizaram a Fação Feminina. Elas queriam espaço, queriam respeito, e depois de dois anos elas voltaram e mudaram o nome do grupo em homenagem à Preta Anastácia que representava a resistência. E, aí, esse núcleo tá aí até hoje atuando na periferia, inclusive é o mais atuante na atualidade dentro do movimento (DURANS, 2017).

⁷⁰ São Orixás femininas.

O trabalho do Movimento Quilombo Urbano, tem em sua linha de atuação no combate ao abuso da força policial contra jovens negros nos bairros citados nesse estudo, a formação política dos militantes e dos jovens, em geral, pauta-se principalmente na luta pelo fim das guerras internas entre a juventude desses bairros:

Antes os conflitos eram entre os bairros, hoje nós temos as facções criminosas, a gente sempre discute com os jovens, dizendo que eles estão lutando com as pessoas que passam pelos mesmos problemas que eles passam. Assim, a gente tenta redirecionar essa revolta, a gente diz pra eles que eles têm um inimigo maior, que é o capitalismo, a sociedade machista, racista, que faz com que você veja no irmão um inimigo (DURANS, 2017).

A preocupação apresentada por Nicinha Durans refere-se a um tipo específico de “guerra” que estão presentes em diversos bairros de São Luís que, na maioria das vezes, são configurados entre grupos rivais, denominados facções criminosas. Nesse caso, o Movimento Quilombo Urbano realiza atividades tentando mudar a realidade atual, principalmente, por meio da educação.

Quando um integrante é inserido no movimento, ele sente a necessidade de buscar conhecimento por mecanismos formais, como a escola. Ainda em Durans, temos essa reflexão:

a gente percebe no discurso do militante do hip hop do Quilombo Urbano uma verdadeira aula de política e a gente sabe que, na maioria das vezes, são pessoas que não estão na universidade, às vezes, nem tem o ensino médio. Mas esse, a meu ver, é outro elemento positivo, porque muitos dos nossos jovens que chegam no movimento não tem nem o ensino médio e, depois de serem inseridos no movimento, eles sentem a necessidade de entrar em uma universidade, não é que a gente diga que ele tem que entrar, é uma necessidade que eles passam a sentir (DURANS, 2017).

Assim sendo, fazer parte de uma coletividade, pode significar uma integração, uma luta contra essa naturalização dos estereótipos construídos e não aceitos, ações que são fruto de uma conscientização intensa, que em nosso ponto de vista, foi fortemente implementado nos bairros por meio do Movimento Quilombo Urbano.

3.2 Centro de Integração Sócio Cultural Aprendiz do Futuro – CISAF

Ao longo da história do bairro Liberdade, algumas instituições sociais adquiriram grande visibilidade no bairro e criaram ações diversas e atuação política junto à comunidade. Das instituições sociais organizadas citadas, o CISAF foi aquele que nos pareceu mais

articulada politicamente na atualidade. Wilmington Michael Lopes⁷¹, explicou como acontecem as ações conjuntas com outras instituições, dentre estas o Instituto Iziane Castro.

Michael Lopes não se negou a conceder uma entrevista e, de imediato, quis saber o teor do meu estudo, sobretudo os objetivos deste. Por ser uma pessoa extremamente politizada e organizada junto ao movimento negro, se mostrou reticente em nosso primeiro encontro. Assim que ele tomou ciência da nossa condição de pesquisadora, pediu que não gravasse entrevista, e iniciou um jogo de “esconde-esconde”.

Em seu relato, sobretudo quando questionávamos se ele tinha conhecimento de um grupo que estava pleiteando o reconhecimento formal de Quilombo Urbano juntamente com as associações culturais e religiosas dos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus, ele deixava escapular determinadas informações. Disse que as reuniões estavam adiantadas a esse respeito, mas se negava a informar detalhes das mesmas. Todavia, não se opôs a ser citado em nosso trabalho. Para Michael Lopes, a estratégia de ocultar informações, funcionava para exprimir sua relação de poder em relação às nossas necessidades de informações, ali representando a academia. Tratava-se, pois, de uma maneira tácita de negar as informações importantes. Nesse ínterim, concordamos com Cabral ao afirmar que o encontro etnográfico está marcado por “não-ditos”:

Antes mesmo de continuar, há que insistir que esta categoria de “não-ditos” é aqui usada de forma puramente heurística, como um portal conceitual para todo um mundo altamente diversificado de preocupações interpretativas e constatações etnográficas. Por isso, até a uso no plural, já que não presumo que seja possível identificar uma forma qualquer singular de qualificar o que fica por dizer no decorrer da vida social. **Ora, nos casos em consideração, esses não-ditos podiam ser observados em relação a vários eixos: aquilo que as pessoas sabiam e não precisavam dizer; o que sabiam e não queriam dizer;** finalmente, tudo quanto o etnógrafo explicita sobre o mundo em que eles vivem mas que eles próprios não reconhecem nesses mesmos termos (CABRAL, 2008, p.64, grifo meu).

A própria Nicinha Durans já havia falado que as reuniões para construir uma “pauta conjunta de solicitações junto ao poder público, bem como o apoio e a auto declaração dos moradores dos bairros Liberdade, Fé em Deus e Camboa como Quilombo Urbano”(Ação 10 da Minuta do Projeto, Ver Anexo 1) já estavam acontecendo e tinha uma como meta formar 250 pessoas, subdivididas nos seguintes grupos de trabalho: Territorialidade (Quilombo Urbano); Drogas e Segurança Pública; Drogas e Saúde Mental; Violência e Extermínio da Juventude Negra; Saúde Integral da Juventude Negra; Educação de Jovens e Adultos;

⁷¹ Wilmington Michael Lopes é responsável pela Instituição Centro de Integração Sócio Cultural Aprendiz do Futuro. O contato com ele se deu por indicação de Iziane Castro, visto que o CISAF é parceiro do Instituto Iziane Castro, quando precisam tratar das questões identitárias, especificamente.

Emprego e Renda; Cultura e Esporte; Empoderamento Feminino; Religiões de matrizes Africanas.

Segundo Michael Lopes, essas reuniões estavam acontecendo e as pessoas ligadas a estes grupos já estava naquela ocasião assinando um documento que pedia o reconhecimento do bairro como um “quilombo urbano”.

Já frequentávamos regularmente os bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus desde o início da pesquisa e, nessas ocasiões, escutamos de alguns interlocutores que havia uma movimentação dos militantes no sentido de discutir se eles são de fato um quilombo urbano. Casualmente, Pai Airton e Regina do Boi de Leonardo citaram em conversas informais que havia essa articulação política sobre o “quilombo urbano”, mas nos pareceu que as discussões eram incipientes no grupo, dado o grau de conhecimento dos mesmos sobre a temática burocrática que envolve o pedido de reconhecimento.

Dessa forma, as relações que observamos derivam de uma luta por reconhecimento, especialmente a identidade étnica da *Liberdade Quilombola*, momento em que esses moradores tentam alcançar novos espaços na sociedade. Nesse contexto, “a identidade coletiva substituí os interesses de classe como fator de mobilização política – cada vez mais a reivindicação é ser “reconhecido” como negro, (...) em vez de proletário ou burguês; a injustiça fundamental não é mais sinônimo de exploração, e sim de dominação cultural” (FRASER, 2012, p. 34).

A narrativa de Michael Lopes, como a de outros moradores que fizeram parte dessa pesquisa, discorre sobre o morar em um “quilombo urbano”. Muitos deles possuem diversificadas alegações para fundamentar sua afirmação, uns dizem que são descendentes de quilombolas da Baixada Maranhense, que são em sua maior parte negros, por sua forte relação com as religiões de matriz africana; que mantiveram seus eventos culturais tais quais seus antepassados. Ao ser indagado sobre isso, Michael Lopes fala que os moradores estão se organizando e reivindicando reconhecimento por todas essas razões, principalmente porque ali aqueles moradores se sentem parte de uma mesma família. Disse que eles, a comunidade dos três bairros, estão formulando um projeto e, para isso, já realizaram reuniões, onde recolheram algumas assinaturas e que estão “recolhendo cartas de anuências de alguns profissionais e autodeclarações de que são moradores de um território quilombola urbano” (MICHAEL LOPES, 2017). Segundo sua narrativa, lançamento do projeto será feito na ocasião da comemoração do centenário do Matadouro. O debate teórico de Barth nos ajuda a entender de que maneira estes agentes políticos estão se organizando. Pois,

Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quanto classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional. (BARTH, 2011, pp. 193/194)

Não dispondo de informações sobre o andamento do projeto de pleitear o reconhecimento traçado por Michael Lopes e seus aliados, visto que ele não nos forneceu nenhum documento do pedido formal, buscamos informações junto ao representante regional no estado do Maranhão da Fundação Cultural Palmares – FCP, Sr. Pedro Celestino Silva da Conceição⁷². Nessa ocasião ele assegurou desconhecer qualquer ação de moradores da Liberdade, Camboa e Fé em Deus, mas, ressaltou que uma mobilização nesse sentido de requerer uma certificação Palmares seria muito bem-vinda pela Fundação.

Nunes (2011) fala das dificuldades enfrentadas por comunidades que tentam “fazer valer os direitos assegurados pela Constituição aos quilombos. (...) obstáculos referidos ao processo de identificação e reconhecimento já que não há consenso sobre os mecanismos adequados de aplicação dos direitos” (NUNES, 2011, p.70). Segundo a autora, na vigência da Constituição de 1988 até o momento, os “setores contrários ao direito constitucional têm buscado mecanismos para limitar ou extinguir o art. 68 do ADCT” (NUNES, 2011, p.71). Ainda, conforme Nunes:

1.523 comunidades quilombolas receberam até 2010 o certificado da Fundação Cultural Palmares. Dentre estas o INCRA deu início ao processo de regularização de 996 comunidades. Os números decaem consideravelmente se tomamos a publicação dos Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID's): apenas 119 relatórios foram publicados, sugerindo os entraves para sua realização. E do total das comunidades que se autodefinem como comunidade remanescente de quilombo apenas 3,47% (53 em números absolutos) obtiveram o reconhecimento oficial através da publicação das Portarias de Reconhecimento de Territórios Quilombolas, embora apenas 2,03% (31 comunidades) tenham obtido do Estado o Decreto de Desapropriação das áreas referentes ao seu território (NUNES, 2011, 71).

Todos esses entraves que têm dificultado o reconhecimento de comunidades quilombolas, citados por Nunes, em sua grande maioria, referem-se aos quilombos rurais. Avaliamos, então, as dificuldades e as movimentações no sentido de não reconhecer comunidades no âmbito urbano.

Mais adiante, somente em nosso segundo encontro para entrevista, Michael Lopes, disse que nossa pesquisa poderia ser uma “parceira” no pedido de reconhecimento da “Liberdade quilombola” junto à Fundação Palmares, visto que se tratava de uma pesquisa etnográfica. A partir disso, ele nos explicou de que maneira eles estavam se organizando para

⁷² O contato foi feito por telefone.

viabilizar o pedido de reconhecimento do “quilombo urbano”, momento em que ele ofereceu uma minuta do projeto denominado 2º Festival de Belezas Negras da Liberdade Quilombola⁷³ (anexo 1). Segundo ele, essa ação seria significativa para enaltecer o sentimento de pertencimento daqueles moradores, sobretudo dos mais jovens e que tal projeto ainda serviria para fortalecer a identidade de território com rodadas de conversa e capacitação de instituições sociais em produção de projetos.

A operacionalização do 2º Festival de Belezas Negras da Liberdade Quilombola é vista por nós como uma mobilização do movimento negro urbano, especialmente através dessas instituições, terreiros, etc. As discussões e ações pautam-se na luta contra a discriminação racial.



FIGURA 20: – Michael Lopes e Miss Maranhão Deise D’anne(centro) em visita realizada à sede do CISAF por ocasião do 1º Festival de Belezas Negras da Liberdade Quilombola em 2016. Fonte: Acervo da CISAF (2016).

Nesse sentido, Michael Lopes, falou sobre as atividades que o CISAF desenvolve nos bairros e enfatizou que o trabalho de aproximação e formação política com os jovens do bairro iniciou-se há bastante tempo, que foi realizado há quinze anos, na ocasião da inauguração da Quadra Poliesportiva da Liberdade. Conforme Michael, nesse momento, foi criada uma escolinha de futebol que chegou a acolher cerca de 500 (quinhentas) crianças que estavam desmotivadas principalmente por uma greve de professores da rede estadual em São Luís, que os deixou ociosos por cerca de três meses. Para ocupar o tempo dessas crianças, foi um momento em que “sentimos a necessidade de fazer parcerias externas, não para

⁷³ O referido Festival aconteceu quando a pesquisa de campo já havia sido concluída.

reconhecerem o nosso trabalho, mas, especialmente para empoderar essa garotada” (MICHAEL LOPES, 2017). Seria aquele o momento em que o CISAF iniciou suas ações que diligenciava mais visibilidade à população negra daqueles bairros.

Michael Lopes falou que mora há 30 anos no bairro Liberdade, e iniciou sua militância nos movimentos sociais, aos 14 anos de idade, por ocasião de uma ação como voluntário no Lar Irmã Mônica, na Fé em Deus. Segundo seu relato, no seu primeiro dia naquela instituição, ao brincar com uma criança portadora do vírus HIV ele ouviu dela: “Tio, gostei muito do senhor, pena que eu vou morrer primeiro” (MICHAEL LOPES, 2017). Para ele, essa frase foi marcante em sua vida, fazendo-o ter a certeza de que era aquele trabalho que ele gostaria de fazer.

O discurso de Michael Lopes é todo pautado na perspectiva de visibilidade dos jovens com os quais ele mantém certa proximidade, nas ações do CISAF. Ele cita que, em 2016, o CISAF realizou o *1º Festival de Belezas Negras da Liberdade Quilombola*, destacando que o próprio nome do evento já imprime um posicionamento positivo dos jovens negros dali.

Nesse sentido, Michael Lopes afirma ter realizado parcerias importantíssimas para fazer acontecer tal evento e, além disso, orgulha-se por ter trazido, no dia do evento, a Miss Maranhão Deise D’Anne, jovem negra que, *a priori*, só falaria aos jovens por dez minutos. No entanto, a conversa durou mais de horas. Ela falou, especialmente, sobre sua experiência de vida, e sobre como se deu a sua ascensão no mundo da beleza, citou ainda o racismo e o empoderamento desses jovens. Michael Lopes ressaltou que a Miss significou, naquele momento, para aqueles jovens, um excelente exemplo, principalmente porque ela tem um posicionamento político muito bom, segundo ele.

O significado do *1º Festival de Belezas Negras da Liberdade Quilombola* enquanto estratégia na luta pelo reconhecimento foi interessante porque se tornou uma bandeira de luta pela visibilidade positiva, principalmente contra os estigmas que esses jovens sofrem cotidianamente, constituiu-se então, como um novo formato de atuação política. Nesse olhar, observamos que a ação de realizar tal festival constituiu-se em tática que mobilizou muitos jovens nos bairros e trata-se de uma situação social que reconfigura de certa maneira a identidade quilombo urbano.

Durante nosso encontro, Michael Lopes forneceu um release do Centro de Integração Sócio Cultural Aprendiz do Futuro – CISAF. Neste, fica evidenciado o posicionamento político daquela instituição, sobretudo o que ele, seu representante, propaga em seu discurso:

é uma instituição da sociedade civil organizada que tem como missão institucional a luta pela proteção e garantia dos direitos de crianças e adolescentes e garantia dos direitos de promoção à igualdade racial. **Sediado no bairro Liberdade**, que por si só é o maior Polo Cultural da Região Metropolitana da Grande São Luís. **É um bairro de resistência, de luta, de valores e potencialidades que tem a capacidade de transformação social.** Com base nesta premissa utilizamos de várias abordagens para esta finalidade quer seja em debates e embates ambos propositivos com o poder público e/ou na execução de nossas ações com seus membros. Ao longo destes anos a instituição vem participando e realizando várias ações de diferentes abordagens buscando a promoção da igualdade racial, com tudo de maneira lúdica com seu público alvo pois a **IDEOLOGIA da entidade é: que uma transformação social pode ser realizada através da educação, cultura e produção cultural, lazer, esporte e desporto para uma população em situação de vulnerabilidade social, uma vez que todos esses vieses geram emprego e renda; criam novas maneiras de se trabalhar; qualificam; elevam a autoestima; reforçam laços de identidade;** estimulam a cidadania; e desenvolvem competências como cooperação, criatividade e inovação (RELEASE CISAF, 2017, grifos nossos) .

O discurso de Michael Lopes, ao longo de nossa conversa, exprimiu um posicionamento de resistência, principalmente uma luta pela edificação da identidade negra e pela memória de seus antepassados. A fala de pertença é compartilhada com as crianças com as quais ele tem contato direto, sobretudo nas ações desenvolvidas pela sua instituição. Em certa ocasião de nossa conversa, ele narra uma situação em que duas meninas, integrantes do projeto, o confrontaram e ele disse ter ficado muito emocionado com a reação delas, “quando as vi me contestando, senti que fazia sentido estar ali, fazer todo o trabalho que faço. Fiquei muito feliz”, disse ele (MICHAEL LOPES, 2017).

Algumas informações fornecidas por Michael Lopes, foram observadas no Release enviado por ele via e-mail. Segundo informações contidas nesse documento, o CISAF tem relevantes serviços de fortalecimento de identidade realizados nos bairros:

- O BLOCO MARÁFRICA (bloco Afromusical que tinha como finalidade enaltecer e fortalecer a autoestima de seus participantes através da estética e promoção dos direitos de igualdade racial e em parceria com o bloco tribal realizou abertura de dois Marafolias);
- Membro da comissão que sugeriu e instituiu com a prefeitura deste município a construção do COMAFRO;
- O EDUCAR (projeto-piloto de férias que em parceria com a Central Única das Favelas – CUFA/MA conseguimos promover a prática desportiva no bairro Liberdade);
- Cinema na Praça (Exibição de filmes educativos e reflexivos no bairro Liberdade);
- Educar 2 (realiza aos fins de semana atividade lúdico-desportiva que visam o aprendizado e o aperfeiçoamento na prática desportiva, com crianças e adolescentes de 07 a 17 anos, em situação de vulnerabilidade social)
- Participante da aprovação do plano estadual contra a violência e a intolerância religiosa das casas tradicionais de matriz africana (2014/2015).
- Criadores da Ander Black Produções (Grupo de Produtores Culturais, que utilizam de princípio basilar a produção cultural como Transformador Social)
- Membro ativo do Fórum Estadual Dos direitos da Criança e do Adolescente.
- Participante da construção e aprovação do plano Municipal dos direitos da criança e do adolescente (2015).

- Integrante da Comissão Eleitoral que Organiza a eleição do Conselho municipal dos direitos da criança e do adolescente 2016/2018.
- Parceiro da Anistia Internacional na Implementação da campanha Negro Jovem Vivo (campanha nacional que luta pelo fim da violência e extermínio da Juventude Negra em 2015).
- Membro ativo do fórum Municipal de Juventudes onde é grande fomentador de Políticas Públicas de Juventudes (Onde realizou oito conferencias municipais livres em 2015).
- No Conselho Municipal de Juventude com o mandato de 2015 a 2017 (onde organizou e coordenou a 3ª Conferência Municipal de Juventude, e o Espaço Jovem na 9ª Feira do Livro, Membro da comissão que está traçando o plano municipal de juventudes) (RELEASE CISAF, 2017).

Ainda sobre as parcerias, Lopes relata que estabeleceu recentemente uma parceria fixa com a Cruz Vermelha Brasileira. Dentre as ações desenvolvidas, desta junção, ele destaca que realizou um “sopão” na Fé em Deus. Além de comida, distribuíram roupas e que, nesse momento, o SENAC se fez presente fornecendo cabeleireiros para prestar serviços aos presentes. Segundo ele, nessa ocasião ao perguntar ao representante do SENAC o porquê de aquela instituição não oferecer penteado afro, visto que a maior parte da população do nosso estado é composta de negros, especialmente aqueles que ali estavam. Ali, o representante o desafiou a conseguir profissionais gabaritados para esse fim. Explicou ainda que esse tipo de penteado é muito caro, e os profissionais não estão dispostos a trabalhar pelo preço que o SENAC paga.

Nesse sentido, questionamos como se dá o processo de formação política dessas crianças, em meio às atividades culturais e esportivas realizadas pelo CISAF, visto que ele ressalta em várias ocasiões de nossa conversa, a importância de tornar esses jovens mais politizados. Ele, de súbito, responde “utilizo mesmo ações nada sutis” (MICHAEL LOPES, 2017). Ele observa que, através dessas ações, os objetivos podem ser alcançados e, nesse sentido, recentemente trouxe uma atriz e militante negra, muito conhecida em São Luís, Lúcia Gato, para falar sobre a violência contra a mulher negra diretamente nas escolas da Liberdade e entorno. Na ocasião, estiveram presentes ainda, a presidente e a vice-presidente do Conselho Estadual dos Direitos da Mulher do Maranhão.

Para Michael, as conversas e os exemplos propriamente ditos são significantes na vida desses jovens, já que o exemplo de “alguém” que viveu as mesmas situações que esses meninos, pode tornar-se a melhor referência. Ele falou ainda que está pleiteando um encontro com Keyssse Dayane⁷⁴ para falar do movimento afro cultura. Segundo ele: “Keyssse Dayane vem falar de posicionamento, abordando o enfrentamento ao racismo e a violência, principalmente aquela referente à estética” (MICHAEL LOPES, 2017). Ele ressalta a

⁷⁴ Jovem militante do Movimento Negro de São Luís – MA.

importância de trazer exemplos vivos e fortes de pessoas negras que estão “dando certo”, “para falar cara a cara com esses meninos”, principalmente porque essas pessoas que servirão de exemplo, já passaram por muitas situações de preconceito em seu cotidiano e conseguiram vencer essas situações com muito êxito. Sendo dessa maneira, a melhor referência no combate ao racismo. “Então estamos trazendo pessoas que fazem a diferença na prática no movimento negro” (MICHAEL LOPES, 2017).

Sobre os resultados dessas ações, relatou que, “a provocação é feita com frequência” e que mesmo com a intensificação das discussões pertinentes a identidade negra, a percepção melhorou muito, mas infelizmente há muito trabalho a ser feito. “Nós fizemos rodas de conversas em todas as salas de aulas do bairro, em todas as escolas do entorno e nós percebemos que eles entendem, debatem, vão para a provocação, embatem, mas infelizmente ainda não se percebem como deveriam” (MICHAEL LOPES, 2017).

Independentemente da percepção de Michael Lopes, os trabalhos pela conscientização, sobretudo, por meio de parcerias com pessoas ligadas ao movimento negro, são, hoje, o principal mecanismo de luta contra o racismo nos bairros. A construção da identidade a qual Michael se refere é tecida nos embates dos quais ele fala, principalmente que os moradores dos bairros se veem forçados a travar em seu cotidiano, em grande medida por serem moradores de bairros estigmatizados como bairro de “pretos” e “pobres” pelos ludovicenses, em geral. Segundo ele, em muitos momentos até pelos próprios moradores do bairro também. Fato citado por Wacquant (2005), para esse autor a estigmatização territorial pode originar-se entre os próprios moradores estratégias sociófobas de evasão e distanciamento mútuos e exacerba processos de diferenciação social interna, que conspiram em enfraquecer a confiança interpessoal e em minar o senso de coletividade necessário ao engajamento na construção da identidade e da ação coletiva. A partir daí, quando ele faz essa afirmação, refere-se às críticas que recebe em muitos momentos por realizar esse projeto social junto à CISAF. “Para mim, esse é o pior problema, os de fora a gente refuta, triste mesmo é quando vem de semelhante, de um igual, isso sim machuca muito” (MICHAEL LOPES, 2017).

Tomando por referência as entidades que atuam no cenário maranhense, o CCN-Centro de Cultura Negra do Maranhão atua desde 1979, destacando-se pelo trabalho de enfrentamento ao racismo, sobretudo, por reclamações que pedem a implementação de políticas públicas específicas para o povo negro em todo o estado. Nesse sentido, Michael Lopes não assinala aproximação com o Centro de Cultura Negra do Maranhão. Quando lhe questiono sobre uma possível parceria com esse Centro, ele ressalta não se sentir representado por eles:

Eu nunca botei os pés lá. Eu sou de outra parte do movimento negro. Eu sempre vi essas questões raciais como uma questão de reeducação, e nunca achei que era arreganhando dentes que a gente poderia tá dizendo que eu sou negro, que eu tenho direitos, eu sempre tive essa visão, eu adoro ver as pessoas dançando, sempre fui um bom espectador, mas não me representa esse tipo de embate político. Durante muito tempo não me representou mesmo, não estou falando mal, eu respeito o trabalho que eles fazem (MICHAEL LOPES, 2017).

Logo, percebemos que, além da existência de objetivos semelhantes, há, além disso, conflitos internos no movimento negro maranhense. Mas isso não representa algo relevante, conforme pudemos observar. Visto que quando eles precisam, se reúnem em torno de objetivos comuns. O próprio Michael Lopes, fez questão de ressaltar que é ateu em vários momentos de nossa conversa, mas, que, se preciso for, faz parceria com os povos de terreiro, da igreja evangélica e católica. Ele esteve ajudando, conforme seu relato, na ação social desenvolvida no terreiro de pai Airton. Nas palavras dele: “círculo bem no terreiro de Pai Wender, Pai Claudionor. Não tenho problema nenhum de ir à missa, ao terreiro” (MICHAEL LOPES, 2017). Portanto, embora existam pequenos conflitos, o que fica mesmo evidenciado é a união para tentar sanar as desigualdades socioeconômicas e problemas atravessados por questões étnicas, como foi visto ao longo desse capítulo.

O contexto de organização política em que estes grupos se inserem, independentemente dos conflitos internos, serve sempre como apoio para suas lutas pelo reconhecimento. O CISAF, como mencionado anteriormente, está instalado no bairro Liberdade, mas mantém ações que contemplam os bairros do entorno. Diversas estratégias de organização comunitária foram percebidas, sobretudo arranjos dos moradores para desvanecer-se dos estigmas de “bairros pobres” e “perigosos” e ainda para lograr êxito em torno de uma unidade interna em favor de uma consciência, de sua identidade.

Nesse contexto, a instituição vem criando estratégias por meio de ações afirmativas, esportivas e culturais, para promover uma discussão sobre a estética e a autoestima desses jovens. Sobre projetos futuros, Michael Lopes diz não parar no tempo. Nesse sentido, ele afirma ter feito parceria com alunos africanos da Universidade Federal do Maranhão, do Programa de Estudantes – Convênio de Graduação (PEC-G)⁷⁵. A parceria a que ele se refere, com estes alunos da UFMA se estenderá às salas de aula. Por isso, já estão acontecendo aulas de francês e inglês, ministradas por esses universitários. Como a procura por esses cursos foi bastante elevada, houve um processo seletivo.

⁷⁵ O Programa de Estudantes – Convênio de Graduação (PEC-G) oferece oportunidades de formação superior a cidadãos de países em desenvolvimento com os quais o Brasil mantém acordos educacionais e culturais. Em 2010, a UFMA mantinha 18 estudantes Africanos (Angola, Guiné-Bissau, Cabo Verde, Congo, Quênia). Disponível em: <http://portais.ufma.br/PortalUfma/paginas/noticias/noticia.jsf?id=8214>. Acesso em 20 mar. 2017.

A ação de ativismo político do CISAF, assim como as outras ações políticas narradas ao longo desse trabalho, tem ajudado fortemente esses jovens a saber lidar com as formas de violência simbólica que lhes são impostas em seu dia a dia. Quando perguntamos ao Michael Lopes as motivações para continuar esse trabalho, mesmo mediante tantas dificuldades, ele afirma:

Sinceramente, eu quero um bairro melhor para minha filha. Eu nunca vislumbrei muita coisa e, depois que fui pai, desenvolvi uma verdadeira guerra com meus amigos traficantes do outro lado da praça. Eles hoje respeitam o nosso trabalho, tem até filhos de alguns em nosso projeto, na verdade aqui todo mundo se conhece. E a primeira coisa que a gente faz pra enfrentar é colocar os filhos deles no projeto. Depois a gente mostra a responsabilidade do nosso trabalho. Muitos deles fazem tráfico de subsistência, então a gente faz o que pode, até porque alguém tem que fazer esse trabalho (MICHAEL LOPES, 2017).

Ele se refere a um problema social presente no bairro e, principalmente, demonstra preocupação em promover um afastamento das crianças de seu grupo com o tráfico de drogas. Para tanto, cria estratégias de convívio para afastá-las dessa forma de violência.

Cita ainda, sua relevante participação em outra mobilização ocorrida em fevereiro de 2016, quando impediu que acontecesse uma ação de despejo na Vila Mangue Seco⁷⁶, defendendo 57 famílias que haviam sido notificadas de que suas casas seriam removidas pela SECID, pela Secretaria Municipal de Urbanismo e Habitação – SEMURH e Blitz Urbana. A ordem era desocupar os imóveis em sete dias a contar pela data de notificação, visto que naquela área iriam iniciar as obras que dariam continuidade ao Programa de Aceleração do Crescimento – PAC Rio Anil.

Acontece que, naquele momento, os moradores ainda não tinham conseguido o aluguel social acordado entre eles. Nesse sentido, o CISAF formulou denúncia do fato junto à defensoria pública, conseguindo amparo para as sete famílias que ali moravam.

A maior violência é o estado dizer na tua cara que tua casa não é digna. Hoje eu sou parceiro da defensoria pública, por isso eu fui convidado para ser embaixador do projeto cuidar, pelo trabalho que eu desenvolvo aqui. Ano passado, nós aqui da instituição agimos em favor dessas famílias para embargar uma demolição de casas, nessa ocasião eu dei um papel em branco para a Flávia Alexandrina da SECID, e pedi para que ela colocasse na cabeça e diz assim, eu sou o Estado e estou mandando você morar embaixo dessa folha por quinze dias, porque quando eu tiver dinheiro eu vou te pagar, porque é isso que o Estado tá fazendo com essas famílias, tá dando somente uma folha de papel, e nenhuma garantia.

É preciso atentar para o fato de que esse Programa de Aceleração do Crescimento – PAC Rio Anil já havia causado forte impacto social nos bairros quando tira o poder de

⁷⁶ Vila que compõe a Liberdade quilombola.

decisão daquelas famílias em relação aos seus afazeres, deixando-os impotentes frente a possibilidade de ficar com o mínimo que mantinha suas moradias.

Michael Lopes afirma que a Secretária de Estado e Desenvolvimento Urbano, na pessoa da senhora Flavia Alexandrina Coelho Almeida Moreira, disse-lhe nessa ocasião que nada poderia fazer, a não ser fazer cumprir a ordem de despejo daqueles moradores. Segundo ele, o que ela estava fazendo:

era desumano, estava tirando o restinho de dignidade humana daquelas famílias. Pedi para ela não esquecer a condição mínima daquelas pessoas. Ela achou que eu ia fazer uma manifestação com os moradores, mas eu fui esperto, procurei a defensoria e ela determinou uma liminar que suspendeu o despejo daquelas famílias até sair o aluguel social, procurei a Rosicléia Costa, destes moradores, sete tiveram aparo da defensoria pública. Eram 57 famílias, mas como somente sete entregaram a documentação em tempo hábil, nós conseguimos liminar somente para sete famílias, o aluguel só cairia em 15 dias, aí, ficaram só esses lá no terreno. Desde então, a SECID, quando ouve o meu nome, tem verdadeiro terror.

Conforme apuração junto à Defensoria Pública do Estado do Maranhão, houve uma reunião com representantes comunitários ligados ao Programa de Aceleração do Crescimento – PAC Rio Anil, do Movimento Popular de Integração Comunitária da Fé em Deus, do Instituto de Desenvolvimento Humano e de Proteção Ambiental (IDHPA) e de moradores cadastrados no Programa de Aceleração do Crescimento – PAC Rio Anil⁷⁷. A reunião aconteceu no dia sete de fevereiro de 2017 e foi intermediada pelo Núcleo de Moradia e Defesa Fundiária daquele órgão, cujo objetivo principal seria negociar conflitos referentes ao prosseguimento obras às margens do Rio Anil. A queixa principal dos moradores referia-se a um cadastro que deveriam fazer para obter uma unidade residencial no Residencial Jomar Moraes, que está sendo construído no Sítio Piranhenga, região do Parque Timbira, através do Programa Minha Casa Minha Vida, local não aceito por muitos moradores. Rosângela Carvalho, assistente social do IDHPA, nessa ocasião descreveu que os “moradores receberam ofício circular da SECID comunicando-lhes sobre as possibilidades de aquisição de unidades habitacionais do Residencial Jomar Moraes, sem informar, porém, as condições dessa aquisição e as consequências da sua não realização” E, o mais grave, moradores relataram que o ofício da SECID avisava que a continuidade do pagamento do aluguel social aos

⁷⁷ DPE/MA – Núcleo de Moradia da DPE/MA intermedia entendimento entre SECID e moradores do PAC Rio Anil. Disponível em: <http://defensoria.ma.def.br/dpema/index.php/SiteInstitucional/ver_noticia/4884>. Acesso em: 7 jun. 2017.

beneficiários do PAC Rio Anil estaria sendo condicionada à migração para o Residencial Jomar Moraes⁷⁸:

E de acordo com a interpretação do Núcleo de Moradia da DPE/MA, em se configurando, estaria sendo contrariado o projeto original, que prevê o reassentamento das famílias para conjuntos habitacionais a serem construídos no território de onde foram removidas (DPE/MA, 2016).

No que se refere aos acordos tramados entre as partes, pode-se considerar que o Estado estava impondo novas moradias que não atendiam as necessidades daqueles moradores. Muito embora, ao Estado não interessasse as particularidades daquelas pessoas, ao operacionalizar essa retirada, reproduziu um novo processo de classificação negativada. Identificamos recentemente a designação “Carandiru⁷⁹” relacionada aos prédios do projeto PAC Rio Anil, em conversas de grupos de *WhatsApp*, por ocasião de uma série de ataques a ônibus na região metropolitana de São Luís, no mês de outubro de 2016.

Diante de tais estigmas e categorizações externas, acionar a identidade *quilombo urbano* torna-se uma tentativa de abarcar a diversidade cultural presente naquele espaço, bem como a manutenção de seu território específico contra o avanço do processo de urbanização segregador. Os bairros estudados estão próximos ao bairro Jaracati, área que passou por uma valorização imobiliária recente e é constituída de shoppings e imóveis de luxo que se aproximaram da simplicidade das moradias da *Liberdade Quilombola*, tornando-se assim, seus vizinhos.

Nesse sentido, quando os informantes reivindicam o pertencimento étnico, eles utilizam o termo *quilombo urbano* como recurso simbólico contra a representatividade subalterna da mulher negra e do homem negro, “violento e pobre. Araújo e Nóbrega (2014, p.2201) observam que, os povos tradicionais, nesse caso os moradores dos bairros, “em busca do reconhecimento e da legitimidade de suas identidades coletivas, representados ou não por movimentos sociais, reinventam a mobilização e ação coletiva, atuando por dentro e fora do Estado”. Quando os moradores assumem essa identidade demonstram resistência frente ao avanço da urbanização na área, por meio das suas memórias, suas religiosidades e práticas de solidariedade ainda presentes naquele espaço. E, também se faz presente nas falas dos agentes, além do pertencimento a um *quilombo urbano*, suas reivindicações por resolução de seus problemas sociais, por parte do poder público.

⁷⁸ DPE/MA – Núcleo de Moradia da DPE/MA intermedia entendimento entre Secid e moradores do PAC Rio Anil. Disponível em: <http://defensoria.ma.def.br/dpema/index.php/SiteInstitucional/ver_noticia/4884>. Acesso em: 7jun. 2017.

⁷⁹ O Carandiru ficou vastamente conhecido por ter abrigado a Casa de Detenção de São Paulo onde ocorreu um massacre em 1992.

3.3 Instituto Iziane Castro

A construção e consolidação da identidade étnico-racial na *Liberdade Quilombola* vêm acontecendo a partir das intensas ações de instituições que atuam nos três bairros e, unidos, tem organizado um forte discurso identitário. Algumas pessoas que fazem parte das instituições e do movimento negro, já conhecíamos, o que auxiliou nossa escolha por esses nomes para entrevistas. Outros agentes sociais foram indicados pelos próprios moradores ouvidos ao longo da pesquisa, como foi o caso de Iziane Castro, indicação de uma integrante do Centro de Cultura Negra do Maranhão – CCN/MA.

A intenção da nossa conversa era perceber como o trabalho realizado nessa instituição poderia estar voltado para as questões sociais e, nesse sentido, contribuir para a edificação das questões de identidade naquele bairro. Em grande parte, a movimentação social empreendida pelo Instituto Iziane Castro acontece pelo viés das ONG's, por meio de parcerias com o setor privado. Nestas ações percebemos uma forte influência de Iziane Castro, fundamentada em sua trajetória particular de sucesso no esporte, por ser ex-moradora do bairro, ser negra, e sobretudo, acessível no bairro para todos, fato que a transformou em mais uma porta-voz desta coletividade.

Fundado em 30 de julho de 2014, o Instituto Iziane Castro é uma associação civil sem fins lucrativos. Conforme destaca em seu estatuto, o principal objetivo é:

Promover gratuitamente a educação e o desenvolvimento social dos alunos da rede pública de ensino, crianças e jovens através de atividades esportivas, culturais, etc. Suas ações envolvem incentivo, potencialização, aprimoramento, proporcionando assim um meio de alternativas para ocupação do tempo ocioso das crianças e jovens da comunidade (ESTATUTO INSTITUTO IZIANE CASTRO, 2014).

Para tentar explicar como nasceu o Instituto Iziane Castro, a sua presidente assinala que inicialmente desenvolvia no bairro Liberdade um projeto denominado “Liberdade com o basquete”, momento em que ela observou a necessidade de alargar as ações mediante os resultados positivos da ideia inicial. Assim:

a partir da necessidade que eu vi na comunidade de que essa criança ociosa estava sendo usada para outros caminhos, caminhos ruins. Então estavam sendo usadas como “avião” do mundo do crime, entrando em facções criminosas no próprio bairro, isso tudo por falta de oportunidade, por falta de um encaminhamento correto, às vezes não por culpa da família, pois a gente sabe que a família precisa sair para trabalhar o dia todo, e às vezes deixam essas crianças a mercê dessa bandidagem que não tem pena (IZIANE CASTRO, 2017).

Atualmente o Instituto atende cerca de 200 crianças do bairro Liberdade e seu entorno. Segundo Iziane Castro, para fazer parte das atividades da instituição as crianças devem estar matriculadas em escolas públicas. Nesse sentido, ela destaca que dispõe de uma pedagoga que

faz o acompanhamento escolar dessas crianças. “Nós já percebemos que o rendimento dessas crianças já melhorou consideravelmente na escola e inclusive as professoras das escolas aqui do bairro agradecem sempre ao Instituto, porque os meninos realmente passaram por uma transformação” (IZIANE CASTRO, 2017).



FIGURA 21: – Dia do Brincar promovido pelo Instituto Iziene Castro na Quadra Poliesportiva da Liberdade.
Fonte: Acervo Instituto Iziene Castro (2017).

Iziane destaca a motivação para criar esse projeto no bairro. Ela fala que nasceu e cresceu ali, tem boas lembranças e uma história de vida que foi construída naquele território. Ela fala com grande respeito e ternura dos moradores do bairro, principalmente quando se refere aos mais idosos do bairro. Ainda que ela faça parte de um contexto social diferente dos moradores da Liberdade, posiciona-se de acordo com suas experiências individuais, exprimindo sua identidade com o bairro, com o conjunto de saberes incorporados durante sua infância.

Embora tenha alcançado notoriedade nacional por meio do esporte, já que ela foi jogadora da seleção brasileira de basquete e em diversos times no Brasil e em outros países, nunca esqueceu de sua origem simples e ressalta que suas raízes estão fincadas naquele bairro: “Eu me lembro das vezes que eu andava pelas ruas da Liberdade, pois eu precisava pegar ônibus pra ir pra escola, voltava a noite do basquete” (IZIANE CASTRO, 2017).

É interessante a fala de Iziene, sendo necessária para perceber que sua trajetória pessoal foi relevante para trazê-la de volta às suas origens, às suas memórias. O fato de ela ter fortes relações com o bairro acabou influenciando seu posicionamento junto às crianças.

Nesse sentido, ela pensou que o melhor caminho seria “trazer essas crianças para um ambiente onde elas teriam um acompanhamento profissional, (...) mostrando que elas têm outras opções, então, a instituição dá essa outra opção pra essas crianças. Assim surgiu a ideia do projeto, por ver essa necessidade dentro do meu bairro” (IZIANE CASTRO, 2017).

A relação de afinidade, de pertencer àquele bairro é observada na fala de Iziane, talvez por ter partilhado as mesmas brincadeiras de crianças, o mesmo espaço e costumes, implicando em uma “consciência de pertencer a um mesmo grupo” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 56). E que, ao se organizar em torno de uma Instituição em favor dos jovens, que como ela, vivem ali, de certo modo, pressupõe uma articulação política e solidária fazendo-os com que se sintam como próximos, compartilhando as mesmas histórias.

Alguns estudos têm mostrado a etnicidade como um fenômeno marcante nas comunidades rurais e nas cidades, sendo utilizada para justificar a ação de organizações sociais. Conforme Gomes (2009):

A exclusão dos afrodescendentes do direito efetivo à cidadania levou à necessidade de busca do reconhecimento de sua identidade na África imaginada, em um cosmopolitismo que reunisse todos aqueles atingidos pelos processos diaspóricos. Essa forte identificação com o cosmopolitismo leva parte dos participantes dos Movimentos Sociais Negros no Brasil a se autoidentificarem como — afrodescendentes. Os Movimentos Sociais Negros adentram os anos de 1980 com a clareza que essa luta tinha que se dar no plano da luta política, passando a defender um amplo leque de direitos que ligasse, por exemplo, gênero e raça, sindicalismo e raça; território e raça (GOMES, 2009, p. 125-126).

Desse modo, a noção de identidade e pertencimento transpassa os laços de parentesco, estando vinculadas às lutas e são tecidas por vivências comuns contra o preconceito e o racismo. Seja por parentesco ou relação de afinidade com os elementos culturais, aquelas crianças se identificam com o grupo e neles são inseridas. As ações da própria Iziane Castro se confundem com o Instituto, na medida em que ela promove laços de reciprocidade para tentar garantir os direitos dessas crianças, não se diferenciando das relações e vínculos pautados na solidariedade que temos discutido nesse trabalho.

Nessa perspectiva, o Instituto Iziane Castro se posiciona ativamente e age em torno de ações esportivas nos bairros, e quando precisa de uma atuação mais educativa nas questões étnicas, busca parceria com as instituições do próprio bairro que, segundo Iziane, já tem uma ação mais direta nesse sentido. Por exemplo:

Nós temos uma Instituição que é nossa parceira aqui, a CISAF, eles utilizam muito a quadra e eles fazem essa discussão de forma mais direta, e eles discutem muito esse projeto daqui ser um quilombo urbano. Eles trabalham muito a consolidação dos direitos dos afrodescendentes. Então, foi a partir do contato com essa instituição foi que eu aprendi mais sobre isso, é que eu fui saber que nós podemos sim ser um

quilombo urbano. Eles fazem um trabalho de conscientização sobre sermos um quilombo urbano e pelo que foi me passado eu acho que nós nos qualificamos para ser um quilombo urbano (IZIANE CASTRO, 2017).

A declaração de Iziane demonstra a necessidade de recuperar a história do seu bairro, que pode ser articulada pela cooperação entre as entidades atuantes ali. Na busca por conexão entre o trabalho do instituto e as relações de identidade. Iziane Castro, fala que nos momentos em que precisa imprimir esse discurso nas crianças, não hesita. “Nós sempre trabalhamos essa temática, de uma forma ou de outra, mas costumamos fazer com mais afinco na semana de consciência negra, nós normalmente temos no nosso calendário essa data como o foco maior para trabalhar essa conscientização” (IZIANE CASTRO, 2017).

Entre outras coisas, a atuação do Instituto, valoriza o potencial cultural do bairro que estava sendo posto de lado mediante a um crescimento da violência. Nesse contexto, utiliza as atividades esportivas como um aliado. De acordo com Iziane, o esporte colabora para o diálogo entre as crianças, impulsionando dessa maneira a valorização de sua cultura.

Os estigmas e preconceitos contra os bairros disseminados na cidade é uma preocupação de Iziane, ela diz que até hoje lhe perguntam se ela ainda reside no bairro e argumenta que:

A Liberdade nem está entre os bairros mais violentos de São Luís, digo isso porque tive acesso a esses dados através do comando geral da polícia do Maranhão, mas as pessoas nos vê como os mais perigosos de São Luís. Quando as pessoas comentam, ah eu vou à Liberdade, algumas que nunca entraram aqui, algumas tem medo e quando vem aqui mudam completamente de opinião. Eu já vi muito isso aqui na Instituição, porque normalmente alguns parceiros precisam vim aqui na instituição e dizem, “ nossa eu pensava que aqui era completamente diferente”, então essa pessoas acabam tendo surpresas agradáveis sobre nosso bairro, elas acabaram tirando aquela imagem errada sobre a Liberdade (IZIANE CASTRO, 2017).

Assim, ao demonstrar que mesmo não morando mais no bairro⁸⁰, ainda permanece junto aos seus, que são vítimas dos mesmos estigmas, de certa maneira significa um ato solidário, de pertencimento. Nesse sentido, Iziane costuma usar sua imagem extremamente positiva em prol de seu trabalho junto às crianças, ela diz não se opor a associar sua imagem às empresas que colaboram financeiramente com seu trabalho social nos bairros, “ ofereço mesmo a minha imagem , porque o ganho pra mim, de fato é o social, é conseguir os recursos necessários para continuar tocando essa instituição” (IZIANE CASTRO, 2017).

Do exposto, depreendemos que o Instituto Iziane Castro instituiu de certa maneira opções para que os jovens do bairro enfrentem os preconceitos, revigorando suas identidades. Iziane destaca que a os conhecimentos sobre a cultura são repassados de geração a geração e

⁸⁰ Sua antiga residência é hoje ocupada pelo Instituto Iziane Castro.

são facilmente encontradas, “basta sair e procurar que com certeza você encontra uma brincadeira, principalmente agora perto do período junino, têm muitos ensaios nessa época. Então, eu acredito que nós não deixamos morrer as nossas tradições” e ressalta a demanda dessas instituições reside na estruturação enquanto entidades (IZIANE CASTRO, 2017).

Muitos moradores do bairro Liberdade tem preservado o sentimento de pertencer a um território quilombola. Muitos dos agentes sociais que pleiteiam esse reconhecimento fundamentam-se no sentido de coletividade e por compartilharem as mesmas memórias e saberes, nesse sentido, há uma mobilização dentro dos bairros em torno desse reconhecimento. Entendemos então, que este processo de construção identitária pode ser pensado como elemento de mobilização política. E, grande parte dessas movimentações, observamos na pesquisa junto aos terreiros, associações e entidades culturais, assim como no Instituto Iziane Castro. Tais ações consistiam em conectar forças em torno de uma visibilidade e reconhecimento da sua identidade, sobretudo protestam por melhorias no âmbito social.

Almeida (2013, p.157) explica que há intensas mobilizações políticas de “agentes sociais articuladas tanto com o advento das categorias de autodefinição, quanto com a emergência de formas político-organizativas específicas. Ambas convergem para uma identidade coletiva objetivada em movimento social”.

Dessa maneira a identidade dos moradores dos bairros aqui citados, encontram-se conectadas ao papel que cada um deles ocupa nesse jogo político e “cada um ao reconhecer na luta do outro uma parte de sua própria luta reconstrói sua trajetória histórica, repensa a sua “origem” e propicia o lastro indispensável para a coesão imprescindível a uma ação política concreta” (ALMEIDA, 2013, p.157).

Como falado anteriormente, alguns conflitos políticos entre as lideranças de instituições e equipamentos sociais foram percebidos. Quando necessário, há união dos movimentos sociais em torno de objetivos afins, essencialmente quando se trata de questões identitárias, trata-se de uma luta por direitos negados, luta contra a invisibilidade. Vimos que muitos agentes políticos dos bairros têm se organizado em torno da afirmação de sua ancestralidade, na luta por seu território e por sua cultura. Grande parte das ações empreendidas por essas instituições, ligadas aos movimentos sociais, pode ser comparada à resistência, que são em nosso olhar, declaradamente politizadas, buscam principalmente inovações para manter a memória de seus antepassados. É admissível ressaltar, pelas diversas instituições que agem nos bairros citados nesse estudo, que tal ação tem designado novos posicionamentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizar essa dissertação nos fez perceber as especificidades e as experiências dos moradores dos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus - *Liberdade quilombola*, expostas principalmente nas atividades religiosas, culturais e sociais. A pesquisa ainda, nos fez progredir na compreensão juntos aos agentes sociais contatados, no significado de território, aquele que é caracterizado pela organização social refletida na reciprocidade, sentimento de pertencimento e na construção da sua própria identidade.

Nesse contexto, as considerações que aqui faremos não são conclusivas, uma vez que as mobilizações sociais que observamos obtiveram nos últimos anos, maior discussão e ação política dentro no território *Liberdade quilombola*. Atualmente a principal luta dos moradores se volta para a autodefinição enquanto quilombo urbano, representa dessa maneira, novos modos de fazer e de se organizar frente aos estigmas de bairros “perigosos”, “pobres” e “negros”, e “se constitui num dado essencial e parece falar mais alto que as classificações dos de “fora”, fruto das imposições históricas. Há portanto, “uma luta pela autoridade de classificação mais legítima, que bem traduz a dimensão atual”(ALMEIDA,2011 p.54).

A discussão da união dos três bairros enquanto *Liberdade Quilombola*; dos moradores se pensarem como um só, encontra-se em ascensão. E tais fatos, foram analisados na dinâmica das movimentações iniciais dentro dos bairros, por ocasião das formações políticas iniciadas pelo Movimento Quilombo Urbano.

Ao longo dos anos, e com maior força na contemporaneidade, observamos que as alianças políticas estão ganhando corpo. A unidade já é relevante se considerarmos o grau de discussão e conscientização entre os moradores dos bairros Liberdade, Fé em Deus e Camboa. Anteriormente, esses moradores já se sentiam parte de uma mesma identidade, todavia, agora, eles estão se arranjando por meio da identidade coletiva quilombo urbano. Ela é edificada sob o critério étnico que não necessariamente implica em laços consanguíneos, mas na mesma origem daqueles moradores.

A pesquisa de campo apontou que os bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus foram construídos a partir da chegada de famílias advindas de diversas comunidades quilombolas da Baixada e Litoral Ocidental Maranhense, sobretudo das comunidades quilombolas do município de Alcântara, motivados por relações de parentesco e compadrio. O que se percebe, é que as relações sociais foram sendo estabelecidas por esse viés. E o que está em jogo no momento é a união e organização política em torno dessa materialização da *Liberdade Quilombola*.

Deste modo, observamos que há fortes conexões religiosas, sociais e econômicas com esses lugares. Em tal contexto, os vínculos não são rompidos com a vinda dos agentes para São Luís, ao contrário, são fortalecidos pelas práticas coletivas.

A identidade quilombo urbano foi apresentada ao longo do trabalho sob a dimensão histórica da *Liberdade Quilombola* e se constitui como uma nova territorialidade específica, pois se vincula na sua formação ao território quilombola de Alcântara, da Baixada e Litoral Maranhense. Nesse exercício, os agentes sociais ouvidos apresentam o que seria o território etnicamente configurado dos três bairros, cujas redes sociais estruturam-se até o presente, nas relações intra e inter-bairros, assim como com outros bairros da cidade, momento em que percebemos as redes de relações e a construção da consciência de seu território e de si mesmos. “Estes agentes sociais agudamente conscientes de si mesmos e ombreados numa ação transformadora, ao repensarem sua história, percebem-se como compondo circunstancialmente um todo, mobilizados em torno de um propósito aproximado e de uma mesma forma de luta” (ALMEIDA, 2013, p.157). Nesse contexto, defender sua territorialidade fundamenta a identidade dos moradores. E recusar a legitimidade e a consciência de pertencimento desses moradores é o mesmo que negar direitos à sua reprodução cultural. Então, as mobilizações políticas observadas têm fortalecido os vínculos entre eles.

Na tentativa de contemplar o objetivo principal da pesquisa, compreender as experiências sociais, os eventos culturais, festas e rituais religiosos da *Liberdade Quilombola*, destacados, por meio de narrativas dos seus moradores, vimos que estas situações permitiram que os moradores descrevessem distintas relações sociais, que podem ser pensadas como uma territorialidade específica.

As formas de construção da identidade, as práticas religiosas configuradas nas festas religiosas, no posicionamento dos agentes religiosos, nas manifestações culturais e nas mobilizações que foram descritas nesse trabalho, compõem, como foi possível percebermos, uma ação política contínua. Especificamente, nesse estudo, apontamos o protagonismo político exercido no âmbito das instituições religiosas, culturais, esportivas, sociais e de movimento social. Em todas essas instituições há engajamento, sobretudo por meio de ações sociais junto aos moradores. Em especial, destacamos os casos de Pai Airton, Dona Bidoca, Michael Lopes, Nicinha Durans, Cláudia Regina, Michael Lopes e Iziane Castro.

Os moradores da *Liberdade Quilombola* mobilizam-se por meio de instituições sociais cujas ações convergem para a reivindicação do território *quilombo urbano* e nesse exercício edificam uma forte ação política contra a imagem externa negativa dos seus moradores

reforçada pela mídia. Estas instituições entre outras coisas, tem valorizado em suas ações os elementos culturais e simbólicos. As ações sociais que unem esses moradores se configuram na organização das festas religiosas, nas reuniões das manifestações culturais, nos ensaios, e exprimem significativos elementos de sociabilidade entre os moradores da Liberdade, Camboa e Fé em Deus.

Expressam também a memória e a história dos agentes sociais que, em muitos momentos, se reportam aos modos de vida dos seus antepassados, visto que os antecedentes das festas realizadas nesses bairros podem ser encontrados em diversas comunidades quilombolas da Baixada Maranhense, bem como em todo o Litoral Ocidental do estado do Maranhão.

Os terreiros passam a ser espaços de construção de identidade, de solidariedade, luta e resistência, que tem colaborado para a união dos agentes e forte vínculo de organização social. As ações sociais recorrentes dentro dos terreiros, assinalam ainda, uma estratégia para ampliar a credibilidade dos terreiros, na mesma medida em que aproxima os moradores aos órgãos públicos e privados com os quais esses moradores não tem grande proximidade.

O terreiro Ilê Ashé Ogum Sogbô assume, em determinadas ocasiões, o papel contrário do proposto por seu líder religioso, que luta contra o preconceito e a discriminação religiosa. Pois, ainda se vê a forte presença de aparelhos do Estado dentro dos terreiros, todavia, a possibilidade de questionamentos e reflexões sobre intolerância contra os afroreligiosos ainda se mostra incipiente. Ainda que o Estado se faça presente nos terreiros do bairro Liberdade e Fé em Deus, o papel que ele desempenha restringe-se às ações meramente assistencialistas.

A análise das ações empreendidas pelo Estado nesses bairros – sobretudo no que se refere aos deslocamentos compulsórios de famílias das áreas ribeirinhas para apartamentos do projeto PAC Rio Anil – sem considerar as reais necessidades, costumes e práticas religiosas dessas famílias, nos permitiu problematizar que muitas famílias ficaram com seu cotidiano comprometido, sobretudo nas questões econômicas desses moradores que não foram considerados.

No entanto, é preciso chamar a atenção que a identidade coletiva quilombo urbano implica ainda em pleitear o autorreconhecimento e impõem diferenciados critérios que perpassam pelas questões religiosas, de ancestralidade, culturais, sociais e políticas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, A. W. B. de. **Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara**: laudo antropológico. Brasília, DF: MME/MDA/MDS, 2006.

_____. Os quilombos e as novas etnias. In: O'Dwyer, Eliane C. (Org) **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002, p.83-108.

_____. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. Alfredo Wagner Berno de Almeida. – 2.^a ed, Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

_____.; et al. **Estigmatização e território**: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus/Organizado por Alfredo Wagner Berno de Almeida, Glademir Sales dos Santos. Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

_____. **Quilombolas e novas etnias** / Alfredo Wagner Berno de Almeida. – Manaus: UEA Edições, 2011b.

_____.**Nas bordas da política étnica**: os quilombos e as políticas sociais. Boletim Informativo do Nuer: Territórios quilombolas: reconhecimento e titulação das terras, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 15-57, 2005.

_____. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 254-270, jul./dez. 2013.Entrevista.

_____.; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (org.) **Povos e comunidades Tradicionais: nova cartografia social**. Manaus: UEA, 2013.

ARAÚJO, Helciane de Fátima Abreu; MARTINS, Cynthia Carvalho; GAIOSO, Arydimar Vasconcelos. **Políticas públicas e o re(des)conhecimento de territórios, povos e comunidades tradicionais**. São Luís – MA, 25 a 28 de agosto 2009.

ARAUJO, H. F. A. ; NOBREGA, M. L. C. . **Empreendimentos Agroindustriais, Ações Coletivas De Povos E Comunidades Tradicionais, Conflitos Territoriais E Socioambientais**. In: VI Congreso Iberoamericano de Estudios Territoriales y Ambientales, 2014, São Paulo. VI Congreso Iberoamericano de Estudios Territoriales y Ambientales, 2014. p. 2189-2204.

ARRUDA, Gilmar. **O Patrimônio Imaterial**: A Cidadania e o patrimônio dos “Sem Eira Nem Beira”. Ver. Diálogos, DHI/PPH/UEM, v. 10, n. 3, p. 117-144, 2006.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Tradução de Estela dos Santos Abreu. 10^a reimpressão. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BARNES, J.A. **Redes Sociais e Processo Político**. In.: FELDEMAN-BIANCO, Bela (Org.). Antropologia das Sociedades Contemporâneas. São Paulo: Global, 1987.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O trabalho como festa**: Algumas imagens e palavras sobre o trabalho camponês acompanhado de canto e festa. In: GODOI, E. P. (Org.). **Diversidade do**

campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades. Brasília: Ed. da UNESP, 2009.

BRITO, Viviane Maria de. **Mulheres que tiram jóias da caixa:** tradição do Maranhão tocada pelas Caixeiras do Divino no Rio de Janeiro. 2014. 102 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Contemporâneos das Artes) Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

CABRAL, João de Pina. Sem palavras: etnografia, hegemonia e quantificação. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 61-86, Apr. 2008. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 21 Jun 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132008000100003>.

CESTARI, Mariana Jafet. **Vozes-mulheres negras ou feministas e antirracistas graças às yabás.** Tese (doutorado em Linguística). Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2015.

BARTH, Fredrick. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BARTH, Fredrik. **Etnicidade e o Conceito de Cultura.** Tradução de: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. *Antropolítica*. Nº 19. 2 semestre 2005.

BARTH, Frederik. **Grupos étnicos e suas fronteiras.** In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNART, J. Teorias da etnicidade. 2ª Ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2011.

DELGADO, Ana Luíza de Menezes. **Só Precisa Rebolar?** Uma investigação sobre performance e dinâmica cultural na tradição do Cacuriá. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco. 2005.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.

FERRETTI, M. . **NAGÔ É NAGÔ!** Identidade e resistência em um terreiro de mina de São Luís (MA). In: IV Jornada Internacional de Políticas Públicas, 2009, São Luís-MA - Brasil. ANAIS IV Jornada Internacional de Políticas Públicas. São Luís-MA: UFMA/PPGPP, 2009. v. 1. p. 1-10.

OLIVEIRA, F. B.; D'ABADIA, M. I. V.. **Territórios quilombolas em contextos rurais e urbanos brasileiros.** *Élisée - Revista de Geografia da UEG*, v. 4, p. 257-275, 2015.

FERRETTI, Mundicarmo. Brinquedo de Cura em terreiro de Mina. *Rev. Inst. Estud. Bras.* [online]. 2014, n.59, pp.57-78. ISSN 2316-901X. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i59p57-78>. Acesso em 30 de out. de 2016.

FERRETTI, Sérgio. **Festa do divino no tambor de mina.** Estudo de ritos e símbolos na religião e na cultura popular Trabalho apresentado na Sessão Temática: Les religions afro-américaines aujourd'hui: permanences et transformations, durante a XXV Conférence de la Société Internationale de Sociologie des Religions (SISR), realizado na Bélgica, na Université Catholique de Leuven, de 26-30 juillet 1999.

FRASER, Nancy. **A justiça social na globalização**: redistribuição, reconhecimento e participação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, Outubro 2002, p. 7-20.

FRASER, Nancy. **Da Redistribuição ao reconhecimento**. *Revista Cadernos de Campo*, São Paulo, v 15, n. 14-15, p. 231-239, anual. 2006.

FRASER, Nancy. Luta de classes ou respeito às diferenças? Igualdade, identidades e justiça social. **Diplomatique**, junho 1, 2012. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/igualdade-identidades-e-justica-social/>. Acesso em 29 de jul. de 2017.

GODOI, E. P.; MENEZES, M. A.; MARIN, A. R.E. Apresentação da coleção história social do campesinato brasileiro. In: GODOI, E. P. (Org.). **Diversidade do campesinato**: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades. Brasília: Ed. da UNESP, 2009.

GOMES, Conceição de Maria Teixeira. **Degradação ambiental urbana e qualidade de vida nas áreas de manguezais ocupadas por palafitas em São Luís - MA**. 2001. Dissertação (Mestrado em Geografia) Universidade Estadual Paulista. Presidente Prudente. 2001.

GOMES, **Justiça seja feita**: direito quilombola ao território. *Justiça seja feita: direito quilombola ao território*. 2009, 350 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

GOMES, Ângela Maria da Silva. **Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transatlântica negro africana** [manuscrito]: terreiros, quilombos, quintais da Grande BH. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais- Instituto de Geociências. Belo Horizonte, 2010.

GLUCKMANN, M.. Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna. In: **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. Org. FELDMAN-BIANCO, B. São PauloSP, Global. 1987.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. 1. ed. atualizada. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

HOBBSAWM, E.; RANGER, T. **A Invenção das tradições**. 2ed., São Paulo: Paz e Terra S.A, 1997.

IPHAN . Patrimônio Imaterial. IPHAN, 2017. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/872>>. Acesso em: 17 maio. 2017.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Identidade e pertença**: disposições morais e disciplinares em um grupo de jovens. *Etnográfica*, vol. 14 (1) , 27-58.2010.

LEITE, Ilka Boaventura. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização?. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre , v. 5, n. 10, p. 123-149, maio 1999 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71831999000100123&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 26 mar. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831999000100006>.

LEITE, Ilka Boaventura. **Os Quilombos no Brasil:** Questões conceituais e normativas. *Etnográfica* IV (2), p. 333-354, 2000.

LIMA, Alex Myller Duarte. **Justiça em Nancy Fraser.** 2010. 151 f. . Dissertação (Mestrado em Ética e Epistemologia) - Universidade Federal do Piauí, Teresina, Piauí, 2010.

LIMA, Greilson José de. **Quando o Rio é a Esperança:** Performance, invisibilidade e magnitude na experiência do emigrante nordestino. 2012. 209 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

LINDOSO, Gerson C. P.. **Pluralismos e diversidade afro-religiosa em terreiros de mina no Maranhão:** um estudo etnográfico do modelo ritual do Ilê Ashé Ogum Sogbô. 2007. 295 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, 2007.

LINDOSO, Gerson C. P.. **Ilê Ashé Ogum Sogbô:** etnografia de um terreiro de Mina em São Luís do Maranhão. São Luís, Café e Lápis, EDUFMA, FAPEMA, 2014.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **A antropologia urbana e os desafios da metrópole.** *Tempo Social* – p. 81-95, USP, 2003.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: EPU-EDUSP, 1974.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas In: **Sociologia e Antropologia.** SP, Cosac Naif, 2003

MATOS, Heloísa Reis Curvelo. **Análise toponímica de 81 nomes de bairros de São Luís/Ma.** 2014. 347 f. Tese(Doutorado em Linguística) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. 2014.

MAYBURY-LEWIS, David. **Identidade Étnica em Estados Pluriculturais.** In: SCOTT, Parry & ZARUR, George (org.) *Identidade, Fragmentação e Diversidade na América Latina.* Recife: Ed. Universitária, 2003.

MONTERO, Paula .**Controvérsias religiosas e esfera pública:** repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 32(1): 167-183, 2012.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Cultura em movimento:** matrizes africanas e ativismo negro no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NUNES, Patrícia Portela. **Canelatiua, Terra dos pobres, terra da pobreza:** uma territorialidade ameaçada, entre a recusa de virar Terra da Base e a titulação como Terra de Quilombo. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Apresentação. **Caderno Terra de Quilombos.** Rio de Janeiro: UFRJ-ABA, 1995.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Terras de quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção.** Revista de Ciências Humanas e Artes. v. 14, n. 1/2, jan./dez., 2008.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Terras de Quilombo No Brasil: Direitos Territoriais em Construção Quilombos: identidade étnica e territorialidade.** In: Cadernos de debates Nova Cartografia Social: **Territórios quilombolas e conflitos.** Alfredo Wagner Berno de Almeida (Orgs). [et al]. – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.

OLIVEIRA, Oswaldo Martins de. 2002. **Quilombo do Laudêncio, município de São Mateus (ES).** In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Editora FGV, Rio de Janeiro.

PEREIRA, Mariana Cunha. **Reconstruções Identitárias em Sociedades Plurais: os povos da fronteira Brasil-Guiana.** Reflexão e Ação, v. 18, n. 1, UNISC. Santa Cruz do Sul: UNISC, 2010.

PINHEIRO, Silvio Sérgio Ferreira. **Palafitas serão apartamentos. Concepções, mecanismos e limites da participação popular no PAC Rio Anil, no Bairro da Liberdade, São Luís, Maranhão.** 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2013.

RIO BRANCO, Washington Luis Campos. **Política e gestão ambiental em áreas protegidas em São Luís – Maranhão** : o parque ecológico da Lagoa da Jansen. 2012. 268 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia, Presidente Prudente. 2012.

SALES, Glademir. Etnografia da inclusão: a resistência contra a indiferença. In: **Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus** / Organizado por Alfredo Wagner Berno de Almeida, Glademir Sales dos Santos. Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

SAHLINS, Marshall David. **Ilhas de História.** tradução, Bárbara Sette; revisão técnica, Márcia Bandeira de Mello Leite. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

SILVEIRA, Marla de Ribamar Silva .**Nas Entranhas Do Bumba- Meu-Boi: Políticas e estratégias para botar o Boi de Leonardo na rua.** / Marla de Ribamar Silva Silveira. – São Luís, 2014.

PEREIRA, Carla Rocha. **Devoção e identidade: a festa do Divino Espírito Santo da Colônia Maranhense no Rio de Janeiro.** Tese de Doutorado, UFRJ, Rio de Janeiro, 2005.

PEREIRA, Keyla Cristina Santana . **Império Do Divino: Uma Análise Etnocitológica dos Personagens Da Festa do Divino Espírito Santo Em São Luís- Ma.** 2012.Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) Universidade Federal do Maranhão – São Luís , 2012.

MENEZES, R.C.**Celebrando São Besso ou o que Robert Hertz e a Escola Francesa de Sociologia têm a nos dizer sobre festas, rituais e simbolismo.** *Religião & Sociedade* (Impresso). 2009. p. 179-199.

FERREIRA , Carla Georgea Silva; SILVA, Carlos Benedito Rodrigues da. **Estreitando fronteiras:** Territorialidade e Identidade no Bumba-meu-Boi do Maranhão. 26ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. 2008.

SANCHES, Abmalena Santos. **O Universo do Boi da Ilha:** Um olhar sobre o bumba-meu-boi de São Luís do Maranhão, 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2003.

SANTOS , Rosenverck Estrela. **Hip Hop e Educação Popular em São Luís do Maranhão:** uma análise da organização, Ano de Obtenção: 2007, 181 f. Dissertação(Mestrado em Educação)- Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2007.

SOUSA, Carmem de Jesus Rabelo de. **A cidade em foco:** imagens visuais e escritas das condições urbanas de São Luís na Primeira República. Monografia apresentada ao Curso de História, da Universidade Estadual do Maranhão, 2006.

SILVA, Joana Barbosa Vieira; BURNETT , Carlos Frederico Lago. **O mapa cultural do Rio Anil como instrumento de integração urbana e transformação espacial.** In: XI ENAPUR. Espaço, planejamento e insurgências. Belo horizonte, 2015.

SILVA, Joana Barbosa Vieira da . **Tudo isso era maré:** origens, consolidação e erradicação de uma favela de palafitas em São Luís do Maranhão. Dissertação (mestrado)- Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura. -2016.

THOMSON, Alistair. **Recompondo a memória:** questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. Proj. História- São Paulo, 1997.

ZHOURI, Andréa; VALENCIO, Norma (Org.). **Formas de matar, de morrer e de resistir:** limites da resolução negociada de conflitos ambientais. Belo Horizonte: UFMG, 2014. 395 p.

WACQUANT, L. **Os condenados da cidade:** Estudos sobre marginalidade avançada/ Loïc Wacquant; [Tradução de, João Roberto Martins Filho... et al.] Rio de Janeiro: Revan; FASE, 2001. 2º Edição setembro de 2005, p. 33.

ANEXOS
ANEXO 01- Minuta do Projeto

Minuta do Projeto

CENTRO DE INTEGRAÇÃO SOCIO-CULTURAL APRENDIZ DO FUTURO – CISAF			
CNPJ: 06.004.661/0001-71	Endereço: Av. Mario Andreazza, nº 28 Liberdade	Email :cisaf@bol.com.br	
Responsável pelo projeto: Wilmington Michael Lopes - Nome Social: Maykon Lopes			
CPF: 939.927.693-72	Cargo: Presidente	E-mail: wilebano@yahoo.com.br	Fone: 988376092
NATUREZA DA INSTITUIÇÃO: Municipal/Metropolitana	TIPO DE PROJETO Urbano	ABRANGENCIA DO PROJETO: Projetos de âmbito local/comunitário	
Nome do Projeto: 2º Festival de Belezas Negras Da Liberdade Quilombola			
DESCRIÇÃO DA ENTIDADE PROPONENTE: <p>O Centro de Integração Sociocultural Aprendiz do Futuro - CISAF é uma associação civil, sem fins lucrativos, de caráter educacional, cultural, beneficente, tendo como propósito a transformação social realizada através da educação, cultura e produção cultural, lazer, esporte e desporto para uma população em situação de vulnerabilidade social, uma vez que todos esses vieses geram emprego e renda, criam novas maneiras de se trabalhar, qualificam, elevam a autoestima, reforçam laços de identidade, estimulam a cidadania, e desenvolvem competências como cooperação, criatividade e inovação. Utilizamos de várias abordagens para esta finalidade como debates e embates, ambos propositivos com o poder público e a sociedade civil e/ou na execução de nossas ações com seus membros.</p> <p>Foi fundado no dia de 4 de agosto de 2002 tendo como missão institucional a luta pela proteção e garantia dos direitos de crianças e adolescentes, além da garantia dos direitos de promoção à igualdade racial. O CISAF está situado no bairro Liberdade, Av. Mario Andreazza nº28 – São Luís/MA. Ao longo destes anos a instituição vem participando e realizando várias ações de diferentes abordagens buscando a promoção da igualdade racial de maneira lúdica com seu público alvo.</p>			
POPULAÇÃO DIRETAMENTE BENEFICIADA População: moradores do bairro Liberdade, Fé em Deus e Camboa. (estimativa segundo IBGE,			

<p>de 160.000 Habitantes)</p>
<p>APRESENTAÇÃO E JUSTIFICATIVA</p> <p>Autodeclarado Quilombo Urbano, o bairro Liberdade – que por si só é o Maior Polo Cultural da Região Metropolitana da Grande São Luís – é um bairro de resistência, de luta, de valores e potencialidades que tem a capacidade de transformação social.</p> <p>Ao longo destes anos o CISAF vem participando e realizando várias ações de diferentes abordagens buscando a promoção da igualdade racial, proporcionando momentos lúdicos à seu público alvo, visando contemplar a Ideologia da entidade que é – uma transformação social pode ser realizada através da produção cultura, lazer, esporte, desporto para uma população em situação de vulnerabilidade social, uma vez que todos esses vieses geram: emprego e renda; criam novas maneiras de se trabalhar; qualificam; elevam a autoestima; reforçam laços de identidade; estimulam a cidadania; e desenvolvem competências como cooperação, criatividade e inovação, geram positivas transformações sociais.</p> <p>Utilizando essas multifacetárias abordagens para alcançar nossas finalidades ideológicas apresentamos o 2º Festival de Belezas Negras do bairro Liberdade Quilombola (considerando o geo-referenciamento dos bairros Fé em Deus, Liberdade e Camboa)</p> <p>Com base nas diversas formas de perceber, sentir, ver e entender o que é realmente Belo dentro da pluralidade em todas as linguagens possíveis do supracitado bairro nas modalidades: educacionais, formativas e desportivas; nas apresentações das manifestações culturais populares genuinamente Afro Maranhenses oriundas do bairro e localidades vizinhas; na Cultura Negra Urbana em todas suas expressões e modalidades (bboy dancing, batalha de mc’s, dj’s, grafite); acompanhamento dos jovens do bairro nos diversos espaços de lazer do bairro e adjacências e promoção da beleza negra na campanha “Vamos Vencer o Racismo Sorrindo”; oficinas sobre desfile em passarela; oficinas de turbantes; oficinas de maquiagem e estética Negra; e juntamente com desfile de beleza negra nas modalidades masculino, feminino e gay. Pretendemos com isso aumentar nos moradores o sentimento de pertencimento do bairro, elevando sua autoestima e proporcionando o empoderando no que tange uma consciência racial, tornando-os protagonistas de sua própria história.</p>
<p>OBJETIVO GERAL</p> <p>Promover a Beleza Negra Afro Maranhense em suas diversas expressões como estratégia de enfrentamento as diversas formas de e das práticas racistas na comunidade da Liberdade Quilombola ao enaltecendo o sentimento de pertencimento local.</p>

OBJETIVOS ESPECÍFICOS METAS**AÇÃO 1**

Rodas de Conversas nas Escolas sobre Racismo, Violência, Auto de Resistência e Extermínio da Juventude Negra	16/10 a 17/11
Objetivo: Empoderar de modo lúdico-reflexivo, por meio de rodas de conversas, de aplicação de questionários, com alunas e alunos da rede de ensino público e privado da circunscrição do bairro Liberdade sobre racismo, todas as formas de violência contra a mulher, auto de resistência e extermínio da juventude negra. Bem como elevar o sentimento de pertencimento dos moradores do bairro enquanto quilombo urbano. (Responsáveis CISAF e UNEGRO-MA)	
Meta: Todas as turmas de ensino médio e de ensino fundamental, das escolas do bairro e adjacências participando (cerca de 1500 alunos numero mínimo, máximo 5.000).	

AÇÃO 2

Mostra do Coletivo Cinema Tá Na Rua de 20 a 24/11
Objetivo: Enfatizar o protagonismo negro em diversas vertentes na sétima arte.
Metas: Dez exposições em 5 pontos diversos pontos do bairro (com expectativa de 10 pessoas por exposição, Máximo 1.000). Doze exposições em escolas com expectativa de 70/% dos alunos.

AÇÃO 3

Tarde e Noite da Cultura Negra Urbana (20/11)
Objetivo: Proporcionar maneira de enfrentar as práticas de racismo por meio do canto rimado e versado do hip hop, da dança, do skate, sliklinne, grafite e versos e rimas para batalha de mc's intercalando-os com apresentações de grupos culturais

oriundos do quilombo urbano de origem Afro Maranhense.
Meta: 1 – Propiciar a 100 jovens moradores do bairro o conhecimento das culturas negras urbanas. (MAXIMO DE PARTICIPANTES E ENVOLVDOS 1.000)

AÇÃO 4

Semana da Cultura Popular do Quilombo Urbano de 20 A 25/11
Objetivo: Exibição da diversidade cultural originária da Liberdade Quilombola, fortalecendo o sentimento de pertencimento dos moradores do bairro e auto reconhecimento dos artistas e espectadores como senhores de direito e protagonistas de sua própria história.
Meta: 1 – Apresentações de trinta manifestações culturais Afro Maranhense originárias do bairro Liberdade Quilombola.

AÇÃO 5

Oficina de Tranças, Turbantes, Penteados e Maquiagem	16/10 a 26/11
Objetivo: Empoderar jovens moradores do bairro através da estética afro-brasileira.	
Meta: Atender 1000 pessoas.	
AS OFICINAS ACONTECERAM DURANTE TODO O PERÍODO.	

AÇÃO 6

Oficina de Modelo e Manequim com noções de fotografia e desfile em passarela com a ex-miss Maranhão Daise D´anne juntamente com o Instituto Negro Cosme.	De 21 a 25/11
Objetivo: Empoderar jovens moradores do bairro através da estética afro-brasileira.	
Metas: Formação de 50 pessoas.	

AÇÃO 7

Curso de fotografia e filmagem de mídias de bolso	De 21 a 25/11

Objetivo: Promover a capacitação de jovens no que tange o uso das mídias para a afirmação da identidade negra.
Metas: Formação de 40 pessoas.

AÇÃO 8

I Torneio Esportivo da Liberdade Quilombola	De 21 a 25/11
Objetivo: Propiciar momentos de integração de jovens negros/as por meio de esportes variados.	
Metas: Participação de 500 pessoas.	
MODALIDADES: FOTEBOL DE SALÃO; VOLEI E JIU-JITSU	

AÇÃO 9 (Responsabilidade Defensoria Publica)

I Seminário sobre a Militarização da Sociedade	Dia 23 e 24/11
Objetivo: Discutir com a sociedade civil a falsa necessidade de mais segurança e menos educação	
Metas:	

AÇÃO 9.1 (Responsabilidade Ministério Publico)

I Colóquio Sobre o Novembro Negro ou Preto	SEM DATA DEFINIDA
Formação de 200 pessoas.	

AÇÃO 9.2 (Responsabilidade Rede de Educação Integral)

Empoderamento Territorial	SEM DATA DEFINIDA
Objetivo: Fortalecer a identidade de território com rodadas de conversa e capacitação de instituições sociais em produção de projetos.	
Metas: As 50% das organizações sociais do território participando e lançando em	

conjunto minimamente um projeto

ACÇÃO 10

I Conferência Municipal Livre da Juventude Negra	De 25 a 26/11
Objetivo: Propiciar a jovens negros/as a possibilidade de debaterem temas acerca de suas necessidades e construir uma pauta conjunta de solicitações junto ao poder público, bem como o apoio a auto declaração do bairro Liberdade, Fé em Deus e Camboa como Quilombo Urbano	
Metas: Formação de 250 pessoas.	
Grupos de Trabalho: Territorialidade (Quilombo Urbano); Drogas e Segurança Pública; Drogas e Saúde Mental; Violência e Extermínio da Juventude Negra; Saúde Integral da Juventude Negra; Educação de Jovens e Adultos; Emprego e Renda; Cultura e Esporte; Empoderamento Feminino; Religiões e de matrizes Africanas.	

ACÇÃO 11

Encerramento Festival de belezas negras (dia 26/11)
Objetivo: Festejar, celebrar e cultivar a beleza negra em suas diversas formas elencando a riqueza do espaço concomitantemente com assinatura de todos os atores sociais (da educação, esportivos, comunitários, religiosos e culturais) com entrega de requerimento referente

ao reconhecimento do bairro enquanto quilombo urbano a Fundação Palmares. Encerrando com um desfile de modelos membros da comunidade, homenageando as ruas mais conhecidas do quilombo urbano, modo singelo de fazer referência a todos os moradores do bairro.

Metas:

1 - Assinatura do requerimento do ato normativo 93 da Fundação Palmares, por todos as representações do bairro, onde as representações sociais auto declaram o bairro como quilombo urbano;

2 - Desfile de pessoas, homenageando as ruas mais famosas do quilombo Urbano para lembrar que a diversidade também é bela.

3 - Festejar com 1000 moradores, visitantes, colaboradores, parceiros, apoios e patrocinadores do Segundo Festival de Belezas Negras da Liberdade Quilombola.

Prestação de Contas

Por apresentação de relatórios (três parciais e um final), contendo detalhadamente de recibos, fotos e apresentação de notas e cupons fiscais.

Planejamento e Avaliação.

Realizado semanalmente para maximização de recursos melhor distribuição de tarefas.

APÊNDICES

APÊNDICE A - RESUMO DE DIÁRIO DE CAMPO

Data de realização da entrevista/evento	Nome do entrevistado/Evento	Objetivo
19 e 20 de fevereiro de 2016	III Encontro Estadual de Mulheres Negras e Comunidades Tradicionais do Maranhão entrevista com Meyrielle que aconteceu no dia 13 de abril de 2016.	Primeiro contato com a informante Meyrielle Cantanhede.
13 de abril de 2016	Primeira entrevista com a informante Meyrielle Cantanhede em seu apartamento no bairro Camboa.	Conhecer a realidade da informante e sua atuação na comunidade, sobretudo o sentimento de pertencimento étnico enquanto moradora de uma comunidade <i>quilombo urbano</i> .
10 de maio de 2016	Entrevistas com vizinhas do Terreiro Ilê Ashé Ogum Sogbô, indicações do Babalorixá Airton Gouveia: Dona Miruca; Dona Graça.	A respeito da relação entre a vizinhança do Terreiro. E questionamentos sobre a organização dos moradores para se reunir e fazer melhorias no bairro.
10 de maio de 2016	Entrevista com Babalorixá Airton Gouveia	Buscava por informações e indicações de outros agentes sociais. Aproveitei e o entrevistei de forma rápida sobre seu pertencimento e protagonismo religioso no bairro.
13 de maio de 2016	Entrevistas com Mãe Maria Augusta	Questionar sobre a história do bairro.
12 de Maio de 2016	Conversas informais com os agentes: Márcia Regina, 39 anos; Sr. Luis, 57 anos, profissão não informada.	Busca por informações que me permitissem fazer a caracterização histórica dos bairros pelos próprios agentes da comunidade. Pretendia encontrar na associação uma indicação de pessoas mais velhas que tivessem conhecimento da história.
13 junho de 2016	Contatos via redes sociais com George Costa filho do Babalorixá Airton Gouveia.	Buscava informações sobre as datas de festas
13 junho de 2016	Fui à festa: Tambor para Ogum do terreiro Ilê Ashé Ogum Sogbô	Realizar observações
20 de junho de 2016	Entrevista com dona Maria de Lourdes Moraes Coelho, Mãe de Meyrielle Cantanhede, 52 anos.	Faz parte do projeto de bordado de indumentária dos brincantes do bumba meu boi de Leonardo na liberdade. Realiza anualmente festa para São Benedito.
21 de junho de 2016	Festa: Abertura da Casa e “Saída das Tobossis”(Entidades infantis femininas).	Realizar observações e estreitar as relações de pesquisa.
30 de agosto de 2016	Festa no Terreiro de Iemanjá - Ylê Ashe Yemowá (bairro da Fé em Deus) Tambor de Mina para Xangô	Realizar observações e estreitar as relações de pesquisa.
21 de outubro de 2016.	Segunda entrevista com Meyrielle Cantanhede.	Buscava informações complementares da pesquisa.

17 de dezembro de 2016.	Entrevista com Dona Bidoca, viúva de Pai Jorge Itaci Oliveira. Administra o Terreiro de Iemanjá - Ylê Ashe Yemowá.	Busca por informações que me permitissem fazer a caracterização histórica do bairro Fé em Deus.
19 de dezembro de 2016.	Segunda entrevista com Pai Airton.	Buscava informações complementares da pesquisa.
19 de dezembro de 2016	Segunda entrevista com Mãe Maria Augusta.	Buscava informações complementares da pesquisa.
11 de janeiro de 2017	Entrevista com Cleosvaldo Diniz Ribeiro, o Mestre Baé, organizador do Banda da Verdura no Bairro Fé em Deus. Filho do Sr. Tônico, atual Presidente do Boi Da Fé em Deus.	Questionar a forma em que os moradores estão reivindicando o pertencimento étnico.
11 de janeiro de 2017	Entrevista com senhor Antonio Ribeiro-Tônico do boi da Fé em Deus. E do tambor de crioula Amor de São Benedito.	Buscava informações sobre a formação do bairro Fé em Deus.
14 de janeiro de 2017	Entrevista com Rosenilde de Jesus Santos, conhecida como Rosa do Cocho, caixeira do divino e rezadeira de ladainha.	Buscava informações sobre celebração da Festa do Divino Espírito Santo do Pai Cocho, no bairro Liberdade.
19 de Janeiro de 2017	Participação de oficina de bordados na sede do Boi de Leonardo.	Realizar observações.
02 de fevereiro de 2017	Visita ao terreiro de Iemanjá para participar da <i>Festa Queimação de palhinhas</i> .	Realizar observações.
11 de fevereiro de 2017	Entrevista com Maria Isabel Cantanhede Ribeiro, Maria Pretinha.	Buscava informações sobre o Festejo Tradicional de Ladeira.
08 de fevereiro de 2017	Ida à Secretaria de Cultura do Estado do Maranhão.	Buscava informações sobre as manifestações culturais.
11 de fevereiro de 2017	Entrevista com Elizania Cantanhede Ribeiro.	Buscava informações sobre o Festejo Tradicional de Ladeira.
15 de março de 2017	Entrevista com Michael Rabelo, representante da manifestação cultural, Cacuriá de Vila Goret, do bairro camboa.	Buscava detalhes sobre o Cacuriá de Vila Goret.
06 de Abril de 2017	Entrevista com Claudia Regina Avelar Santos, responsável Pelo Boi de Leonardo.	Buscava informações sobre o forte papel do Boi de Leonardo, como forte elemento de resgate e manutenção da história e da identidade étnica coletiva dos moradores do bairro Liberdade.
06 de abril de 2017	Oficina de bordados na sede do Boi de Leonardo	Realizar observações.
15 de abril de 2017	Festa do Tambor de Aleluia do Boi de Leonardo.	Realizar observações.

16 de Abril de 2017	Ensaio fechado do Boi de Leonardo.	Realizar observações.
18 de abril de 2017	Primeira Ação Social do Terreiro Ilê Ashé Ogum Sogbô.	Realizar observações.
19 de abril de 2017	Primeira Ação Social do Terreiro Ilê Ashé Ogum Sogbô.	Realizar observações.
20 de abril de 2017	Primeira Ação Social do Terreiro Ilê Ashé Ogum Sogbô.	Realizar observações.
23 abril de 2017	Procissão pelas ruas da Liberdade em homenagem a São Jorge, Missa no Terreiro Ilê Ashé Ogum Sogbô em Homenagem a Ogum, a “Feijoada de Ogum” para convidados.	Realizar observações.
15 de maio de 2017	Entrevista com Iziane Castro, presidente da instituição que leva seu nome.	Perceber como o trabalho realizado nessa instituição poderia estar voltado para as questões sociais e, nesse sentido, contribuir para a edificação das questões de identidade naquele bairro Liberdade e entorno.
15 de maio de 2017	Entrevista com Wilmington Michael Lopes, responsável pela Instituição Centro de Integração Sócio Cultural Aprendiz do Futuro-CISAF.	Discorrer sobre as ações implementadas nos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus em parceria com o Instituto Iziane Castro, Buscava informações o papel político do CISAF.
16 de Maio de 2017	Mãe Yalorisha Dedé De Boço Có.	Buscava informações sobre a festa Queimação de palhinhas no terreiro de Iemanjá.
06 De Junho De 2017	Entrevista com Nicinha Durans.	Buscava informações sobre como tem sido feito o trabalho de formação política dos jovens da Liberdade, Camboa e Fé em Deus.
07 de Junho de 2017	2º Ação Social do Terreiro Ilê Ashé Ogum Sogbô.	Realizar observações.

QUADRO 2- Manifestações culturais presentes no bairro Camboa

MANIFESTAÇÃO CULTURAL BAIRO CAMBOA	ENTIDADE/ NOME DO GRUPO	ENDEREÇO/ CONTATO	RESPONSÁVEL
Cacuriá	Cacuriá Vila Gorete	(98) 98845-8546	Michel Rabelo
Tambor de Crioula	AATCM/Associação Amizade Tambor de Crioula Mirim	R Jardim Boa Esperanca, 22, Camboa.	Maria Antonia Sequins
Cacuriá Tia Dina	Associação sócio-cultural pais e amigos do cacuriá Cacuriá Tia Dina	Segunda travessa João Luís, 15, Camboa.	Dinamar Ferraz
Blocos tradicionais	Os tremendões	Vila Gorete, 133, Camboa.	Raimundo Melo Araujo
Blocos tradicionais	Vinagreira Show	Rua da Amendoieira, 69, Sítio do Meio / Camboa.	Ronaldo Rabelo da Silva
Blocos alternativos	Meu Pinto de Óculos	Rua do Marajá, 99, Camboa.	Davi Galhardo Oliveira
Bloco alternativo	Os prostitutas	Rua Nova, Camboa.	Teh Cantanhede, Alan Patrick, Lúcio Flávio.

QUADRO 2- Manifestações culturais presentes no bairro Camboa . Fonte: Secretaria de Cultura do Estado Maranhão/ Org: Ana Valéria L. Lima Assunção, 2017.

QUADRO 3- Manifestações culturais presentes no bairro Fé em Deus .

MANIFESTAÇÃO CULTURAL- BAIRO FÉ EM DEUS	ENTIDADE/ NOME DO GRUPO	ENDEREÇO/ CONTATO	RESPONSÁVEL
Cacuriá	Associação Cultural Cacuriá da Fé em Deus	9-8780-0686	Natanael Rosa
TAMBOR DE CRIOULA	Associação Folclórica Bumba meu boi da Fé em Deus(Tambor de Crioula Amor de São Benedito)	9-8705-5060	Antônio Ribeiro
TAMBOR DE CRIOULA	Unidos de Santa Fé "Tambor de Zé Olhinho"	32216169/988411684	Zé Olhinho
TAMBOR DE CRIOULA	Amor de São Benedito	Rua Ceará, 11-Fé Em Deus-98705 5060	Antonio Ribeiro
Tambor de crioula	Grupo Folclórico Tambor de Crioula Anjos de São Benedito	R Da Alegria, 60, Bairro Fe Em Deus	Maria do Socorro Carvalho Bertoldo
Bumba meu boi(Sotaque de Zabumba)	Bumba-Meu-Boi da Fé em Deus	Rua ceará, 11-Fé Em Deus-98705 5060	Antônio Ribeiro

Blocos alternativos	Banda da Verdura	Rua Ceará, 11 - Fé em Deus	Cleosvaldo Diniz Ribeiro
---------------------	------------------	----------------------------	--------------------------

QUADRO 3- Manifestações culturais presentes no bairro Fé em Deus . Fonte: Secretaria de Cultura do Estado Maranhão/ Org: Ana Valéria L. Lima Assunção, 2017.

QUADRO 4- Manifestações culturais presentes no bairro Liberdade.

MANIFESTAÇÃO CULTURAL-BAIRRO LIBERDADE	ENTIDADE/ NOME DO GRUPO	ENDEREÇO/ CONTATO	RESPONSÁVEL
Cacuriá	Cacuriá Libertos na Noite	Rua Gregório de Matos nº 286 - 9-8412-4767-Liberdade.	Álvaro José
Cacuriá	Centro de Cultura e Socialização Comunidade Viva (Cacuriá Assa Cana)	Rua Emílio de Menezes, 163-Liberdade/3221-5733	Rejane Ribeiro Durans
Cacuriá	Cacuriá reboição do Maranhão Associação Cultural Companhia de Ritmos da Terra	R Alberto De Oliveira, 84, Liberdade	Lucio Monteiro
Cacuriá	Cacuriá Laço de Saia	Rua primeira Travessa Ingles de Sousa,21-Liberdade.	Irineu
Tambor de crioula	Associação Beneficente Brilho da Liberdade (Tambor de Claudionor)	9-9966-2150	Claudionor Cauvet Pinto
Tambor de crioula	Tambor de Crioula Associação Folclórica Cultural do Bumba-Meu'Boi Brilho de São João	3ª travessa Nossa Senhora das Graças, 100 - Liberdade	Roberval Cobertino dos Santos
Tambor de crioula	TAMBOR DE CRIOULA MIRIM DA LIBERDADE/ TAMBOR DE SR BASÍLIO	9-8866-7910 / 3251-8813	Basílio Costa Durans
Tambor de crioula	Tambor de crioula Padroeiro Poderoso	End.: Rua Alberto de Oliveira, 150-Liberdade -	Regina
Tambor de crioula	Grupo de tambor de crioula Lírio de São Benedito	R Santo Antonio, 27, Liberdade, São Luis.	Ilvanira Diniz Castro
Tambor de Crioula	Tambor de Crioula do Maranhão/ Clube Cultural de Bumba-Meu-Boi de Zabumba e Tambor de Crioula do Maranhão	Pc Mario Andrezza, 04, Liberdade	Basílio Costa Durans
Quadrilha	Centro Cultural da Liberdade (Quadrilha Asa Branca)	9-8904-8110	Janilson Silva Martins
Dança do coco	Associação Cultural Maracrioula (Dança do Côco da Liberdade)	R Ingles De Sousa, 65, Liberdade/9-8917-8074	Joilson de Lima Santos
Bumba meu boi(Sotaque de Zabumba)	Sociedade Junina São João Batista BOI DA FLORESTA (Boi de Apolônio)	Rua Tomé de Sousa 101 Floresta/Liberdade	9-8822-8756 / 3251-9222 (Nadir Olga Cruz)
Bumba meu boi(Sotaque de	Bumba meu boi Brilho de São João	9-8776-6585	Jacinto Ribeiro

Zabumba)			
Bumba meu boi(Sotaque de Zabumba)	Clube Cultural de bumba meu boi de zabumba e tambor de crioula do Maranhão BUMBA BOI BRILHO DE SÃO JOÃO LIBERDADE)	9-8866-7910 / 3251-8813	Basílio Costa Durans
Bumba meu boi(Sotaque de Zabumba)	Bumba-Meu-Boi de Leonardo	End.: Rua Alberto de Oliveira, 150-Liberdade -	Regina
Blocos tradicionais	Mensageiro da Paz	Rua do Poço, 103 – Floresta-Liberdade	Maciel Silva Santos
Blocos tradicionais	Os Reis da Liberdade	Rua Projetada, 10 - Liberdade 9117-8807	Ivaldo Santana da Silva
Blocos tradicionais	Dragões da Liberdade	Rua Gregório de Matos, 408 - Liberdade	Jorge Luiz de Sousa Lopes
Blocos tradicionais	Os Reis da Liberdade	Ivaldo Santana da Silva	Rua Projetada, 10 - Liberdade 9117-8807
Blocos organizados	Super Sambista	Av. Luis Rocha, 1719 - Liberdade	Manoel Felipe Gaspar Correa
Blocos alternativos	Turma das Piruas	Pça. Mário Andreazza, SN - Liberdade	Janilson Silva Martins
Bloco Afro	Bloco Afro Netos De Nanã	Rua Gregório de Matos nº 286 - 9-8412-4767-Liberdade.	Álvaro José
Bloco tribo de índio	Curumim	José Ribamar da Silva Garcês	Rua Gregório de Matos, 243 – Liberdade
Blocos alternativos	Banda do Sabyhá	José de Ribamar Nascimento Castro	Rua Alberto de Oliveira, 100 – Liberdade
Blocos alternativos	Tribal	José Ribamar da Silva Garcês	Rua Gregório de Matos, 243 – Liberdade

QUADRO 4- Manifestações culturais presentes no bairro Liberdade. Fonte: Secretaria de Cultura do Estado Maranhão/ Org: Ana Valéria L. Lima Assunção, 2017.