

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS - CCSA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CARTOGRAFIA SOCIAL E POLÍTICA  
DA AMAZÔNIA**

WELLINGTON B. DOS SANTOS

**O NATAL TAMBÉM É DIA DE BATER TAMBOR:**

A festa de São Benedito e a construção da identidade quilombola da comunidade Bacabal, em Anajatuba-MA.

São Luís  
2022

WELLINGTON B. DOS SANTOS

**O NATAL TAMBÉM É DIA DE BATER TAMBOR:**

A festa de São Benedito e a construção da identidade quilombola da comunidade Bacabal, em Anajatuba-MA.

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 – UEMA, como requisito para obtenção do título de Mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia.

Linha de Pesquisa do Programa: Narrativa, memória e identidades coletivas na Amazônia

Orientador: Dr. Greilson José de Lima

São Luís  
2022

Santos, Wellington Barbosa dos.

O natal também é dia de bater tambor: a festa de São Benedito e a construção da identidade quilombola da comunidade Bacabal, em Anajatuba-MA. / Wellington Barbosa dos Santos. – São Luís, 2022.

146 f.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Políticas da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, 2022.

Orientadora: Dr. Greilson José de Lima.

1.Festa. 2.Identidade. 3.Cultura. 4.Tambor de Crioula. 5. Comunidade Quilombolal. I.Título.

CDU: 394.3:316.35.023.4(812.1)

WELLINGTON B. DOS SANTOS

**O NATAL TAMBÉM É DIA DE BATER TAMBOR:**

A festa de São Benedito e a construção da identidade quilombola da comunidade Bacabal, em Anajatuba-MA.

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 - UEMA, como requisito para obtenção do título de Mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia.

Aprovada em: 22/12/2022

Banca Examinadora

---

Prof. Dr. Greilson José de Lima (Orientador)

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Patrícia Maria Portela Nunes

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Mundicarmo Maria Rocha Ferreti

*In Memoriam*  
*Tio Cristóvão*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu amor, Jeane Pires, pelas renúncias e por contribuir de maneira fundamental com o texto da dissertação, bem como à minha querida Desni Lopes por me acompanhar em toda a minha produção acadêmica. Um agradecimento todo especial à Prof<sup>ª</sup>. Dra. Mundicarmo Ferretti e aos meus orientadores o Prof. Dr. Luiz Antônio de Castro Santos e Prof. Dr. Greilson José de Lima. E por fim à minha querida turma de mestrado, com destaque para a Raimundinha, minha parceira de militância quilombola e à Ana Paula e Valdecy, companheiros de sonhos e de celebração da vida nos bares.

## SAN VICENTE

Milton Nascimento e Fernando Brant

Coração americano  
Acordei de um sonho estranho  
Um gosto, vidro e corte  
Um sabor de chocolate  
No corpo e na cidade  
Um sabor de vida e morte  
Coração americano  
Um sabor de vidro e corte

A espera na fila imensa  
E o corpo negro se esqueceu  
Estava em San Vicente  
A cidade e suas luzes  
Estava em San Vicente  
As mulheres e os homens  
Coração americano  
Um sabor de vidro e corte

As horas não se contavam  
E o que era negro anoiteceu  
Enquanto se esperava  
Eu estava em San Vicente  
Enquanto acontecia  
Eu estava em San Vicente  
Coração americano  
Um sabor de vidro e corte

## RESUMO

Fruto de um longo debate da academia com os movimentos sociais, há em curso uma ressignificação dos critérios que definem uma comunidade como quilombola, sistematizados no decreto 4887/03 que aponta para elementos tais como a “presunção de ancestralidade negra, relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida, territorialidades específicas e a auto-atribuição”. Com base nesses critérios o presente trabalho trata de uma descrição da festa Tambor de Crioula de São Benedito, que acontece anualmente nos dias 24 e 25 de dezembro, na comunidade Bacabal, constituindo-se como o principal fator de identidade quilombola. A festa tem extensa programação que inicia em agosto e culmina com o Tambor de Crioula do natal, representando a produção agrícola e as relações de sociabilidade historicamente vivenciadas em Bacabal, e além disso a festa reúne o movimento de Tambor de Crioula da cidade, por estar entre as poucas que são de data fixa, permitindo uma análise da pluralidade e da riqueza do Tambor de Anajatuba.

Palavras-chave: Festa; Identidade; cultura; Tambor de Crioula; Comunidade Quilombola.



## ABSTRACT

As a result of a long debate between the university and social movements, a reformulation of the criteria that define a community as *quilombola* is under way. These criteria are systematized in Decree No. 4887/03 and refers to elements such as the “assumption of black ancestry connected to resistance to the historical oppression, specific territorialities and self-attribution”. Based on these criteria, the present work describes *Saint Benedict’s Tambor de Crioula Festival*, a festivity that takes place annually on the 24th and 25th of December in the Bacabal community, and is regarded as the main factor of *quilombola* identity. The festival has an extensive program, which starts in August and ends with the *Christmas’ Tambor de Crioula*, portraying the agricultural production and the social relations historically experienced in Bacabal. In addition, this festival assembles the *Tambor de Crioula* movement of the municipality of Anajatuba, as it is among the few to have a fixed date, what allows to scrutinize the plurality and richness of the *Tambor de Anajatuba*.

Keywords: Party; Identity; Culture; Tambor de Crioula; Quilombola Community.

## LISTA DE IMAGENS

<b>Imagem 1</b>	Pose na comunidade.....	32
<b>Imagem 2</b>	Mapa das MA's de Anajatuba.....	43
<b>Imagem 3</b>	Tacho do antigo Engenho de Cana de Bacabal.....	45
<b>Imagem 4</b>	Um dos açudes da Comunidade Bacabal.....	47
<b>Imagem 5</b>	Casa de Farinha.....	47
<b>Imagem 6</b>	Placa de Inauguração da Casa de Farinha de Bacabal.....	48
<b>Imagem 7</b>	Ginásio Poliesportivo.....	49
<b>Imagem 8</b>	Unidade Básica de Saúde.....	49
<b>Imagem 9</b>	Escola de Ensino Fundamental.....	49
<b>Imagem 10</b>	Escola de Ensino Médio.....	50
<b>Imagem 11</b>	Dona Neném (Atualmente aposentada) a caixeira do lado esquerdo, seguido de D.Meirinha.....	51
<b>Imagem 12</b>	Igreja de São Sebastião.....	51
<b>Imagem 13</b>	Inauguração da sede da UNIQUITUBA.....	53
<b>Imagem 14</b>	Seu Vaqueiro batendo tambor grande, deitado de costas no chão.....	62
<b>Imagem 15</b>	Punga dos homens.....	63
<b>Imagem 16</b>	Punga dos homens.....	63
<b>Imagem 17</b>	Mulher na roda de tambor com o São Benedito na cabeça.....	64
<b>Imagem 18</b>	Bolo da festa de São Benedito do Território Quilombola Quebra e Capim.....	68
<b>Imagem 19</b>	Grupo de Tambor de Crioula dos Homens, do Território Quilombola Quebra e Capim.....	69
<b>Imagem 20</b>	Seu Escolástico recitando versos de improviso no dia da Consciência Negra.....	72

<b>Imagem 21</b>	Seu Zé de Sá Viana, de vermelho da esquerda para a direita.....	74
<b>Imagem 22</b>	Seu Agostinho, da direita para a esquerda, batendo dois pererenga.....	75
<b>Imagem 23</b>	Seu Dico, na casa de farinha.....	77
<b>Imagem 24</b>	Almoço do dia da Construção do Barracão.....	80
<b>Imagem 25</b>	Almoço do dia da Construção do Barracão.....	80
<b>Imagem 26</b>	Mesa com a imagem de São Benedito, para o café.....	81
<b>Imagem 27</b>	Barracão para as atividades da festa de Tambor de Crioula.....	82
<b>Imagem 28</b>	Divisão da farofa de carne de porco, no dia da coleta de coco babaçu.....	83
<b>Imagem 29</b>	Coleta de coco babaçu.....	84
<b>Imagem 30</b>	Coleta de coco babaçu.....	84
<b>Imagem 31</b>	Coleta de coco babaçu.....	84
<b>Imagem 32</b>	Armazenamento do coco babaçu.....	85
<b>Imagem 33</b>	Comunidade tirando lenha para cozinhar e aquecer os tambores.....	85
<b>Imagem 34</b>	Comunidade tirando lenha para cozinhar e aquecer os tambores.....	85
<b>Imagem 35</b>	Armazenamento de lenha, no terreno do seu Agostinho.....	86
<b>Imagem 36</b>	Espremendo a massa de mandioca na prensa, para tirar as toxinas.....	87
<b>Imagem 37</b>	Mulheres peneirando a carimã.....	88
<b>Imagem 38</b>	Tambor de Crioula, em meio a feitura da carimã.....	88
<b>Imagem 39</b>	Seu Dico, no forno.....	89
<b>Imagem 40</b>	Mulheres preparando a comida, no dia da quebra do coco.....	90
<b>Imagem 41</b>	Quebra do coco.....	91

<b>Imagem 42</b>	Quebra do coco.....	91
<b>Imagem 43</b>	Quebra do coco no ritmo da batida das caixas.....	91
<b>Imagem 44</b>	Quebra do coco no ritmo da batida das caixas.....	91
<b>Imagem 45</b>	Dona Neném, da direita para a esquerda, acompanhada de dona Meirinha.....	92
<b>Imagem 46</b>	Família de Seu Agostinho, o juiz da festa de 2020.....	92
<b>Imagem 47</b>	Socando a amêndoa do babaçu, no pilão.....	93
<b>Imagem 48</b>	Socando a amêndoa do babaçu, no pilão.....	93
<b>Imagem 49</b>	Fazendo pé de moleque.....	94
<b>Imagem 50</b>	Fazendo pé de moleque.....	94
<b>Imagem 51</b>	Massa do é de moleque, envolvida em folha de bananeira.....	95
<b>Imagem 52</b>	Massa do é de moleque, envolvida em folha de bananeira.....	95
<b>Imagem 53</b>	Massa de pé de moleque, na forma.....	95
<b>Imagem 54</b>	Massa de pé de moleque, na forma.....	95
<b>Imagem 55</b>	Forno onde a comunidade assa o pé de moleque.....	96
<b>Imagem 56</b>	Tirando o mastro no matagal da Embaúba.....	97
<b>Imagem 57</b>	Joia e a imagem de São Benedito, nas mãos de seu Zé Raimundo, acompanhando a procissão.....	98
<b>Imagem 58</b>	Joia e a imagem de São Benedito, nas mãos de seu Zé Raimundo, acompanhando a procissão.....	98
<b>Imagem 59</b>	Joia e a imagem de São Benedito, nas mãos de seu Zé Raimundo, acompanhando a procissão.....	98
<b>Imagem 60</b>	Enfeite e levantamento do mastro.....	99
<b>Imagem 61</b>	Enfeite e levantamento do mastro.....	99

<b>Imagem 62</b>	Jogando pé de moleque para a multidão.....	100
<b>Imagem 63</b>	Primeira noite de novena, com a participação do(a) caixeiro(a).....	101
<b>Imagem 64</b>	Primeira noite de novena, com a participação do(a) caixeiro(a).....	101
<b>Imagem 65</b>	Pé de moleque.....	102
<b>Imagem 66</b>	Boi doado para a festa de São Benedito.....	105
<b>Imagem 67</b>	Partilha do boi.....	105
<b>Imagem 68</b>	Alvorada.....	107
<b>Imagem 69</b>	Cortejo, da Igreja para a casa do juiz da festa.....	107
<b>Imagem 70</b>	Mesa do café da manhã, de acolhida do cortejo.....	108
<b>Imagem 71</b>	Mesa do café da manhã, de acolhida do cortejo.....	108
<b>Imagem 72</b>	Homens aquecendo o couro dos tambores.....	108
<b>Imagem 73</b>	Caixeiras indo buscar joia.....	109
<b>Imagem 74</b>	Caixeiras indo buscar joia.....	110
<b>Imagem 75</b>	Batida de tambor e punga dos homens, dia 24 de dezembro.....	111
<b>Imagem 76</b>	Batida de tambor e punga dos homens, dia 24 de dezembro.....	111
<b>Imagem 77</b>	Mulheres se abrigando da chuva.....	112
<b>Imagem 78</b>	Mulheres se abrigando da chuva.....	113
<b>Imagem 79</b>	Divisão da comida, no dia 25 de dezembro, pela manhã.....	114
<b>Imagem 80</b>	Divisão da comida, no dia 25 de dezembro, pela manhã.....	114
<b>Imagem 81</b>	Mulher dança Tambor de Crioula, na entrega da festa para a juíza do ano seguinte.....	114
<b>Imagem 82</b>	Cortejo onde a juíza do ano de 2021 assume a festa.....	115

<b>Imagem 83</b>	Anúncio da apresentação do Tambor de Crioula de Bacabal, na festa junina da prefeitura.....	117
------------------	---	-----

## **LISTA DE SIGLAS**

ABA - Associação Brasileira de Antropologia

ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

APEM - Arquivo Público do Estado do Maranhão

C.E.Q. Anajatubense – Centro de Ensino Quilombola Anajatubense

CEPRAMA - Centro de Comercialização de Produtos Artesanais do Maranhão

CF – Constituição Federal

COMPIR - Coordenação Municipal de Igualdade Racial

COMPIRMUJUV - Coordenação Municipal de Igualdade Racial, Mulher e Juventude

DEARTC/ CCH Departamento de artes Cênicas

FAPEMA - Fundação de Amparo a Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão

FCP- Fundação Cultural Palmares

IPHAN - pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

LIESAFRO - Licenciatura Interdisciplinar em Estudos Africanos e Afro-Brasileiros

NEAB - Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros

OIT - Organização Internacional do Trabalho

PPGCSPA - Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia

SEIR - Secretaria de Igualdade Racial

UFMA - Universidade Federal do Maranhã

UNESCO - Organizações das Nações Unidas para a Educação a Ciência e a Cultura

UNIQUITUBA - União das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Anajatuba.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	18
<b>1.1. Debates em torno do conceito de quilombo</b> .....	23
<b>1.2. Condições materiais para a realização da festa de São Benedito de Bacabal</b> .....	26
<b>1.3. O universo da pesquisa</b> .....	28
<b>1.4. Trabalho acadêmico e militância</b> .....	31
<b>1.5. A distribuição dos capítulos</b> .....	33
<b>2. Elementos identitários da história e da festa de São Benedito da comunidade Quilombola Bacabal</b> .....	34
<b>2.1. Com a graça de São Benedito</b> .....	34
<b>2.2. Uma breve descrição histórica</b> .....	38
<b>2.3. Breve Histórico de Anajatuba</b> .....	41
<b>2.4. Bacabal: Trajetória histórica quilombola</b> .....	43
<b>2.4. A Bacabal contemporânea</b> .....	46
<b>2.5. A Religiosidade e as festas</b> .....	50
<b>2.6. UNQUITUBA: Protagonismo e coletividade na construção das identidades quilombolas em Anajatuba</b> .....	52
<b>2.7. Bacabal uma comunidade quilombola</b> .....	54
<b>3. O TAMBOR DE CRIOLA DE ANAJATUBA</b> .....	56
<b>3.1. Comparativo entre Tambor de Crioula de São Luís e o de Anajatuba</b> .....	57
3.1.1. Mudanças e permanências.....	58
3.1.2. As apresentações.....	59
3.1.3. O movimento.....	59
3.1.4. O toque.....	61
3.1.5. A dança (punga).....	62
3.1.6. A toada.....	64
<b>3.2. As festas de Tambor de Crioula de Anajatuba, sem data fixa</b> .....	65
<b>3.3. O Tambor de Crioula do Quebra</b> .....	67
<b>3.4. Personagens do Tambor de Crioula de Anajatuba e a eficácia simbólica</b> .....	69
3.4.1. Escolástico.....	71
3.4.2. Zé de Sá Viana.....	72
<b>3.5. Últimas palavras sobre o movimento de Tambor de Crioula de Bacabal e a importância do seu Agostinho</b> .....	74
<b>4.1. A programação da festa</b> .....	79
4.2.1. A construção do barracão - 12 de setembro de 2020.....	80
4.2.2. A “juntação de coco babaçu” - 20 de setembro de 2020.....	82
4.2.4. Quebra de coco - 15 de dezembro de 2020.....	89



4.2.5. Dia 16 de novembro de 2020, mutirão para fazer o pé de moleque para jogar no levantamento do mastro, procissão e primeira noite de novena. ....	93
4.2.6. A importância econômica do pé de moleque .....	101
4.2.7 A matança dos bois 23 de dezembro de 2020 .....	104
4.2.8. O Tambor de Crioula - dos dias 24 e 25 de dezembro de 2020 .....	106
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>116</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>119</b>
<b>ANEXOS</b> .....	<b>122</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Ser acolhido no interior de uma comunidade quilombola, depois de anunciar que estou me ocupando de uma pesquisa é um passo importante para amenizar a ansiedade que essa tarefa desperta. Há sempre um frio na barriga antes de saber se vou ser bem recebido ou não. Para muitas comunidades tradicionais, não é nenhuma novidade ter pesquisadores observando suas atividades, algumas inclusive, já se recusam em recebê-los, com a alegação de que depois do trabalho esquecem a comunidade, não voltam nem para agradecer.

Nunca passei por essa experiência traumática, talvez por ser um militante<sup>1</sup>. Quando chego em uma comunidade para pesquisar, já tenho um contato anterior em que de alguma forma pude colaborar, pois isso facilita a construção de laços de cordialidade que me permitem avançar na pesquisa, mas não eliminam a ansiedade e nem o frio na barriga.

Tenho consciência de que há um limite para o meu envolvimento, e de que a relação pesquisador e pesquisado pode gerar amizades, mas também engendra violência simbólica, assim como entendo que não sou só observador, mas na dinâmica das relações o “nativo” me observa.

Uma vez dentro da comunidade, vem a parte prática, olhar, ouvir, anotar, filmar e fotografar, e em outras oportunidades fazer as entrevistas gravadas. Esse material é cuidadosamente organizado em casa, e ao longo de um processo reflexivo vem o labor de construir o objeto, com base na literatura das ciências humanas e sociais que tive contato.

Todo esse exercício gera uma interpretação da comunidade quilombola que me propus a pesquisar, minha ação é voltada para a compreensão dos “códigos compartilhados” e dos significados comuns que esses códigos são capazes de expressar, mas isso não acontece num estalo, é preciso persistência e paciência, que para pesquisadores experientes já é demorado, e para mim que sou lento, ainda mais.

---

<sup>1</sup> O termo “militante” conforme está no texto se refere ações espontâneas que desenvolvo em comunidades quilombolas (dentre estas Bacabal) principalmente de colaborar com a pesquisa do histórico exigido pelos órgãos responsáveis para a certificação, no entanto não estou inserido em nenhum movimento social, o que dificulta minha identificação como militante dentro de uma leitura acadêmica, dessa feita, quando o termo em questão aparecer ao longo da dissertação, será apenas como forma de denominar a minha inserção como colaborador no que for solicitado nas comunidades quilombolas, tendo ou não uma pesquisa relacionada.

Essa perspectiva de interpretar os códigos compartilhados resultando na construção de um texto antropológico tem como base o que ficou conhecido como Descrição Densa, próprio da Antropologia interpretativa de Geertz (2008).

O texto que aqui apresento é uma interpretação de “segunda mão” Geertz (2008) de como uma festa própria do Estado do Maranhão, o Tambor de Crioula<sup>2</sup>, foi utilizada por uma comunidade rural de Anajatuba,<sup>3</sup> chamada Bacabal,<sup>4</sup> como um dos fatores de afirmação de sua identidade quilombola.

Estive no Tambor de Crioula de Bacabal de 2016 a 2018 por ocasião do Geração Ciência<sup>5</sup>, ou como espectador. Em 2019, embora já estivesse cursando o Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia - PPGCSPA, faltei à festa por causa do falecimento de um parente próximo (o tio Cristóvão) que foi sepultado no dia 23 de dezembro em Anajatuba.

Só no ano seguinte, 2020, tive um contato mais próximo com a comunidade, e acompanhei a festa na íntegra, uma vez que o tambor no natal é a culminância, mas a programação extensa inicia em setembro, refletindo a produção agrícola dos moradores e contando como importante elemento identitário e de sociabilidade. A festa é organizada por nove juízes, a cada ano um deles fica na coordenação geral, auxiliado pelos demais.

A minha intenção era iniciar o contato com a comunidade de Bacabal na semana santa de dois mil e vinte (entre nove e doze de abril) mas antes disso o governo do Estado decretou quarentena sem previsão de retorno à normalidade, por causa da pandemia de covid-19. Como não podia sequer sair de casa, pedi à Eliane Frazão<sup>6</sup> para conseguir uma cópia do histórico que

---

<sup>2</sup> O Tambor de Crioula, reconhecido como patrimônio imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) desde 2007, é uma expressão da cultura afro-brasileira, mas especificamente do Maranhão, muito conhecida na capital São Luís, por sua performance de movimentos circulares, realizada por mulheres de saia rodada, cujo desfecho é a punção ou umbigada, feita ao som de tambores executados por homens, mas que apresenta características diferentes nas variadas regiões do Estado, a exemplo da punção dos homens em Anajatuba.

<sup>3</sup> O município de Anajatuba localiza-se na microrregião da Baixada Maranhense, a 131,7 km da capital São Luís via BR-135, com uma população de aproximadamente 26.880 habitantes. A cidade foi fundada em 1854, mas já era povoada pelo menos dois séculos antes, quando era parte das vilas de Alcântara, Viana e finalmente do Mearim.

<sup>4</sup> A Bacabal que nos referimos no texto está entre as 21 comunidades quilombolas do município de Anajatuba-MA, não confundir com a cidade de Bacabal que se localiza na Região do Mearim e dista 240km da capital São Luís do Maranhão.

<sup>5</sup> Iniciativa da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA), que viabiliza projetos de iniciação científica com estudantes do ensino médio.

foi enviado para a Fundação Cultural Palmares - FCP e a programação da festa de 2020 com o juiz daquele ano, o seu Agostinho.

Com base nas informações que recebi, em setembro antes do primeiro dia de programação, fui procurar o seu Agostinho. Eu já tinha ido à casa dele em 2016, convidá-lo para o evento do dia nacional do Tambor de Crioula<sup>7</sup>, mas ele não lembrou de mim, estava doente na época e por isso não participou da festa que o convidei.

Depois de entrevistá-lo fiquei ainda mais empolgado em participar da programação da festa de São Benedito de Bacabal. A devoção de seu Agostinho é um misto de respeito pelo santo e honra por ser juiz da festa, por estar à frente do evento em 2020, e é na esteira desse sentimento que há da parte dele, e dos demais juízes, grande entusiasmo em dar visibilidade para a festa, tamanha é a convicção da impressão positiva que eles acreditam transmitir para os espectadores externos.

Havia também o receio de que o evento não ocorresse em 2020, por causa da covid-19, mas seu Agostinho conseguiu a licença na delegacia do município e mobilizou a comunidade para realizar a programação na íntegra.

Mantive contato com seu Agostinho nesse processo como parte do trabalho de campo, sempre na busca por uma construção do objeto que desse primazia ao diálogo com a comunidade para depois escolher o itinerário teórico e metodológico, o que por sua vez me levou à identificação de alguns conceitos importantes para o desenrolar da pesquisa e redação do texto.

O primeiro desses conceitos é o de cultura. As manifestações culturais realizadas pelas classes subalternizadas geram muitos debates em torno da relação com “a cultura” das classes ricas.

Questões como: Há uma cultura popular em oposição à erudita? Há uma fronteira entre as duas? A elite branca, malgrado o preconceito, em partes gosta da cultura popular e se apropria como reserva de mercado? O amálgama entre as religiosidades é conceituado como sincretismo e entre as raças “miscigenação, ou tudo isso pode ser resumido no termo “culturas híbridas”? Como essa última questão se reflete na cultura?

---

<sup>6</sup> Professora do ensino básico e ativista do movimento negro e quilombola de Anajatuba.

<sup>7</sup> O Dia Nacional do Tambor de Crioula (18 de junho) foi sancionado pela então presidenta Dilma Roussef, em janeiro de 2016. Em Anajatuba organizei um evento em parceria com o professor Gilmar dos Reis, comemorando a data com apresentações de Tambor de Crioula na tribuna do bairro São Benedito.

Escrever sobre o Tambor de Crioula pode suscitar esses e outros debates, sobre os quais não vou me ocupar aqui. Para o presente trabalho adoto a concepção de cultura de Thompson, para quem

uma cultura é também um conjunto de diferentes recursos em que há sempre uma troca entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado a aldeia e a metrópole; é uma arena de elementos conflitivos, que somente sobre uma pressão imperiosa - por exemplo, o nacionalismo, a consciência de classe ou a ortodoxia religiosa predominante - assume a forma de um “sistema”. E na verdade o próprio termo “cultura”, com sua invocação confortável de um consenso, pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto.” (THOMPSON, 1991, p. 17)

O Brasil é signatário da “convenção 169 sobre povos Indígenas e Tribais” da Organização Internacional do Trabalho - OIT desde 2002, e tanto os debates sobre as comunidades tradicionais em nível mundial, como a ressemantização do termo quilombo, no Brasil, foram influenciados por conceitos que considero importantes para a fundamentação teórica deste trabalho: Identidade conforme Hall (2005) e grupos étnicos e suas fronteiras defendido por Barth (2000). Soma-se a esses, o que Pollak (1992) chama de “memória individual e coletiva”

No livro “A Identidade Cultural na Pós-Modernidade”, Hall (2005) argumenta que a identidade não está centrada no sujeito, mas em uma série de variáveis tais como o inconsciente, a língua, o contexto histórico e social e tantos outros fatores promovem um descentramento da identidade que também não é fixa, é em vez disso uma construção social tanto individual como coletiva, que se modifica com frequência a partir dos estímulos externos e da reação interna, bem como não há só uma identidade. Cada indivíduo e grupo social é atravessado por várias identidades, por vezes convergentes e não raro conflitantes.

Assim, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre em “processo” sempre “sendo formada”. As partes “femininas” do eu masculino, por exemplo, que são negadas, permanecem com ele e encontram expressão inconsciente em muitas formas não reconhecidas, na vida adulta. Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento. (HALL, 2005, p 38 - 39)

Tanto do ponto de vista individual como coletivo, a identidade é uma construção social constante e sujeita a mudanças. Os mais variados grupos sociais vão se transformando a partir das negociações e conflitos internos e externos, num movimento histórico construído de forma peculiar, mas que se efetiva no contato coletivo.

Até a publicação de “Grupos étnicos e suas fronteiras” de Barth <sup>8</sup>(2000) as ciências humanas e sociais tratavam a cultura como elemento definidor de etnia, Barth (2000) observando a dinâmica do mundo cada vez mais globalizado, entendeu que a formação dos arranjos étnicos é mais complexa já que avanço tecnológico dos meios de comunicação e transporte encurtaram as distâncias e modificaram a relação com o tempo, ampliando a rapidez e o acesso à oferta de informações que permite que cada indivíduo construa um arcabouço cultural particular no intercâmbio com diversas culturas num mundo globalizado.

Com base nisso Barth (2000) afirma que a cultura não é o principal elemento que define uma etnia e sim os arranjos políticos e sociais, que de acordo com os conflitos estabelecidos e as relações de poder, promovem silenciamento e até apagamento das culturas que se opõem.

Barth (2000) afirma ainda, que não é no isolamento e sim nas fronteiras construídas socialmente, que as culturas se definem.

Desse ponto de vista o foco central para a investigação passa a ser a fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado. As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial. Se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com os outros, disso decorre a existência de critérios para a determinação do pertencimento, assim como as maneiras de assinalar este pertencimento ou exclusão. (BARTH, 2000, p. 33-34).

Os conceitos de Identidade de Hall (2005) e Grupos étnicos de Barth (2000) foram fundamentais para a ressemantização do conceito de quilombola, elaborado no diálogo entre setores da academia e o movimento social negro e quilombola e são importantes também como referencial teórico do presente trabalho.

Etnia e identidade se juntam ao conceito de memória individual e coletiva que segundo Pollak (1992) se estruturam a partir de lugares e acontecimentos, vividos pessoalmente ou por tabela, e se caracteriza por não guardar tudo, selecionando o que vai permanecer a partir de um referencial identitário. Na prática, parte significativa do que o indivíduo mantém em suas memórias é alusivo ao que ele se identifica.

A memória coletiva tem os mesmos elementos que a individual, no entanto Pollak (1992) destaca o “trabalho de enquadramento da memória” que é o esforço que os grupos sociais fazem (profissional ou não) de constantemente reelaborar as narrativas sobre sua

---

<sup>8</sup> “Grupos étnicos e suas fronteiras” foi publicado pelo antropólogo norueguês Fredrik Barth em 1969, a citação que data do ano 2000 refere-se a uma das traduções brasileiras conforme descrito nas referências bibliográficas.

trajetória, de acordo com o momento vigente, para manter a unidade de grupo, coerência e uma visão positiva a respeito de si na disputa de narrativas da nossa sociedade.

Memórias, etnias e identidades, são construtos sociais, sujeitos ao silenciamento e até apagamento quando confrontados com o poder constituído, alguns grupos sociais vivem esse dilema de forma secular tendo que se confrontar principalmente com o aparato de Estado.

Um desses grupos sociais acima citado, são as comunidades quilombolas, que tem sua existência marcada pelo conflito com o latifúndio e com o Estado desde o período colonial do nosso país, numa relação de negociação e conflito. Os mais de cinco séculos de disputas principalmente por terra, levou os quilombolas a se organizarem como movimento social e pelo menos desde 1988 (ano da nossa última Constituição Federal) vem galgando vitórias no plano legal, fruto de um longo processo histórico onde os quilombolas se colocam numa condição de sujeitos de direito.

### **1.1. Debates em torno do conceito de quilombo**

Em 02 de dezembro de 1740, o rei de Portugal responde ao Conselho Ultramarino sobre o que são os quilombos: “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles” (Conselho Ultramarino apud Araújo, 2019, pp. 69-70).

Essa resposta ao Conselho Ultramarino caracteriza as comunidades quilombolas pela fuga e distanciamento do sistema produtivo “a plantation”, ainda que não tenha uma estrutura básica: sem ranchos, pilões e em parte despovoada.

A marca pejorativa das comunidades quilombolas atravessou os próximos séculos, com algumas modificações em dispositivos legais, presentes em diferentes épocas, cidades e províncias brasileiras, mas mantendo esse núcleo base.

A partir de 1888, com a abolição, o Estado brasileiro até então preocupado em perseguir e atacar as comunidades quilombolas, passou a ignorá-las, sobretudo para se eximir da responsabilidade com as políticas públicas e sociais.

Ao longo do século XX, o conceito de quilombo foi discutido por diferentes grupos sociais, o movimento negro por exemplo se apropriou do viés de luta pela liberdade e resistência social, como reforço identitário em diferentes momentos históricos.

Nos anos 1960 e principalmente 1970 houve uma conexão da ideia de quilombo e a ideia de resistência contra a opressão. Nas interpretações e nos usos políticos, o quilombo podia ser tanto a resistência cultural como a resistência contra a ditadura. Antes mesmo havia o quilombismo de Abdias Nascimento - importante intelectual -, uma perspectiva de ver o Brasil a partir do pan-africanismo. Outra face também

politizada do quilombo nos anos 1970 foi “A quilombo”- do expoente músico negro Candeia -, escola de samba (Grêmio Recreativo Arte Negra Quilombo) criada como espaço de resistência à dominação “branca” no samba, representada pela televisão, grupos econômicos e políticos, bicheiros, empresas turísticas estatais etc. Dela faziam parte artistas e intelectuais negros importantes, como Paulinho da Viola, Elton Medeiros, Nei Lopes, Luís Carlos da Vila, entre outros. (GOMES, 2015, p. 127).

A apropriação identitária criada pelo movimento negro não apagou o conceito de quilombo, elaborado como resposta ao Conselho Ultramarino. Malgrado o fato de ser uma definição das autoridades coloniais escravistas, muitos historiadores e cientistas sociais interpretavam os quilombos em seu caráter mais rebelde, mas sem deixar de ressaltar a ideia de que uma comunidade quilombola equivale a um agrupamento de negros fugidos, distante do sistema produtivo.

Clóvis Moura e posteriormente Luís Luna, José Alípio Goulart e Décio Freitas, entre outros, irão privilegiar essa resistência. Os quilombos e revoltas passaram então a figurar como assuntos de destaque, embora sobrecarregados por uma tendência à discussão das táticas de guerrilha e da interação entre os quilombos e outros movimentos políticos. A inclinação predominante dessa historiografia era definir a resistência negra nos quilombos como negação do regime de cativo por meio da criação de uma sociedade alternativa livre. Retornava-se, então, por outros meios, à tese da marginalização e do isolamento do quilombo, geralmente tomando por base o modelo palmarino e apontando ao mesmo tempo a incapacidade dos quilombolas de propor a destruição do regime escravocrata como um todo. (GOMES e REIS, 2012, pp. 13-14).

Ainda no século XX essa versão foi contestada sobretudo pelos movimentos que estiveram na luta pelos negros e quilombolas na Assembleia Constituinte de 1988, que conquistaram o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT. “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir o título específico”.

O artigo 68 do ADCT da Constituição Federal foi um grande avanço, pois na letra da lei (embora nem sempre de fato) permitiu a posse da terra “aos remanescentes das comunidades dos quilombos”, mas justamente esse trecho dá margem para interpretações de que o direito à terra é atribuído a indivíduos e não necessariamente a uma comunidade, e também não deixa claro quem são “os remanescentes das comunidades dos quilombos”.

Com a perspectiva de assessorar formalmente as lutas quilombolas, em outubro de 1994 um grupo de antropólogos representando a Associação Brasileira de Antropologia - ABA, reuniu-se em Brasília-DF com representantes de comunidades negras rurais de várias partes do Brasil, com o apoio da fundação Cultural Palmares/Minc, e além das ações para efetivação dos direitos à posse da terra, deixaram como indicativo um conceito comum de quilombo, para que pudessem operar de forma concatenada. Sobre esse assunto pode-se ler em O’Dwyer,



Contemporaneamente, portanto, o termo Quilombo não se refere a resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução dos seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. A identidade desses grupos 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 identidade enquanto grupo. (O'DWYER, 2002, p. 18)

A conquista do artigo 68 do ADCT da Constituição Federal e a articulação com setores da academia, não acomodou as comunidades quilombolas, que para se organizar melhor, formalizaram instituições que pudessem intermediar suas demandas junto aos governos.

Esta comissão de caráter provisório foi a seguir convertida em Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). Em 20 de novembro de 1997 foi fundada a Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão-ACONERUQ, congregando centenas de situações classificadas como quilombo. Em maio de 1998 foi realizado em Belém o I Encontro de Comunidades Negras do Pará. Em certa medida o movimento quilombola vai consolidando uma dimensão nacional e se constituindo num interlocutor indispensável nos antagonismos sociais que envolvem aquelas territorialidades específicas antes mencionadas. (ALMEIDA, 2011, p. 83).

Uma história à parte dessa luta se localiza entre os anos 2001 e 2003, final dos mandatos seguidos do presidente Fernando Henrique Cardoso e início dos dois primeiros governos de Luís Inácio Lula da Silva. O termo “à parte” aqui, se refere ao fato de que no período supracitado os movimentos quilombolas em parceria com a academia/antropologia, preparavam um documento que seria proposto para o Congresso Nacional como projeto de lei regulamentando o artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988, mas antes disso Fernando Henrique Cardoso sancionou o decreto 3912/01 que contrariava o debate em andamento dos movimentos sociais em vários pontos.

Não dá para analisar item por item do decreto 3912/01 nesse curto espaço de texto, mas vale o destaque a pelo menos dois pontos, a começar pelo final do art. 1º que diz “ Para efeito do disposto do caput somente pode ser reconhecida a propriedade sobre terras que: I – eram ocupadas por quilombos em 1888; e II – estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 05 de outubro de 1988”.

Esse artigo remonta a uma perspectiva de direito assentada no pretérito, estabelecendo um período de 100 anos como critério para a posse dos territórios quilombolas a partir de uma leitura equivocada, que alude à concepção do Estado Colonial/Imperial alusivo aos quilombolas, num prazo muito superior ao do usucapião de 15 anos estabelecido pela Constituição Federal de 1988.

Além do artigo citado, o texto todo do decreto 3912/01 opera com a ideia de divisão de terras no sentido geométrico, em detrimento de uma interpretação que privilegie o conceito de territorialidade incluindo, portanto, a cosmovisão das comunidades que enxergam o território a partir de elementos sagrados, culturais e simbólicos, que são peculiares em cada uma.

Em 2003 o governo Lula revoga o artigo 3912/01 e sanciona um outro aproximado do que estava sendo discutido até a intervenção de Fernando Henrique Cardoso à revelia dos interessados, o decreto 4887/03 no seu art. 2º assim define as Comunidades Quilombolas

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para fins deste Decreto, os grupos étnicos-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

O artigo acima citado elenca critérios para a definição de uma comunidade quilombola<sup>9</sup>: “a auto - atribuição, trajetória histórica própria, relações territoriais específicas e presunção de ancestralidade negra”, rompendo com elementos como a fuga, e o distanciamento do sistema produtivo e social, não aludindo a uma pretensa continuidade difícil de provar.

O sentido de quilombo foi ressemantizado, fruto de um longo processo de mobilização, que se articulou com base nos movimentos sociais, em parceria com setores da academia, principalmente a Antropologia, deixando de ser uma categoria jurídica que se caracteriza pelo crime e passando a significar uma conquista das comunidades para a reparação histórica de posse da terra e para o acesso a direitos.

Vale ressaltar que o conceito de quilombo presente no art. 2º do decreto 4887-03, é fruto de um longo debate que teve como protagonista os movimentos sociais, mas foi assessorado formalmente pela ABA, portanto tem claramente um caráter acadêmico, e embora existam no próprio meio universitário outras possibilidades de conceituar uma comunidade quilombola, este trabalho opera com a definição do art. 2º do decreto 4887-03.

Os critérios estabelecidos pelo decreto 4887-03 para definir uma comunidade quilombola promoveu o aumento significativo de comunidades que passaram a se auto - identificar, dentre as quais, Bacabal, em Anajatuba - MA.

## **1.2. Condições materiais para a realização da festa de São Benedito de Bacabal.**

---

<sup>9</sup> Embora com algumas ressalvas ao termo “comunidade”, durante todo o texto me refiro aos quilombolas como comunidades quilombolas, em consonância com o decreto 4887-03.

Nem os juízes e nem mesmo os mais idosos sabem informar com certeza como a festa começou. Explorada pelos latifundiários, principalmente os criadores de gado, Bacabal foi se formando na luta pela terra e sobrevivendo da roça comum, do extrativismo (dentre outros, de babaçu) da pesca, da caça e da criação de animais. Essa forma coletiva de ocupação da terra, é própria das comunidades tradicionais (dentre elas, as quilombolas), e embora cada uma tenha suas especificidades, se diferem da capitalista de mercado, conforme analisa Almeida

às denominadas “terras tradicionalmente ocupadas”, que expressam uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza. Não obstante suas diferentes formações históricas, elas foram instituídas no texto constitucional de 1988 e reafirmadas nos dispositivos infraconstitucionais, quais sejam, constituições estaduais, legislações municipais e convênios internacionais. (ALMEIDA, 2004, p. 9)

Geralmente o Tambor de Crioula é realizado em homenagem a São Benedito, o que se confirma no caso de Bacabal e me permite um diálogo com o conceito de festa, conforme elaborado por Prado (2007 p. 115) “Tanto faz ser uma festa de promesseiro ou de festeiro, apresentar-se de maneira modesta ou completa, incluir o “baile” ou um “folgado”, inserir ou não uma reza, desde porém que a reunião gravite em torno de santo, ela recebe o nome de festa”.

A festa reflete também a produção econômica da comunidade, principalmente a partir de uma iguaria, um pequeno bolo, conhecido como pé de moleque, que é feito à base de massa de mandioca (a carimã) e leite de babaçu. Tendo como referência outros trabalhos da antropologia brasileira a exemplo de Galvão (1976), Candido (2017) faço um pequeno esboço no último capítulo, da relação da produção econômica de Bacabal, com a programação da festa de São Benedito.

A análise econômica do trabalho tem a perspectiva de compreender como a comunidade se organiza do ponto de vista material para realizar a festa, e como esse esforço é representado na programação.

O principal sustento da festa são os recursos levantados pela família do festeiro (juiz principal da festa naquele determinado ano), que já sabe com antecedência quando vai liderar o evento visto que, há um calendário fixo, quando um juiz entrega a festa para o do ano seguinte, ele já sabe que estará no comando novamente nove anos depois, por isso quando está perto de assumir a responsabilidade se organiza financeiramente, fazendo um “fundo cerimonial” (WOLF,1970), que vai depender das condições financeiras de cada juiz que estará no comando da festa, podendo ser desde uma ampliação no número das linhas de roça, até o aumento das provisões do comércio.

O festeiro se organiza pelo menos um ano antes de assumir a festa, para não deixar faltar nada, e os recursos levantados por ele é o maior financiamento que a programação dispõe, mas não é o único e não sustentaria o evento sem a colaboração dos demais. Os outros oito juizes colaboram com um valor fixo de trezentos reais e com a providencial ajuda de suas famílias, nos diversos serviços da extensa programação da festa. Faltar com essa contribuição, ou não participar a contento, é correr o risco de não ter a ajuda necessária quando for a sua vez de estar à frente da festa. Discuto no texto esse movimento de dar, receber, retribuir dos juizes da festa, tendo como referência o “Ensaio sobre a dádiva” Mauss (2017).

### **1.3. O universo da pesquisa.**

Há muitos trabalhos acadêmicos sobre o Tambor de Crioula, mas poucas publicações, entre as quais se destaca o livro organizado por Ferretti (2002), intitulado “*Tambor de Crioula Ritual e Espetáculo*”, com textos que analisam vários aspectos do tambor, desde a perspectiva musical, até a antropológica e que se constitui na principal referência bibliográfica dessa pesquisa.

No ano de 2007 o Tambor de Crioula foi tombado como patrimônio imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, contando com ampla pesquisa registrada no livro “O Tambor de Crioula do Maranhão” composto de vários artigos científicos, do parecer técnico e do relatório apresentado à instituição, acrescido de anexos, que no seu conjunto descrevem variados aspectos que dão vida ao Tambor de Crioula.

A principal crítica a esse agregado de textos, que forma o referido livro, é que se deteve em demasia ao Tambor de Crioula da capital São Luís, dando ao observador externo, uma visão limitada do que é o Tambor de Crioula do Estado, cuja riqueza e pluralidade de formas como é executado é imensa, e em muitos municípios ainda não foi registrado.

O Tambor de Crioula de Anajatuba é um desses, que sequer foi mencionado no livro, recebido, aprovado e publicado pelo IPHAN, e embora tenha suas limitações segue como importante referência bibliográfica do assunto.

O Tambor de Crioula de Anajatuba, ainda é pouco conhecido fora do município. O que mais se destaca em relação ao executado em São Luís, é a punção dos homens e o toque mais lento conhecido como cachoeira. Para mais informações, vide o início do capítulo II, onde explicito melhor as diferenças para efeito de marcar a pluralidade da festa do Tambor de Crioula.

Outro livro importante sobre o tema em questão é “Coreiras, performance e jogo no Tambor de Crioula do Maranhão” (Pires, 2020). Da área do teatro a autora se vale principalmente do conceito de performance para analisar o Tambor de Crioula. Embora o conceito base do trabalho esteja um tanto confuso, há um denominador comum que aponta para a dança e demais movimentos do tambor como forma importante de expressão que se comunica bem com um público amplo, despertando sentimentos e interesses diversos nos mais variados elementos que compõem o Tambor de Crioula, tais como a sensualidade da punga feminina e a virilidade nas batidas dos coreiros.

O livro é uma importante referência para o presente trabalho, pela análise feita do Tambor de Crioula a partir de uma visão de outro ramo do conhecimento, o teatro, permitindo um cotejamento com a perspectiva antropológica, o que por sua vez não necessariamente se separa de uma base comum do entendimento do Tambor de Crioula como ritual e espetáculo, praticado majoritariamente por pessoas negras, de baixa renda, com forte herança africana.

Outro aspecto importante é a percepção de Pires, 2020, alusivo às mudanças pelas quais o Tambor de Crioula passou a partir da década de 1970, com forte intervenção do Estado, como parte de um plano de estímulo ao turismo. Embora a autora não se detenha a uma análise mais contundente, demonstra concordar que a relação dos brincantes com os governos não é de submissão, mas de negociação para que a brincadeira continue acontecendo, entendendo assim transformações tais como os registros dos grupos, e a confecção de uniformes para a padronização, como estratégia de sobrevivência em meio a um Estado violento, que historicamente se impõe sobre as populações subalternizadas.

O Tambor de Crioula se disseminou por várias regiões do Brasil, levado pelos migrantes maranhenses, que se deslocaram principalmente para o eixo Rio de Janeiro e São Paulo ao longo da segunda metade do século XX. Esse assunto é pouco explorado pela literatura antropológica, mas é abordado por Pires,

Em São Paulo, no Morro do Querosene, também existem pelo menos dois grupos de cultura popular maranhense, o “Cupuaçu” liderado pelo músico maranhense Tião Carvalho e o grupo “Pé no Terreiro” liderado pelos maranhenses Bartira e Henrique. O grupo Cupuaçu, surgiu em 1988, através de uma oficina ministrada por Tião Carvalho. Dentre os participantes além de maranhenses, havia paulistas, japoneses, americanos, baianos e pernambucanos. Hoje fazem parte desse agrupamento aproximadamente 43 brincantes. Eles seguem um calendário de festas que marca o ritual do Bumba meu boi... É comum sempre, ao final de cada festa, o grupo fazer Tambor de Crioula. (PIRES, 2020, p. 58)

A descrição de como os grupos de “cultura popular maranhense” se organizam, em São Paulo, lembra os de São Luís do Maranhão, onde boa parte dos grupos de Tambor de Crioula, são também de bumba meu boi, blocos de carnaval e não raro são ligados aos cultos de matriz africana.

Outro referencial importante para este trabalho é o livro “Tambores do Piqui, Cartas de Liberdade. Memória e trajetória da comunidade Piqui da Rampa”. Fruto de uma rigorosa pesquisa coordenada pela Profa. Dra Ana Socorro Ramos Braga, do Departamento de artes Cênicas DEARTC/ CCH, da Universidade Federal do Maranhão UFMA, e pelas alunas bolsistas (no período da pesquisa) Clícia Adriana Abreu Gomes e Flávia Andresa Oliveira de Menezes.

Considerada outrora Terra de Santo ou Terra de Preto, Piqui da Rampa se autoidentifica como quilombola e faz parte de um território que se constitui a partir da “doação” do Padre Antônio Fernandes, num documento conhecido como Carta de Liberdade, assim conceituado pelas autoras: “As denominadas Cartas de Liberdade eram registros em cartório, utilizados pelos proprietários de terras e de escravos, especialmente no século XIX, para dar liberdade a um ou mais negros de sua propriedade” (BRAGA 2007, p. 25).

Não era comum que o artifício das Cartas de Liberdade fossem usados para um montante grande de escravizados, mas foi o caso de Piqui da Rampa e demais comunidades do território, conforme é explicitado pelas pesquisadoras.

A carta de Liberdade, redigida e assinada pelo Padre Antônio Fernandes Pereira em 1817, tem como particularidade a doação concomitante de terra, constituindo-se como carta de Liberdade e doação... No caso específico dos negros libertos pelo Padre Antônio Fernandes, a condição de ser livre estava condicionada dentre outros fatores, ao pagamento de 1/3 da produção. (BRAGA, 2007, pp 27 e 29).

A pesquisa que gerou o livro citado, se vale de várias fontes e metodologias, que vão desde a análise de documentos de arquivo e de cartório, até a inserção no campo, na observação direta, com entrevistas de áudio e produção de fotos, que se somam às que os moradores gentilmente cederam para as pesquisadoras.

Tratando a obtenção das fontes e a metodologia como um exercício reflexivo, as autoras conseguiram expressar no livro o envolvimento político da comunidade Piqui da Rampa e de como sua organização interna influencia muitas outras comunidades quilombolas da sua região. Além disso, enfatizam a importância do Tambor de Crioula como forma de reforço identitário, que acontece com frequência na comunidade.

Identificamos a realização do tambor em diferentes situações, e não exclusivamente como pagamento de promessa, realizada por promesseiro não necessariamente a São Benedito, considerado o santo dos pretos, mas a São Bartolomeu, patrono da fazenda ou ainda a Santa Maria, padroeira do Pequi. Outras situações podem motivar a realização ou continuidade de um Tambor de Crioula que pode ser: para as santas almas, realizada no dia de finados; pela manutenção da tradição, quando se rompe a promessa pela morte do promesseiro, mas os filhos dão prosseguimento, como forma de manter o vínculo com a memória do pai ou da mãe; por motivos políticos; ou somente por motivo de festa (BRAGA, 2007, p. 179)

A experiência das autoras em Piqui da Rampa é uma importante referência para este trabalho, por causa da metodologia de pesquisa, mas também pela semelhança nos objetivos, pois Bacabal, assim como Piqui da Rampa se constitui enquanto comunidade quilombola se mobilizando e se colocando como sujeito de direito, tendo como base identitária suas festas, principalmente o Tambor de Crioula.

#### **1.4. Trabalho acadêmico e militância**

É difícil escapar do dilema problema social x problema sociológico, sobretudo no meu caso, que sou um militante, tanto da causa quilombola, quanto do movimento de Tambor de Crioula de Anajatuba. Nos anos de 2015 e 2016, organizei o Dia Nacional do Tambor de Crioula na cidade, em parceria com o professor Gilmar dos Reis. Além disso conforme já citado, no mesmo período tive um projeto aprovado pela Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão-FAPEMA, (Geração Ciência) para pesquisar o Tambor de Crioula, com dois estagiários (estudantes do ensino médio).

Em parceria com a **União das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Anajatuba - UNIQUITUBA**, colaborei no levantamento histórico de duas comunidades quilombolas de Anajatuba (Bairro São Benedito e Território Quebra/Capim), já certificadas pela FCP. Essas e outras ações me permitem uma boa inserção no campo de pesquisa, mas não garantem em nada que esse trabalho acadêmico esteja pelo menos a contento, sobre isso alerta Bourdieu

Tem-se demasiada tendência para crer, em ciências sociais, que a importância social ou política do objeto é por si mesmo suficiente para dar fundamento à importância do discurso que lhe é consagrado - é isto sem dúvida que explica que os sociólogos a avaliar a sua importância pela importância dos objetos que estudam, como é o caso daqueles que, atualmente, se interessam pelo Estado ou pelo poder, se mostrem muitas vezes os menos atentos aos procedimentos metodológicos. O que conta na verdade é a construção do objeto e a eficácia de um método de pensar nunca se manifesta tão bem como na sua capacidade de construir objetos socialmente insignificantes em objetos científicos. (BOURDIEU, 1998, p. 20)

De todo modo, fiz um esforço de elaborar o objeto, conforme fui orientado pelo corpo docente do PPGCSPA e pelos autores que fui elencando ao longo do processo conjunto de escolhas teóricas e metodológicas.

Com base nesse exercício o presente trabalho trata do Tambor de Crioula, que ocorre no período natalino como auge da festa de São Benedito da comunidade camponesa Bacabal, figurando como principal elemento de identidade quilombola.

Mais uma vez recorrendo a Bourdieu (1998, p.23), entendo que nenhum objeto pode ser estudado de forma isolada do conjunto de relações com os demais campos de influência. Esse exercício reflexivo de pensar relacional, liga o objeto em questão, à identidade quilombola que a festa de Tambor de Crioula enseja na comunidade, ao Estado, ao movimento de Tambor de Crioula do município e tantos outros campos dispostos ao longo do texto.

Outro aspecto importante da pesquisa foi o registro da festa via imagens, a comunidade compreendeu que as fotos e vídeos faziam parte do processo, facilitando a interlocução e a acolhida. Dessa feita, as fotos não foram um entrave no diálogo com a comunidade, mas antes um fator de acolhida e até de afeto demonstrado nas poses, ou nas famosas selfies.



Imagem 1: Pose na comunidade. Fonte: Acervo pessoal

As imagens dispostas no corpo do trabalho, se constituem basicamente das fotos produzidas durante a minha participação na programação da festa de São Benedito de Bacabal, que diante da riqueza que é capaz de expressar, merece um trabalho profissional. No caso dessa



pesquisa vale apenas como parte de um registro interpretativo feito na interlocução com a comunidade e importante no diálogo com o texto.

### **1.5. A distribuição dos capítulos**

Diante do exposto, organizei o trabalho em três capítulos: no primeiro, traço um breve histórico da comunidade quilombola Bacabal, em relação ao município e o Estado do Maranhão, e explico a importância da UNIQUITUBA na construção das identidades quilombolas de Anajatuba. Bem como especifico a importância da festa de Tambor de Crioula de São Benedito para que esse processo coletivo de construção da identidade quilombola tivesse viabilidade em Bacabal.

O segundo capítulo é dedicado ao movimento de Tambor de Crioula de Anajatuba, e a relação com a festa de São Benedito de Bacabal, precedido de um breve paralelo entre o Tambor de Crioula de Anajatuba e o de São Luís, ressaltando o caráter plural e variado do Tambor de Crioula, sem qualquer perspectiva de hierarquização, ou juízo de valor atribuído a um, ou ao outro, estilo de tambor.

O terceiro e último capítulo é uma etnografia da festa de São Benedito de Bacabal no ano de 2020, analisando a importância do pé de moleque como mote para que a produção agrícola da comunidade esteja representada na festa, bem como a relação dos juizes como um “dar, receber e retribuir” que se retroalimenta todos os anos na programação da festa, na relação com São Benedito e na arrecadação das joias como “pagamento” para o santo, de uma graça recebida.

## **2. Elementos identitários da história e da festa de São Benedito da comunidade Quilombola Bacabal**

A construção identitária de uma comunidade quilombola não é feita de imediato, mas fruto de um processo onde cada uma tem sua trajetória própria, sem estágios definidos, sem prazo determinado para acabar, e em constante transformação, similar ao das demais “comunidades tradicionais”.

A própria categoria “populações tradicionais” tem conhecido deslocamentos no seu significado desde 1988, sendo afastada mais e mais do quadro natural e do domínio dos “sujeitos biologizados” e acionada para designar agentes sociais, que assim se autodefinem, isto é, que manifestam consciência de sua própria condição. Ela designa, deste modo, sujeitos sociais com existência coletiva, incorporando pelo critério político organizativo uma diversidade de situações correspondentes aos denominados seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, quilombolas, ribeirinhos, castanheiros e pescadores que têm se estruturado igualmente em movimentos sociais. (ALMEIDA 2004, p.12)

Conforme já esclarecido na introdução, entendo comunidade quilombola como define o artigo 2º do decreto 4887-03, contudo vale o reforço ao concordar com a breve citação acima, que coloca as comunidades quilombolas dentre as populações tradicionais, e como grupo étnico tendo a autodefinição como essencial para tanto, com critérios mais históricos e sociais do que biológicos.

Este capítulo trata do processo que levou Bacabal a se auto - identificar como quilombola, relacionando a comunidade com um breve histórico do Maranhão e de Anajatuba, a partir da segunda metade do século XIX e no diálogo com outras comunidades quilombolas do município, coordenado pela UNIQUITUBA. Além disso, outros elementos são importantes nessa construção coletiva da identidade de Bacabal: A influência secular do culto a São Benedito em todo o Brasil com forte incidência em Anajatuba e o Tambor de Crioula, uma das formas lúdicas de homenagear o santo negro que é peculiar do Maranhão.

### **2.1. Com a graça de São Benedito**

Uma senhora chamada D. Cabocla começa uma batucada em latas vazias no dia de natal. Os negros da localidade, que não podiam participar da ceia dos brancos, acompanharam D. Cabocla, juntando gente suficiente para iniciar uma festa, que teve continuidade nos anos seguintes, com ênfase no Tambor de Crioula em homenagem a São Benedito.

Essa história é narrada por uma parcela dos idosos da comunidade Bacabal para explicar como tem início a festa de São Benedito, que realizam anualmente e cujo ponto culminante é o Tambor de Crioula de quase 24h, que acontece no natal.

O que há de verossímil nessa narrativa tem importância secundária, o que mais interessa desse enredo, são os elementos da memória coletiva compartilhados pela comunidade, dentre os quais a segregação entre negros e brancos, que acontecia nas festas até meados da década de 1970, mas também alusivo às condições materiais, enquanto uns podiam fazer sua ceia de natal com toda pompa, para os demais a opção foi bater tambor (ou latas) e dançar madrugada a dentro.

Nos discursos dos idosos a história da comunidade é imbrincada com a da festa, tamanha é a importância interna do Tambor de São Benedito do natal, mas externamente é também a festa um importante fator de reconhecimento identitário e de conexão com as demais comunidades negras rurais, dentre outros motivos pela prática do Tambor de Crioula, tanto como pagamento de promessa como também por divertimento.

No que se refere à religiosidade é quase automático relacionar os cultos de matriz africana tais como o Candomblé e a Mina com as identidades negras no Brasil, o que inegavelmente é válido. No entanto há variadas formas de religiosidades praticadas pelos afrodescendentes no país, que reforçam suas identidades contendo elementos diversos principalmente do catolicismo como é o caso da festa de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos em Minas Gerais.

Todos os anos, entre os dias 23 e 26 de junho, a porta da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, no município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha-MG, se torna palco de uma série de rituais e festividades. Trata-se da Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, cujo início remonta ao século XIX, ainda no período escravocrata brasileiro. (ALVES, 2021, p. 127).

A relação com o catolicismo não deve ser interpretada como submissão cega ao colonizador e sim como forma de negociação para não perder os principais elementos de devoção daquele determinado grupo social, numa mistura que gera variadas formas de religiosidades e de cultos no Brasil, não sendo Bacabal uma exceção.

Os próprios cultos de matriz africana no Brasil, não são uma cópia, sequer uma continuidade automática dos africanos, são reinvenções, que embora resguardem uma base ou “matriz” dos que são praticados no continente africano (também diversos) são reinterpretadas

na mistura de elementos locais como acontece em toda a América, no que ficou conhecido como diáspora negra.

No que tange ao conceito de diáspora negra, este é baseado na dispersão global (de maneira voluntária ou não) dos africanos durante toda a história, o que passa pela experiência do tráfico transatlântico, da escravidão, do pós-emancipação, da migração, como também das consequências destes processos de desterritorializações, deslocamentos e mobilidades na vida dos africanos (e afrodescendentes) que engendraram uma identidade cultural no exterior baseada tanto na origem e condição social, quanto na volta (física ou imaginária) para a terra natal. Desse ponto de vista, a diáspora negra assume a feição de um fenômeno dinâmico, fluido, movido e complexo que abarca tempo, geografia, classe e gênero e corpo. (DOMINGUES, 2021, pp. 11 – 12).

Tambor de Crioula em homenagem a São Benedito é uma prática secular que esboça uma rica pluralidade e acontece em todo o Estado. Sendo o Maranhão um dos lugares de maior população negra desde o século XIX, não é nada estranho que tenha se proliferado o culto ao santo negro, organizado em forma de festas que podem ou não ter Tambor de Crioula.

Cultuado nos terreiros de Mina do Maranhão, São Benedito pode ser associado ao vodum Averequete, ou a outras entidades que gostam de Tambor de Crioula. Em São Luís há festas longevas ao santo, feita pelos católicos e pelos praticantes das religiões de matriz africana.

Em muitos casos as festas de São Benedito, organizadas pelos católicos, tem a participação de pessoas dos terreiros.

Averequete adora São Benedito, que é um santo muito popular no Maranhão. Em São Luís sua festa é realizada no segundo domingo de agosto. Nesse dia, pelas quatro da tarde, na Igreja de N. Sra. Do Rosário, é organizada grande procissão que faz um giro pelas principais ruas do Centro, com imagens, banda de música e milhares de devotos. Dela participam pessoas de todas as classes e grupos sociais. Há crianças pagando promessas, vestidas de santo ou de anjo, pessoas descalças, outras carregando velas grandes, pedras na cabeça ou distribuindo água e vestidas de branco ou de marrom. Há sempre muita gente de terreiro acompanhando o cortejo. (FERRETTI 2013, p. 149).

O importante é a compreensão de que o culto a São Benedito é plural, tanto no tempo, como nas mais variadas regiões do Brasil, presente nos cultos de matriz africana, no catolicismo e em diversas formas de religiosidades do nosso país.

A festa de São Benedito de Bacabal soma-se a tantas outras que tem mais de um século em todo o Brasil, e que ocorrem com muita frequência não só no município de Anajatuba, mas em várias cidades vizinhas tais como Itapecuru, Santa Rita e Cantanhede.

As festas católicas de São Benedito no Maranhão, tem um forte caráter histórico, registrado em crônicas, romances, textos jornalísticos e memórias pelo menos desde o século XIX, das quais estão presentes nos escritos do intelectual negro ludovicense Raul Astolfo Marques (1876-1918) que teve sua obra recentemente revista e analisada pelo sociólogo Mateus Gato.

Romancista, cronista, contista e tradutor, Astolfo Marques preparava dentre outros trabalhos um livro sobre “As festas populares maranhenses”, quando faleceu de complicações da tuberculose, doença contra a qual lutava pelo menos desde 1915. Os manuscritos do referido livro sumiram, ficando excertos que foram publicados em jornais da cidade na época, catalogados por Mateus Gato em suas pesquisas, cuja parte que nos interessa refere-se às festas de São Benedito.

Além do importante relato sobre as festas de São Benedito de sua época, Astolfo Marques faz referência ao caráter político de uma das entidades que cultuavam o santo, a irmandade de São Benedito conforme analisa Mateus Gato.

“No tópico “As alforrias”, o autor afirma ser a irmandade de S. Benedito a primeira instituição abolicionista no Maranhão. “A irmandade, composta primitivamente, na sua maioria, de gente de cor e escravizada, instituiu, no ano de 1867, por feliz lembrança e bela iniciativa do poeta maranhense dr. ANTONIO MARTINS RODRIGUES, as “alforrias de S. Benedito”, concedida anualmente, no dia da festividade, a “crianças do sexo feminino” costume findo com a promulgação da Lei do Ventre Livre em 1871. Esse ponto do texto é importante, pois reafirma o caráter político da compreensão e da interpretação dos significados das festas populares”. (GATO, 2013, p. 349).

Atuando na capital, São Luís, a irmandade de São Benedito reunia negros e negras para realizar a festa do santo e promover manumissões, o que demonstra o caráter político efetivado em torno de São Benedito, que é destaque nos textos do próprio Astolfo Marques, fazendo alusão a essas festas não só na capital do Maranhão.

“No interior maranhense é prodijiosa a ramificação do culto, no seu entusiasmo vibrante e comunicativo. Em Caxias, a cidade mais importante do Maranhão, depois da capital, a festa beneditina é a mais importante e popular que ali se efetua, a ella afluindo devotos dos sítios circunvizinhos e até do próximo Estado do Piauhý. Nas cidades de Alcantara, Vianna e Tury – Assú, nas vilas do Rosário e das Pedreiras, e em outras muitas localidades do interior do Maranhão, o sentimento relijiozo pelo santo, popular, amparado pelas gerações que se sucedem, aumenta carinho e sincero, sempre firme e inabalavel”. (*Apud* GATO, 2013, p. 360).

O texto de 1910, não cita Anajatuba, mas faz referência a várias cidades do interior do Estado onde a festa de São Benedito estava consolidada, a de Bacabal existe há pelo menos mais de um século, provavelmente contemporânea das que Astolfo Marques faz menção.

Em Anajatuba as festas de São Benedito geralmente são católicas, associadas ao Tambor de Crioula e realizadas na sua maioria para pagar promessas de particulares com suas famílias ou em comunidades católicas. Atualmente Bacabal conta com uma igreja evangélica (Assembleia de Deus) e não há registros de casas de culto de matriz africana, os adeptos dessa religião buscam “cumprir suas obrigações” em outras localidades e não costumam publicizar suas práticas religiosas, exceto pelo fato de que geralmente são católicos também.

Em Anajatuba há uma comunidade que era chamada de Titara, mas devido ao grande público que a festa para o Santo negro foi capaz de atrair ao longo dos anos, passou a ser conhecida externamente como bairro São Benedito, até ganhar reconhecimento interno fazendo a substituição do primeiro nome.

Há também uma festa de São Benedito no território quilombola Quebra e Capim, fruto de promessa. Não atrai tanto público quanto a festa do bairro São Benedito, e acontece no dia 12 de outubro (dia de Nossa Senhora Aparecida no calendário nacional) com uma rica programação composta da ladainha em latim, cantada pelos homens no início da tarde, seguido de Tambor de Crioula até meados das 19h, quando cortam um bolo e iniciam a festa dançante.

Estive nas duas festas em algumas oportunidades, mas de forma mais sistemática me fiz presente quando colaborei com o texto do histórico da certificação de ambas, junto a FCP. Em 2017 no bairro São Benedito (onde mora parte significativa da minha família paterna até os dias atuais) e em 2018 no território Quebra e Capim.

As duas comunidades citadas, somam-se à Bacabal no sentido de que tiveram em suas festas de São Benedito um importante elemento de identidade quilombola, principalmente fazendo alusão ao item do art. 2º do decreto 4887-03 “presunção de ancestralidade negra”, critério importante no processo de autoatribuição.

## **2.2.Uma breve descrição histórica**

Bacabal não está isolada, nem no que se refere à sua trajetória e muito menos alusivo à festa, por isso é importante fazer uma breve descrição histórica como forma de pensar as permanências e transformações, dialogando com os relatos orais reunidos ao longo da pesquisa que são relevantes na identificação de elementos da memória coletiva, valores e relações

afetivas construídos em meio ao processo que permite a continuidade da festa há pelo menos mais de um século, figurando como fator de identidade quilombola.

Situar a trajetória da comunidade quilombola Bacabal, num breve histórico do estado do Maranhão e do município de Anajatuba é uma maneira de pensar relacional buscando os elementos que são importantes na constituição de Bacabal que permitiram a identificação da comunidade como quilombola, a partir da festa de Tambor de Crioula, cujo auge acontece 25 de dezembro.

Não encontrei informações precisas sobre o período histórico em que a comunidade Bacabal se formou, nem mesmo sobre quando iniciou a festa de São Benedito do natal. O que é possível localizar pelos relatos orais se remetem a uma existência consolidada a partir da segunda metade do século XIX, uma vez que entrevistei os mais velhos com idade entre 70 e 80 anos, que reproduzem conforme permite suas memórias, as narrativas dos avós ou bisavós, que faleceram idosos. Além disso encontrei no Arquivo Público do Estado do Maranhão-APEM recibos de compra e venda de terrenos na comunidade, dos anos de 1856 e 1857, conforme anexo 1.

O que a historiografia atual registra sobre o Maranhão é importante para entender Bacabal, pois a segunda metade do século XIX, marca um período de enfraquecimento do sistema agroexportador. Embora tenha um suspiro com a ascensão da produção de açúcar, as décadas seguintes até o início do século XX, ficaram marcadas pelo investimento do capital em outros setores, conforme Reis

Passado o momento da Companhia, o estabelecimento de um sistema agroexportador no Maranhão obedeceu a duas fases distintas. A primeira abrange o período da crise do antigo sistema colonial (1808/1820) até meados do século XIX. As principais questões dessa fase são a formação de um esquema próprio de financiamento da produção, independente das reinversões de casas comerciais com sede na Metrópole e a instituição de um poder empresarial local concentrado em São Luís, capital da Província e sede do porto por onde era escoada a produção. Neste período, o nascente sistema agroexportador assentava-se principalmente sobre o algodão. A segunda fase inicia-se em meados do século XIX e estende-se até a crise do final do século, quando o sistema é modificado em sua base produtiva, a grande plantação especializada e o braço escravo, e em suas vinculações comerciais, o mercado exterior. Foi neste momento que aconteceram os surtos de diversificação do capital mercantil, primeiro em inversões no setor de serviços e, posteriormente, no setor fabril, basicamente na indústria têxtil. (REIS, 2013, p. 28).

Quando aconteceu o enfraquecimento do sistema agroexportador a elite econômica do Maranhão adotou o discurso da decadência, criticado pela literatura das ciências sociais atual, principalmente a partir do livro “A ideologia da decadência” Almeida (2008), que teve eco em

tantos outros trabalhos que fazem alusão ao assunto: Faria (2012), Reis (2013), Assunção (2015), Gato (2020), que apontam para outras alternativas econômicas à plantation, dentre as quais o comércio da produção da pequena propriedade intermediada pelos grandes proprietários de terra.

“Um dos principais efeitos dos problemas enfrentados pela grande plantação no final do século XIX foi o deslocamento dos proprietários rurais do âmbito da produção direta para o da comercialização interna, apropriando-se dos produtos dos pequenos plantadores. Essa mudança na atuação econômica tornou-se possível devido ao controle exercido sobre as máquinas de beneficiamento primário, ao pagamento da renda da terra, quando fosse o caso, e as possibilidades de efetuar um adiantamento sob a forma de instrumentos de trabalho (enxadas, pás, sementes) e gêneros de consumo (tecidos, linhas, querosene, fumo, sal). A origem do financiamento estava nas antigas relações estabelecidas entre proprietários rurais e o grande comércio de exportação e importação. Em síntese, o sistema combinava um setor de produção agrícola bastante fragmentado, uma rede de comerciantes intermediários, que concentraram a produção no âmbito do beneficiamento, e as formas exportadoras de São Luís, compradoras de grandes quantidades e responsáveis pela comercialização final. Essa configuração permaneceu durante toda a primeira metade do século XX.” (GATO, 2020, p. 41).

Diferente de outras regiões do Brasil a pequena propriedade no Maranhão não tinha somente o caráter de subsistência, era um dos motores da economia do estado, calcada em relações de exploração dos grandes proprietários de terra sobre os pequenos.

Esse processo de relevância e multiplicação da pequena propriedade se deve a vários fatores: A colonização tardia de partes do Maranhão a exemplo do noroeste, com muitas terras devolutas favorecendo a formação de quilombos (no sentido de escravizados fugidos, como era a interpretação da época), a chegada de migrantes nordestinos já na primeira metade do século XIX, dentre outros, e num processo que culminou com a formação de muitas comunidades camponesas negras dado o grande número dessa população do Estado, que ainda no século XIX, ampliou o número de livres em relação aos escravizados.

Outro dado importante nessa comparação é que a população livre de negros, pardos e caboclos, começou a suplantar o trabalhador escravo na própria lavoura escravista. Se no ano de 1821, dos 106.899 trabalhadores contabilizados no início da década de 1870, existiam 19.960 cativos, representando apenas 22% desse grupo. (GATO, 2020, p. 42).

A narrativa dos idosos de Bacabal se conecta com essa história. Em meados do século XIX a localidade era composta por grandes propriedades de terras (sítios) que em algum momento tiveram engenhos para produção de açúcar, mas a principal riqueza era a da criação de gado, enquanto os pobres aforavam terras junto aos mais abastados, tendo que pagar com parte da sua produção agrícola e extrativista, sendo constantemente explorados.



### 2.3. Breve Histórico de Anajatuba

As primeiras referências à doação de cartas de sesmarias em Anajatuba datam do século XVIII, nessa época ainda não emancipada, era parte de Viana, depois Alcântara e Vila do Mearim (atualmente Vitória do Mearim) e em poucos anos formou uma pequena elite militar e de latifundiários com plantation de açúcar, mas principalmente a criação de gado de forma extensiva em sua grande maioria, cujo principal mercado era a capital São Luís.

As causas que determinaram a fixação dos primeiros moradores ainda são desconhecidas, havendo diversas opiniões a respeito. Uma delas diz que alguns criadores de gado do município de Rosário, espantados com os tiros de artilharia pesada desferidos na expulsão dos franceses, procuraram aflitos um local de refúgio e vieram abrigar-se nos campos de Santa Maria, precisamente na ilha Boragica, perto da Picada e defronte de Sipaú, onde, segundo a tradição, começou o nosso povoamento (...) O mais correto, a nosso ver, é que criadores, atraídos pela fartura do pasto, aqui formaram ou trouxeram seus rebanhos e, aos poucos, por necessidade de inter-relação para combater os índios e os ladrões de gado, agruparam-se em povoações e lugarejos. (REGO, 2017, p.19)

Os primeiros habitantes foram os indígenas, dizimados ou escravizados, o que não é uma novidade no processo de colonização em toda a América. O próprio nome atual da cidade Anajatuba (Anajá em abundância) é um legado dos grupos que habitavam o território no início do processo de colonização.

Outro grupo social importante na formação de Anajatuba foram as congregações religiosas, principalmente os jesuítas e os mercedários, que possuíam grandes porções de terra, para a produção de arroz, açúcar ou criação de gado, com mão de obra escravizada africana e principalmente indígena. Expulsos em 1759 deixaram como registro de sua passagem por Anajatuba um legado de riquezas, disputas de terra e vários povoados a exemplo de Frades, Companhia, Monjubelo, Santarém, e a própria Vila Santa Maria, onde atualmente é a sede do município.

À medida que a cidade foi se consolidando, chegaram as levas de escravizados negros para trabalhar nos engenhos, na criação de gado e demais serviços, a ponto da população negra ser a maior de Anajatuba até os dias atuais. Segundo Valdir Paiva em artigo para o Geledés<sup>10</sup> são cerca de 76%. Isso se reflete na cultura, dentre outros com um forte movimento de Tambor de Crioula e até meados da década de 1970 muitos terreiros de Mina, que nos últimos anos vêm passando por uma rápida diminuição.

<sup>10</sup> Disponível em <https://www.geledes.org.br/entenda-por-que-populacao-de-anajatuba-e-76-negra/> último acesso em 26/07/2022

Entre as mais antigas manifestações está certamente o Tambor de Mina, e a minha lembrança mais antiga é Pedro de Rita, localizado na rua Magalhães de Almeida, adiante de onde hoje é o campo de futebol. Hoje estão em funcionamento os terreiros de Manoelzinho de Bacabeira, no Centro do Izidoro e de D. Nazaré de Morcego, esta última considerada herança de Luzardo, cuja casa de mina era em Ponta da Ilha e foi desativada após sua morte. A casa de mina de Raimundo Berôco, no povoado Afoga, também foi desativada, pois sendo acometido de grave enfermidade, transferiu sua residência para o bairro Limirique, na sede do município. (REGO 2017, p. 172).

A emancipação de Anajatuba ocorreu em 1854 sem grandes dificuldades, já que na época uma elite supostamente branca já havia se consolidado no território e buscava um espaço que pudesse exercer poder político compatível com o econômico.

Quase todos os líderes políticos do início de nossa emancipação, eram pessoas que gozavam de prestígio junto à administração provincial. Em 1846, o comendador Rosa era o subdelegado do Distrito de Santa Maria, pertencente à Vila do Mearim, e seus suplentes eram Lupércio Antônio Bogéa, Joaquim Antônio Dutra, Luís Carlos da Silva, João Constâncio Fernandes Lima, Manoel José da Silva Fonseca e José Miguel Martins. Nessa época o major Jacinto Antônio de Mello era o delegado da instrução pública do povoado Sipauí, pertencente à comarca de Viana, enquanto Cristóvão Santiago Vieira era professor de primeiras letras no dito povoado. Quase todos eles foram vereadores da Câmara Municipal nas primeiras legislaturas. O Tenente Coronel Joaquim José da Silva Rosa Filho era também o comandante do 2º Batalhão da 2ª Legião da Guarda Nacional da comarca de Viana, com exercício dentro das nossas atuais fronteiras, e o Tenente Coronel Lupércio Antônio Bogéa era o comandante do 1º Batalhão da mesma Legião. (REGO, 2017, p.24)

A atividade econômica mais destacada de Anajatuba, até os dias atuais, é a criação de gado. Se referindo ao Maranhão no século XIX, Faria (2012, p. 60) nos diz que “Situado também na Baixada, o município de Anajatuba era conhecido por ser campo de engorda das boiadas destinadas ao abastecimento da capital”. O extrativismo do cupuaçu, laranja da terra, do babaçu e derivados também foram importantes produtos do comércio interno e externo de Anajatuba, seguido da farinha, arroz e outros produtos agrícolas.

As trocas comerciais entre Anajatuba e São Luís passaram por uma importante mudança a partir da segunda metade do século XX, até esse período a área mais dinâmica do comércio de Anajatuba era a do Porto das Gabarras destino final das mercadorias embarcadas para São Luís via estrada do Afoga, atual MA 339, conforme o mapa abaixo.

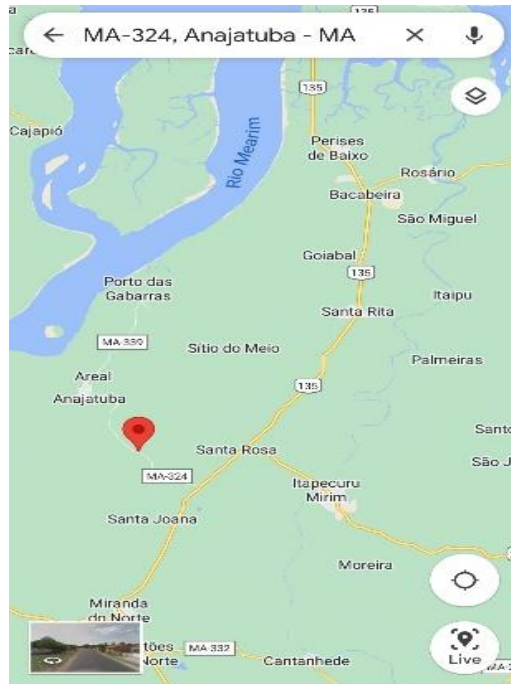


Imagem 2: Mapa das MA's de Anajatuba. Fonte: google maps

De meados da segunda metade do século XX as trocas comerciais com São Luís, passaram a ser por via terrestre, escoada pela MA 324, que se liga à capital e demais municípios vizinhos pela BR 135, como também se pode ver no mapa acima. Essa mudança geográfica do setor mais dinâmico de Anajatuba aconteceu por causa do assoreamento do Porto das Gabarras.

Mas os seus portos foram sendo aterrados e os moradores tiveram que abandonar as suas casas e seus pertences porque não houve mais condições de morarem ali (...) Alguns moradores dizem que o fenômeno começou quando iniciaram a construção do Porto do Itaqui, cuja areia extraída do fundo do mar foi aterrando os manguezais, mas reconhecem que somente um estudo feito por especialistas pode esclarecer as razões do ocorrido. (REGO 2020, pp 226 – 227)

Situada na MA 324, Bacabal está numa posição privilegiada do ponto de vista comercial, quando o lado mais dinâmico da economia do município era o Porto das Gabarras, o gado e outras mercadorias que iam do sul do Maranhão para a capital passavam por lá, e atualmente as trocas comerciais entre Anajatuba e São Luís, também passam obrigatoriamente por Bacabal.

#### **2.4. Bacabal: Trajetória histórica quilombola**

A comunidade quilombola Bacabal, localiza-se na Zona Rural de Anajatuba, atravessada pela MA 324, cuja pavimentação asfáltica no início da década de 1980 melhorou o contato com os municípios vizinhos e com a capital do Estado, mas contribuiu significativamente para a devastação da fauna e da flora da comunidade.

Banhado pelos igarapés, Flexeiras, Pau d'arco e da Poeira, Bacabal tem na pesca uma das ocupações da comunidade até os dias atuais e se tornou um lugar atraente no início do século XX para os jovens de vários lugares de Anajatuba, com terras férteis para a agricultura, emprego nas fazendas de gado e porções de terra a serem exploradas, onde foram fixando moradia. O extrativismo também já foi uma importante fonte de renda.

Tradicionalmente os (as) agricultores os familiares especialmente as mulheres coletam e beneficiavam vários produtos de origem e do extrativismo. O babaçu foi uma das principais fontes de alimentos durante muito tempo. Na comunidade hoje por não ter mercado para a compra, as famílias usam o leite para a produção de pimenta temperada e como tempero típico na galinha caipira. As folhas da palmeira ainda são muito usadas na cobertura de casas na fabricação de abanos, mançabas e cofos. (Histórico da comunidade quilombola Bacabal, enviado para a Fundação Cultural Palmares em 2018).

Entrevistamos idosos de mais de 70 anos, entre estes, a mais velha D. Neném (90) foi caixeira e parteira, construindo uma bela relação de afeto com a comunidade, e na narrativa de todos é quase um consenso de que contemporâneo ao tempo em que viveram havia apenas um grande proprietário de terras em Bacabal do qual ocultaremos o nome, para evitar possíveis transtornos.

A relação da comunidade com o supracitado latifundiário era semelhante à de tantas outras rurais e quilombolas no estado do Maranhão, quiçá do Brasil. O dono cedia suas terras para os posseiros que no caso de Bacabal, produziam principalmente arroz, usado em partes para a subsistência e a outra parcela ficava com o proprietário como pagamento pelo trabalho na terra, bem como servia também de moeda de troca por outros produtos de necessidade cotidiana que não eram produzidos na comunidade tais, como sal e querosene.

O arroz era o produto de destaque que o latifundiário negociava com a comunidade para intermediar junto ao comércio local, auferindo lucros, mas havia também o feijão e o extrativismo com destaque para o babaçu.

Além da grande propriedade de terra para criação de gado, havia também dois engenhos em Bacabal e uma Olaria, bem como terras férteis que atraíram jovens que iam para a comunidade em busca de emprego e, por conseguinte também constituíam família, permanecendo no local.



Imagem 3: Tacho do antigo Engenho de Cana de Bacabal. Fonte: Acervo pessoal

Bacabal já era uma comunidade negra no início do século XX, provavelmente constituída em parte por descendentes de sujeitos escravizados, que trabalhavam nas fazendas de gado e permaneceram no pós-abolição, e soma-se a isso a chegada de pessoas de fora, atraídas pelas “oportunidades” de trabalho, oriundas principalmente da vizinha comunidade quilombola São Pedro e da extinta Embaúba.

São Pedro é uma comunidade rural, certificada como quilombola pela Fundação Cultural Palmares (FCP), vizinha de Bacabal, e tem no trabalho agrícola a sua principal ocupação até os dias atuais. A localização de Bacabal, e uma maior oferta de serviços e de terras, levou alguns jovens de São Pedro a migrar para a comunidade próxima a partir da primeira metade do século XX, e os que atingiram seus objetivos formaram família e permaneceram na comunidade que os acolheu.

Embaúba foi extinta ao longo do século XX, tinha um perfil semelhante ao de Bacabal. Era composta de pessoas negras, que viviam do trabalho de roça em terra comum e tinham em suas festas, um fator de agregação social, no entanto era distante de estradas e mesmo de outras comunidades exceto de Bacabal. Diante da escassez de serviços básicos e de um surto de hanseníase, parte das famílias deixou Embaúba rumo à comunidade vizinha que dispunha de um pouco mais de recursos, enquanto outras migraram para mais longe, a exemplo das que foram para São Luís ou até para outros Estados.

O grande proprietário de terras de Bacabal acima citado, acumulou riquezas ao longo de sua vida, mas seus descendentes não seguiram a atividade econômica do pai, convertendo o capital de terras e gado que lhes deu sustentação, em profissões adquiridas através de diploma acadêmico. Nesse contexto a luta da comunidade Bacabal, permitiu que seus moradores conseguissem ampliar território construindo suas casas e reproduzindo o seu modo de vida.

#### **2.4. A Bacabal contemporânea**

Atualmente a comunidade quilombola Bacabal vive do trabalho agrícola, da pesca e de programas de complementação de renda a exemplo do “Auxílio Brasil”, tendo ainda funcionários públicos municipais e estaduais. Sobre o trabalho na roça, está registrado no histórico da comunidade enviado para a FCP:

O sistema de cultivo pelos agricultores quilombolas da comunidade é chamado de pousio, roça de toco ou coivara ... Sistema é baseado na derrubada e queimada da vegetação no período de setembro e outubro do ano, seguindo-se um período de queima, cercamento, plantio e cultivo, e após o declínio da fertilidade do solo, um ano ou dois anos em uso, os trabalhadores deixam a terra em período de três a cinco anos de pousio (descanso) para a restauração da fertilidade. A comunidade não trabalha com o sistema de plantio mecanizado. O tamanho da roça depende da mão de obra familiar disponível, em média duas linhas de roça para uma família composta de 05 pessoas. Há 30 ou 40 anos, uma família com o mesmo número de pessoas plantava 05 linhas de roça. A justificativa dos moradores são as políticas públicas e sociais e de transferência de renda do governo federal que facilitaram a vida das pessoas. (Histórico da comunidade quilombola Bacabal, enviado para a Fundação Cultural Palmares em 2018).

Recentemente a comunidade conseguiu junto ao governo do estado do Maranhão, com assessoria técnica do município de Anajatuba, que fossem cavados 10 açudes nas terras comuns da comunidade, e depois a própria prefeitura comprou os peixes para distribuir para a população da cidade na semana santa de 2022.

A terra comum de Bacabal tem 100 hectares, que foram adquiridos pela prefeitura, para reforçar a agricultura local e a produção de alimentos no município. Nesse terreno a comunidade quilombola Bacabal, tem plantado, arroz, feijão, mandioca, milho, maxixe, banana e melancia.



Imagem 4: Um dos açudes da Comunidade Bacabal. Fonte: Acervo pessoal

Soma-se à terra coletiva de Bacabal, a Casa de Farinha, construída em 1993, fruto das lutas e mobilizações da comunidade frente à prefeitura. Além da farinha, é preparada na casa, a carimã, matéria-prima do pé de moleque, um bolinho distribuído no levantamento do mastro da festa de São Benedito, no dia 16 de dezembro (vide o último capítulo).



Imagem 5: Casa de Farinha. Fonte: Acervo pessoal



Imagem 6: Placa de Inauguração da Casa de Farinha de Bacabal. Fonte: Acervo pessoal

Bacabal dispõe de duas escolas em funcionamento regular e uma em reforma, uma Unidade Básica de Saúde - UBS, e além disso recentemente a prefeitura construiu um ginásio poliesportivo.





Imagem 7: Ginásio Poliesportivo. Fonte: Acervo pessoal



Imagem 8: Unidade Básica de Saúde. Fonte: Acervo pessoal

A escola municipal da comunidade, Unidade Integrada Marcos Dutra Mendonça, oferece o ensino fundamental completo e foi reformada e climatizada recentemente, atendendo crianças e adolescentes de Bacabal, mas também das comunidades vizinhas.



Imagem 9: Escola de Ensino Fundamental. Fonte: Acervo pessoal

Quando os adolescentes terminam o ensino fundamental, na sua grande maioria são matriculados na escola de ensino médio da comunidade, que já é reconhecida como quilombola pelo governo estadual, como se pode ver representado na letra Q, abreviada no nome C.E.Q. Anajatubense. Além dos jovens de Bacabal o Anajatubense acolhe estudantes das comunidades quilombolas próximas: São Pedro, Cumbi, Santo Antônio do Coco, Ladeira e Assutinga.



Imagem 10: Escola de Ensino Médio. Fonte: Acervo pessoal

## 2.5. A Religiosidade e as festas

A comunidade quilombola Bacabal é muito religiosa. A maioria católica tem suas principais atividades acolhidas na Igreja de São Sebastião, que realiza anualmente um festejo para o Santo no mês de janeiro. Há ainda uma igreja da Assembleia de Deus, ativa. Outrora havia um terreiro de Mina chefiado por mãe Isabel, mas encerrou suas atividades por ocasião do falecimento da matriarca.

Os conhecimentos tradicionais são historicamente importantes para a comunidade quilombola Bacabal, com destaque para a D. Neném, que ao longo dos seus 90 anos, prestou muitos serviços à comunidade como parteira e caixeira. Agora aposentada, essa senhora é motivo de orgulho para Bacabal.

Mãe Isabel já falecida atendia a comunidade, preparando as pessoas que manifestavam o dom para o culto da Mina, mas também atendendo os que necessitavam com uso de ervas medicinais para chás, banhos e para o benzimento, este último muito solicitado até os dias atuais, e são atendidas dentre outros por seu Zé Domingos.



Imagem 11: Dona Neném (Atualmente aposentada) a caixeira do lado esquerdo, seguido de D.Meirinha. Fonte: Acervo pessoal

As festas de Bacabal são interligadas pelo mastro, o levantamento acontece ao som das caixas no dia 16 de dezembro na vigência da festa de São Benedito e é derrubado ao final da festa de São Sebastião, em janeiro e sem dia fixo.

A festa de São Sebastião iniciou há aproximadamente um século, organizada pelos brancos, mais especificamente pela família de João Quaresma de Sousa, que foi vereador e vice-prefeito. Atualmente não há mais essa divisão entre negros e brancos nas festas e a principal organizadora da festa é a professora Álida, que também é uma das juízas da festa de São Benedito.



Imagem 12: Igreja de São Sebastião. Fonte: Acervo pessoal

A programação da festa de São Sebastião é composta das novenas, da missa e da festa dançante, atrai um público menor que o tambor de São Benedito, exceto no dia da festa, e segue como uma atividade importante para a fé e devoção da comunidade, contando como fator de integração interna.

## **2.6. UNIQUITUBA: Protagonismo e coletividade na construção das identidades quilombolas em Anajatuba.**

O processo de reconhecimento, certificação e até titulação das comunidades quilombolas de Anajatuba, começou de forma desarticulada. Cada comunidade que compreendia a importância de se auto - identificar, seguia seu caminho próprio, com o apoio acadêmico ou de entidades do movimento negro organizado, ou até de outras instituições, como aconteceu por exemplo com Queluz, uma das comunidades quilombolas onde passa a estrada de ferro da Vale S.A, que teve o apoio da empresa e atualmente é titulada.

Levando em consideração que a identidade quilombola é um processo em construção é importante destacar o papel da UNIQUITUBA na trajetória da auto - atribuição da maioria das comunidades quilombolas de Anajatuba, incluindo Bacabal.

Além da luta pela auto - atribuição e certificação das comunidades quilombolas, a UNIQUITUBA é a principal instituição que articula as referidas comunidades para reivindicar junto ao Estado, as políticas públicas e sociais, instituídas na Constituição Federal e nas leis estadual e municipal, bem como de estímulo ao reforço à manutenção da memória coletiva ancestral e ao patrimônio imaterial a exemplo do Tambor de Crioula.

Esse processo de identificação e articulação das comunidades quilombolas começou um pouco antes da UNIQUITUBA, a partir do início do mandato de Helder Lopes Aragão, (2013 a 2015) na prefeitura de Anajatuba, com Coordenação Municipal de Igualdade Racial (COMPIR) assumida pelo pesquisador e professor de História do ensino básico, Valdir Paiva, que reuniu as comunidades quilombolas do município, desencadeando um processo coletivo de mobilização, para que todas fossem regularizadas. O primeiro passo foi deixar os documentos das associações de moradores em ordem e quites com a Receita Federal, depois fazer o levantamento histórico e a ata de autorreconhecimento, e por fim enviar para a FCP para aprovação e certificação de cada comunidade acionada pela COMPIR, como quilombola.

Em 2015 o prefeito, Helder Lopes Aragão, foi afastado e assumiu o vice-prefeito, Sidney Costa Pereira, que agregou à demanda da COMPIR, as pautas da mulher e da juventude, dessa

feita a nova secretaria passou a ser conhecida como Coordenação Municipal de Igualdade Racial, Mulher e Juventude (COMPIRMUJUV), comandada pela professora e ativista do movimento negro de Anajatuba, Eliane Frazão.

Além de coordenar a COMPIRMUJUV, Eliane Frazão fundou a associação municipal, que reúne as comunidades quilombolas da cidade, a UNIQUITUBA. Essas duas instituições assumiram a continuidade da regularização e certificação das comunidades quilombolas do Município. Ao todo, são vinte e quatro comunidades que se reconhecem como quilombola em Anajatuba, vinte e uma tituladas ou certificadas, duas aguardando retorno da documentação enviada para a FCP, com a finalidade de conseguir a certificação, (Bacabal é uma delas) e ainda tem a comunidade de “Máquina” que não iniciou o processo até o momento (novembro de 2022).

Coordenando a COMPIRMUJUV e a UNIQUITUBA, Eliane Frazão ampliou consideravelmente o trabalho do professor Valdir Paiva, principalmente buscando parceiros para colaborar, numa ação que era composta de entrevistas e redação dos textos do histórico de cada comunidade. Além disso, Eliane Frazão fazia várias reuniões com o objetivo de regularizar a associação de moradores de cada comunidade, identificando-as como quilombola.

Bacabal seguiu o mesmo itinerário. Procurados por Eliane Frazão regularizaram a associação de moradores quilombolas, e acompanharam a ativista no trabalho de campo para a redação do histórico, que foi enviado a Fundação Cultural Palmares em 2018.



Imagem 13: Inauguração da sede da UNIQUITUBA. Fonte: Acervo pessoal

## 2.7. Bacabal uma comunidade quilombola

Do ponto de vista da trajetória histórica, Bacabal há muito tempo é quilombola, mas para que possam se colocar nessa condição como sujeitos de direitos é preciso o reconhecimento formal do Estado, via certificação e titulação das suas terras, o que outrora era dado somente pela FCP, mas a partir de 2022, o Estado do Maranhão representado pela Secretaria de Igualdade Racial-SEIR, passou a certificar também as comunidades que se identificam como quilombolas nos 217 municípios que compõem a nossa unidade federativa.

A documentação exigida pelas duas instituições para certificar uma comunidade quilombola é idêntica e relativamente simples: a ata de autorreconhecimento, separada da Ata da Associação ou União de Moradores Quilombola, um requerimento com dados da comunidade, o histórico que expresse a identidade dos requerentes, conforme critérios do artigo 2º do decreto 4887-03, e os dados formais tanto da instituição que representa a comunidade como da(o) presidente.

Tanto pela FCP, como pela SEIR, Bacabal vive a expectativa de ser certificada como quilombola, no primeiro caso desde 2018, quando auxiliados pela UNIQUITUBA enviaram a documentação exigida, e após análise da instituição responsável veio o pedido de retificação para que separassem a Ata de autorreconhecimento da Ata de fundação da Associação Quilombola. A correção foi feita em 2019, mas até o encerramento desse texto, consta no site da FCP no item “Aguardando complementação de documentos”.

No caso da certificação para a SEIR, o processo está recém completado, mais precisamente em outubro de 2022, quando elegeram a nova diretoria da Associação de Moradores e Produtores Rurais Quilombola do Povoado Bacabal, presidida pela Ana Célia, com vacância desde 2020, quando acabou o mandato do último presidente, o professor de história do ensino básico, Sebastião.

Mobilizados, os membros da referida associação, reuniram todos os documentos exigidos pela SEIR, e entregaram para a Coordenadora de Igualdade Racial de Anajatuba, Antônia Frazão, que encaminhou para a certificação estadual junto com outras 12 comunidades quilombolas do município.

Bacabal expressa sua feição quilombola a partir da migração, principalmente de São Pedro e da Embaúba, que se somam aos ex-escravizados que trabalhavam nas fazendas de gado ou nos engenhos, atraindo muita gente por ser uma localidade privilegiada para o escoamento

da produção outrora via Porto das Gabarras e atualmente pela MA 324 que dá acesso a BR 135, de onde se encontra os principais parceiros comerciais atualmente, dentre eles São Luís.

A festa de Tambor de Crioula do natal cumpre uma função importante de favorecer a coesão social da comunidade, visto que Bacabal difere na sua formação de outras comunidades quilombolas que partem do entrecruzamento de poucas famílias, que vão se multiplicando até formar um núcleo comunitário. Bacabal se forma a partir de um processo migratório e nas relações de negociação e conflito da parte quilombola com os latifundiários, principalmente os criadores de gado.

A festa também representa o principal momento de interação com outras comunidades, é o momento de abertura de fronteiras, que favorece as relações amorosas e não raro, casamentos com pessoas de fora.

Em grande medida é a festa, o principal fator de identidade étnica e quilombola da comunidade, representando grande parcela da população negra que assumiu o dever de honrar seus ancestrais e de manter a coesão social da comunidade realizando um evento que tem sua maior expressão no Tambor de Crioula.

Outrora a festa de Tambor de Crioula de Bacabal tinha, dentre outros, o caráter político representado na afirmação da identidade negra da comunidade num momento em que os negros não frequentavam as festas dos brancos e vice-versa, esse viés permanece, mas com a afirmação da comunidade como negra e quilombola.

### 3. O TAMBOR DE CRIOULA DE ANAJATUBA

Em 2007 o então Ministro da Cultura, Gilberto Gil, esteve em São Luís do Maranhão, numa bela cerimônia para oficializar o Tambor de Crioula como Patrimônio Imaterial Nacional, tombado pelo IPHAN. A programação seguiu um tour que passava pela Casa das Minas e encerrava com apresentação de muitos grupos de Tambor de Crioula no Centro de Comercialização de Produtos Artesanais do Maranhão-CEPRAMA.

Antes de ser oficializado como Patrimônio Imaterial, o Tambor de Crioula já havia passado por várias transformações. Até meados da década de 1960 era estigmatizado pela elite, dita, branca ludovicense, ocorrendo principalmente nas periferias e tendo que pedir licença nas delegacias para ser executado.

A partir da década de 1960 a ditadura civil-militar, seguindo as convenções das Organizações das Nações Unidas para a Educação a Ciência e a Cultura - UNESCO, passou a estimular as manifestações culturais próprias de cada localidade como forma de atração turística, o que somando às belezas naturais seriam os principais fatores de identidade da nação.

A partir de 1966/67, a linha de ação do tombamento oficial passou a ser marcada pela tentativa de conservar uma preservação de valores tradicionais com o desenvolvimento econômico das regiões. Era a política desenvolvimentista do regime militar abarcando também o campo do patrimônio nacional. Só que com uma especificidade – a preservação deveria estar vinculada ao turismo interno ou externo. Enfim, o fluxo turístico era visto como a melhor forma econômica para a conservação e a valorização do patrimônio cultural e natural. (SANTOS, 2005, p. 79)

No caso do Maranhão, o bumba meu boi e o Tambor de Crioula ganharam destaque, passando a se organizar em grupos formalizados, para que fossem contratados, primeiro pelo poder público e depois pela iniciativa privada, além disso, os grupos passaram por um processo de padronização com uniformes e até na batida dos tambores, expressando um perfil mais harmônico.

Historicamente a perspectiva de quem pratica Tambor de Crioula, bumba meu boi, ou outras manifestações culturais de matriz africana, é a de resistência e negociação. As transformações que ocorreram a partir da década de 1960, não foram de submissão ao Estado, mas resistência para que “as brincadeiras” tivessem continuidade no comando dos mesmos grupos, que outrora eram perseguidos, embora não de forma contínua como informa Martins

Sobre o controle aos cordões de bumba, o historiador Antônio Evaldo de Barros, explica que não é possível afirmar que as proibições à circulação de cordões de boi se repetissem todos os anos. O que se constata é que o controle sobre o brinquedo sempre existiu, mas que ele nem sempre culminava na proibição completa. Ainda de acordo com Barros desde meados do século XIX até o século XX, as proibições aos bumbas foram descontínuas e nos primeiros anos do século XX, o que se percebe é o



movimento ora permissivo ora proibitivo com relação a presença da brincadeira, não só no perímetro urbano, mas também nos subúrbios interiores. Nesse sentido em concordância com o autor afirmo que a partir de análise realizada em uma vasta documentação referente às festas populares de São Luís entre os anos de 1885 e 1929 foi possível constatar que os cordões de bois, na maior parte do tempo, circulavam pelas ruas da cidade com licença da polícia, salvo em determinados contextos. (Martins 2021, pp. 32-33)

A percepção dessa descontinuidade à perseguição “às festas populares” em São Luís, foi feita com base em rigorosa análise de documentos conforme a citação. Martins, 2021, teve acesso principalmente aos pedidos de licença para que o bumba meu boi e o Tambor de Crioula pudessem se apresentar.

O que destaco nesse processo, seja antes ou depois de 1960, é o quanto as festas como o Tambor de Crioula são complexas, passam por várias transformações e dependem das negociações, principalmente com o Estado, para continuar acontecendo até os dias atuais com toda a riqueza cultural que é capaz de expressar.

Essas transformações pelos quais o Tambor de Crioula passou (e ainda passa) são diferentes nas mais variadas regiões do Maranhão, nesse capítulo discuto esse processo alusivo a Anajatuba.

### **3.1. Comparativo entre Tambor de Crioula de São Luís e o de Anajatuba**

O Tambor de Crioula ocorre em quase todo o território do Maranhão, no entanto o mais conhecido externamente é o da capital, São Luís, tanto nas redes sociais, como na mídia televisiva e até no próprio dossiê apresentado ao IPHAN, reconhecendo-o como Patrimônio Imaterial. O Tambor de Crioula da capital é hegemônico.

O leitor de fora do Maranhão interessado nesse texto, que já viu o Tambor de Crioula pessoalmente ou pelo menos no Youtube, ou vai ver após a leitura, dificilmente vai se deparar com outro que não seja o da capital. O mesmo acontece com o morador da área metropolitana de São Luís: Raposa, São José de Ribamar, Paço do Lumiar, São Luís que geralmente quando conhece outro estilo de Tambor de Crioula, é por ser oriundo de algum município do estado onde o tambor também é comum, mas é raro que tenha visto o Tambor de Crioula de outras cidades, e mesmo trabalhos acadêmicos não destoam dessa lógica.

Diante do exposto, tracei em poucas páginas um paralelo entre o Tambor de Crioula de Anajatuba, e o da capital São Luís, não com a intenção de estabelecer hierarquia, juízo de valor, ou qualquer outra ideia de disputa, mas com a perspectiva de facilitar a compreensão do leitor,

tendo como referência as características do tambor mais conhecido pelo público em geral, fortalecendo o entendimento de que o Tambor de Crioula do Maranhão é plural, dinâmico, e segue se reinventando nas mais variadas regiões do Estado.

### 3.1.1. Mudanças e permanências

Conforme a introdução deste capítulo e a literatura que trata de pesquisas feitas sobre as manifestações culturais, realizadas pelas camadas menos abastadas, apontam para uma inflexão a partir da década de 1970, quando o Estado do Maranhão de acordo com as recomendações da UNESCO e da ditadura militar brasileira deixa de rejeitar e passa a estimular essas manifestações, como símbolo de identidade local e como atração turística.

Atualmente no Maranhão como em outras partes do país, o folclore passa a ser encarado como mais um serviço que é oferecido ao turista, provavelmente em consequência do recente aumento do fluxo turístico e pelo interesse das autoridades governamentais em ampliar este fluxo como fonte de divisas para os Estados mais pobres (FERRETTI, 2002, p.30)

No Maranhão, mais precisamente em São Luís, o Tambor de Crioula e o bumba meu boi passaram por esse processo, ampliando o número de grupos registrados na Ilha. Das duas “brincadeiras”, o que trouxe mudanças importantes para o tambor como informa o próprio dossiê de Tambor de Crioula do IPHAN.

A partir dos anos 1970 as brincadeiras populares do Maranhão ganharam mais visibilidade para as elites políticas e intelectuais e aproximaram-se da cidade, rompendo os limites dos bairros periféricos onde até então se concentravam. Tambor de Crioula, bumba meu boi e festejos do Divino aos poucos se tornaram atrações em roteiros turísticos, eventos e festividades oficiais, exibindo-se como constitutivos da tradição cultural e da identidade maranhense (...) Dentre essas exigências, surge a de que todo tambor para ter acesso aos recursos públicos destinados ao incentivo e ao apoio à cultura popular deverá ser institucionalizado por meio da constituição de pessoa jurídica, o que, segundo muitos donos de tambor, tem aumentado os custos que, por sua vez, não são compensados pelo cachê recebido. Fato que reforça a relação de dependência econômica com os agentes políticos que, ao patrocinarem esses gastos, entendem que toda a organização do grupo servirá de apoio político em pleitos superiores. (BARBOSA, 2017, pp. 60 - 62).

Em Anajatuba não aconteceram mudanças no tambor por causa do turismo ou qualquer outro tipo de ação por parte do poder público local, pois a maioria dos grupos não é registrado (exceto o da comunidade quilombola Quebra) e quem os contrata, são particulares, geralmente para pagar promessa.

Não há relatos de perseguição policial, ou notícias de denúncias em delegacias. Os idosos afirmam que podiam “brincar” sem incômodos e pelo que sabem os pais e avós também,

embora tivessem que andar quilômetros de distância já que até a década de 1970 as estradas eram ainda mais ruins e o acesso a veículos motorizados, uma raridade para os menos abastados.

Não havia perseguição policial, mas a segregação era mais rígida pois até a década de 1970 os brancos não frequentavam festas de negros e vice-versa, embora no caso do Tambor de Crioula, alguns brancos fizessem promessa para São Benedito, devido à fama de milagreiro do santo, pagando, como de costume, com Tambor de Crioula.

### 3.1.2 As apresentações

Em São Luís não há um calendário de apresentações de Tambor de Crioula. É fácil encontrar pela cidade no carnaval e no São João apresentações, nos mais variados bairros, Shoppings Centers e na Praia Grande, durante o ano inteiro, principalmente na casa do Tambor de Crioula, inaugurada em 2018, assim como também é muito comum encontrar Tambor de Crioula nos terreiros de culto de matriz africana, nas mais diversas festas realizadas ao longo do ano, a pedido dos voduns, caboclos e outras entidades.

Na cidade de Anajatuba é difícil acontecer festa de Tambor de Crioula no período chuvoso, que vai de janeiro a junho aproximadamente, pois a maioria das apresentações são ao ar livre em quintais ou mesmo na rua e também pela dificuldade de conseguir galhos secos para aquecer o couro dos tambores no período chuvoso. Vale acrescentar ainda que a maioria das festas de Tambor de Crioula, se origina de promessas feitas por indivíduos ou famílias que precisam acumular um pecúlio nos primeiros meses do ano, já que “botar um tambor” exige muitas despesas, além do pagamento dos batedores, tem a cachaça e geralmente o dono da festa faz um almoço ou mesmo um churrasco para os convidados, que pagam apenas pelo consumo de cerveja.

As festas de tambor ocorrem do final de junho a dezembro, dificilmente contratada pelo poder público, ou por casas de culto de matriz africana, os contratantes geralmente são católicos.

### 3.1.3. O movimento

O Tambor de Crioula de São Luís, no que concerne à organização de grupos, teve um avanço significativo a partir da década de 1970, em consonância com a política de atrelar a cultura e as belezas naturais de cada país ao turismo indicada pela UNESCO e acolhida pelo

Brasil, o relatório do IPHAN detalha como foi o desenrolar desse processo na capital do Maranhão.

O reconhecimento do valor cultural do tambor começa a se definir na década de 1970, quando ele passa a ser tratado como atração turística de São Luís. Da época foram identificados apenas 18 grupos, embora mais de 30 municípios do litoral ao sertão também contassem com grupos semelhantes. Diante dos 61 grupos levantados na atual pesquisa, na Ilha, pode-se reconhecer um desenvolvimento considerável. (O ofício do Prefeito Municipal a fls. 02 menciona mais de 80 grupos em São Luís, e um contingente de participantes superior a 3.000 pessoas). (IPHAN, p.84)

Em Anajatuba o movimento de Tambor de Crioula, não é composto de grupos organizados e registrados (exceto no território quilombola Quebra e Capim), logo, é difícil caracterizar como se organizam. Numa tentativa aproximada, posso afirmar que seja por comunidades e em torno dos mestres mais reconhecidos em cada uma, geralmente o contratante de uma festa, paga um valor maior ao contratar um desses mestres, mas chama outros também, e quem não foi contactado, mesmo assim pode aparecer, ao ouvir pela cidade, um carro ou bicicleta de som anunciando uma festa de tambor.

Como tem poucos grupos formalmente registrados, é raro o contrato com instituições formais privadas ou do Estado. Assim, quem contrata os tambozeiros são comunidades, famílias ou indivíduos que fizeram a promessa de botar um tambor em troca de alguma graça, e uma vez que o pedido é atendido, vem a obrigação de quitar a dívida.

Em São Luís é muito comum que as apresentações de Tambor de Crioula ocorram a pedido dos voduns, caboclos ou outras entidades de terreiros de Mina ou Umbanda.

Atualmente em Anajatuba são escassos os terreiros de Mina, mas mesmo no passado não ouvi de nenhum entrevistado ou em conversas informais qualquer menção a toques de Tambor de Crioula, oriundos de terreiros de cultos de matriz africana, geralmente partem de contratantes que se identificam como católicos, embora os últimos dois párocos da cidade tenham proibido a execução de Tambor de Crioula dentro das capelas, bem como se recusam em celebrar missas onde tem Tambor de Crioula.

Outra diferença marcante entre o Tambor de Crioula de Anajatuba e o de São Luís é o da performance, enquanto na Ilha as batidas e movimentos buscam uma maior sincronia e harmonia para agradar ao público (dentre os quais os turistas) em Anajatuba os “brincantes” estão ocupados em se divertir, por isso em muitos momentos as rodas de tambor não tem qualquer organização formal, os homens pungam simultâneo ou junto com as mulheres, muitas

vezes realizando movimentos livres num clima de descontração não raro (mas nem sempre) estimulado pelo alto consumo de bebida alcoólica.

#### 3.1.4. O toque

Em São Luís já existem movimentos e até oficinas para ensinar as mulheres a bater tambor, como pude presenciar em algumas oportunidades, mas os homens ainda são a maioria. A tríade de tambores é composta do grande, o meio e o crivador.

Assim como o Tambor de Crioula de São Luís, em Anajatuba os toques são feitos como ritual, mas também por divertimento, de pessoas, em sua maioria, negras e de baixo poder aquisitivo. São três tambores: o grande, o meio e o pererenga (crivador em São Luís) todos executados por homens.

Segundo seu Escolástico existem três tipos de batida em Anajatuba, o cachoeira, o corrido e o rancheiro. O mais comum em Anajatuba é o primeiro, o segundo é como os tambozeiros da cidade chamam o da capital São Luís, exatamente como o nome sugere por ser mais rápido e o rancheiro quase não existe mais, só é executado na comunidade quilombola Quebra, mas ainda não tive a oportunidade de presenciar.

Alguns tambozeiros se destacam dentre outros não só pela habilidade, mas por ter criado um estilo próprio, é o caso do seu Vaqueiro que canta e bate o tambor grande ao mesmo tempo, se movimentando em meio ao público, no auge da empolgação ainda é capaz de deitar de costas no chão e apoiar o tambor no ventre, todo tempo batucando, sem deixar cair o ritmo.



Imagem 14: Seu Vaqueiro batendo tambor grande, deitado de costas no chão. Fonte: Acervo pessoal

### 3.1.5. A dança (punga)

A dança em São Luís é majoritariamente feminina, vestidas de saias longas e rodadas o grupo se posiciona em círculo ou semicírculo em torno da parelha de tambor percutida geralmente pelos homens. Duas mulheres no centro da roda (coreiras) fazem movimentos circulares e no sentido direita/esquerda esperando a deixa no ritmo do tambor para bater os ventres (punga) para depois uma dançar em frente aos batedores de tambor e a outra sair do centro e puxar uma das mulheres que está na roda, vale ressaltar que embora essa seja a performance predominante, há uma liberdade de movimentos.

O Tambor de Crioula de Anajatuba é eclético, em algumas regiões tem uma maior participação das mulheres na dança, em outras só os homens, mas o mais comum é que a dança seja masculina, com intervalos onde as mulheres entram na roda, há uma toada específica que diz: “eu quero pungar mulher, eu quero pungar mulher, abre a roda e sai os homens, que eu quero pungar mulher”.

A “punga dos homens” se caracteriza pela virilidade e se assemelha mais a movimento de luta do que de dança. Ao som das batidas de tambor, um homem fica de frente para o outro

no centro da roda, um deles fica parado com uma mão atrás da cabeça e a outra nas costas, posicionado com as pernas abertas, enquanto isso o outro toma distância, rodopia e volta correndo para ganhar impulso desferindo uma rasteira no “adversário”, quando o homem parado cai, levou um “calabouço”, o que nem sempre acontece, em seguida eles fazem um revezamento e quem se movimentava fica parado, depois puxando um novo desafiante para a roda.



Imagem 15 e 16: Punga dos homens. Fonte: Acervo pessoal

Tem sido frequente os homens combinarem para a rasteira não ser forte o suficiente para derrubar o oponente, mas às vezes alguém que chega depois ou já consumiu bebida alcóolica em demasia, não respeita o acerto, esquentando os ânimos. Mas nunca presenciei ou ouvi relato de briga, há sempre um entendimento que permite a continuidade da festa.

Nas conversas e entrevistas que fiz com os idosos das comunidades quilombolas fica evidente que não é uma novidade a participação das mulheres no Tambor de Crioula de Anajatuba, o que aconteceu foi um aumento significativo nos últimos anos, e a variação de performance, que outrora era individual, quando uma mulher entrava na roda com a imagem de São Benedito na cabeça, movimentava o corpo de forma semelhante ao das mulheres em São Luís, mas em vez da punga, faziam uma mesura em frente à tríade de percussionistas do Tambor

de Crioula e saía dando espaço à outra que repetia o movimento. Essa performance continua forte na atualidade, mas não é a única.



Imagem 17: Mulher na roda de tambor com o São Benedito na cabeça. Fonte: Acervo pessoal

Porém, nos últimos anos aumentaram as apresentações de mulheres de saia rodada organizadas em círculo e pungando de forma semelhante às de São Luís, uma vez que o fluxo de informações é constante. Além da observação na própria capital, que fica perto de Anajatuba (aproximadamente 88,62 km) há também as redes sociais e programas de tv locais, onde o tambor mais conhecido aparece com frequência, pelo menos nos períodos das festas de calendário fixo, São João e Carnaval.

Vale destacar as observações feitas no intercâmbio realizado no Dia Nacional do Tambor de Crioula realizado na comunidade quilombola Bairro São Benedito em 2016, com a participação do curso de Licenciatura Interdisciplinar em Estudos Africanos e Afro-Brasileiros - LIESAFRO e o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros - NEAB ambos da Universidade Federal do Maranhão - UFMA. Nesse evento percebi a dificuldade das mulheres que vieram de São Luís, de se localizar na roda de tambor porque a batida não é feita para a punga feminina, portanto não tem a deixa no toque que é o mote para a batida dos ventres ou punga.

### 3.1.6. A toada

O Tambor de Crioula é toque, é dança, mas também é canto. Em São Luís uma pessoa, quase sempre homem, entoava seus versos no ritmo da batida dos tambores e das palmas do público, e às vezes há uma disputa de rima, que no passado foi mais comum.



Em Anajatuba há também disputa de versos dos cantadores, que acontece entre os refrões, por isso em algumas comunidades quem canta é chamado de repentista de tambor, e entre as rimas e o refrão há uma resposta dos que acompanham o canto “êi, ou” e os que respondem são chamados de aboiadores, como também ocorre na capital.

É comum que no calor das batalhas de versos cantados, seja difícil para o espectador compreender o que estão cantando, muitas vezes o desafiante não espera o desafiado, ficando confuso para quem escuta, principalmente quando não tem caixa de som e microfone. Às vezes há intervalos para esquentar os tambores na fogueira e os cantores seguem entoando suas rimas, e esse é um momento que favorece a compreensão. As letras cantadas, geralmente tem um sentido de galhofa, as de caráter de crítica social geralmente eram tiradas por seu Escolástico, da comunidade quilombola Quebra.

### **3.2. As festas de Tambor de Crioula de Anajatuba, sem data fixa.**

Conforme já informei na introdução e no primeiro capítulo, são poucas as festas de Tambor de Crioula de data fixa em Anajatuba, entre as quais a que reúne maior público é a de Bacabal.

Já as festas de tambor realizadas por particulares são bem mais abundantes, embora não seja possível mapear quando acontecem, uma vez que são fruto de promessas guardadas na intimidade de cada um e que só são publicizadas quase que de véspera. Assim que o promesseiro recebe a graça ele se esmera em corresponder ao trato com o santo, sob pena de sofrer um volume pesado de infortúnios.

Essa relação do santo com o promesseiro gera um processo ritual cujo passo a passo é semelhante em toda a cidade de Anajatuba.

Desde cedo a família ou indivíduo que fez a promessa vai em busca da imagem de São Benedito na capela mais próxima, ou em alguma casa que guarda a imagem perpétua<sup>11</sup> da comunidade. Pode ter um cortejo anunciado por foguetes, mas geralmente a imagem vai para o local onde vai acontecer o tambor para “supervisionar” se tudo está sendo organizado de acordo com o combinado, desde a ornamentação do ambiente, até a matança dos animais, cuja carne será servida no almoço.

---

<sup>11</sup> Imagem mais antiga de algum santo que a comunidade festeja, herdada dos antepassados, geralmente junto com a promessa.

O promesseiro não pode abrir mão do rigor da promessa em nenhum aspecto, se o seu compromisso foi matar um boi, ele não pode substituir por dois porcos e vice-versa. Pode até ampliar o cardápio servindo galinha ou pato, se o público for maior que o esperado, mas não deve abrir mão do que estava no início do trato.

Depois de ornamentar o ambiente e matar os animais (tudo na presença de São Benedito) o próximo passo da programação é cuidar com o almoço. Às vezes a família organiza o botequim (venda de bebida alcoólica, principalmente cerveja), mas pode também terceirizar o serviço.

As marchas de tambor batidas durante o dia vão ocorrer de acordo com a condição financeira do promesseiro e do contrato com os tambozeiros. Os valores variam de R\$ 100,00 até R\$ 2.000,00 quando o dono da festa pode pagar ou tem muita amizade com o pessoal do “movimento de tambor”. Há várias marchas de tambor de 8h da manhã até o almoço e das 15h até o horário da reza, que pode começar às 19h ou às 21h, e essas marchas de tambor tem como público principalmente o pessoal que consome as cervejas no botequim, que também são agraciados com o famoso “tira gosto”, pedaços de carne, se o almoço for um churrasco, ou caldo, se for carne cozida ou mocotó.

A noite começa com a reza, em latim lida num caderno, cujo conteúdo escrito à mão, é dividido por duas ou três pessoas, seguido de pai nosso, ave maria e de um canto em louvor a São Benedito, com refrão (em negrito) e parte dos versos reproduzido abaixo:

**Meu São Benedito**  
**Vosso manto cheira**  
**Cheira cravo e rosa**  
**Flor de laranjeira**

Que santo é aquele  
 Que vem lá de fora  
 É São Benedito  
 Com nossa senhora

Que santo é aquele  
 Que vem lá de dentro  
 É São Benedito  
 Que vai pro convento

Depois da reza começam as marchas de tambor, com a punça dos homens, só depois as mulheres entram na roda (quando tem mulheres) e pode ter cantador(es) ou não. Também varia

a duração do Tambor de Crioula, podendo encerrar cedo entre às 22h e 23h, ou até amanhecer o dia. Feita essa programação, o promesseiro fica quite com o santo.

### **3.3. O Tambor de Crioula do Quebra**

A comunidade quilombola Quebra, foi certificada pela FCP em 2019, junto com a comunidade Capim, formando o território Quebra e Capim. Das duas a que se destaca pelo movimento de Tambor de Crioula é a primeira, muito por conta da família do Seu Escolástico.

Contam os idosos que o lugar onde a comunidade se formou era passagem onde as pessoas catavam babaçu e ali mesmo quebravam, para em seguida levar para casa e depois comercializar, por isso o nome Quebra. Esse movimento era feito principalmente por famílias do Bom Jardim (também certificada pela FCP) até que algumas resolveram fixar morada no Quebra e por esse motivo até os dias atuais guardam relações de parentesco.

Decerto que é uma comunidade de maioria afrodescendente, que se formou a exemplo de Bacabal nos arredores dos engenhos e principalmente de fazendas de criação de gado, tendo de viver muitas relações de litígio de terra que até os dias atuais não estão bem resolvidas e, diferente de Bacabal, numa região de Anajatuba distante das estradas estaduais e de difícil acesso, tornando ainda mais complicado escoar a produção dos pequenos agricultores.

Mesmo nesse cenário de dificuldades, a comunidade Quebra se notabiliza pelas festas e pela religiosidade, a família de seu Escolástico é referência em saberes que vão desde tocar, cantar e dançar Tambor de Crioula, até a ladainha em latim que é entoada dentre outras no dia da festa de São Benedito, pelos homens da família.

São várias festas que acontecem no território, principalmente no Quebra, sendo a de São Benedito uma das mais antigas e a que mais atrai público de todas estas, a festa ocorre no dia 12 de outubro, que no calendário litúrgico é dia Nossa Senhora Aparecida padroeira do Brasil, bem como é também o dia das crianças e feriado nacional.

A comunidade mantém a imagem de São Benedito que iniciou a festa, chamada de imagem perpétua de São Benedito, que é guardada até hoje pela família de Epifânio Soares (antigo senhor de escravizados) que detinha o controle de quem e quando fariam a festa, seus descendentes residem no povoado Belém.

Atualmente a festa, organizada pela família do seu Escolástico, começa por volta das 14h com a ladainha dos homens entoada em latim, em seguida inicia do Tambor de Crioula,

aproximadamente das 16h até as 19h, quando distribuem brinquedos doados pelos participantes para as crianças e cortam o bolo, por fim tem a festa dançante.



Imagem 18: Bolo da festa de São Benedito do Território Quilombola Quebra e Capim. Fonte: Acervo pessoal

A comunidade Quebra é a única de Anajatuba a se registrar formalmente, a pedido de seu Escolástico e com a orientação da UNIQUITUBA. O tambor foi registrado com o nome: Associação Cultural de Tambor de Crioula de São Benedito Jesus te Ama, e embora a imagem perpétua do Santo esteja na casa de seu Epifânio Soares, a festa é feita pela comunidade, coordenada pela família de seu Escolástico.

Como único Tambor de Crioula registrado de Anajatuba, a Associação Cultural de Tambor de Crioula de São Benedito Jesus te Ama, é a que mais conseguiu realizar apresentações pagas pelo poder público ou por empresas privadas como a Vale S.A, são também os que mais se apresentam fora de Anajatuba. Já estiveram na casa de Tambor de Crioula e no CEPRAMA em São Luís e em municípios vizinhos, bem como já tiveram financiamentos via projeto, diante das circunstâncias buscaram inclusive se padronizar com fardamento conforme imagem abaixo.



Imagem 19: Grupo de Tambor de Crioula dos Homens, do Território Quilombola Quebra e Capim. Fonte: Acervo pessoal

Tanto a festa de São Benedito, quanto o Tambor de Crioula dos homens, foram fatores primordiais no texto do levantamento histórico enviado à FCP, para certificação do território Quebra e Capim como quilombola. Além disso o registro do grupo de Tambor de Crioula do território, gerou uma expectativa nos demais grupos de Tambor de Crioula da cidade, embora não sejam constantes os contratos com o setor público e a iniciativa privada a ponto do grupo constantemente ter problemas para estar quite com a taxa cobrada pela Receita.

### **3.4. Personagens do Tambor de Crioula de Anajatuba e a eficácia simbólica.**

Os rituais em torno da festa de Tambor de Crioula de Bacabal, tem na imagem de São Benedito sua maior referência, perceptível em toda a programação. Da tiração de palha às novenas, o santo tem que estar materialmente presente. Quem dá uma joia vai entregar na presença da imagem ou espera que em algum momento ela passe pela sua casa e só então “acerta suas contas” pela graça recebida.

Quem faz uma promessa para São Benedito, não pode deixar de pagar na íntegra. Decerto que isso se deve em partes às relações de reciprocidade com o santo, no sentido de Maus (2017), mas além disso os festeiros e promesseiros temem toda uma série de infortúnios para quem não cumpre a sua parte no trato.

Tudo isso não é novo e nem apanágio de Anajatuba. Para citar um exemplo diferente no tempo e no espaço, na São Luís do século XIX, há relatos de que não é aconselhável contrariar São Benedito, e nem precisa ser por ocasião de débito de pagamento de promessa.

Nesse cortejo, que saía da mesma igreja conventual de Santo Antonio, na Quarta-feira de Cinzas, e era composto de uma dezena de santos, figurava em primeiro escalão o andor com a imagem de S. Benedicto. Estranhou o general que o santo varão de Palermo, sendo de cor preta, precedesse na ordem procissional os demais santos, que eram brancos, e determinou o colocassem em ultimo lugar, resolução que se cumpriu incontinenti, prosseguindo a procissão no seu giro. Ao regressar ao palacio do governo, o general foi acometido de fortissima febre e, no dia seguinte, surgiu-lhe um antraz. Os facultativos, que acudiram ás pressas, responderam que a vida do governador corria sério perigo. (ASTOLFO MARQUES *Apud* GATO, 2013, p. 358).

O movimento de Tambor de Crioula de Anajatuba é rico em narrativas que dialogam com o imaginário e as crenças coletivas das pessoas em torno de São Benedito e que se envolvem com o tambor. Essa crença coletiva de caráter simbólico é fundamental para que a festa tenha sucesso.

Até o início do século XX, era comum que batedores de tambor fossem também benzedores, concorrendo ou colaborando com mães e pais de Santo ou com as parteiras, já que algumas também realizavam esse ofício. Esses homens tratavam de crianças com quebranto ou mau olhar, animais enfermos, e alguns até de picada de cobra. Numa fase da história de Anajatuba onde era raro ou muito distante para encontrar um médico ou veterinário, esses homens eram muito acionados. Atualmente embora seja mais fácil encontrar profissionais especializados de saúde, os benzedores ainda são procurados.

Essa terapêutica que se desenvolve a partir da ação de um ente capaz de manipular forças e energias que curam tendo como base símbolos e rituais que interagem com as crenças coletivas é chamada de eficácia simbólica. Tratando de um caso de parto difícil resolvido por um Xamã, Levi-Strauss afirma:

O fato de a mitologia do Xamã não corresponder a uma realidade objetiva não tem importância, pois que a paciente nela crê e é membro de uma sociedade que nela crê. Espíritos protetores e espíritos maléficos, monstros sobrenaturais e animais mágicos fazem parte de um sistema coerente que funda a concepção indígena do universo. A paciente os aceita ou, mais precisamente, jamais duvidou deles. O que ela não aceita são as dores incoerentes e arbitrarias que constituem um elemento estranho ao seu sistema, mas que o Xamã recorrendo ao mito, irá inserir num sistema em que tudo se encaixa. A paciente, tendo compreendido, faz mais do que resignar-se, ela fica curada. (LÉVI-STRAUSS, 2017, p.213)

Em Anajatuba pelo menos dois idosos ainda carregam consigo saberes, tanto do Tambor de Crioula quanto do benzimento, manipulam ervas, e sabem de simpatias e rezas que tem como objetivo desde a facilitação para atrair parceiros sexuais nas festas, até a cura de enfermidades, de humanos e animais. Ambos não são pais de santo e tem uma longa trajetória de atendimento, são eles seu Escolástico e seu Zé de Sá Viana.

### 3.4.1. Escolástico

No território quilombola Quebra e Capim há uma longa trajetória de execução do Tambor de Crioula com a punção dos homens, que atravessou gerações e segue firme até os dias atuais, representados pela Associação Cultural de Tambor de Crioula de São Benedito Jesus te Ama, coordenados pelo seu Escolástico, que se orgulha de seguir os passos do pai, João Romão Dutra (falecido aos 58 anos) que era repentista (entoa versos de improviso no tambor) e aprendeu a brincadeira com os mais velhos. A referida Associação é a única de Tambor de Crioula, oficialmente registrada em Anajatuba.

O Escolástico Virgem da Silva Dutra está com 82 anos atualmente, lembra da festa de São Benedito da sua comunidade na infância, organizada pelo pai, o seu João Romão, que iniciou os filhos no Tambor de Crioula, e no bumba boi (atualmente extinto).

Quando o seu João Romão faleceu, o seu Escolástico, então com 12 anos, foi um dos 16 irmãos que assumiu a liderança da família no legado cultural do pai, graças à sua desenvoltura em tirar versos de improviso, mesmo sendo analfabeto, não só no repente de tambor, mas também nas várias situações do cotidiano, em festas, apresentações culturais diversas, e até ao encontrar amigos na rua.

Carismático, o seu Escolástico tornou-se uma das figuras públicas mais importantes do Tambor de Crioula de Anajatuba, aceitando convites para apresentações frequentes nos municípios vizinhos e em vários lugares de São Luís.

Entre os trovadores mais conhecidos na atualidade está Escolástico Virgem da Silva Dutra que também é cantador e repentista. A atividade de Escolástico é exercida principalmente no acompanhamento do Tambor de Crioula. Ele é o fundador e atual presidente da Associação Tambor de Crioula dos Homens São Benedito Jesus Te Ama do Município de Anajatuba e é muito requisitado para se apresentar em outras atividades culturais neste e em outros municípios próximos. (REGO, 2017, p.189)

É muito comum as pessoas chamarem seu escolástico na rua e dar um tema para ele tirar versos de improviso, mesmo sendo analfabeto ele demonstra fluidez e desenvoltura na fala, não se esquiva de desafios quando é provocado por outros repentistas de tambor.



Imagem 20: Seu Escolástico recitando versos de improviso no dia da Consciência Negra, no Bairro São Benedito. Fonte: Acervo pessoal

Na infância seu Escolástico morou e se fez auxiliar durante alguns meses de João de Lena, cozinheiro do terreiro de mina do Quebra, hoje extinto, mas foi com ele que aprendeu a benzer, sendo muito solicitado para exercer esse ofício:

É que eu benzo o cordão de São Francisco, quando a gente morre e bota aquele cordão de São Francisco, quem faz é eu e meus irmãos, eles faz e eu benzo, morre uma pessoa e eu faço incelença e encomendo o corpo... Eles procuram demais pra benzer a corda do tambor grande de Vaqueiro, de Domingo, Raimundo de Arnica do Areal e tem Zé Preto e Manoelzinho que canta com a gente. Quando nós vamos pra fora, sou eu quem toma conta disso tudinho. (Seu Escolástico, entrevista feita em 2018).

Nos últimos anos (De 2019 até os dias atuais) seu Escolástico saiu completamente da cena pública, acometido de depressão, consultou com vários psiquiatras, levado principalmente por Eliane Frazão, mas até o momento sem sucesso.

#### 3.4.2. Zé de Sá Viana.

Outro que se destaca em Anajatuba tanto pela arte de bater Tambor de Crioula como de benzer é seu José Rosa Vieira da Silva, mais conhecido como Zé de Sá Viana, que atualmente mora na sede do município em uma casa alugada, é aposentado, goza de boa saúde e diz que nunca se consultou com médico. Quando eu o entrevistei em 2016 por ocasião do Geração Ciência, afirmava ter 81 anos.



Analfabeto, o seu Zé de Sá Viana diz que o único arrependimento que tem na vida é de não ter estudado. Apesar da vida sofrida de trabalhador da roça ele afirma que teve oportunidade de estudar, mas que na infância preferia jogar peteca e pião, não ouvindo os conselhos do padrasto e da mãe, também lavradores.

O seu Zé de Sá Viana aprendeu a benzer com a mãe e o padrasto, o lendário Manoel Lidônio, tambozeiro, benzedor e entusiasta do bumba boi. Quando jovem foi abatazeiro do pai de santo mais afamado da cidade de todos os tempos, Luzardo, que no seu terreiro recebia a entidade Rita do Paricá, ambos personagens de um capítulo do livro de Rego “Os Fantasmas do Campo II”.

“Quem fez nome em passado mais recente, em Anajatuba, foi Luzardo, que morava na Ponta da Ilha. Embora existisse muitas controvérsias acerca de seus poderes, que eram exercidos através de seu “encantado”- uma mulher que dizia chamar-se Rita do Paricá – muitos acontecimentos singulares são contados a seu respeito, principalmente por pessoas que foram suas amigas. (REGO, 2009, p. 139)

Zé de Sá Viana batia tambor não só no terreiro de Luzardo, mas em vários outros, provavelmente conseguiu desenvolver suas habilidades no contato com os saberes que absorvia de cada casa. Embora não seja pai de santo, na casa dele tem várias imagens, similares ao que se vê nos terreiros, e ele é muito procurado para benzer animais, principalmente bezerros e cavalos.

Outra habilidade de seu Zé de Sá Viana é a de preparar patuás em forma de colar de contas, semelhante aos que são usados como guia por pessoas de casa de culto de matriz africana, de posse dos “cordões” qualquer pessoa fica protegida de energias negativas, além disso o benzedor tira mau olhado, cura de arca caída e de várias outras enfermidades, ofícios que pode exercer gratuitamente ou cobrando um valor simbólico, dependendo do poder aquisitivo de quem é atendido.

“Se eu for fazer um benzimento, pra qualquer inocente, qualquer cristão eu pergunto primeiro se ele tem fé em Deus, tem muitos que diz que não tem, se disser, “Eu tenho fé em Deus. Mode quê?” Só benzo porque Deus quer, se ele não quisesse eu não benzia, tenho oitenta e um anos, sou mais forte que um de trinta”. (Seu Zé de Sá Viana, entrevista feita em 2016).

Além dos diversos saberes como benzedor, seu Zé de Sá Viana bate o tambor grande onde for chamado, podendo cobrar ou não da mesma forma dos benzimentos. Em 2021 não esteve na festa de Tambor de Crioula de Bacabal, mas foi o único ano que não o vi por lá.



Imagem 21: Seu Zé de Sá Viana, de vermelho da esquerda para a direita, batendo tambor grande. Fonte: Acervo pessoal

### **3.5. Últimas palavras sobre o movimento de Tambor de Crioula de Bacabal e a importância do seu Agostinho.**

Outro assunto importante no que se refere ao Tambor de Crioula de Bacabal, é o fato de que há poucas pessoas que batem tambor na comunidade, dos quais o mais importante é seu Agostinho, ele inclusive tem se dedicado a ensinar crianças e adolescentes, mas não é nascido em Bacabal. Perguntado sobre o assunto, seu Dico respondeu: “Nunca teve tambozeiro aqui em Bacabal, hoje já tem, mesmo assim, Agostinho não é daqui, ele veio da Máquina”.

Agostinho Moreira de Sousa tem 65 anos e é oriundo de uma comunidade chamada Máquina, que ainda não é certificada como quilombola, mas já foi acionada por Eliane Frazão que ainda não conseguiu fazer o levantamento histórico devido o excessivo volume de trabalho da UNIQUITUBA.

Diferente dos demais, o seu Agostinho é morador de Bacabal e não é benzedor, seu destaque nesse texto se deve aos saberes que desenvolveu no Tambor de Crioula e de como a partir desse fato se tornou referência na cidade.

O seu Agostinho, está há aproximadamente quarenta anos em Bacabal e foi mais um dos que migrou para a comunidade em busca de oportunidades, casou-se com uma mulher da

Embaúba e após um ano de casado mudou para Bacabal, a convite do presidente da associação de moradores da comunidade e vereador na época, Danúbio, para trabalhar em suas terras. Foi ele quem também legou a “vaga” de juiz da festa para seu Agostinho, a partir da desistência de uma cunhada. Falando sobre a programação, fica claro o quanto seu Agostinho tem orgulho de ter parte na organização da festa.

“Siô é um festejo bonito é coisa linda, quando eu lhe disser. O pé de moleque quando acaba de fazer cada qual leva uma parte da massa pra fazer em casa, e siô é muito cumê e a bebida tá aí pra quem gostar de beber se acabar de beber, assim é que é... Pode acompanhar do jeito que o senhor quiser, filmar e fotografar, eu queria era trazer a Mirante”. (Seu Agostinho, entrevista feita em agosto de 2020).

Em Bacabal seu Agostinho é a maior referência do Tambor de Crioula, mas a importância dele vai muito além da comunidade. Convidado com frequência para bater tambor grande em muitas festas, seu Agostinho inventou a técnica de bater dois pererengas e é dos poucos mestres que tem se preocupado em ensinar para as crianças e adolescentes.



Imagem 22: Seu Agostinho, da direita para a esquerda, batendo dois pererenga. Fonte: Acervo pessoal

O seu Agostinho aprendeu a bater tambor ainda criança, em latas, repetindo os movimentos dos mais velhos. Encantado com o Tambor de Crioula encontrou em Bacabal um lugar ideal para viver, dado os recursos materiais e a festa que a comunidade organiza no natal.

#### 4. ETNOGRAFIA DA FESTA DE SÃO BENEDITO, DA COMUNIDADE QUILOMBOLA BACABAL.

Acompanhado da professora Álida, entrevistei os idosos, seu Dico (71 anos) e Seu Zé Domingos (72 anos), o primeiro bisneto e o outro neto de D. Cabocla, a senhora que supostamente teria iniciado a festa de Tambor de Crioula de Bacabal, batendo latas no dia 25 de dezembro, num ato que reuniu os negros e negras da comunidade, deixando um legado que se mantém até os dias atuais.

Os entrevistados concordaram entre eles, que a festa de São Benedito de Bacabal não pode ter começado com D. Cabocla, ela própria dizia que “já achou” a festa quando era criança. Outros idosos que faleceram depois dela, alguns com mais de 100 anos, também não sabiam dizer como a festa ou mesmo como a comunidade Bacabal começou.

D. Cabocla era um apelido, como tantos outros que expressam a intimidade entre os moradores de Bacabal, a ponto de o nome verdadeiro ser desconhecido da maioria da comunidade, conforme diálogo abaixo:

**Seu Dico:** eu acho que era o apelido dela, não era o nome dela **Álida:** Porque na verdade, ela não tinha nada assim de índio, **Seu Dico:** Só que eu acho que ela tinha, porque o cabelo dela era assim cumprido, liso, só que ela era da minha cor. **Álida:** como era o nome dela? **Seu Zé Domingos:** o nome dela era Florinda Rosa de Brito.

De todo modo, D. Cabocla segue como uma grande referência na memória coletiva da comunidade, por ter sido das maiores entusiastas da festa na geração dela, deixando um legado importante conforme argumenta seu Dico:

Eu acho que foi muito importante porque, pela importância que ela teve nessa festa, ela encaminhou essa geração que tá hoje, depende dela. Por que eu digo que depende dela? Aqui tem uma pessoa chamada Rosa de Amaro, eu era garoto, aqui sempre foi assim, numa casa aqui outra ali, e lá eu me alembro muito bem, tinha uma senhora de idade lá, ela não queria criança de jeito nenhum, Atanázio e Tête esculhambaram dois meninos que estavam lá no meio, e Agostinho de cabocla chegou, que era filho dessa velha que nós estamos falando, aí chegou e disse, não, deixa os meninos, aí pegou um balaio, e botou um arroz com a gordura de porco. E hoje nós fazemos questão de que seja primeiro as crianças, porque são elas que vão apresentar a gente lá na frente. Essa que é a importância de Dona Cabocla, hoje nós estamos representando ela, neto e bisneto, o nome dela.

O entusiasmo de D. Cabocla não morreu com ela, em vez disso contaminou a comunidade e é compartilhado por seus descendentes, a exemplo de seu Dico. Ele não aprendeu a bater tambor e não é afeito sequer à punção dos homens, mas é o principal elo da produção agrícola de Bacabal com a festa. Liderança na condução da roça comum, o seu Dico está em todas as fases da festa, da “tiração de lenha” ao botequim, do forno que assa a carimã, ao que

assa o pé de moleque. É ele também um dos que jogam esse bolinho peculiar de Bacabal, para a multidão que se aglomera em frente à capela no dia do levantamento do mastro.



Imagem 23: Seu Dico, na casa de farinha. Fonte: Acervo pessoal

Nascido em Bacabal, mas descendente de migrados da Embaúba, seu Dico é um ente importante na trajetória histórica e na formação da comunidade como quilombola. Sobre a extinta Embaúba ele afirma “Embaúba a gente sabe que era um povoado grande, tinha um time de futebol e esse pessoal foi uma maioria para São Luís e uma outra parte veio para cá”.

Embora sejam parte de Bacabal, os descendentes da Embaúba a exemplo de seu Dico, guardam a memória de sofrimento e luta pela sobrevivência, trabalhando em terras aforadas e sendo explorados pelos latifundiários da localidade. Foi em meio a essa jornada comum, que Bacabal se consolidou enquanto uma comunidade, e a festa de Tambor de Crioula de São Benedito tem um papel crucial nesse processo.

Apesar da maior diversidade de ocupações, Bacabal é uma comunidade formada em sua grande maioria por pessoas de baixo poder aquisitivo, o que dificulta manter financeiramente a festa de São Benedito. Além disso, diferente de tantas outras, que conseguem auxílio governamental ou patrocínio de empresas privadas, Bacabal não dispõe de qualquer ajuda externa e “para manter a tradição” não realiza as famosas festas dançantes que tem duas

funções: atrair público, principalmente os mais jovens e ser a principal fonte de financiamento, como é comum em várias outras comunidades.

Mesmo sem as formas mais comuns de financiamento, Bacabal realiza a festa anualmente, não parou nem nos últimos dois anos (2020 e 2021) no auge da pandemia de covid-19, ao invés disso a festa ocorreu com muita fartura, sendo todas as refeições gratuitas e oferecidas em vários dias e momentos da programação, exceto a cerveja, vendida no dia 24 de dezembro para auxiliar nas despesas.

O que sustenta a festa é o envolvimento da comunidade na programação, principalmente das famílias dos nove juizes, pois em cada ano há um juiz responsável pela festa, alguém que vai comandar as ações, auxiliado pelos demais, que além da contribuição de R\$ 300,00 tem a responsabilidade de acompanhar passo a passo a programação, ajudando como pode.

Mesmo com toda essa colaboração, a maior despesa fica por conta do juiz que comanda festa do ano, os ônus ou bônus de uma festa bem feita ou mal realizada são da pessoa que está à frente de tudo, mas para ser bem sucedido a participação dos demais é primordial. Quem não demonstra empenho na festa organizada por outro juiz, pode sofrer um revide, e ter pouco apoio no momento em que vai estar no comando.

O empenho de cada juiz e de sua família em ajudar o que está à frente naquele determinado ano, gera relações de reciprocidade, que são fundamentais para que a festa tenha seguimento, mesmo com dificuldade na captação de recursos.

Outra ajuda importante é a da coleta das joias (pode ser desde foguetes até dinheiro em espécie) que acontece em vários momentos da programação, principalmente no dia do levantamento do mastro, mais precisamente na procissão (16/12) e também no tambor dia 24 de dezembro.

O senhor já viu que todo mundo come né? Seja da onde for, não se nega cumê, se ele chegar no momento ele come, então natal sem fome para mim. Eu até me aborreço às vezes do cabra dizer assim, “tudo nós damos”, mas ela não dá prejuízo, deixa um lucro bem pequeno, sabe por quê? Porque a despesa que nós já começamos a trabalhar, essa despesa só sua, muita cachaça muito vinho, muita farofa, muito cumê, aí faz aquela farofa, então só a farinha, tá R\$ 200. Se você for comprar, o quilo de carne tá 20, foi um porquinho de 30 kg, e a galinha. Então a despesa é só sua, então ela vai até o dia 16. Você já participou do mastro? No dia do mastro, são 200 e poucas garrafas de bebida, então quer dizer, que aí você já aliviou sua despesa, e essa bebida vai ser distribuída, então é por isso que eu digo, tudo que você arrecada, você levou, é desse jeito. (Seu Dico, entrevista em outubro de 2022).

A festa é um constante dar, receber e retribuir, entre os juízes, mas também na relação das pessoas que oferecem as joias depois de alcançar a graça de São Benedito. Na prática o que sustenta a festa, tanto no sentido econômico, como no moral e até afetivo, é a dádiva, no sentido de Mauss

Uma parte considerável de nossa moral e de nossa própria vida permanece estacionada nessa mesma atmosfera em que dádiva, obrigação e liberdade se misturam. Felizmente, nem tudo ainda é classificado exclusivamente em termos de compra e venda. As coisas ainda possuem um valor sentimental além de seu valor venal, se é que há valores que sejam apenas desse gênero. Restam pessoas e classes que mantêm ainda os costumes de outrora e quase todos nos curvamos a eles, ao menos em certas épocas do ano ou em certas ocasiões.

A dádiva não retribuída ainda torna inferior quem a aceitou, sobretudo quando é recebida sem espírito de reciprocidade. (MAUSS, p.308)

Juízes e suas famílias participam da festa na íntegra, contribuem com dinheiro e trabalho e cada um espera essa reciprocidade quando chega o ano em que vai assumir a festa, porém há partilhas imediatas, como a massa do pé de moleque que, antes de ser encaminhada para o forno da comunidade, é dividida entre os juízes e os idosos de Bacabal e a mesma divisão é feita com a carne, logo após a matança dos bois.

Este capítulo final da dissertação, trata de uma etnografia da festa de Tambor de Crioula de Bacabal no ano de 2020, embora parte das entrevistas acima citadas sejam de 2022. Além da devoção a São Benedito, a festa constitui-se no principal fator de identidade quilombola da comunidade, e representa fortemente a produção agrícola, as relações sociais e o dar, receber e retribuir.

No ano de 2021 não pude estar presente na íntegra da programação da festa de São Benedito de Bacabal, mas nos dias em que consegui acompanhar fiz um registro fotográfico, parte dessas imagens estão em anexo.

#### **4.1. A programação da festa**

Recebi o calendário da festa de Bacabal no ano de 2020, da ativista Eliane Frazão, ela aproveitou um momento de reunião na comunidade e passou na casa do juiz da festa daquele ano, o seu Agostinho, para anotar o passo a passo da programação da festa de São Benedito, e aproveitou para avisar que eu iria procurá-los brevemente. Em seguida ela me passou por mensagem de whatsapp a programação da festa e o número de telefone do seu Agostinho.

Já conhecia pelo menos duas pessoas da comunidade, a professora Álida e a jovem Karine, liguei para esta última e pedi para marcar uma conversa com o seu Agostinho, na casa

dele e, com o consentimento do juiz da festa de 2020, fui visitá-lo no dia 23 de agosto de 2020, e sendo autorizado a gravar a entrevista, conversamos durante quase uma hora sobre a comunidade Bacabal, a festa de São Benedito e a trajetória pessoal do juiz.

A primeira ação do calendário festivo é a tiragem de palha, em agosto quando fui entrevistar seu Agostinho, a comunidade já havia feito essa primeira etapa, depois disso segue a programação que inicia em setembro com a construção do barracão e vai até dia 25 de dezembro, conforme detalho melhor daqui em diante.

#### 4.2.1 A construção do barracão - 12 de setembro de 2020

A primeira atividade pública da extensa programação da festa de São Benedito, que pude participar, foi a construção do barracão de palha. Seguindo o calendário de atividades que recebi de Eliane Frazão, cheguei às 7h, mas nesse horário as hastes de taipa, que dão suporte ao casebre, já estavam adiantadas. Os homens que participaram da construção, demonstraram ter habilidade e experiência no serviço.

Enquanto os homens estavam ocupados em construir o barracão, as mulheres preparavam a comida, umas temperando, outras cozinhando, em três ambientes: na cozinha com o fogão, num fogareiro construído de alvenaria e cimento, rente a porta da cozinha e num fogareiro improvisado, composto de tijolos organizados de forma circular com lenha acesa no meio e panelas grandes em cima. Quando as cozinheiras abriam as tampas para mexer pude observar o cardápio: feijão, arroz e carne de porco cozida.



Imagem 24 e 25: Almoço do dia da Construção do Barracão. Fonte: Acervo pessoal



A imagem de São Benedito ficava num espaço estratégico entre a construção do barracão e o quintal onde as mulheres trabalhavam, a imagem representa o santo quase que de forma literal, ela precisa ver se o trabalho está sendo realizado a contento.



Imagem 26: Mesa com a imagem de São Benedito, para o café. Fonte: Acervo pessoal

A pequena imagem que acompanha as atividades fica num altar improvisado, composto de duas mesas de plástico unidas e cobertas por um pano, onde além do santo ficam uma ou várias velas, quase sempre acesas, o café da manhã (garrafas térmicas com café puro, com leite e achocolatado, e bacias de bolo de trigo e tapioca), um frasco de álcool 70 em gel e garrafas de cachaça industrializada e vinho da marca São Braz.

Duas imagens de São Benedito estão presentes na festa, uma grande que não sai da capela, num lugar de destaque principalmente nos momentos da novena, e a outra imagem é pequena e acompanha as atividades da casa do juiz, saindo para a procissão e busca do mastro e também para a arrecadação das joias.

Não há um intervalo estipulado com tempo e horário específico, os trabalhadores e trabalhadoras param quando acham necessário, e se alimentam na mesa de café e na presença do santo, ou então tomam uma dose de bebida alcoólica. Muitos fazem uma breve oração, colocando a imagem acima da cabeça, quando agradecem ou reforçam acordos ou pedidos da sua vida pessoal.

As palhas usadas para cobrir o barracão estavam dispostas no quintal do seu Agostinho e em frente à casa dos vizinhos, aos poucos sendo carregadas pelos trabalhadores que por volta

das 9h30 já estavam com a construção do teto bem avançada e tinham concluído um compartimento (paiol) dentro do barracão para futuramente armazenar o babaçu.

Quando cheguei, pensava que os trabalhadores iam terminar às 12h, mas às 10h30 já estava quase tudo pronto, só faltando os arremates e acertos enquanto aguardavam o almoço.



Imagem 27: Barracão para as atividades da festa de Tambor de Crioula. Fonte: Acervo pessoal

A refeição foi servida às 11h, em pratos e colheres de plástico, emprestados pela escola de ensino médio. Trabalhadores, trabalhadoras e qualquer pessoa circulando pelo ambiente podiam entrar na fila, comida gratuita e para todos sem distinção.

O barracão é primordial e parte significativa das atividades acontecem no interior dessa construção, inclusive o Tambor de Crioula dos dias 24 e 25 de dezembro, auge da programação. O teto precisa ser bem feito, pois em dezembro geralmente começam as chuvas em Anajatuba.

#### 4.2.2. A “juntação de coco babaçu” - 20 de setembro de 2020

A partir da “juntação de coco”, a programação da festa de São Benedito passa a iniciar na madrugada, marcada para 4h, mas antes disso a família do seu Agostinho já está mobilizada. Cheguei às 4h30 e o café já estava pronto, tinham também dois cofos com caixas de foguete e panelas grandes com farofa de carne de porco, que a pedido de seu Agostinho, levei na mala do meu veículo até o destino planejado, para ser distribuída.

Fui para a casa do juiz, mas o café com a comunidade estava marcado para a praça, onde as pessoas chegavam aos poucos e se serviam do cardápio matinal de sempre: café, com e sem leite, achocolatado e os bolos de trigo e tapioca. Frequentemente o encarregado de disparar os foguetes cumpria sua função ainda no escuro, antes do sol nascer.

Em meio ao entusiasmo do café e do encontro entre o número crescente de pessoas se aproximando da praça, chegaram uma carreta e um caminhão, que ficaram estacionados na MA 324 em frente à praça e a capela, aguardando completar o grupo de trabalhadores(as) esperado.

Em menos de 20 minutos os veículos partiram para a vizinha comunidade quilombola São Pedro, mais precisamente para a casa onde juntariam o coco, fui logo atrás levando os foguetes, as panelas de farofa e parte da família do seu Agostinho.

Em poucos minutos chegamos a uma casa de terreno grande, que acolheu a comunidade Bacabal para a programação do dia. Lá o rito de montagem da mesa se repete, as mulheres se juntam na cozinha para dividir a farofa das panelas em marmitas de plástico. O Willamy, genro do seu Agostinho, me chamou para registrar a partilha, o que indica o valor que a comunidade dá ao trabalho coletivo, e voluntário, que os une em torno da festa.



Imagem 28: Divisão da farofa de carne de porco, no dia da coleta de coco babaçu. Fonte: Acervo pessoal

Do lado da casa, um portão de madeira, dá acesso a uma pequena estrada de terra, que leva à “montanha” de coco babaçu, coletada pelos donos da casa ao longo de vários dias. Homens, mulheres e crianças percorrem o caminho e voltam com cofos ou sacos de estopa cheios de coco, e entregam para os homens que estão na carroceria do caminhão ou da carreta, eles recebem os cofos e sacos e devolvem vazios, para a continuidade do trabalho.



Imagem 29, 30 e 31: Coleta de coco babaçu. Fonte: Acervo pessoal

Permanece o hábito de fazer pequenas paradas para um café ou dose de bebida alcoólica, bem como o de fazer uma rápida prece colocando a imagem de São Benedito acima da cabeça, reforçando o trato com o santo ou fazendo algum pedido.

Por volta das 7h30 o trabalho estava no fim e os(as) voluntários(as) formaram uma fila para receber a marmita, e enquanto comiam, a família do seu Agostinho e demais organizadores da atividade, arrumavam tudo para retornar à Bacabal, demonstrando celeridade e prática no serviço.

A coleta de coco babaçu durou aproximadamente uma hora e meia, diferente das demais atividades onde prevalece a divisão sexual do trabalho, a coleta de coco foi feita por homens, mulheres e crianças, que para encerrar, comeram a farofa e voltaram para o transporte, rumo à casa do seu Agostinho em Bacabal.

Os veículos despejaram o coco na casa do seu Agostinho e dessa vez só os homens trabalharam no transporte para o compartimento do barracão, construído para o armazenamento do babaçu, enquanto mulheres conversavam alegremente nos bancos de madeira posicionados nas laterais do barracão, algumas ainda comiam farofa, outras ofereciam uma parcela do alimento dentro de uma bacia grande.



Imagem 32: Armazenamento do coco babaçu. Fonte: Acervo pessoal

Enquanto o coco estava sendo guardado, o caminhão foi embora e chegou um trator com uma grande carroceria acoplada, se juntando à carreta. Uma parte dos homens entrou nos veículos, enquanto outros permaneceram levando o coco para o paiol.

Os homens que entraram nos veículos, foram buscar lenha na estrada do Moído, (também próxima a Bacabal) e pararam em frente a um terreno grande, cercado de arame farpado, onde seu Agostinho já havia armazenado um montante considerável de lenha.



Imagem 33 e 34: Comunidade tirando lenha para cozinhar e aquecer os tambores. Fonte: Acervo pessoal

Novamente num célere trabalho coletivo, os homens transportaram a lenha do terreno para os veículos e voltaram para a casa do seu Agostinho, levando a lenha despejada para o fundo do quintal, contando com a ajuda dos que ficaram e já haviam concluído o trabalho de armazenar no paiol, o coco babaçu.



Imagem 35: Armazenamento de lenha, no terreno do seu Agostinho. Fonte: Acervo pessoal

Em vários momentos da programação há a necessidade de buscar lenha, que até o momento da “junção de coco” foi utilizada somente para cozinhar, a partir da etapa seguinte da programação, passou a ser usada também para aquecer o couro dos tambores.

Aproximadamente às 9h da manhã já haviam se encerrado as atividades do dia. O que é servido na festa é tirado da própria comunidade, a farinha e carne porco da farofa são exemplos disso e é tudo doado pelo juiz da festa daquele ano ou por pessoas da comunidade.

#### 4.2.3 Fazendo a carimã - 08 de dezembro de 2020

Cheguei um pouco depois das 4h na casa do juiz da festa, mas fui imediatamente conduzido pelo próprio seu Agostinho para a casa de farinha da comunidade. Ele me apresentou para as pessoas que estavam lá (menos de dez) como “professor da universidade”, expliquei que trabalhava na escola de ensino médio da sede de Anajatuba e que estava escrevendo sobre a festa deles, que entretidos com o trabalho, foram cordiais, mas sem se entusiasmar com a minha presença.

O pequeno altar com a imagem de São Benedito, estava com o formato costumeiro, mas o café aparentava não ter sido tocado, é provável que eu tenha sido o primeiro a me servir.

A casa de farinha é composta de duas partes onde estão distribuídos os instrumentos de trabalho: Um amplo salão, com um quarto do lado direito de quem entra, seguidos de uma prensa (Tapiti) e uma máquina de moer (caititu), e do lado oposto o forno. A outra parte é o quintal, com mais uma prensa num compartimento coberto, meias paredes em todas as laterais, e do lado de fora uma pequena extensão de piso cimentado, onde ficam três caixas d’água de polietileno azuis, seguido da parte de terra que é a maior.

O serviço executado no momento em que cheguei era tirar os pedaços de mandioca de dentro das três caixas d'água, descascar e depositar em cofos, a mandioca molhada solta a casca facilmente sem precisar de esforço, geralmente só com o uso das mãos, quando muito auxiliada por uma faca.

As mandiocas descascadas dentro dos cofos, foram colocadas numa primeira prensa para tirar o líquido, depois colocadas numa segunda prensa, a massa, os bagaços, que ficam nos cofos, é depositado na máquina de moer, quando chegaram nesse estágio do serviço, já estava clareando o dia.



Imagem 36: Espremendo a massa de mandioca na prensa, para tirar as toxinas. Fonte: Acervo pessoal

Enquanto os homens depositavam o conteúdo da máquina de moer num grande tanque, as mulheres começaram a chegar com peneiras e bacias. Em meio ao salão já havia vários pilões grandes, que não são da casa de farinha, mas de particulares que marcam o objeto com seus nomes escritos com tinta.

Aos poucos foi aumentando o número de mulheres e crianças, cuja função era a de socar e peneirar os farelos grossos, que saiam do tanque. Quando os farelos já estavam mais finos, eram transportados em bacias para ser mexidos nos dois compartimentos do forno, próprios para essa tarefa.



Imagem 37: Mulheres peneirando a carimã. Fonte: Acervo pessoal

Próximo das 8h, seu Agostinho se juntou a um pequeno grupo para buscar lenha e duas parelhas de tambor, que ao chegar foram colocadas em frente à casa de farinha para aquecer o couro e minutos depois animar o ambiente.

Não há um intervalo para o toque de Tambor de Crioula, a comunidade segue o serviço ao ritmo das batidas, socando, peneirando, moendo, torrando, de vez em quando alguém para o trabalho para observar a batucada, bebe café ou cachaça e volta ao serviço.



Imagem 38: Tambor de Crioula, em meio a feitura da carimã. Fonte: Acervo pessoal

O local fica apertado para tantas atividades, por isso não aconteceu nenhuma punção, já no fim, uma senhora se pôs a dançar, sozinha, com a pequena imagem de São Benedito nas mãos e fazendo os movimentos que são próprios das coreiras, mas no caso, sem uma saia rodada.



O responsável pelo forno é o seu Dico, enquanto outros se revezam para mexer o farelo, ele controla a temperatura. Em meio ao frenesi das batidas de tambor, seu Dico me chamou para mostrar o trabalho que desempenha, afirmou que se mantivesse o fogo naquela altura o resultado seria a farinha, mas para fazer a carimã precisava do fogo mais baixo a partir daquele ponto.



Imagem 39: Seu Dico, no forno. Fonte: Acervo pessoal

O trabalho começa e encerra cedo. Às 11h chegou um carro pequeno com carroceria, para levar os pilões, e menos de 10 minutos depois, um outro com o mesmo perfil já com as panelas para servir o almoço, e sem demora a comunidade se organiza em fila para receber os pratos de plástico cedidos pela escola para servir quem trabalhou a manhã inteira e a quem mais interessar, já que elas não negam comida a ninguém.

O dia 08 de dezembro é dedicado anualmente para a produção de carimã, mas também da farinha amarela que no dia da feitura do pé de moleque se misturam e junto com o leite de babaçu são os principais ingredientes do pequeno bolo, em 2020 todos esses ingredientes foram levados para a casa do seu Agostinho, como é de costume.

#### 4.2.4. Quebra de coco - 15 de dezembro de 2020.

A produção agrícola de Bacabal está muito presente na programação da festa de São Benedito, bem como as crenças, os ritos, o perfil descontraído dos moradores e também seus conflitos internos. Não é por acaso a perspectiva de dar visibilidade à festa, esses elementos reforçam o caráter identitário e o sentimento de pertença do qual demonstram orgulho.

O ato de quebrar coco é bem mais que extrair a amêndoa e o leite, como ingredientes para o pé de moleque, mas antes é um exercício de reafirmação de valores, da trajetória rural,

do elo com os ancestrais, de uma programação que os une, que dá sentido à coletividade, malgrado às reinvenções ensejadas na prática.

O cenário organizado para o desenrolar da programação é o mesmo já citado, antes das 5h, as mulheres já estavam temperando comida e com as panelas no fogo, a mesa que junta o café com a imagem de São Benedito já estava montada, e os(as) trabalhadores(as) chegando aos poucos para, voluntariamente, se engajar no serviço.



Imagem 40: Mulheres preparando a comida, no dia da quebra do coco. Fonte: Acervo pessoal

Ainda no escuro da madrugada, três homens iniciaram o trabalho, um deles dentro do paiol enchia os cofos de coco babaçu entregando para os de fora, que recebiam e espalhavam em fila indiana as carreiras de coco no piso de terra batido do barracão.

Aos poucos os(as) trabalhadores(as) chegavam com os instrumentos usados na quebra de coco: uma mancêta, um machado bem amolado, e um cofo. O dia amanheceu com pouca gente ainda, mas a claridade acelerou a chegada da comunidade, cada um ocupava seu lugar na fila de coco para executar o serviço.

Não foi difícil perceber o quanto a comunidade tem prática e habilidade em quebrar coco. Homens e mulheres colocavam o machado no chão com a parte cortante para acima, onde encaixavam o coco, para em seguida bater com a mancêta, separando a casca da amêndoa, que

era imediatamente armazenada no cofo, um erro no movimento poderia decepar um dedo ou causar um grave corte na mão, mas ninguém se machucou ao longo da manhã de serviço.



Imagem 41 e 42: Quebra do coco. Fonte: Acervo pessoal

A atividade anterior da programação da festa (fazendo a carimã), aconteceu fora da casa do juiz, e foi animada pelo toque do Tambor de Crioula. A quebra de coco retorna o centro das ações para a casa do juiz, e a parte musical fica por conta do toque das caixas. Nenhuma parte da programação tem radiola ou instrumentos eletrônicos, e o comércio de cerveja só ocorre no dia 24 de dezembro e na última década, por causa do elevado custo para manter a programação, lembrando que vinho e cachaça são oferecidos gratuitamente.



Imagem 43 e 44: Quebra do coco no ritmo da batida das caixas. Fonte: Acervo pessoal

Até 2018 as caixeiras da festa eram D. Nenê (moradora de Bacabal) e D. Meirinha (Do município vizinho, Miranda do Norte), em 2019 elas fizeram uma transição, preparando D. Ceci e Damião, da comunidade quilombola Santa Rosa (Itapecuru-Mirim MA) para assumir no ano seguinte, como efetivamente aconteceu.



Imagem 45: Dona Neném, da direita para a esquerda, acompanhada de dona Meirinha. Fonte: Acervo pessoal

Com refrões apropriados para a ocasião e estrofes de improviso, Damião e D. Ceci demonstraram a experiência de tocar em várias festas onde são contratados e se adaptam às mais diversas programações. Em Bacabal já tinham passado até por um treino, portanto estavam bem à vontade.

O almoço foi servido mais tarde, havia grande expectativa para a programação do dia seguinte, prevista para durar o dia inteiro e até a noite.



Imagem 46: Família de Seu Agostinho, o juiz da festa de 2020. Fonte: Acervo pessoal

A partir da quebra de coco, a dupla que bate caixa estará presente em toda a programação da festa, recebendo R\$ 400,00 cada um(a), por dia de trabalho, mas não aparenta ser uma relação comercial, os laços de amizade com os organizadores da festa se estreitaram rápido e

independente de quem for o juiz principal, a dupla de caixa fica na casa de seu Agostinho, cuja família muito hospitaleira, gosta de acolher as pessoas de fora.

4.2.5. Dia 16 de novembro de 2020, mutirão para fazer o pé de moleque para jogar no levantamento do mastro, procissão e primeira noite de novena.

### **Manhã**

A amêndoa extraída do coco babaçu no dia anterior, foi despejada em grandes baldes de plástico cheios d'água para ser socada, nos mesmos pilões usados na casa de farinha para socar o farelo da carimã. Como de praxe o serviço começou muito cedo por volta das 5h da madrugada com pouca gente, e aos poucos a comunidade vai chegando, até lotar o barracão.



Imagem 47 e 48: Socando a amêndoa do babaçu, no pilão. Fonte: Acervo pessoal

O trabalho de cozinhar das mulheres e a mesa de café e da imagem de São Benedito, não mudaram, cedo também o Damião e a D. Ceci já estavam a postos, batendo caixa com maestria, fizeram uma breve alvorada, mas durante a atividade, diferente do dia anterior não cantaram, pois conforme Damião me explicou, cantar simultâneo ao exercício de pilar, inflama a garganta e dá rouquidão.

À medida que as pessoas chegavam, os serviços iam se diversificando, uma parte da comunidade se dedicava a socar o coco e a carimã, outra a misturar os ingredientes em bacias

e bater a massa, e tinha pessoas também usando liquidificadores, havia ainda homens desmanchando o pequeno compartimento em que o babaçu ficou armazenado, para aumentar o espaço do barracão.

A atividade de fazer a carimã na casa de farinha foi animada pelo Tambor de Crioula, e a quebra de coco no retorno à casa do seu Agostinho pelas caixas, como descrevi nos últimos tópicos desse texto. A manhã do dia 16 teve caixa e tambor revezando e às vezes até tocando simultâneo, muita gente envolvida nas mais diversas atividades, num ambiente caloroso e de descontração, que colabora inegavelmente para o trabalho fluir.

Assim que o trabalho de socar o coco e a carimã acaba, aumenta o número de pessoas que se voltam para bater a massa até que fique no ponto, e outras se dedicam a varrer o barracão, para depois desenrolar várias lonas cobrindo o piso da construção.

Quando a massa fica pronta e as lonas estendidas, homens e principalmente mulheres e crianças ocupam as laterais e parte do centro do barracão, recebendo pequenas porções da massa para separar e enrolar nas mãos num formato cilíndrico, fazendo pequenos montes.



Imagem 49 e 50: Fazendo pé de moleque. Fonte: Acervo pessoal

Quando já tem uma quantidade razoável de montes feitos com pequenos pedaços da massa em formato cilíndrico, uns homens passam nos pequenos grupos e cortam pedaços de folhas de bananeira para fazer a embalagem dos pequenos pedaços de massa que vão para o forno para depois de assado se tornar o pé de moleque.



Imagem 51 e 52: Massa do é de moleque, envolvida em folha de bananeira. Fonte: Acervo pessoal

Há também um outro formato do pé de moleque que é enrolado igual ao outro, mas ao invés de ser colocado num pedaço de folha de bananeira, é organizado em formas para ser assado.



Imagem 53 e 54: Massa de pé de moleque, na forma. Fonte: Acervo pessoal

Um pouco depois das 9h30, os cofos, e formas com pé de moleque embalados, são levados por homens para o forno, que fica próximo, embora seja do outro lado da MA 324.



Imagem 55: Forno onde a comunidade assa o pé de moleque. Fonte: Acervo pessoal

O forno fica numa casa particular, funciona à lenha, num serviço comandado por seu Dico, o mesmo da casa de farinha. Até o fim da tarde é necessário que já esteja tudo pronto para ser jogado em frente à igreja no fim da procissão.

Parte da massa foi separada e enviada para cada um dos nove juízes e outras pessoas idosas da comunidade, que vão assar em suas casas com as suas famílias, o mesmo procedimento é feito com a carne crua no dia 24 de dezembro.

### **Tarde**

O intervalo entre o almoço e a primeira atividade da tarde durou aproximadamente 2h, não sei qual era a temperatura, e nem a sensação térmica, mas era uma tarde de forte calor, creio que próximo de 40 graus.

Foi o próprio seu Agostinho quem comandou a caminhada para a Embaúba em busca do mastro, fiz uma parte do caminho de ida de carro, para levar D. Ceci, depois segui a pé com o grupo, ao som da batida de caixa só do Damião.

Na entrada da Embaúba tem um portão, de lá em diante a mata fechada, muito mosquito e o grupo que foi buscar o mastro sabia em que parte do matagal ia achar o tronco ideal. Acostumados ao ambiente, não demonstraram cansaço ou qualquer tipo de incômodo, pelo contrário, alguns seguiam consumindo bebida alcoólica e a conversa girava em torno de uma



aposta: quem seria capaz de carregar o mastro sozinho até a saída do Embaúba. Muitos se disponibilizaram, mas nenhum se atreveu a pôr em prática a aposta.

Quando escolheram o tronco que seria utilizado como mastro, deram voltas em torno com a imagem de São Benedito (sempre presente) e as batidas de caixa do Damião, escolheram o lado em que o caule iria cair e se revezaram nos golpes de machado até que o caule estivesse no chão, tudo isso anunciado pelo espocar constante de foguetes.



Imagem 56: Tirando o mastro no matagal da Embaúba. Fonte: Acervo pessoal

O tronco no chão é banhado por doses de cachaça e depois de tirar todas as folhas o mastro está pronto para circular pela comunidade em procissão ao som das caixas e na presença da imagem do santo.

Na volta encostamos no local onde deixei o automóvel e D. Ceci, o dono da casa deu água para o grupo e retornamos com o mastro para Bacabal, o percurso todo a pé da comunidade à Embaúba dura aproximadamente 25 minutos.

A procissão do mastro só encerra no fim da tarde, e é um misto de sagrado e profano. Encosta em muitas casas, perdi a conta de quantas, cada família que recebe o santo em sua residência expressava a sua devoção, e agradecia com uma joia, seja em dinheiro, com mantimentos como arroz, ou mesmo com garrafas de bebida alcoólica.



Imagem 57,58, 59: Joia e a imagem de São Benedito, nas mãos de seu Zé Raimundo, acompanhando a procissão. Fonte: Acervo pessoal

Há uma divisão do trabalho na procissão, são muitas ações que precisam ter alguém designado para que não passe despercebidas. São os homens jovens quem carregam o mastro, outros arrecadam as joias, há os que disparam os foguetes e o responsável de caminhar com a imagem de São Benedito é o seu Zé Raimundo. A imagem do santo é a chave que permite a captação das joias e ao mesmo tempo o maior objeto de devoção, as pessoas recebem e repetem os gestos característicos de apertar contra o peito e botar acima da cabeça enquanto faz sua prece. Quando entrevistei seu Zé Raimundo, perguntei a ele se já tinha feito promessa para São Benedito:

“Não, ainda não fiz porque não teve a necessidade. Entendeu? Mas eu admiro as pessoas que fazem e são concretizados, porque é o seguinte, o maior objetivo é Deus, os santos são intermediador mas a gente faz na presença de Deus, para que aconteça um milagre dentro da comunidade ou na família da pessoa. Aqui mesmo a gente conhece pessoas que passaram por essa experiência e são vitoriosas com o benefício que receberam, tanto que quando ele faz e é abençoado, ele faz questão de tá todo ano presente”. (Seu Zé Raimundo, entrevista em março de 2021).

Muitas casas, principalmente de comércio jogavam bombons, o que era uma diversão para adultos e crianças, vi o próprio seu Agostinho na batalha corpo a corpo para juntar os pequenos doces do chão, ao som das caixas e do espocar de foguetes.

À medida que a procissão ia avançando aumentava o número de pessoas acompanhando, não vi ninguém de máscara, o consumo de bebida alcoólica também não cessou, e os jovens que se revezavam para carregar o mastro passavam de um lado a outro da MA 324, com destreza e rapidez, ao que tudo indica havia um roteiro que não foi obedecido, quem chamava a imagem para dentro de sua casa permitia também a entrada e saída do mastro na porta da frente.

Chuviscou em alguns momentos, mas isso não tirou o ímpeto da caminhada, um jovem me disse que a família mora em São Luís, que participa todos os anos e que o número de pessoas era bem menor em relação a 2019 por causa da pandemia.

O Mastro chegou na praça em frente à capela no fim da tarde, e o primeiro passo foi enfeitá-lo com folhas de murta ao longo do tronco e com frutas na parte de cima, para em seguida erguê-lo ao som das caixas e dos foguetes, assim que o mastro ficou de pé a família responsável deu algumas voltas em torno do objeto sagrado, junto com eles estavam o portador da imagem de São Benedito, o seu Zé Raimundo.



Imagem 60 e 61: Enfeite e levantamento do mastro. Fonte: Acervo pessoal

O mastro da festa de São Benedito de Bacabal é erguido no dia 16, bem depois do início da programação e não é derrubado no dia 25 quando encerra a festa, a queda acontece na programação de outra festa da comunidade, a de São Sebastião, como é de costume. Esse arranjo foi uma maneira encontrada pela comunidade de unir as duas festas, segundo os depoimentos que ouvi, a festa de São Sebastião bem como a capela era dos brancos, e em meados da década de 1970 os diálogos em torno de uma unidade começaram a ter sucesso.

Assim que a cerimônia do mastro encerrou, o seu Dico e outros dois homens já estavam a postos com vários sacos de estopa, cheios de pé de moleque, aguardados pela multidão. A temperatura estava mais amena, já era fim de tarde.

Na parte de cima da porta da capela, tem um batente onde seu Dico subiu, para do alto jogar o pé de moleque para as pessoas, que aglomeradas disputavam entre si para pegar a iguaria do chão, mesmo com a disputa e o contato físico, não aconteceu nenhuma briga, o ambiente é de alvoroço, mas de alegria.



Imagem 62: Jogando pé de moleque para a multidão. Fonte: Acervo pessoal

O movimento se dispersou rapidamente, não podiam demorar porque a novena estava prevista para 18h30.

### **Primeira noite de novena**

O intervalo entre a última atividade da tarde e a primeira noite de novena foi de pouco mais de uma hora, no entanto poucas pessoas que estiveram na procissão compareceram à noite na capela, que estava toda enfeitada e paramentada para o natal católico que em Bacabal quem se destaca é São Benedito. A imagem grande estava em frente ao altar.

A novena é uma mistura da ladainha comum em festas de santo de Anajatuba, somada ao caderno da novena de natal oficialmente impressa pela Igreja Católica para orientar o momento litúrgico para todos os fiéis do Brasil e entre os dois momentos tem uma apresentação das caixas.

As ladainhas de santo têm um perfil semelhante em Anajatuba, intercalam rezas católicas como o Pai Nosso e Ave Maria com dizeres em latim escritos num caderno antigo, que vai sendo transmitido de uma geração para outra, e ainda o canto próprio do santo festejado, no caso de Bacabal, é São Benedito.

Todos os cânticos entoados na novena são acompanhados pelo toque das caixas, que depois fazem uma performance, seguido da novena de natal. A separação é nítida, a coordenadora do dia anuncia o momento que começa a novena e algumas pessoas foram embora.



Imagem 63 e 64: Primeira noite de novena, com a participação do(a) caixeiro(a). Fonte: Acervo pessoal

Esse perfil tem semelhanças com outras novenas de festas de santos em Anajatuba, que pude presenciar em outras comunidades quilombolas, a exemplo do Bairro São Benedito, e do Quebra, mas há também algumas diferenças: nas demais não há o acréscimo da novena de natal, e geralmente depois da reza tem um leilão, pode acontecer também de ter festa dançante, mas nada disso acontece em Bacabal.

#### 4.2.6. A importância econômica do pé de moleque

Da construção do barracão, no início de setembro, até o levantamento do mastro no dia treze de dezembro, a programação da festa de São Benedito de Bacabal, tem como principal objetivo de cada atividade, juntar os ingredientes para fazer um bolinho chamado de pé de moleque, que tem como base o leite de babaçu e a carimã (massa feita de um farelo de mandioca mais fino que a farinha), bem como a farinha amarela, importantes produtos do extrativismo e da produção agrícola da comunidade.



Imagem 65: Pé de moleque. Fonte: Acervo pessoal

O pé de moleque é a principal atração no dia do levantamento do mastro, que é erguido assim que a comunidade chega da procissão, e logo em seguida o pé de moleque é jogado para a multidão afoita.

Para que o pé de moleque esteja pronto no dia 13 de dezembro o caminho é longo, logo no início da programação os homens constroem o barracão com um compartimento para armazenar o babaçu, e o próximo passo, ainda em setembro, é buscar o babaçu na vizinha comunidade São Pedro. Em dezembro a comunidade arranca a mandioca (não faz parte da programação externa) e no dia oito, vão para a casa de farinha fazer a carimã, que é uma das matérias-primas do pé de moleque e essa atividade acontece em meio às batidas de Tambor de Crioula. Dia quinze é a quebra de coco ao som das caixas, dezesseis, tiram o leite de coco e juntam a carimã e outros ingredientes para fazer o pé de moleque, que é “jogado” para a multidão em frente a capela no levantamento do mastro.

Do dia dezesseis em diante a programação passa a ser em função do Tambor de Crioula, mas também nessa outra fase a alimentação é feita à base da produção agropecuária de Bacabal, os porcos e galinhas doados são criados nos quintais de pessoas da comunidade. Arroz, feijão e farinha também são da produção agrícola interna.

Observando esse aspecto relevante da festa de São Benedito de Bacabal, entendi o quanto a festa, além de toda riqueza simbólica e identitária que expressa, é também um momento em que a comunidade partilha sua produção agrícola. A interação social acontece também a partir da organização econômica, o que não é uma novidade em pesquisas antropológicas no Brasil, pelo menos dois livros clássicos analisam as respectivas comunidades estudadas a partir de um viés econômico: Os parceiros do Rio Bonito e Santos e Visagens.

No livro Santos e Visagens Galvão (1976, p.XII) esclarece que ao estudar uma comunidade do Baixo Amazonas com o nome fictício Itá, sua preocupação não é com os aspectos folclóricos mas

Ao interpretá-lo, no setor da vida religiosa não nos preocupou tanto o aspecto psicológico ou a gênese folclórica de crenças e atitudes, porém a sua função social. Buscamos ver até que ponto a religião do caboclo de Itá é condicionada por fatores econômicos, peculiares a essa sociedade rural e como ela atua no todo dessa cultura regional.

Ao longo do texto, Galvão (1976) descreve como a comunidade de nome fictício Itá, se organiza culturalmente a partir de sua herança étnica e sua produção material e com riqueza de detalhes demonstra o quanto o modo de vida do “caboclo” é afetado pelas relações de exploração econômica.

Malgrado algumas diferenças teóricas e partindo da base econômica, Candido (2017, p. 21) faz uma descrição semelhante das condições de vida do “caipira” no interior de São Paulo, mais precisamente de Bofete, também na introdução do livro ele diz:

Este estudo se baseia, de modo especial, em investigações realizadas no município de Bofete, nos anos de 1948 e 1954. Visa, em linhas gerais a conhecer os meios de vida num agrupamento de caipiras: quais são, como se obtêm, de que maneira se ligam à vida social, como refletem as formas de organização e as de ajuste ao meio. Pareceu conveniente, para compreender os demais aspectos da cultura caipira, adotar um ponto de partida situado no nível modesto mas decisivo da realidade econômica.

Os dois livros partem de bases teórica diferentes, Candido (2017) se constitui numa pesquisa confessadamente marxista, e Galvão (1976) em sua crítica aos folcloristas se vale da influência do pesquisador Charles Wagley. A inspiração nesses dois autores não tem a intenção de ter como mote a referência teórica de ambos, nem a de explicar a festa de São Benedito via base e superestrutura.

No entanto, diante do exposto da parte etnográfica da festa de São Benedito da comunidade quilombola Bacabal, é importante uma análise do quanto a festa expressa a produção econômica da comunidade, a exemplo dos trabalhos citados, a produção agrícola é marcante na festa, bem como a dificuldade de acesso a condições básicas de produzir como é marcante em Santos e Visagens e principalmente nos parceiros do Rio Bonito.

A relação histórica de descaso do Estado brasileiro com as comunidades rurais que é muito presente nos dois livros, é relevante em Bacabal, na própria formação da comunidade, que tem em uma das levas migratórias a extinta Embaúba, que distante dos meios de sobrevivência se mudou dentre outras localidades para Bacabal.

Para além disso, a comunidade sofreu a exploração de grandes latifundiários desde o trabalho mal remunerado nas fazendas de gado, até ter o “patrão” como intermediário na venda de produtos agrícolas ou extrativistas a exemplo do babaçu, trocado no comércio do fazendeiro por produtos básicos da sobrevivência como sal, a baixo custo.

O projeto de modernização conservadora que foi priorizado pelo Estado brasileiro desde a primeira metade do século XX, atingiu de forma semelhante as comunidades rurais do país, desprovidas de políticas públicas e de uma reforma agrária relevante, o Brasil investiu na urbanização e industrialização com tecnologia estrangeira, promovendo um êxodo rural constante ao longo do século XX, e relegando as comunidades rurais ao descaso.

Até os dias atuais comunidades como Bacabal sofrem de problemas semelhantes, falta de estrutura que leva os mais jovens a não se identificar com o trabalho do campo e a migrar para as grandes cidades, dificuldade em escoar a produção agrícola, apoio ao agronegócio em detrimento da pequena propriedade e tantos outros que incidem diretamente na vida cotidiana nas comunidades das áreas rurais do Brasil, sendo Bacabal um exemplo.

Para fazer o pé de moleque a comunidade quilombola Bacabal, mobiliza sua força de trabalho e expressa sua produção agrícola, partilha o resultado do trabalho cotidiano e também gera interação social em torno desse esforço coletivo, malgrado a ação do Estado, que pouco estimula as comunidades rurais, das quais as quilombolas, historicamente são das que mais sofrem, visto que o passado escravista do país combina o descaso devotado aos camponeses, com o racismo estrutural.

#### 4.2.7 A matança dos bois 23 de dezembro de 2020

Na programação da festa o dia 23 é dedicado à matança dos bois, que não aconteceu só nesse dia, malgrado o destaque da programação. Os bois foram doados pelas pessoas mais abastadas da comunidade, como é de costume. No ano de 2020, foram doados sete bois.

Cheguei às 13h vindo direto de São Luís, e um grupo de pessoas já estava dividindo e pesando pedaços de carne, na parte de trás do barracão onde haviam feito uma divisória. Perdi a manhã de atividades, mas como de costume havia muita comida.

Havia um boi preso quando eu cheguei, mas pouparam o animal naquele dia. Por volta das 15h chegou outro boi na carroceria de uma caminhonete, vários homens o conduziram amarrado até o fundo do quintal, e o prenderam. Do barracão vieram Damião e D. Ceci batendo caixa e uma das filhas do seu Agostinho com a imagem de São Benedito. Tinha muita gente ao



redor, embora o ambiente fosse de tensão, pois havia o temor do animal não estar bem amarrado e se soltar.



Imagem 66: Boi doado para a festa de São Benedito. Fonte: Acervo pessoal

Quando o animal estava bem amarrado um homem se aproxima e fura o boi abaixo do pescoço com uma faca, repetindo o movimento quatro vezes, com pequenos intervalos, até que da última jorra muito sangue e o bicho finalmente cai. Em nenhum momento o toque das caixas para e a imagem de São Benedito está presente até o final. Pouco minutos da queda do boi, os homens começam a dividi-lo.



Imagem 67: Partilha do boi. Fonte: Acervo pessoal

O movimento nas dependências da casa do seu Agostinho, seguiu até o fim da tarde, algumas pessoas bebiam café ou cachaça no compartimento da frente do barracão, de vez em quando havia toque de caixa, enquanto isso na parte de trás, continuava a divisão e pesagem da carne de boi. Só haveria matança novamente no dia seguinte.

À noite uma pequena procissão leva o santo da casa de seu Agostinho para a capela, com toque de caixa. O roteiro é semelhante ao do primeiro dia, apenas a apresentação de Damião e D. Ceci foi mais extensa, cantaram e dançaram numa performance que agrada muito a comunidade, e muita gente filmava e fotografava com seus celulares. Por fim, serviram mingau de milho, encerrando as atividades do dia ainda cedo, pouco mais de 19h30, pois precisavam descansar para dar conta do tambor de mais de 24 horas do dia seguinte.

#### 4.2.8. O Tambor de Crioula - dos dias 24 e 25 de dezembro de 2020

Muito cedo, por volta das 4h30, começa a programação com a alvorada das caixas. De início com pouca gente, mas aos poucos o número de participantes foi aumentando. A alvorada é feita em frente ao mastro, na presença da imagem de São Benedito e de muitas velas acesas colocadas no chão, e num ritmo menos agitado D. Ceci e Damião cantam e batem suas caixas dando o tom do momento contemplativo vivido pelos presentes.

Pouco mais de meia hora depois, a alvorada encerra com o espocar de muitos foguetes e os participantes se deslocam para a frente da capela, já ao som das batidas de tambor, alguns minutos depois uma senhora da comunidade se apresenta para dançar com a pequena imagem de São Benedito nas mãos, e depois passa para outra que repete o movimento, vão dançando uma por vez, inclusive a caixeira D. Ceci.



Imagem 68: Alvorada. Fonte: Acervo pessoal

Já no clarear do dia as mulheres saíram e os homens entraram na roda, aos pares, e sem imagem do santo nas mãos, fazendo o movimento já citado de tentar derrubar o “oponente” com uma rasteira. As batidas de tambor foram acompanhadas dos foguetes que também não paravam, num momento de agitação diferente do vigente no momento da alvorada.

Um pouco antes das 6h, um novo cortejo de poucas pessoas se forma para o retorno da imagem de São Benedito para a casa do juiz da festa, tendo à frente o Willamy, com a imagem do santo, D. Ceci e Damião batendo caixa.



Imagem 69: Cortejo, da Igreja para a casa do juiz da festa. Fonte: Acervo pessoal

O breve cortejo chegou na casa do seu Agostinho, deixou a imagem ao som das caixas no enfeitado altar, que desde o dia anterior estava enfeitado exclusivamente para o santo e as pessoas se dirigiram para o quintal do seu Agostinho, onde uma farta mesa de café estava servida, além do costumeiro, uma variedade maior de bolos e pães e muitas frutas em fatias. O pessoal que estava na praça chegou um pouco depois do pequeno cortejo e somaram-se a outros que já estavam aguardando.



Imagem 70 e 71: Mesa do café da manhã, de acolhida do cortejo. Fonte: Acervo pessoal

Enquanto a comunidade se servia do reforçado café, ao lado do barracão alguns homens esquentavam duas pares de tambores, na expectativa da chegada dos percussionistas de outras regiões de Anajatuba, já acertados previamente com seu Agostinho para animar a festa, pois para mais de 24 horas de tambor, é impossível contar somente com os de Bacabal.



Imagem 72: Homens aquecendo o couro dos tambores. Fonte: Acervo pessoal

Antes de começar o tambor, chegou uma senhora para buscar o santo e a dupla das caixas, pois ela queria entregar a joia, como de fato fez, mas não exatamente naquele momento, uma vez que ainda tinha matança de bois para acontecer na presença da imagem de São Benedito.

Segui D. Ceci, Damião e o portador da imagem de São Benedito, até um grande e arborizado terreno a alguns metros da casa do seu Agostinho, onde dois bois estavam amarrados. Um deles que sobrou do dia anterior, foi logo abatido, ao toque de caixas, e poucos minutos depois o segundo foi perfurado na altura do pescoço, mas demorou a cair, e como ainda tinha muita joia para buscar Damião e D. Ceci formaram um novo cortejo e saíram em direção a uma casa um pouco mais distante na mesma rua para buscar meia saca de arroz, doado pela senhora que estava conversando com eles.



Imagem 73: Caixeiras indo buscar joia. Fonte: Acervo pessoal

Voltamos para a casa do seu Agostinho pouco mais das 7h, trazendo a joia num carro de mão. Não tinha muita gente, mas o tambor já havia iniciado e alguns homens já estavam pungando. No compartimento de trás, grandes peças de carne penduradas e no quintal um mutirão de mulheres temperando e cozinhando o almoço.

O cortejo com as caixas, o carro de mão e a imagem do santo só teve tempo de deixar a joia e logo saiu para buscar mais. Novamente os acompanhei, e sacos de arroz, aves, garrafas de bebida alcoólica e até pagamento em dinheiro foram arrecadados em pelo menos duas idas e vindas do pequeno cortejo.

Segue o mesmo roteiro, a pessoa que recebe a imagem, aperta contra o peito e bota o santo acima da cabeça, se benze, faz uma prece agradecendo a graça que recebeu, entrega a joia e o santo para alguém do cortejo, que recebe e imediatamente se dirige para outra casa ao toque de caixa e espocar dos foguetes.



Imagem 74: Caixeiras indo buscar joia. Fonte: Acervo pessoal

Em uma das casas localizada na MA 324, um senhor numa cadeira de rodas chorou muito ao receber o cortejo, e chamou a família passando para cada um fazer sua prece com a imagem do santo, fazendo o procedimento padrão. Perguntei porque o homem estava triste, seu Dico me disse que era o primeiro ano dele fora da festa por causa da enfermidade, então me comprometi de levá-lo para a festa no meu carro, depois de buscar a coreira D. Mocinha da comunidade quilombola São Roque, que não perde nenhuma festa de tambor na cidade.

Após chegar de São Roque fui buscar o cadeirante como havia me comprometido, o seu Dico o convenceu a vir comigo e o homem se mostrou muito feliz de participar do tambor, mesmo sem poder pungar como fazia outrora.

Damião e D. Ceci continuaram buscando joias até meados das 10h30. No barracão o tambor estava desde cedo a todo vapor, mas havia também a divisão da carne bovina no compartimento.

Homens e mulheres se revezavam no centro da multidão para pungar, a cachaça estava de fácil acesso, mas cerveja só no “botequim”, era preciso comprar as fichas no caixa para depois trocar por cerveja no balcão improvisado na varanda do seu Agostinho.

O dia foi se desenrolando em meio às batidas de tambor, e o revezamento de grupos de homens ou de mulheres pungando em meio à multidão. O famoso seu Zé Preto da comunidade quilombola bairro São Benedito, comandava o canto, que em outra comunidade (Quebra) é conhecido como repente de tambor. Dentre os tambozeiros do dia, o de maior destaque era o próprio seu Agostinho, o único a bater dois pererengas (embora não tenha batido nesse dia) e exímio no tambor grande.

O almoço obedeceu ao roteiro de sempre, muita comida, servida gratuitamente a todos, sem distinção, e embora tivesse um altar muito bem enfeitado, a imagem de São Benedito em muitas oportunidades estava nas mãos das mulheres que pungam, os homens raramente faziam a sua performance com o santo nas mãos.

Não havia uma preocupação com o espetáculo ou performance no sentido de agradar a quem estava observando, a maioria queria participar, se divertir, tocando, pungando ou cantando. Nesse contexto não foi fácil filmar ou fotografar o evento, tinha momentos em que homens e mulheres pungavam num pequeno espaço e ao mesmo tempo, a multidão se apertava dentro do barracão, e consumo de bebida alcoólica só aumentava.



Imagem 75 e 76: Batida de tambor e punga dos homens, dia 24 de dezembro. Fonte: Acervo pessoal

Havia um pessoal jogando ao largo do terreno do seu Agostinho, não identifiquei qual era o jogo, mas parecia de azar, tinha uma mesa, cartas e outras peças, semelhante ao poker, um número razoável de pessoas estava em torno deles, que não estavam entre os organizadores da festa, embora estivessem se beneficiando do evento.

No início da tarde uma chuva forte amenizou o calor, embora atrapalhasse o pessoal que estava cozinhando na parte de trás do quintal, e no barracão o teto tinha muitos furos, permitindo que as pessoas que estavam no movimento do tambor se molhassem, mas não a ponto de se encharcar.



Imagem 77: Mulheres se abrigando da chuva. Fonte: Acervo pessoal

Por volta das 18h o movimento deu um intervalo para que no início da noite tivesse a última novena da festa. Mas as panelas no fogo não cessavam, não teve jantar propriamente dito, mas havia sempre comida pronta e em preparo, ninguém ficou com fome.

A novena começou por volta das 18h30, com a chegada do breve cortejo do santo. O roteiro é semelhante ao dos outros dias, exceto pelo final, quando as pessoas saem da igreja ao som dos foguetes, começam as marchas de tambor, que duram aproximadamente 20 minutos, depois o santo volta para a casa do juiz, do mesmo jeito que foi para a capela.

Por volta das 20h30 o movimento já havia se deslocado para a casa do seu Agostinho. Para ajudar no tambor que encerraria no outro dia pela manhã, chegaram o pessoal das comunidades quilombolas Ladeira e Coco, trazendo o seu Vaqueiro, atração de destaque, pois



ele bate o tambor grande andando ou deitado de costas no chão, se arrastando com o tambor amarrado no abdome.

A resistência dos participantes madrugada a dentro impressiona, quem cansa senta alguns minutos e depois volta a pungar ou bater tambor, não raro consumindo cachaça ou vinho São Braz, já que o Botequim fechou cedo.

O compartimento do barracão, que pela manhã foi utilizado para a divisão da carne bovina, na madrugada foi ocupado para cozinhar, choveu muito por volta das 3h30, o que levou o pessoal a se comprimir no centro do espaço, procurando um local que não tivesse uma forte goteira, mas nada disso inibiu o movimento, que seguiu até amanhecer o dia.



Imagem 78: Punga dos homens, madrugada de 24 para 25 de dezembro. Fonte: Acervo pessoal

Durante a madrugada não aconteceu nenhuma briga, mas alguns desentendimentos, todos na punga masculina. Alguns homens combinam de não derrubar o oponente, e quando alguém desrespeita o trato, causa reclamações, mas nada que levasse às vias de fato, mesmo com o alto consumo de bebidas alcoólicas. Poucas mulheres participaram do movimento do tambor na madrugada, as que vieram de fora com seus companheiros estavam sentadas, e as da comunidade se ocuparam com as panelas no fogo.

A comida foi servida pela manhã, antes das 6h, um prato de arroz com carne cozida. Alguns tambozeiros exaustos e ébrios dormiam nas cadeiras de plástico, ou nos bancos das laterais do barracão. A maioria do pessoal demonstrando grande resistência, foram para a fila receber os pratos, boa parte já acostumados, pois viveram a mesma coisa nos anos anteriores.



Imagem 79 e 80: Divisão da comida, no dia 25 de dezembro, pela manhã. Fonte: Acervo pessoal

Um pouco antes das 7h da manhã saiu um cortejo da casa do seu Agostinho, para a casa da juíza de 2021. Com Damião e D. Ceci com as caixas à frente, e alguém levando a pequena imagem de São Benedito, a pequena procissão chega rápido, pois as duas residências ficam na mesma rua. Depois de ultrapassar o portão de entrada, um grupo ficou entre a casa e o portão de acesso à rua, de lado da casa, mas dentro do terreno, havia uma farta mesa de café, o pessoal que havia se alimentado de arroz com carne, voltou a comer.

O pessoal que ficou entre a casa e a rua, organizou os tambores num espaço estratégico, quase em frente, mas a alguns metros de distância da porta da casa, nesse pequeno espaço fizeram um círculo onde só as mulheres pungavam, uma por vez, com o santo na mão, até que uma delas adentra a casa e entrega o santo para a juíza do ano seguinte.



Imagem 81: Mulher dança Tambor de Crioula, na entrega da festa para a juíza do ano seguinte. Fonte: Acervo pessoal

O tambor não parou em nenhum momento, exceto quando encerrou o cerimonial na casa. A juíza de 2021 pegou a imagem do santo, esperou a comunidade se servir do café, e depois liderou o cortejo para a capela, acompanhada por Damião e D. Ceci e as demais pessoas que estavam em sua residência.



Imagem 82: Cortejo onde a juíza do ano de 2021 assume a festa. Fonte: Acervo pessoal

A procissão foi até a capela e encerrou rapidamente. A juíza de 2021 fez uma mesura à imagem maior de São Benedito, e suas preces, antes dela a Rosiane, filha de seu Agostinho tinha feito o mesmo gesto e a toque de caixa a festa de 2020 foi encerrada.

Voltei à casa do seu Agostinho e ainda pude ver o pagamento dos tambozeiros de fora da comunidade e a distribuição de carne assada. Parte da carne crua já havia sido entregue aos juízes como é de costume. A festa é de devoção, é de divertimento, mas é também de fartura e um orgulho para a comunidade que a realiza.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante o transcorrer da festa de Tambor de Crioula São Benedito de Bacabal, nos anos de 2020 e 2021, havia uma discussão recorrente em várias partes e momentos da programação, pois alguns juízes e juízas são favoráveis à captação de recursos via projetos, tanto governamentais, como da iniciativa privada, visto que a cada ano a festa fica mais cara, e a comunidade tem dificuldade em bancar toda a programação, onerando o juiz que comanda a programação de cada ano.

Outra parte dos juízes e juízas tem o receio que o financiamento externo venha a prejudicar o evento, desvirtuando o sentido da devoção, e quebrando a “organização tradicional” que eles tanto prezam, a ponto de não permitir as festas dançantes. Há também a desconfiança de que o dinheiro possa gerar desunião e até uma possível centralização dos recursos.

Ouvi de vários juízes e juízas os argumentos de ambos os lados, que não são bem definidos. Quem é favorável ao financiamento externo não deixa de entender a razão contrária, e quem prefere a festa sendo financiada como está, compreende que num futuro próximo pode acontecer de a comunidade não conseguir bancar a programação inteira com as suas próprias forças.

As batidas do Tambor de Crioula em Bacabal, ou onde a comunidade é convidada a se apresentar, passam pela pessoa de seu Agostinho, é ele quem se destaca no cenário do tambor de Anajatuba pela sua habilidade e destreza, mas é também ele quem se conecta com o movimento de tambor na cidade.

Já o processo mobilização e articulação política da festa de Tambor de Crioula de Bacabal é feito sob o comando da professora Álida, bem relacionada com o grupo político que governa Anajatuba nos dias atuais. A liderança citada deu os primeiros passos no sentido de registrar uma associação composta pelos juízes da festa, mas diante da burocracia para captar recursos via uma possível nova instituição, Álida mudou de ideia e resolveu apoiar o fortalecimento da associação quilombola, que recentemente elegeu uma nova diretoria comandada por D. Ana Célia.

Até o momento presente (novembro de 2022) a comunidade está estagnada no processo de certificação, o histórico e demais documentos foram enviados em 2018 para a FCP, a instituição respondeu que era necessário separar a ata de posse da última diretoria da associação, da ata de autoidentificação, o

que foi feito imediatamente e enviado desde 2019, mas até o fechamento desse texto, Bacabal consta na parte de pendências das certificações da FCP, faltando justamente os documentos já enviados.

Desde 2021 O Governo do Estado do Maranhão também certifica as comunidades quilombolas, num processo que não anula, mas reforça a certificação da FCP, Bacabal está bem avançada nesse processo, encaminhou a documentação exigida pela Secretaria de Igualdade Racial do Maranhão - SEIR, desde outubro do ano corrente.

Ainda sem uma organização formal, o Tambor de Crioula de Bacabal se apresentou na programação das festas juninas de Anajatuba, conforme veiculado no Instagram da própria prefeitura, mas sem receber qualquer cachê.



Imagem 83: Anúncio da apresentação do Tambor de Crioula de Bacabal, na festa junina da prefeitura.  
Fonte: Instagram da prefeitura de Anajatuba

Constar na programação junina da prefeitura, dá visibilidade ao Tambor de Crioula, não só de Bacabal, mas de toda a cidade de Anajatuba, contudo a falta de pagamento denota o quanto o movimento de Tambor de Crioula, ainda precisa se mobilizar para vencer o preconceito e alcançar o seu devido valor.

Com um histórico marcado pela mobilização frente ao poder público, seja de que esfera for, a comunidade quilombola Bacabal esboça avanços consideráveis. Nos últimos anos conquistou a ampliação do terreno para a roça comum, a construção de uma quadra poliesportiva, reforma das escolas e tem lutado por um espaço que será denominado “Casa do Tambor de Crioula”.

Por estar localizada em meio a MA 324, e próxima de várias comunidades quilombolas de Anajatuba, Bacabal se constitui num lugar central, onde cada conquista não fica no isolamento, mas beneficia significativamente sua vizinhança, fortalecendo a relação entre as comunidades e gerando laços importantes não só na luta pelas políticas públicas, mas também na construção da identidade quilombola.

Nesse final é importante destacar a formação histórica peculiar de Bacabal como comunidade quilombola, que não tem sua formação a partir de poucos núcleos familiares que se entrecruzam e se multiplicam até gerar uma comunidade, ao invés disso Bacabal se constitui dos descendentes dos escravizados que trabalhavam nas fazendas de gado e dos engenhos e de migrantes que se estabelecem na localidade lutando pela terra e pela sobrevivência, favorecendo a coesão social reforçada pela roça comum e pela festa de Tambor de Crioula de São Benedito.

A festa figura como fator de identidade étnica negra pelo menos há um século, já que até década de 1970 os brancos não frequentavam as festas dos negros e vice-versa. O fato de que muitos brancos fizessem promessa para São Benedito dada fé no santo como milagreiro, não anula o racismo presente não só na segregação das festas, mas da sociedade anajatubense como um todo.

Agregada à identidade étnica negra, a festa de Tambor de Crioula de Bacabal é também importante para a identidade quilombola, despertada pela UNIQUITUBA e em construção constante, num processo semelhante ao das demais comunidades quilombolas de Anajatuba.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA Alfredo Wagner Berno de: **a ideologia da decadência: leitura antropológica a uma história da agricultura no Maranhão**. Rio de Janeiro: Editora casa 8/ Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

\_\_\_\_\_: **Quilombos: sematologia face a novas identidades**. In: ALMEIDA Alfredo Wagner Berno de (org). *Quilombolas e novas etnias* – Manaus : UEA Edições, 2001.

\_\_\_\_\_: **Terras tradicionalmente ocupadas processos de territorialização e movimentos sociais**. R. B. Estudos Urbanos e Regionais V.6 , N. 1 / maio de 2004.

\_\_\_\_\_: **Quilombos e novas etnias**– Manaus: UEA Edições, 2011.

ALVES, Yara de Cássia: **Recomposição do passado: Memórias e histórias da festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em Minas Novas – MG**; Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 41(3): 127-144, 2021.

ARAÚJO, Daisy Damasceno. **Aê meu pai quilombo, eu também sou quilombola**. O processo de construção identitária em Rio Grande – Maranhão. / Daisy Damasceno Araújo – São Leopoldo: Oikos; São Luís: EDUFMA,2019.

ARAÚJO, R. I S. **O Reino do Encruzo: história e memória das práticas de pajelança no Maranhão (1946-1988)**. Belo Horizonte: Finotração, 2017.

ASSUNÇÃO, Matthias Rohrig. **De caboclos a bem – te – vis: formação do campesinato numa sociedade escravista: Maranhão, 1800 – 1850** – São Paulo: Annablume, 2015.

BARBOSA, Yeda [et. all Coord.]. **Tambor de Crioula do Maranhão**. Brasília. Iphan, 2017.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000.

BITTENCOURT, Luciana. **A fotografia como instrumento etnográfico**. Anuário Antropológico/92. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1994. P225 – 241.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, [1989].

BRAGA, Ana Socorro Ramos (Org.). **Tambores do Piqui, cartas de liberdade**: memória e trajetória da comunidade Piqui da Rampa. São Luís, 2007.

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

CANDIDO, Antonio: **Os Parceiros do Rio Bonito**: Estudo sobre o caipira paulista e a transformação do seu meio de vida. - 12ª ed. – São Paulo: Edusp. 2017.

CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 2011.

DOMINGUES, Petrônio: Da diáspora e decolonialidade. In: **Pensamento afrodiaspórico em perspectiva: abordagens no campo da História e Literatura** - Volume 1: História [recurso eletrônico] / Fernanda Rodrigues de Miranda; Marcello Felisberto Moraes de Assunção (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

FARIA, Regina Helena Martins de: **Mundos do trabalho no Maranhão oitocentista**: os descaminhos da liberdade. – São Luís: Edufma, 2012.

FERRETTI, Sérgio: *Tambor de Crioula: Ritual e espetáculo*. In: FERRETTI, Sérgio (Org.). **Tambor de Crioula: Ritual e espetáculo**. 3ª. Ed. – São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2002.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo: **Repensando o sincretismo** – 2. Ed. – São Paulo: Edusp; Arché Editora, 2013.

GALVÃO, Eduardo: **Santos e Visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2 ed. São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, INL, 1976.

GATO, Matheus: **O Massacre dos libertos**: sobre raça e república no Brasil (1888 – 1889) – 1.ed. – São Paulo: Perspectiva, 2020.

GEERTZ, Clifford: **A interpretação das culturas**. 1 ed., 13 reimpr – Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMES, Flávio dos Santos: **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. – 1ª ed. – São Paulo: Claro Enigma.2015. – (Coleção Agenda brasileira)

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DPA, 2005.  
LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: \_\_\_\_\_. Antropologia estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, 2017.

MARTINS, Carolina. **Política e cultura nas histórias do bumba meu boi no Maranhão**. Teresina: Cancioneiro, 2021.



MAUSS, Marcel [1872 – 1950]. **Sociologia e Antropologia**. Tradução Paulo Neves. 1ª Edição. São Paulo: Ubu Editora, 2017, 576 pp.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002. 268p.

PRADO, Regina. **Todo Ano Tem: as festas na estrutura social camponesa**. São Luís: EDUFMA, 2007.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PIRES, Cássia. **Coreiras: Performance e jogo no tambor de crioula**. São Luís: EDUFMA, 2020.

REGO, Mauro Bastos Pereira. **Santa Maria de Anajatuba\_2ed./Mauro Rego**. São Luís (MA) -2017- Editora: UEMA

REGO, Mauro Bastos Pereira. **As crônicas de Anajatuba/ Mauro Rêgo**. São Luís MA: Viegas Editora, 2020.

REGO, Mauro Bastos Pereira. **Os Fantasmas do Campo vol. II**. Lendas e credences. Olinda: Luci Artes Gráficas, 2009.

REIS, Flávio: **Grupos Políticos e Estrutura Oligárquica no Maranhão – 2ª ed.** – São Luís: [s.n.], 2013.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura do poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2005.

SANTOS, Wellington Barbosa dos. O Tambor de Crioula em Anajatuba como elemento de identidade étnica. In: **IV Encontro comemorativo dos 30 anos do NEAB/UFMA. IV Encontro nacional do CONNEABS. II Jornada Internacional de Ciências Sociais**. 13 e 16 de outubro de 2015, São Luís/MA.

WOLF, Eric R. **Sociedades Camponesas**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1970.

#### ENTREVISTAS:

Seu escolástico em 2018.

Seu Zé de Sá Viana em 2016.

Seu Agostinho em agosto de 2020

Seu Zé Raimundo em março de 2021

Raimundo Santos Araújo, seu Dico, em outubro de 2022

José Domingos dos Santos, seu Zé Domingos, em outubro de 2022.

## **ANEXOS**

ANEXO 1 – DOCUMENTOS DE COMPRA E VENDA DE TERRENOS DA  
COMUNIDADE BACABAL, NOS ANOS DE 1856 E 1857.



ESTADO DO MARANHÃO  
SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA  
ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO MARANHÃO  
End.: Rua de Nazaré, 218 – Centro – São Luís  
CEP: 65.010-410 – Fone: (98) 3218-9927 / 9928 / 9929

## DECLARAÇÃO

Nº 001/2022

Declaro que revendo os livros da série Registros de Terras do Arquivo Público do Estado do Maranhão - APEM, consta no livro nº 3.007 (1855-1857), *antigo Livro nº 13 do ITERMA*. o registro número 19, à folha 6v, com o seguinte teor e grafia : ***“Francisca Higina dos Santos, é Senhora possuidora de huma porção de terras de lavrar, sitas no termo desta Freguesia de Santa Maria de Anajatuba com cecenta e duas braças e meia de frente, e huma legoa de fundo, e como não estão demarcadas deixa de fazer declaração com quem são místicas, por se achar indivizo com os mais herdeiros, cujas comprei do herdeiro Joaquim Vindio da Fonseca, e se denomina Bacabal. Declaro que possuo mais sete e meias braças de terras de lavrar de frente, com huma legôa de fundos, sitas nesta mesma Freguesia de Santa Maria de Anajatuba, que comprei do Herdeiro Antônio Hermogem Trinca, cujas terras se denominão Bacabal, e como não estão demarcadas não posso declarar com quem são místicas, por se achar indivizo com os mais Herdeiros. Santa Maria de Anajatuba, 28 de Dezembro de 1855. Arogo de Francisca Higina dos Santos Salustiano Antônio dos Santos. Foi = [sim] apresentado para se registrar no dia 6 de Julho de 1856. Pagou mil e quatrocentos. Esta conforme. O P<sup>e</sup>. Pedro Miguel Rabello. Vigario Encomendado.”***

São Luís / MA, 29 de abril de 2022.

Vilma Teixeira de Castro  
Chefe do Arquivo Público  
do Estado do Maranhão-APEM  
Matricula: 256545



**ESTADO DO MARANHÃO**  
 SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA  
 ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO MARANHÃO  
 End.: Rua de Nazaré, 218 – Centro – São Luís  
 CEP: 65.010-410 – Fone: (98) 3218-9927 / 9928 / 9929

**DECLARAÇÃO**

Nº 002/2022

Declaro que revendo os livros da série Registros de Terras do Arquivo Público do Estado do Maranhão - APEM, consta no livro nº 3.007 (1855-1857), *antigo Livro nº 13 do ITERMA*. o registro número 73, à folha 21, com o seguinte teor e grafia : ***“Em observância do art.º 100 do Decreto 1318 de 30 de Janrº. 1854 para execução da Lei n.º 601 de 18 de Setembro de 1850, O abaixo assignado declara ao Reverendo Vigário desta Freguezia de Santa Maria d’ Anajatuba, que he Senhor e possuidor de hum quinhão de terras de lavrar denominado Bacabal, comprado a Senrª D. Francisca Higina da Fonseca, com cento e dezesseis braças de frente, com úma legoa de fundos, pouco mais ou menos, deichando de declarar com quem são místicas por se achar em divizo com os mais herdeiros. Bacabal 29 de Janrº. 1857. Arogo de Francisco Antonio Pinto. Sallustiano Antonio dos Santos. Foi-me apresentado para ser registrado no dia 29 de Janrº. 1857. Pagou oito centos e quarenta reis.”***

**O Pº. Pedro Miguel Rabello**  
**Vigario Encomendado**

São Luís / MA, 29 de abril de 2022.

*Vilma Teixeira de Castro*

**Vilma Teixeira de Castro**  
 Chefe do Arquivo Público  
 do Estado do Maranhão-APEM  
 Matrícula: 256545

## ANEXO 2 – FOTOS DA PRODUÇÃO DA CARIMÃ EM 2021.











ANEXO 3 – FOTOS DO NATAL DE 2021









