NOVAS PESQUISAS

TRAÇANDO AGÊNCIAS
Estratégias de continuidade e (re)existência da tradição do Bumba-Meu-Boi do Maranhão

Vitor Sampaio Soares
Universidade Federal do Paraná
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social | Curitiba, Brasil
vitor8gou@gmail.com | ORCID iD: 0009-0002-6025-7812

Tinha um traço no meio do caminho

Em 1926, eu era pequenininho
Eu já mandava boi no terreiro
(Boi da Floresta, 2019).

O bumba-meu-boi é uma manifestação da cultura popular, disseminada na mesorregião norte maranhense, na qual estão presentes elementos religiosos afro-católicos, da dança, da música e do teatro. Em 2011, todo esse complexo cultural foi reconhecido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) como Patrimônio Cultural do Brasil e em 2019 como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela Unesco. O ciclo da festa do bumba-meu-boi tem, tradicionalmente, duração média de 5 meses e é dividido em quatro etapas: os ensaios, o batismo, as apresentações públicas ou brincadeiras e a morte. O seu ponto alto acontece no mês de junho, durante a etapa da brincadeira, quando os grupos se apresentam nos arraiais da cidade, fomentando o circuito turístico local e proporcionando entretenimento para os apreciadores. Assim como muitas outras festas populares do Brasil, a brincadeira reúne diferentes matrizes religiosas e tradições diversas. No entanto, os muitos elementos da negritude, tais como da musicalidade e da visualidade, apontam para uma presença expressiva das culturas afro-brasileiras na tradição dessa festa.

CC BY

O título dessa introdução é uma releitura do famoso verso de Carlos Drummond de Andrade e denota o meu percurso de investigação. Assim como no poema[1], o que encontrei no meio do caminho se tornou um acontecimento inesquecível. Isso porque, ao observar uma das etapas da festa de bumba-meu-boi, no Maranhão, notei que estava diante de um importante elemento que compõe o universo da brincadeira, sobre o qual passei a me debruçar à medida que fui rastreando seus sentidos, usos e aparições. Estou me referindo ao termo "sistência" ou "assistência" entoado pelos cantadores de bumba-meu-boi e que, como pretendo argumentar neste trabalho, corresponde a um tipo específico de agência responsável por fazer com que a brincadeira persista através das envergaduras do tempo.

Os estudos sobre o bumba-meu-boi no Brasil revelam uma trajetória de pesquisa rica e complexa, envolvendo diversas áreas, como folclore, antropologia e história. Desde o século XIX, muitos folcloristas mostraram interesse em identificar as origens dessa manifestação cultural, apontando para influências tanto ibéricas quanto africanas. Com o tempo, o campo de estudo ganhou robustez no século XX com a contribuição de intelectuais que sistematizaram as pesquisas e introduziram novas metodologias, levando a uma visão do bumba-meu-boi como um fenômeno sociocultural híbrido.

Nas últimas décadas, a pesquisa sobre o bumba-meu-boi tem se diversificado, explorando suas dimensões sociais, políticas e estéticas. Trabalhos como os de Regina Prado (1977), Marla Silveira (2014) e Carolina Martins (2015) analisam a relação entre a festividade e a dimensão do trabalho, bem como a organização e as estratégias contemporâneas dos grupos que mantêm essa tradição. Além disso, pesquisas como a de Letícia Cardoso (2008) e a de Késsia Sousa (2020) abordam as implicações socioculturais e políticas do bumba-meu-boi na formação da identidade maranhense, enquanto outros estudiosos, como Gisele Vasconcelos (2007), Luciana Carvalho (2011) e Tácito Borralho (2012), investigam as expressões teatrais e as narrativas sociais que emergem dessas festividades. No entanto, apesar da vasta e difusa literatura sobre o tema, ainda existem possibilidades de novas compreensões sobre o bumba-meu-boi, especialmente em relação às estratégias de continuidade dessa expressão cultural e artística que, segundo documentação histórica[2], está presente há quase duzentos anos entre nós – o que chama especial atenção diante dos contextos sociais adversos, marcados pelo racismo estrutural (Almeida 2019)[3], que ameaçam a existência da brincadeira e da vida dos brincantes.

O procedimento de pesquisa, que me levou a "rastrear" a expressão boieira "sistência"/"assistência", está embasado na noção de *trace* de Markus Balkenhol (2014). O autor elabora esse modelo de investigação semelhante ao trabalho de um detetive que busca detectar determinados fatos, investigar elementos suspeitos e descortinar as circunstâncias e pessoas que,

[1] No meio do caminho. In: ANDRADE, Carlos Drummond de. 2022 [1930]. *Alguma poesia*. Rio de Janeiro: Record.

[2] Até a publicação deste trabalho, o documento mais antigo a que tive acesso e que menciona a presença do bumba-meu-boi no Brasil é datado de 28 de junho de 1828. Esse documento, intitulado "Corpo de Polícia, Partes do Dia", está localizado no Arquivo Público do Maranhão e foi encontrado pela historiadora Carolina de Souza Martins.

[3] Para Silvio Almeida (2019), o racismo estrutural é um componente intrínseco à organização econômica, política, social e cultural da sociedade brasileira, manifestando-se nas desigualdades que permeiam diversas esferas da vida cotidiana. Ele se reflete na distribuição desigual de recursos, no acesso limitado a oportunidades de emprego, na exclusão de vozes nas esferas políticas e na perpetuação de estereótipos raciais na cultura.

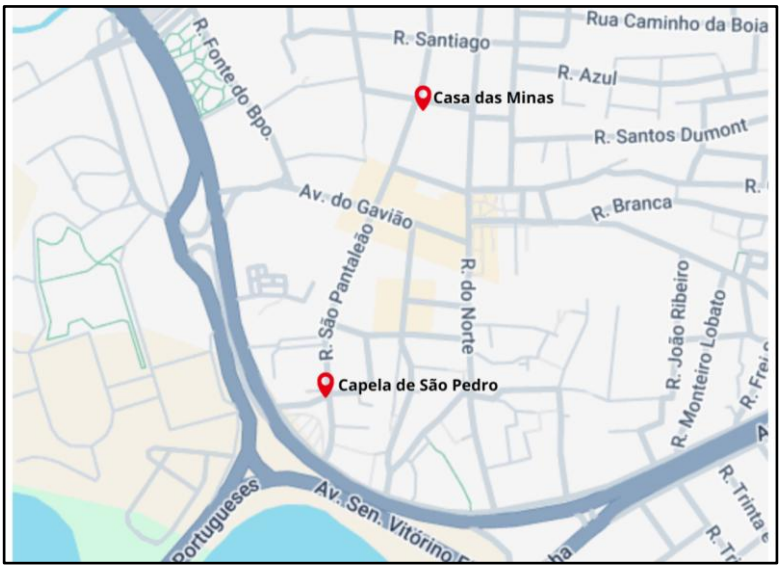
aparentemente, estavam fora da cena. Nessa abordagem, o olhar do investigador deve estar atento aos traços que podem surgir camuflados durante a realização da pesquisa, bem como persegui-los a fim de compreender os pontos de conexão entre sua aparição presente e a sua mais longínqua presença. A tarefa de rastrear os traços conta com a predisposição do pesquisador em persegui-los até onde e quando eles podem levá-lo. Para ficar mais claro, começo apresentando o contexto em que essa investigação teve seu início: a festa do bumba-meu-boi.

O meu interesse pela festa se revela, inicialmente, a partir da incorporação dos bens simbólicos ao longo de uma vida de observação que tive em diferentes níveis de envolvimento com a festa. Por essa razão, muito antes da minha aproximação com as leituras antropológicas, eu já estava familiarizado com o universo dessa brincadeira, que faz parte da vida cultural dos maranhenses. Eu, sendo um deles, não fugi à regra. No entanto, a suposta "autoridade", que poderia se erguer a partir dessa familiaridade, não se sustenta em razão das muitas desestabilizações provocadas pelas descobertas que a pesquisa me trouxe, ficando sempre a sensação de que algum aspecto da festa se revela completamente novo. Essa sensação decorre da posição de investigador que passo a assumir nesse contexto e não mais como brincante. Ver a festa em outra perspectiva me colocou em situações de estranhamentos e descobertas, como a que gerou a reflexão que apresento neste trabalho.

Após dois anos sem os grupos de bumba-meu-boi tomarem as ruas e as praças de São Luís, em razão do isolamento social imposto como medida sanitária diante da pandemia da covid-19, finalmente a cidade se preparava para a volta do seu período mais festivo. Em 2022, a proporção que os ensaios tomaram, antes da abertura oficial da festa, apontava para uma grande expectativa por parte dos brincantes em ocupar, novamente, os espaços que, há longas datas, fazem parte do cortejo de celebração da brincadeira, o que foi consumado com êxtase no mês de junho, como observei em sua fase final, que é quando acontece um grande encontro de grupos de bumba-meu-boi numa região próxima ao centro da capital.

Para qualquer recém-chegado à festa, a presença massiva de pessoas que brincam em volta do boi-artefato salta os olhos e impressiona pela sua proporção, de modo que o uso genérico do termo "festa" embaralha os sentidos daqueles pouco familiarizados. Acontece que, dentro da etapa das apresentações públicas, diferentes tipos de compromisso ocupam as agendas dos grupos, que se dividem entre as participações nos arraiais, promovidos pelos governos locais, e a presença em templos religiosos. Nesse contexto, uma coisa não está distante da outra. A celebração do dia de São Pedro, 29 de junho, é um dos pontos altos da festa que envolve um misto de obrigações, tanto de ordem religiosa quanto cultural. Nessa celebração, cerca de cem grupos se reúnem para pedir bênçãos, pagar promessas, agradecer ao santo por alguma graça concedida, enquanto milhares de pessoas tomam o entorno da Capela de São Pedro para acompanhar o ritual. Para Ferretti (2009a), brincadeira e obrigação, no contexto das festas populares do Maranhão, são ao mesmo tempo opostas e complementares, pois se mesclam rito religioso e festa civil, proporcionando divertimento à medida que se exige compromisso. Os níveis e as vinculações das pessoas que chegam para prestigiar a brincadeira podem variar, mas a presença da multidão em si é um elemento fundamental para os seus brincantes.

A virada na Capela, como é popularmente conhecido o encontro de bois, compõe a etapa da brincadeira. Tem seu início ainda na noite do dia 28 de junho e se estende até o meio-dia do dia 29 do mesmo mês, no dia do Santo. Alguns grupos, antes de se encontrarem com São Pedro, passam em frente à Casa das Minas, que fica a uma média de meio quilômetro da Capela. Os grupos de bumba-meu-boi se apresentam na rua, em meio à multidão de pessoas que se levantam na ponta dos pés para assistir às suas apresentações. Enquanto o corpo de brincantes fica do lado de fora, o boi é levado para o interior da Casa e colocado de frente para o altar, permanecendo por lá durante alguns minutos ou horas. Essa ritualística não é seguida por todos os grupos; mas, para a maior parte deles, a parada na porta da Casa das Minas faz parte de um compromisso que deve ser cumprido junto à louvação a São Pedro. Devido a isso, passei a acompanhar a festa do Santo sempre a partir desse trecho.



Mapa do centro de São Luís com uma visão aproximada da localização da Casa das Minas e da Capela de São Pedro (www.google.com.br/maps/preview).

A Casa das Minas é um importante templo religioso de culto a voduns de tradição matriarcal. Acredita-se que foi fundada na primeira metade do século XIX, por africanos escravizados de origem do golfo do Benin. Manteve-se de pé ao longo dos anos com a colaboração de assíssis, como eram chamadas as pessoas amigas e devotas que contribuíam para a manutenção da Casa, que teve o seu momento de fartura durante a gestão de Mãe Andresa (1915-1954), a qual, graças à sua influência e articulações no meio político e entre os comerciantes, pôde organizar grandes festas (Ferretti 2009b:65). Atualmente, as portas da Casa das Minas se abrem para o público apenas para visitas agendadas e durante as festas populares do Divino Espiríto Santo e do Bumba-meu-boi, como a de São Pedro.

Grupo de bumba-meu-boi se apresentando em meio à multidão de pessoas em frente à Casa das Minas durante a celebração pelo Dia de São Pedro. Fonte: Jonas Sakamoto, 2019.

Durante a minha observação na "Virada da capela", em 2022, ocorreu-me um *insight* justamente sobre esse tipo de colaboração que mantém de pé o patrimônio das pessoas negras. Enquanto acompanhava os grupos de bumba-meu-boi na porta da Casa das Minas, tive a impressão de que diferentes toadas e grupos faziam menção à "sistência". Inicialmente, supus que se tratava de uma personagem da brincadeira ou de uma personalidade importante para o segmento, mas a repetição, com frequência, daquela menção me fez notar que se tratava de uma variação da palavra "assistência". Com isso, passei a me indagar acerca da sua dubiedade de sentido: se estaria fazendo menção às pessoas que, assim como eu, estavam assistindo à apresentação da brincadeira ou se teria uma acepção de proteção e amparo.

Tomei, portanto, o termo "sistência"/"assistência" como uma espécie de *trace*, segundo a noção proposta por Markus Balkenhol (2014:228):

> My notion of the trace is an attempt to capture the simultaneous desire for and lack of closure conceptually. The trace offers a way to address a tension between the search for a final word and the perpetual murmur of discourse. I understand the trace as a thing that has been left or made by someone or something, and that can be followed by people with the necessary skills to recognize the trace in a series of clues. By following the trace, the follower maps a particular route in social and physical space, and by moving through these spaces, the follower also moves in time. I think such a model can address several issues arising with the formation of slaveryas-cultural-heritage[4].

[4] "Minha noção de *trace* é uma tentativa de capturar conceitualmente o desejo simultâneo de encerramento e a falta dele. O *trace* oferece uma forma de abordar uma tensão entre a busca por uma palavra final e o murmúrio perpétuo do discurso. Entendo o *trace* como algo que foi deixado ou feito por alguém ou alguma coisa e que pode ser seguido por pessoas com as habilidades necessárias para reconhecer o *trace* em uma série

A ênfase dessa abordagem está na busca do pesquisador pela compreensão dos "traços". O pesquisador-detetive deve estar atento às pistas, sejam elas materiais, discursivas, emocionais e outras que podem levá-lo a entendimentos sobre diferentes relações sociais, espaços e tempos. A metáfora presente na expressão "encontrar a ponta do novelo" me parece adequada por conter o movimento de rastrear, a partir de uma ponta, o caminho que leva a desatar o emaranhado de fios que se embolam em forma de nó. O *tracing*, processo de busca proposto por Markus Balkenhol (2014), tem por objetivo dar inteligibilidade ao emaranhado de coisas que se formam em torno de uma problemática. À medida que os fios vão sendo puxados, rotas surgem como possibilidades de investigação que devem ser traçadas pelo pesquisador. Esse é o tipo de movimento provocado pelos vestígios. Para Balkenhol (2014), o *trace* é algo deixado para trás, uma espécie de índice de um evento passado que se estende no espaço, por meio do tempo, podendo ser rastreado. Por essa razão, os traços conectam passado e presente de maneira não linear, podendo emergir em um momento, desaparecer em outro e reaparecer sob novas formas. Por isso, é essencial reunir e seguir seus vestígios com precisão. Um *trace* sempre é a possibilidade de um *tracing*, pois como afirma Balkenhol (2014:18): "it needs to be traced". Esse foi o percurso que tracei a partir da minha observação na Casa das Minas para chegar ao entendimento da noção de "sistência/"assistência" presente no universo da festa de bumba-meu-boi no Maranhão, sobre a qual discorro no próximo item.

Sistência/assistência - a continuidade por meio da negociação

As expressões "sistência" e "assistência" aparecem com maior frequência nos versos entoados na chegada dos brincantes, quando o cantador busca uma interlocução mais direta com as pessoas do entorno, convocando-as para se aproximarem da brincadeira. Esse momento é chamado de "chegança". Nele, os integrantes do grupo pedem passagem e se posicionam no centro do espaço para dar seguimento à apresentação. Também é possível observar a aparição dos termos nos versos de "despedida", quando o cantador anuncia a retirada da sua turma. A intenção é fazer com que as pessoas voltem suas atenções para o bumba-meu-boi, mantendo-as por perto durante toda a brincadeira, como podemos observar nas toadas abaixo:

I

Eu soprei o meu apito,

Assistência se alevantou.

E lá bateram palma

Quando Liberdade chegou.

(Chegou, do boi da Liberdade)

de pistas. Ao seguir o *trace*, o seguidor mapeia uma rota específica no espaço social e físico; e, ao se mover por esses espaços, o seguidor também se move no tempo. Penso que tal modelo pode abordar várias questões que surgem com a formação da escravidão como herança cultural" (Balkenhol 2014:228, tradução nossa).

II

Quando eu sopro o apito e garro meu maracá,

Sistência que está longe, logo vem se aproximar

Pra escutar os assuntos que agora eu vou falar.

Eu cheguei com a minha turma formada,

Vim trazer um boi bonito que assistência se agrada.

(Minha turma formada, Boi de Guimarães)

III

Boa noite, sistência!

Levantei minha bandeira branca, azul, verde e amarela.

Quem tá dormindo, acorda, abra a folha da janela,

Pra vim ver o boi de Apolônio chegando na passarela.

(Boa noite sistência, do Boi da Floresta)

IV

Adeus sistência linda,

Eu já vou me arretirando

(Despedida, Boi da Liberdade)

As investidas dos brincantes nas "sistências" têm como finalidade envolvê-las na brincadeira. O caso vocativo, que despertou meu interesse a partir das toadas, foi sendo retomado à medida que fui rastreando os espaços e tempos pelos quais a brincadeira tomou forma, o que levou a um aprofundamento na coleta de dados para a pesquisa. Com base nos meus levantamentos e estudos sobre as tradições populares da cultura afro-brasileira, passei a suspeitar de que "sistência" ou "assistência" não é um termo do léxico boieiro utilizado simplesmente para atrair público, mas pode estar relacionado a um tipo específico de agência, cuja intencionalidade é angariar recursos para a realização de suas festividades. Encontrei em Câmara Cascudo (1956) uma passagem que aponta para esse tipo de economia:

> Durante a representação tôdas as figuras que entram em cena e os vaqueiros e Catirina, sempre que podem, atiram lenços na assistência que devem ser devolvidos com dinheiro amarrado na ponta. É um dever tradicional. Por mais pobre que seja o alvejado, o lenço é devolvido com um níquel, nem que seja pedido emprestado na ocasião (Câmara Cascudo 1956:54).

O gesto de lançar o lenço nas pessoas que formam o público no entorno da apresentação faz parte da performance da brincadeira. Com isso, não estou desconsiderando a cena dramatúrgica da manifestação popular, muito pelo contrário; acredito que o gesto é uma ação que encontra no âmbito da festa o ensejo oportuno para estabelecer esse tipo de troca. É por meio da relação de proximidade e envolvimento dos apreciadores da brincadeira – as "sistências"

– que os brincantes pedem algum tipo de recompensa em troca do divertimento. Essa negociação não é formalmente combinada entre as partes, e pode ocorrer de as "assistências" não terem a consciência de que estejam participando, efetivamente, de uma reciprocidade, devido à ludicidade que é própria da festa.

No famoso "Ensaio sobre a dádiva", Marcel Mauss (2003) realiza uma análise fundamental sobre a natureza da troca e suas implicações sociais. Ele argumenta que o ato de dar, receber e retribuir não é apenas uma troca econômica, mas um fenômeno social que envolve obrigações e relações interpessoais. Na concepção do autor, a dádiva não se limita ao valor material; ela carrega significados simbólicos e sociais que influenciam a coesão social e a estrutura das comunidades. Mauss (2003) investiga como diferentes sociedades lidam com a troca de presentes, destacando que, embora a prática da dádiva seja universal, ela se manifesta de maneiras diversas de acordo com cada contexto. No universo da festa, a troca está presente tanto de forma lúdica, como parte da performance da brincadeira, quanto nos acontecimentos prévios e posteriores à sua apresentação, quando sua presença é autorizada, os acordos são firmados, e sua permanência negociada.

A especificidade da troca, personificada na figura da "assistência", tal como descrito por Câmara Cascudo (1956), alterou-se ao longo dos anos, especialmente em função das políticas estatais (Cardoso 2008; Martins 2015), incluindo aquelas relacionadas à patrimonialização mencionadas no início do texto. Essas mudanças afetaram as dinâmicas internas e externas do grupo, exigindo que as estratégias de negociação para a continuidade da manifestação se adaptassem às novas demandas. Dessa forma, a brincadeira passou a receber incentivos financeiros tanto de iniciativas públicas quanto de iniciativas privadas. No entanto, duas práticas anteriores a essas políticas permanecem nas atuais configurações da brincadeira. Uma diz respeito ao gesto que lança para o público um pedido, sendo o mais comum, atualmente, o brincante pedir bebidas alcoólicas. A outra é a lógica da interdependência, que neste momento se dá por meio de contratos, beneficiando os interesses, por um lado, dos contratantes e, por outro, dos feitores da brincadeira.

Não é meu objetivo, neste trabalho, colocar em questão as desigualdades entre contratantes e contratados, tampouco as suas vantagens e desvantagens. Volto-me para os interesses e as motivações que fazem com que ambos estejam numa relação de interdependência por meio de assinatura de contratos. A iniciativa pública, dentre os órgãos interessados, é a que mais estabelece esse tipo de relação com os brincantes. Isso se dá em razão da gestão do setor da cultura que recruta os grupos de bumba-meu-boi para as suas programações durante o período das festas juninas (especialmente no mês de junho), que são as responsáveis por impulsionar o turismo antes da alta temporada de julho. Essa temporada de férias fez com que os grupos de bumba-meu-boi, em São Luís, estendessem suas agendas de apresentação por mais tempo. Isso teve implicações no seguimento do ciclo da festa, que, em razão dos interesses comerciais, teve seu tempo de duração prolongado. A etapa da morte, por exemplo, passou a ser realizada muito tempo depois do período da brincadeira de junho; e, mesmo depois do rito fúnebre, os grupos de bumba-meu-boi seguem se apresentando para cumprir a agenda turística, que, nesse caso, se mistura com a cultural e vice-versa.

Ao contrário do pensamento tradicionalista, que pode recorrer a uma noção de perda para dizer que os interesses do mercado colocam em risco a tradição da brincadeira, penso, pela chave da interdependência, que há uma negociação constante de interesses entre os dois lados. Levo em consideração que os interesses dos brincantes podem estar diretamente vinculados aos interesses dos contratantes, razão pela qual a possibilidade do contrato se torna viável. Não afirmo que sejam os mesmos interesses, mas as formas pelas quais a tradição da brincadeira se mantém estão justamente na capacidade de negociar. Penso essa estratégia como uma refinada tecnologia de agência que impõe sobre o outro da relação a sua condição de estar presente, seja nos arraiais públicos da cidade, seja nos compromissos das iniciativas privadas. Essa capacidade de negociação com quem "assiste" é a maneira pela qual a brincadeira do bumba-meu-boi atravessou o tempo. O *tracing* (Balkenhol 2014) me levou a compreender que o sentido de "assistência" ou "sistência" que aparece na tradição da brincadeira diz respeito àqueles que veem a apresentação e, ao mesmo tempo, aos que contribuem economicamente para a sua realização. Tanto um quanto o outro convergem para a manutenção dela, a qual só é possível graças à lógica de reciprocidade.

A relação de interdependência que expõe os brincantes a uma negociação mais direta com outros setores da sociedade é tão antiga quanto provavelmente o tempo de vida dessa tradição. É possível afirmar isso com base em um dos registros mais antigos de que se tem conhecimento sobre a presença da brincadeira em solos brasileiros. Padre Lopes Gama, no Pernambuco de 1840, ao se deparar com o bumba-meu-boi, o qual chamou de "tolo" e "estúpido", encheu-se de indignação ao ver uma figura sacerdotal sarcasticamente interpretada na brincadeira. Seu enfurecimento resultou na publicação do artigo "A estultice do bumba-meu-boi", no extinto jornal O Carapuceiro, no qual reflete sobre o futuro de uma nação cuja autoridade católica é, segundo ele, publicamente desrespeitada: "parece-me que com razão atribuo essa corrupção às classes mais elevadas, por que quem é, por exemplo, que paga generosamente, que convida e aplaude o bumba-meu-boi e os fandangos, onde se escarnece vergonhosamente o estado sacerdotal, onde aparecem não poucas imoralidades?" (Gama 1996 [1840]:338). A crítica de Gama acaba por revelar que, naquele tempo, o bumba-meu-boi já se apresentava em forma de entretenimento para a elite, que, em troca, pagava a seus brincantes generosamente. Essa passagem denota uma relação de troca, cuja interdependência envolve as classes mais elevadas e os brincantes, que historicamente pertencem a uma classe subalterna.

Outro documento me levou a refletir sobre esse tipo de negociação. Trata-se do registro mais antigo sobre o fenômeno do bumba-meu-boi a que tive acesso até o momento. Datado de 28 de junho de 1828, refere-se a um documento de corpo policial no qual duas autoridades policiais são detidas por "dar pancadas nos rapazes que estavam no divertimento do Bumba com licença da Polícia"[5]. A historiadora Carolina Martins (2018), que encontrou o referido documento no Arquivo Público do Maranhão, chama atenção para o controle exercido sobre os cordões de bumba-meu-boi e indica que, embora não se faça alusão à cor e à classe dos brincantes, descritos como "rapazes" no documento, a necessidade da licença para a brincadeira ser realizada estava diretamente relacionada com o controle das festas negras, que não

[5] Documento do Corpo de Polícia, *Partes do dia*, 28/6/1828, Acervo do Arquivo Público do Maranhão – Apem.

dispunham de um consenso acerca das suas proibições e autorizações por parte das autoridades de segurança pública.

O fato curioso desse caso é que, primeiro, as autoridades policiais é que foram detidas – não os brincantes – e a própria licença concedida para realização da festa de bumba-meu-boi foi o que gerou todo o mal-entendido. A falta de consenso, como chama atenção a historiadora, está ligada aos controles das manifestações da cultura negra por um lado; por outro ela também aponta as formas negociáveis dos brincantes de manter sua presença festiva mesmo sob a vigília das autoridades. Não há detalhes sobre as reais condições da realização da brincadeira nesse período (não sabemos, por exemplo, quais eram as condições financeiras e sociais dos brincantes de 1828), mas o documento não deixa dúvidas acerca da concessão que garante, mesmo sob regência de controle, à tradição do bumba-meu-boi fazer parte do antigo cenário da capital do Maranhão. A partir daí não se pode afirmar que a apresentação pública da brincadeira se desse de forma segura e constante.

Um mês antes do ocorrido descrito acima, um outro documento policial reforça o estreitamento da relação entre a festa de bumba-meu-boi, o aspecto racial dos brincantes e as suas possíveis aparições públicas. No documento de 15 de maio de 1828, apresentado por Martins (2018:372), consta que dois negros escravizados foram presos por estarem embrigados e "fazendo barulho num tabaque de negros". Diz o documento: "Negro Antonio, escravo de d. Gertrudes de Jesus e dito Salomão, escravo de João Diniz Gonçalves presos às 11 da noite pela patrulha da Fonte das Pedras [...] por estarem embriagados fazendo barulho num tabaque de negros"[6]. Para a historiadora, provavelmente o episódio documentado diz respeito a uma brincadeira de bumba-meu-boi, visto que o período da ocorrência se aproxima do período junino.

Essa instabilidade exigiu formas de negociação e regimes de trocas que se transformaram ao longo dos séculos. A meu ver, isso significa que é próprio da trajetória do bumba-meu-boi negociar a sua presença em troca de contribuições. De modo similar aconteceu na Casa das Minas, sob o comando de Mãe Andreza, que, como mostrei na introdução, recrutava as assíssis para realização das festas de tambor. O seu poder de influência fez com que a casa de culto a voduns se mantivesse em pé, numa região central da cidade, mesmo após investidas de derrubamento por parte dos governantes locais. É comum, nos dois casos, a capacidade de negociar e de se manter apesar das adversidades de cada época que atentam contra o patrimônio de ambas as tradições. Com isso, não pretendo levantar especulação acerca das vinculações históricas entre a festa do bumba-meu-boi e a Casa das Minas, tampouco sugerir que suas lógicas de funcionamento partilham de uma matriz comum. Se ambas as tradições, hoje, se aproximam durante a festa da Capela de São Pedro, então há uma razão social para isso que pode estar relacionada com as formas como festa civil e festa religiosa se mesclam nesse contexto (Ferretti 2009a). Trouxe o exemplo para mostrar alguma similitude na forma como os agentes atuam ou atuaram para a continuidade das tradições, ainda que não tenham sido esses os seus objetivos conscientes.

[6] Documento do Corpo de Polícia, *Partes do dia*, 15/5/1828, Acervo do Arquivo Público do Maranhão – Apem.

Kabengele Munanga (2019) nos diz que a continuidade de elementos culturais e artísticos afro-brasileiros, como é o caso do bumba-meu-boi, é de suma importância para a manutenção da memória e do sentido coletivo para grupos em diáspora. As estratégias de continuidade dos brincantes de bumba-meu-boi são fundamentais para assegurar que a cultura, em suas dimensões material e simbólica, seja transmitida entre gerações, fortalecendo laços comunitários e a resistência cultural diante das adversidades. Assim, os brincantes desempenham um papel crucial na afirmação de uma identidade negra, afro-maranhense, na luta contra as diversas expressões do racismo. Isso ressalta a importância de considerar que o protagonismo dos brincantes na continuidade do bumba-meu-boi se faz presente na sua própria capacidade de negociar e de estabelecer trocas.

Um tipo de troca de grande importância para os brincantes é aquele que se estabelece com as divindades, sejam elas santos católicos, voduns, orixás ou caboclos. Durante a festividade, os brincantes expressam sua devoção através de rituais de agradecimento e pedidos de bênçãos, demonstrando a conexão entre a vida religiosa e as tradições populares. Os brincantes costumam agradecer aos santos do mês de junho, como Santo Antônio, São João, São Pedro e São Marçal, reconhecendo as graças recebidas em suas vidas. Um aspecto significativo dessa interação é a prática de pagar promessas, por meio da qual as pessoas oferecem um boi ornamentado e bem confeccionado como forma de gratidão por uma bênção concedida. Essa troca simbólica não apenas fortalece a relação com as divindades, mas também reforça os laços comunitários, já que a construção e a apresentação do boi envolvem a colaboração e o trabalho conjunto de toda a comunidade.

A festa do bumba-meu-boi exemplifica de maneira significativa a dimensão da troca, não apenas no sentido econômico, mas sobretudo nas esferas simbólica e social. A prática de oferecer um boi em agradecimento ou como promessa destaca como a troca vai além de um simples ato de dar e receber; ela se transforma em um elo que fortalece a comunidade e suas tradições. Essa interdependência entre os brincantes e as divindades evidencia que a dádiva é um meio de afirmar as redes de relações, perpetuar crenças e manter o convívio social. Portanto, a dimensão da troca, presente na celebração, não apenas sustenta a religiosidade, mas também nutre a vida social como um todo, reafirmando a importância de práticas coletivas que promovem a solidariedade e a continuidade das tradições. Isso foi o que os termos ou menções "sistência"/"assistência" permitiram rastrear.

Considerações

A partir das contribuições de Markus Balkenhol (2014) para um procedimento de pesquisa interessado em entender conexões entre passado e presente, busquei rastrear o sentido que compõe a expressão "sistência"/"assistência", presente no léxico dos brincantes de bumba-meu-boi, a fim de analisar os modos como os brincantes se relacionam espacial e temporalmente com o passado. O meu *tracing* (Balkenhol 2014) me levou à compreensão de que as expressões entoadas pelos cantores durante as apresentações da brincadeira estão relacionadas a um tipo específico de agência que se faz presente tanto na performance dramática da manifestação quanto nos tipos de combinados estabelecidos entre brincantes e os outros interessados na tradição.

O modelo etnográfico proposto por Balkenhol (2014) tem um papel importante em desvendar os vestígios pelos quais as pessoas se conectam ao passado. À luz desse modelo, verifiquei que a tradição do bumba-meu-boi tem em si mesma os potenciais criativos e inventivos que são reiterados no seu processo de elaboração e reelaboração. As "sistências"/"assistências" falam de uma agência que envolve negociação por meio de trocas enquanto o público se forma em volta da brincadeira. As "sistências"/"assistências", como termo/menção e conceito, estão presentes tanto nos processos contratuais como nas toadas de chegança e de despedida. Acredito, assim como Balkenhol (2014:19), que, por mais que as tradições possam ser inventadas, os seus inventores dependem das matérias-primas que possuem para que possam inventá-las. No contexto das festas de bumba-meu-boi, essas matérias-primas podem estar na multiplicidade de elementos que as compõem, o que aponta para a sua capacidade de alterar os seus sentidos e manter suas formas pelas quais foi possível rastrear os seus *traces*.

Combinando observação participante e pesquisa em arquivo, ampliei o entendimento acerca das estratégias de continuidade da tradição do bumba-meu-boi no Maranhão. A partir dos diferentes registros apresentados neste trabalho, é possível afirmar que essa manifestação popular desperta, há longas datas, o interesse de curiosos e pesquisadores. Em razão disso, a comunidade acadêmica e interessados nessa tradição possuem um vasto material ao seu dispor. Nele, dois aspectos chamam a atenção: um é a própria longevidade da brincadeira, e o outro é a participação de pessoas negras para a sua realização.

Neste trabalho, propus uma reflexão sobre as formas particulares de elaboração e reelaboração dessa tradição, considerando a própria experiência dos brincantes, tanto presente quanto passada. Essa reflexão me levou a um entendimento acerca das estratégias de continuidade, cujo princípio é a negociação da sua presença em troca de contribuições. O valor e o tipo de contribuição podem ter sido alterados ao longo dos anos, mas o seu princípio – o da negociação por meio da troca – se mantém fortemente através de contratos e das toadas que invocam a presença das "assistências". Para Balkenhol (2014:228), a noção de *trace* aponta para compreensões ontológicas por, justamente, tornar inteligíveis as pegadas ou as pistas que alguém ou que alguma coisa deixou marcadas. Esses pontos ligam as dimensões presentes às vivências do passado, formando condições de existência, realidade e sociabilidade, como foi possível observar no caso do bumba-meu-boi.

É importante destacar que, em meio a um sistema escravista dominante que agiu sobre os corpos da população negra de modo a contê-los, restringindo as possibilidades de prosseguimento de suas tradições, essas últimas se adaptaram ao modelo das sociedades brasileiras modernizantes dos séculos passados e reconfiguraram suas dinâmicas, mantendo seus aspectos mais característicos passíveis de observação empírica e de rastreamento. Isso se tornou possível graças ao protagonismo dos brincantes, que utilizaram diferentes estratégias de continuidade. Os *traces*, que guiaram os caminhos dessa pesquisa, mantiveram-se presentes também em razão das mesmas lógicas de continuidade adotadas pelos brincantes.

Essas estratégias, como vimos, foram negociadas dentro de um limite socialmente estabelecido. No Recife, a partir do relato do Padre Lopes Gama (1996 [1840]), sabemos que o folguedo era prestigiado pelas elites locais, apresentando-se em troca de "agrados". Similarmente, a descrição de Luís da Câmara Cascudo (1956), na primeira metade do século

XX, mostra-nos que os brincantes eram agraciados pelas "assistências" durante as apresentações. Mais adiante, a partir da segunda metade novecentista, o Estado assume o papel de principal fomentador da brincadeira, contratando-a para participar dos eventos públicos, sendo que, com altos investimentos e as pretensões políticas, a atuação estatal acabou por transformar consideravelmente a dinâmica de financiamento dos grupos e o ciclo da festa.

Em todos esses momentos, os brincantes estiveram presentes, negociando a condição de suas presenças. Mudaram-se os agentes que formam a relação de interdependência com os brincantes, mas se manteve o modelo de troca e negociação, que constitui a própria tradição da brincadeira. Por essa razão, acredito que as estratégias de manutenção do bumba-meu-boi, mobilizadas pelos brincantes, possuem uma agência particular que corresponde a práticas concretas de realização e continuidade da brincadeira.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Silvio. 2019. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen.

BALKENHOL, Markus. 2014. *Tracing Slavery: an Ethnography of Diaspora, Affect, and Cultural Heritage in Amsterdam*. Tese de Doutorado em Antropologia Social,Vrije Universiteit Amsterdam, Amsterdam.

BORRALHO, Tácito. 2012. *O teatro do boi do Maranhão: brincadeira, ritual, gestos e movimentos*. Tese de Doutorado em Artes Cênicas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

CÂMARA CASCUDO, Luis da. 1956. *Tradições populares da pecuária nordestina*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura.

CARDOSO, Letícia. 2008. *O teatro do poder: cultura e política no Maranhão*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís.

CARVALHO, Luciana. 2011. *A Graça de Contar: um pai Francisco no bumba meu boi do Maranhão*. Rio de Janeiro: Aeroplano.

FERRETTI, Sérgio F. 2009a. "Estudos sobre festas religiosas populares". In: Sérgio Figueiredo Ferretti e José Ricardo Ramalho. *Amazônia: desenvolvimento, meio ambiente e diversidade sociocultural*. São Luís: EDUFMA. p.183-197.

FERRETTI, Sérgio F. 2009b. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. Rio de Janeiro: Pallas.

GAMA, Padre Lopes. 1996 [1840]. *O Carapuceiro*. São Paulo: Companhia das Letras.

MARTINS, Carolina de Souza. 2015. *Política e cultura nas histórias do bumba-meu boi: São Luís do Maranhão - século XX*. Dissertação de Mestrado em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

MARTINS, Carolina de Souza. 2018. "Entre brechas e proibições: a experiência de brincantes negros do bumba-meu-boi no Maranhão no pós-Abolição". In: Martha Abreu, Giovana Xavier, Lívia Monteiro e Eric Brasil. *Cultura Negra – Festas, Carnavais e Patrimônios Negros: novos desafios para os historiadores*. Niterói: EDUFF. p. 369-394.

MAUSS, Marcel. 2003. "Ensaio sobre a dádiva – Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". In: Marcel Mauss. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. p. 183-314.

MUNANGA, Kabengele. 2019. "Arte afro-brasileira: o que é afinal?". *Paralaxe 6*(1): 5-23.

PRADO, Regina. 1977. *Todo ano tem: as festas na estrutura social camponesa*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

SILVEIRA, Marla. 2014. *Nas entranhas do bumba meu boi: políticas e estratégias para botar o Boi de Leonardo na rua*. Dissertação de Mestrado em Cultura e Sociedade, Universidade Federal do Maranhão, São Luís.

SOUSA, Késsia. 2020. *A produção cultural do bumba meu boi de Maracanã em São Luís-MA*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís.

VASCONCELOS, Gisele. 2007. *O cômico no bumba-meu-boi*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís.

Enviado: 05 de julho de 2024
Aceito: 10 de agosto de 2024

TRAÇANDO AGÊNCIAS: ESTRATÉGIAS DE CONTINUIDADE E (RE)EXISTÊNCIA DA TRADIÇÃO DO BUMBA-MEU-BOI DO MARANHÃO

Resumo
Este trabalho reúne algumas reflexões acerca das relações entre passado e presente a partir da noção de trace proposta por Markus Balkenhol (2014). A questão central deste artigo é analisar o tipo de agência mobilizada pelos brincantes para dar continuidade à tradição negra do bumba-meu-boi. Meu interesse pelo assunto se dá em razão de um insight que me ocorreu em meio à celebração pelo Dia de São Pedro, na capital maranhense. Nesse contexto particular, um termo entoado pelos brincantes chamou minha atenção, a partir do qual comecei a rastrear os seus sentidos, bem como os seus diferentes usos, levando-me a uma reflexão acerca da agência exercida no universo da festa. À luz das contribuições de Balkenhol (2014), verifiquei que os brincantes possuem uma estratégia de continuidade baseada na negociação, por meio da qual a brincadeira se mantém por um longo período e em diferentes espaços.

Palavras-chave
antropologia dos modos de relação com o passado; estratégias de continuidade; (re)existência; cultura popular; bumba-meu-boi.

TRACING AGENCIES: STRATEGIES OF CONTINUITY AND (RE)EXISTENCE OF THE BUMBA-MEU-BOI TRADITION IN MARANHÃO

Abstract
This work brings together some reflections on the relationships between past and present based on the notion of “trace” proposed by Markus Balkenhol (2014). The central question of this article is to analyze the type of agency mobilized by the performers to continue the black tradition of bumba-meu-boi. My interest in the subject arose from an insight I had during the celebration of Saint Peter's Day in the capital of Maranhão. In this particular context, a term chanted by the performers caught my attention, prompting me to trace its meanings and different uses, leading to a reflection on the agency exercised in the universe of the festival. In light of Balkenhol's (2014) contributions, I found that the performers have a strategy of continuity based on negotiation, through which the tradition is maintained over a long period and in different spaces.

Keywords
anthropology of modes of relating to the past; strategies of continuity; (re)existence; popular culture; bumba-meu-boi.