

PARA ALÉM DA MISTURA E DO ENCONTRO: As festas entre tensões, diferenças e desigualdades*

Antonio Evaldo Almeida Barros**

RESUMO: É freqüente e difundida a idéia de que a festa à brasileira seria capaz de mediar diferenças sociais e culturais. A lapidação dessa imagem da festa se tornaria possível sobretudo no contexto da ideologização da mestiçagem brasileira nos anos 1920-30, quando diferentes intérpretes da “nação” e das “regiões” buscariam identificar seus símbolos ditos compartilhados, e a festa se tornaria a ocasião máxima para se observar amistosas, harmônicas e intensas misturas e encontros entre desiguais e diferentes. Entretanto, um conjunto significativo de pesquisadores têm se esforçado em seguir um outro caminho, evidenciando que a festa é também uma ocasião privilegiada para se observar as tensões, conflitos, diferenças e desigualdades. A festa aqui poderia ser interpretada como um lugar particular para se notar o funcionamento de algumas “culturas das desigualdades”. Observando o antes, o durante e o depois da construção da festa como elemento essencial da identidade brasileira (como se poderia ver nos anos 1900-40), talvez se possam observar muitas promessas mal cumpridas, idas e vindas, e desacordos, conflitos e violências manifestos através de múltiplos e ressignificados sentidos e formas. O caso dos grupos de bumba-meu-boi que circulavam pela Ilha de São Luís do Maranhão durante os festejos juninos, e que foram alçados a símbolos da identidade da região, ao mesmo tempo em que o samba era elevado a símbolo da identidade da nação, seriam elementos e ocasiões particulares para se pensar a dinâmica e processos de mudança social, reconstituir experiências de diferentes sujeitos, grupos e setores sociais, e entender aspectos de processos significativos das histórias maranhense e brasileira, notando-se, por exemplo, formas de exercício do poder numa sociedade hierarquizada e modos como os sujeitos lidavam com diferenças e desigualdades naquelas primeiras décadas do Brasil republicano. Assim, poder-se-ia entender formas como indivíduos e grupos tão diferentes entre si se apropriavam de um repertório comum, a exemplo dos bumbas, o que poderia desembocar em encontros amigáveis, mas também em situações de intensa violência, bem como observar a manifestação de formas e processos originais de reivindicação e construção do exercício da cidadania. Por fim, trata-se de tentar notar como diferentes narrativas acerca dos Bumbas e do festivo São João maranhense poderiam servir para analisar um campo denso e tenso em torno do qual gravitavam questões sobre “raça”, classe e identidade no Brasil dos anos 1900-40, quando os ambíguos campos das identidades da região e da nação freqüentemente se interconectavam. Assim, reconhece-se que é problemático relacionar a cultura (o “popular”, o “étnico”) à história nacional ou regional, que há desigualdades na apropriação de materiais ou práticas comuns, e que o essencialismo ignora a multiplicidade de vozes contemporâneas em luta, em negociação, e em jogo no interior de uma cultura. Nesta perspectiva, busca-se escapar de uma compreensão de “festa”, “cultura” e “tradição” como variáveis capazes de apresentar uma certa totalidade, continuidade e permanência, para entendê-las como espaços nos quais se podem pensar diferenças, desigualdades e mudanças, afinal, a multiplicidade não pode ser ignorada por uma idéia de cultura como símbolos compartilhados. Para além da mistura e do encontro, essas festas eram freqüentemente marcadas por tensões, diferenças e desigualdades.

Palavras-chave: Festas. Diferenças. Desigualdades. Identidades.

É difundido e duradouro o pressuposto de que “a Festa, no Brasil, constitui uma linguagem simbólica para a qual são traduzidos valores nacionais. Ela é capaz de mediar

* Trabalho apresentado no Fórum de Pesquisa “Culturas das Desigualdades” organizado pela Comissão de Relações Étnicas e Raciais (CRER) da 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil. Empiricamente, em grande medida este texto consiste em uma adaptação de elementos do capítulo 3 da seguinte dissertação: BARROS, A. Evaldo A. **O Pantheon Encantado:** culturas e heranças étnicas na formação de identidade maranhense. 2007. 317 p. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (PÓS-AFRO), Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), Salvador, Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2007. O texto também se nutre das últimas mudanças de perspectivas teóricas da pesquisa (visando elaborar uma história social dos bumbas-meu-boi no Maranhão da primeira metade do século XX) em desenvolvimento no Doutorado em História, linha de História Social da Cultura (CECULT), na UNICAMP.

** Licenciado em História pela Universidade Federal do Maranhão, Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pelo CEAO/UFBA, e Doutorando em História pela Universidade Estadual de Campinas.

diferenças sociais e culturais, estabelecendo pontes entre grupos e suas realidades e utopias”¹. Nada seria mais claro e inequívoco que a festa para se demonstrar a particular capacidade da sociedade brasileira em lidar com as diferenças e desigualdades. Através das festas, entendidas como momentos ritualizados em que a nação se auto-representa, emergiria uma cultura nacional resultante de uma mistura de múltiplas tradições.² Esta seria a especificidade da “festa à brasileira”.

A lapidação dessa imagem da festa se tornaria possível sobretudo a partir dos últimos anos da Primeira República (1889-1930) e dos tempos de Vargas (1937-54), quando se positivaria a mestiçagem no Brasil. De fato, essa representação da festa não mais conseguirá se desvencilhar das discussões sobre diferenças e desigualdades sociais e raciais, uma vez que foi construída em diálogo ou confronto com questões suscitadas por essas diferenças e desigualdades. Ela não é exclusiva da nação, sendo um fenômeno translocal, tendo se difundido por diferentes regiões do país e apresentando múltiplas faces em variadas nações.

Ora, se o Carnaval e seus sambas seriam ocasiões para se notar a brasilidade harmônico-festiva, o São João e suas toadas de bumba-meu-boi no Maranhão, por exemplo, seriam momentos privilegiados para se observar a perfeita maranhensidade – lugar este que é anunciado, sobretudo a partir dos anos 1920, como festivamente compartilhado por todos, brancos, mestiços e negros, pobres, classes médias e ricos, homens e mulheres.³ De fato, estas duas ocasiões, a do Carnaval brasileiro e a do São João maranhense, têm sido tomadas por diferentes sujeitos (antropólogos, historiadores, folcloristas, jornalistas, etc.) que se apresentam ou são vistos como intérpretes da nação e da região, para demonstrar que a festa (geralmente pensada no singular) no Brasil é, antes de tudo, momento para se observar misturas, encontros e mediações culturais.

Se a antropologia tem feito dos pobres e da pobreza, e também dos subalternos e suas culturas, um objeto freqüente de pesquisa, algumas das interpretações formuladas nesse campo têm afirmado que, em certas ocasiões, notadamente aquelas festivas, diferenças e desigualdades desapareceriam ou se tornariam residuais. Esta interpretação também tem suas versões na historiografia, notadamente naquela que pensa a festa ou os encontros entre

¹ Ver, por exemplo, AMARAL, Rita de Cássia. **Festa à Brasileira**. Significados do festejar, no país que “não é sério”. 1998. 400 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998).

² DAMATTA, R. A mensagem das festas: reflexões em torno do sistema ritual e da identidade nacional. **Sexta-Feira – Antropologia, Artes e Humanidades**, n. 2, ano 2, Festas. São Paulo, Pletora, abr. de 1998.

³ “Maranhensidade” é um termo que ganha força neste início de século XXI. Entretanto, os temas, conteúdos e sentimentos evocados por essa noção já estavam presentes em algumas formulações dos anos 1920-40, particularmente na idéia de “verdadeiras tradições maranhenses”, que dialogaria e conflitaria profundamente com a “brasilidade” tecida nos tempos do modernismo.

diferentes e desiguais desde o lugar das mediações.⁴ De fato, além de não se direcionar à compreensão de como as desigualdades, duráveis, extremas ou de outra natureza, produzem culturas, diferentes abordagens têm afirmado que a cultura, especialmente a ocasião da festa, é um momento em que diferentes sociedades resolveriam (sobretudo pacífica e harmonicamente) aquelas desigualdades.

Entretanto, um conjunto significativo de pesquisadores têm se esforçado em seguir um outro caminho, evidenciando a festa como uma ocasião privilegiada para se observar as tensões, conflitos, diferenças e desigualdades.⁵ A festa aqui poderia ser interpretada como um lugar particular para se notar o funcionamento de algumas “culturas da desigualdade”. Não se trata, evidentemente, de seguir a velha e preconceituosa interpretação da festa como “válvula de escape”.⁶ O que eu gostaria de sugerir é que as festas constituem, antes tudo, momentos significativos para se notar formas pelas quais os diferentes setores sociais olham uns para os outros, comentam, justificam ou aceitam as diferenças socioculturais e as desigualdades.

É mais ou menos consensual o pressuposto de que as festas são capazes de traduzir experiências, expectativas e imagens sociais daqueles que as realizam, apresentando-se como objeto privilegiado para se estudar os movimentos de uma determinada coletividade, grupo, população, região, nação.⁷ Entretanto, a forma como esta “tradução” é elaborada revela profundas diferenças teóricas entre os pesquisadores e, obviamente, múltiplas posições ideológicas e implicações políticas. Estes processos poderiam ser analisados tomando-se como lugar de análise o Brasil na primeira metade do século XX, exatamente o momento em

⁴ Um exemplo clássico, embora não ocupado diretamente com festas, mas com a “identidade nacional”, seria VIANNA, H. **O Mistério do Samba**. Rio de Janeiro: Zahar/Ed. UFRJ, 1995.

⁵ Ver, especialmente, CUNHA, M. C. P. **Ecos da Folia**. Uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920. São Paulo: Cia. das Letras, 2001; _____ (org.). **Carnavais e outras f(r)estas**. Ensaio de História Social de Cultura. São Paulo: Editora da UNICAMP, CECULT, 2002.

⁶ Esta é uma explicação recorrente e já antiga acerca da função dos rituais e festas produzidos pelos mais pobres. Neste caso, constituir-se-ia a festa, “em última instância, em um recurso utilizado pelo poder para manipular e reforçar a ordem vigente, capitalizando em proveito próprio os excessos nela manifestados. Esta é, porém, uma perspectiva simplista, unidimensional, que elide a complexidade dessa forma de expressão, de grande riqueza para ao descortínio das atitudes, valores e comportamentos dos diversos grupos sociais”. Ver SOIHET, R. **A subversão pelo riso**. Estudo sobre carnaval carioca da *Belle Époque* ao tempo de Vargas. Rio de Janeiro: Editora Fundação G. Vargas, 1998, p. 15-6.

⁷ Ver, por exemplo, ABREU, M. **O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999; AMARAL, op. cit.; BAKHTIN, M. M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora UNB, 1987; CUNHA, op. cit., 2001, 2002; DAVIS, N. Z. **Culturas do povo**. São Paulo: Paz e Terra, 1990; DAMATTA, op. cit., 1998; DUVIGNAUD, J. **Festas e Civilizações**. Ceará: Edições Universidade Federal do Ceará / Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983; FERRETTI, S. F. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: Editora da USP; São Luís: FAPEMA, 1995; SOIHET, op. cit.. Da mesma forma que não há uma “História imóvel, não há uma festa imóvel” (VOVELLE, Michel. **Ideologia e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 251). E, sobretudo, “através das festas, pode-se conhecer melhor a coletividade e a época em que aconteceram” (ABREU, op. cit., p. 38).

que se afirmaria a brasilidade mestiça e harmônico-festiva,⁸ destacando-se aqui o Carnaval e suas múltiplas f(r)estas na tessitura da brasilidade, e o São João e suas toadas de bois organizando a maranhensidade.

Se é relevante analisar momentos em que a imagem da folia, “tomada como ocasião de construir e exprimir simbolicamente a ‘essência do nosso sangue’”, “ainda precisava ser afirmada” – como o fora sobretudo até início dos anos 1920,⁹ também seria relevante tentar entender mudanças, permanências e recriações entre momentos como este e períodos em que aquela imagem já estaria bem afirmada, a exemplo do que seriam os anos 1920-40.¹⁰ É bem provável que observando o antes, o durante e o depois da construção da festa como elemento que por excelência revelaria o Brasil (como se poderia ver nos anos 1900-40), observem-se muitas promessas mal cumpridas, idas e vindas, e desacordos, conflitos e violências manifestos através de múltiplos e ressignificados sentidos, conteúdos e formas.

Além disso, argumento que, organizações festivas, a exemplo dos grupos de bumba-meu-boi que circulavam pela Ilha de São Luís do Maranhão durante os festejos juninos na primeira metade do século XX, seriam elementos e ocasiões particulares para se pensar a dinâmica e processos de mudança social.¹¹ A partir da análise dessas atividades seria possível reconstituir experiências de diferentes indivíduos, grupos e setores sociais, e entender aspectos de processos significativos das histórias maranhense e brasileira, notando-se, por exemplo, formas de exercício do poder numa sociedade hierarquizada e modos como os sujeitos lidavam com diferenças e desigualdades naquelas primeiras décadas do Brasil republicano. Assim, poder-se-ia entender formas como indivíduos e grupos tão diferentes entre si se apropriavam de um repertório comum, a exemplo dos bumbas, o que poderia desembocar em encontros amigáveis, mas também em situações de intensa violência, bem como observar a manifestação de formas e processos originais de reivindicação e construção do exercício da cidadania. Por fim, trata-se de tentar notar como diferentes narrativas acerca dos Bumbas e do festivo São João maranhense poderiam servir para analisar um campo denso e tenso em torno do qual gravitavam questões sobre “raça”, classe e identidade no Brasil dos anos 1900-40, quando os ambíguos campos das identidades da região e da nação freqüentemente se interconectavam.

⁸ Ver particularmente, CUNHA, op. cit.

⁹ Uma análise nesta direção é realizada por CUNHA, op. cit., 2001, p. 14-5.

¹⁰ SOIHET, op. cit., analisando uma festa de grande participação popular, mas partindo de objetivos e perspectivas temática e teórica diversos desta pesquisa, propõe um recorte similar ao deste texto, já que analisa a Festa da Penha no Rio de Janeiro da *Belle Époque* ao tempo de Vargas.

¹¹ Sobre a cultura se relacionando à dinâmica social, ver, particularmente, DAVIS, op. cit.; THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum**. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

Diferenças, tensões e desigualdades num múltiplo tempo festivo

Quando chegavam os dias dos santos que gostam de fogo, a ilha de São Luís se convertia num “verdadeiro mundo carnavalesco”¹², uma ocasião ímpar de lazer e devoção, e sobretudo de muitas festas, tempo em que gente de todas as qualidades se espalhava pelas ruas, caminhos e estradas em busca de celebrações religiosas, bailes e jogos, danças, brincadeiras e tambores. Diversas barracas, com suas bebidas, jogos e fuzarcas, eram montadas no Caminho Grande, uma longa e estreita estrada de terra que cortava horizontalmente a ilha, tendo ao lado, em parte de sua extensão, uma ferrovia ou linha de bonde, ligando a zona urbana da cidade, a oeste da ilha, à vila de Ribamar, no extremo leste de São Luís. As pessoas se deslocavam intensamente em busca dos pontos mais atrativos dos festejos em algum subúrbio ou vila. Muitos, sobretudo aqueles que viviam mais próximos daquela estrada, usavam caminhões, ônibus, locomotivas, bondes e carros. Outros, especialmente aqueles que habitavam as áreas mais rurais, viajavam em carros de boi e carroças. Mas ir a pé também era a opção de diversas pessoas. Assim, enquanto uma dezena de homens, entre “malabarismos e mandonismos”¹³, tentava governar o Estado naquelas primeiras décadas de República e durante os tempos de Vargas, outros governos e desgovernos, freqüentemente em (des)encontro com aquela política “séria”, seriam orquestrados nos festejos juninos.

Para os mais católicos, “todos os esforços” seriam para que São João, São Pedro e São Marçal “não se aborreçam com as homenagens prestadas”¹⁴; pulando fogueiras, que como pontos luminosos infindáveis clareavam a ilha durante aquelas noites, alguns confirmavam batismos ou escolhiam novos padrinhos e madrinhas, e até realizariam casamentos considerados lícitos sem a presença de clérigos¹⁵. Da perspectiva de diferentes cronistas, articulistas e outros letrados, este seria, antes de tudo, um “tempo de tradições”, dos “costumes antigos”, do “mundo pitoresco”.¹⁶ Já ao “pessoal do ‘pega e rasga’”¹⁷, que gostava

¹² O GLOBO (OGB). São Luís, 2 de jul. de 1942.

¹³ BUZAR, Benedito. **O Vitorinismo: lutas políticas no Maranhão**. São Luís: Lithograf, 1998.

¹⁴ DIÁRIO DO NORTE (DNT). São Luís, 22 de jun. de 1940, p. 2.

¹⁵ REIS, L. G. dos. Alto Parnaíba. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão**, São Luís, ago. de 1951, p. 66.

¹⁶ SACRAMENTO, J. P. D. do. Crônica Interna. **Semanário Maranhense**, São Luís, jul. de 1868, p. 7; VIANA, L.. Os fogos de São João. **Pacotilha**, São Luís, 25 de jun. de 1910; MACEDO, E. de. Noite de São João. **Pacotilha**, São Luís, 23 de jun. de 1926; PEREIRA, R. São João de ontem e São João de hoje. **Folha do Povo**, São Luís, 22 de jun. de 1929; COSTA, R. Noite do Balão e da Saudade. **Tribuna**, São Luís, 24 de jun. de 1934; OLIVEIRA, F. de. Noite de São João. **Diário do Norte**, São Luís, 24 de jun. de 1939; OLIVEIRA, A. de. Retalhos Dominacoes. **Diário do Norte**, São Luís, 2 de jul. de 1939; DONCRI. Linda Noite de São João. **Diário do Norte**, São Luís, 2 de jul. de 1939; LEMOS, B. Festas tradicionais de nossa terra. **Diário do Norte**, São Luís, 23 de jun. de 1940; PINTO, F. Festa de S. João. **Revista Athenas**, São Luís, jun. de 1941; PEDRO, J. Festa de São João. **Diário do Norte**, São Luís, 25 de jun. de 1941; MELO, A. Bumba-meu-boi. **Novidades**, São Luís, 10

de dançar, interessavam mesmo eram os barracões de arrasta-pés espalhados pelos subúrbios, onde dominavam as músicas da época, a exemplo dos anos 1920-30, quando se “arrochava no maxixe e no carimbó”¹⁸. Diferentes famílias, particularmente da gente de “bom tom” que residia no Centro de São Luís, costumavam organizar fartas ceias com pratos da culinária local em seus sítios onde veraneavam no Natal, no Ano Novo e durante os festejos juninos.¹⁹ A molecada, por sua vez, empenhava-se sobretudo na queima de pequenos fogos, atirando-os aos pés dos seus iguais e dos adultos, algo que poderia ser visto como uma “perversidade” e “caso de polícia”²⁰. Para os “amigos da pinga”²¹, esta era ocasião e motivo para beber, conversar e outras coisas mais. Moças e rapazes da “sociedade elegante” também não perdiam essa oportunidade, uma vez que podiam sair com seus blocos ou se divertir nos “bailes aristocráticos”²², cujos partícipes se pensavam como “o que existe de melhor em nossa sociedade”²³. Os jovens das zonas mais rurais gostavam mesmo era dos “forrobodós” espalhados nos barracões e terreiros do interior da ilha, quando as “morenas” podiam deixar “os cabras moles de cansaço, sujos de poeira, derreados de somno”²⁴. Os instrumentistas e cantores profissionais aproveitavam para preparar suas brincadeiras “de pura harmonia e sem batuque”²⁵, desfilando com elas pelo perímetro urbano da cidade. Majores, delegados, chefes de polícia e policiais, de um lado, teriam a responsabilidade de fiscalizar o bom cumprimento das portarias que, de maneira geral, proibiam o uso de determinadas bebidas, demarcavam as vias públicas que deveriam ser usadas pelos brincantes e, sobretudo, estipulavam os lugares que diferentes organizações festivas poderiam percorrer; e, de outro, constantemente caíam eles próprios na fuzarca.

Este tempo de festas era também ocasião para a eclosão dos jogos discursivos acusatórios entre setores da política partidária, quando membros das diferentes oposições lembravam das péssimas condições das estradas e avenidas, e da situação sanitária de São Luís, o que, segundo eles, atrapalharia o desenrolar de um tempo festivo ainda mais intenso. Alguns funcionários públicos deviam aguardar ansiosamente a última semana de junho com seus dias de trabalho facultativo. Para o Batalhão do Exército, este era, a exemplo do carnaval

de mar. de 1952; COSTA, J. S. Notas sobre o Bumba-meu-boi. **O Imparcial**. São Luís, 26 de jul. de 1953; VIEIRA FILHO, D. Folklore sempre. **Revista de Geografia e História do Maranhão**, São Luís, dez. de 1954; ALVES, I. R. Noite de São João. **Jornal do Dia**, São Luís, 25 de jun. de 1955.

¹⁷ TRIBUNA DO POVO (TPV). São Luís, 22 de jun. de 1934.

¹⁸ TRIBUNA (TRB). São Luís, 24 de jun. de 1930, p. 7.

¹⁹ PEREIRA, op. cit., 1929; PEDRO, op. cit., 1941; REIS, Luiz Gonzaga dos. O sítio Felipinho. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão**, São Luís, jun. de 1952.

²⁰ PACOTILHA – O GLOBO (PGB). São Luís, 26/06/1951, p. 4.

²¹ TRB (25/6/1933, p. 2).

²² PACOTILHA (PCT). São Luís, 21 de jun. de 1919, p. 1; DNT (27/6/1939, p. 8; 21/5/1942; 25/6/1944, p. 6).

²³ DNT (27/6/1939, p. 8).

²⁴ PINTO, op. cit., 1941, p. 11.

²⁵ TRB (22/6/1933, p. 6).

e das festas cívicas, um tempo de preparar sua garbosa banda de música que desfilava e se apresentava nos principais pontos tomados pela folia. Já os comerciantes, particularmente donos de lojas de tecidos e de bares, que enchiam os jornais com propagandas de seus produtos, deviam aguardar com disposição esses festejos, ocasião ímpar de aquecimento de suas vendas. Os organizadores de barracas, terreiros e arraiais contratavam danças, cordões e brincadeiras para atrair para seus bairros e vilas a multidão que se deslocava durante as festas em busca de diversão. Até poetas, em composições existencialistas, inspiravam-se nos tempos das festas de junho.²⁶

Entretanto, no mês em que “tudo é festa”²⁷ no Maranhão, nada despertaria mais atenção da maioria dos diferentes e desiguais sujeitos que viviam em São Luís na primeira metade do século XX do que os grupos de bumba-meu-boi, que surgiam de todos os recantos e transformavam a ilha nessa temporada. Essas brincadeiras em geral resultavam de um pagamento de promessa feita a alguma entidade espiritual, sobretudo os santos do catolicismo, como São João, embora também haja notícias de que alguns voduns do tambor de mina²⁸ gostavam de ter bois em seus terreiros por ocasião desses festejos. Às vezes, aquele que fazia a promessa era o mesmo que organizava o bumba. Essa promessa podia passar de geração a geração. Assim, preparando-se para as festas, bem antes do mês de junho, os grupos se formavam, organizavam-se e ensaiavam suas danças e toadas. Caprichava-se na montagem do “couro”, uma cobertura de papel, tecido, veludo ou outro material de uma armação de madeira com o formato de um boi. Um mesmo agrupamento, composto por homens, mulheres e/ou crianças, e ainda seus acompanhantes, podia ter um ou mais couros, cuidadosamente nomeados, e também mais de um “miolo”. Este era o homem que pegava o couro, colocava-o sobre o corpo e balançava-o, dando-lhe ritmo. Enquanto isso, os brincantes, em diferentes funções, tocavam matracas, pandeiros ou tambores, e repetiam em uníssono as toadas e canções do amo, o cantador e guia do bumba. Os grupos disputariam ferrenhamente alguns miolos, tocadores e, sobretudo, os amos, embora estes pudessem ser fiéis às suas “tropas”. De fato, sabe-se que muitos deles eram os donos dos bois nos quais cantavam, dançavam ou tocavam. Alguns grupos eram contratados para fazer suas apresentações, outros, entretanto, pareciam fazê-lo gratuitamente, mas quase sempre ao menos em troca de tiquira (cachaça

²⁶ A exemplo de Jorge de Meirelles, em “Sentidos versos meus...”. In.: **Novidades**, São Luís, 07 de set. de 1950.

²⁷ JORNAL DO DIA. São Luís, 24 de jun. de 1945, p. 4.

²⁸ *Vodum* é como são denominadas as entidades espirituais do *Tambor de Mina*, nome dado sobretudo no Maranhão a cultos religiosos de origem africana, também presentes em outros estados do Brasil, como o candomblé na Bahia. Mina é uma referência aos “negros minas”, denominação genérica dada aos escravos trazidos de regiões da África ocidental, muitos dos quais embarcavam no forte de El-Mina, atual Gana. Ver, particularmente, FERRETTI, S. F. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: Editora da USP; São Luís: FAPEMA, 1995; PARÈS, L. N. **The Phenomenology of spirit possession in the Tambor de mina**. 1997. Tese (Doutorado) – SOAS, University of London, 1997.

destilada de mandioca). Terminadas as festas, matava-se ritualmente o boi (alguns seriam enterrados), uma ocasião de muitas dramatizações e encenações cômicas realizada geralmente no mês de julho, até que no outro ano ele seria ressuscitado e uma outra festa começava.

Era comum que sujeitos de diferentes setores sociais desejassem pagar uma promessa oferecendo um boi aos santos, para o que, pediam e patrocinavam outrem, em geral, um “dono” ou “dona” de boi, para que este organizasse a brincadeira. Situações como esta, pelos múltiplos desdobramentos que poderiam ter, constituem ocasiões significativas para se observar formas de teatralização do poder, para se notar modos como os sujeitos acionavam determinadas estratégias e negociavam entre si em uma sociedade hierarquizada.

Algumas vezes, os bumbas percorriam o centro de São Luís, embora isto fosse freqüentemente proibido.²⁹ Além do fato de que alguns grupos ignoravam as proibições oficiais, o que poderia acarretar-lhes, por exemplo, a perda de suas licenças,³⁰ pessoas que ali moravam, muitas das quais promesseiras, podiam pedir para que os grupos de boi fossem se apresentar às portas de suas casas.³¹ Padres e chefes de polícia – em certas situações, provavelmente porque não tinham outra escolha – aceitaram algumas argumentações dos brincantes, como a idéia de que o santo ficaria insatisfeito e a promessa seria descumprida se os bois deixassem de ir, por exemplo, até a Igreja de São João, localizada no centro da cidade, embora todos soubessem que havia outras igrejas pela ilha dedicadas àquele santo. Estas situações possivelmente eram comuns e devem ter contribuído para que, em algumas ocasiões, fosse oficialmente liberada a ida dos bois ao centro durante os festejos,³² quando poucos dias antes uma tal situação era claramente proibida.³³

²⁹ Observando as portarias e outras notícias sobre os festejos juninos e os cordões de bumba-meu-boi, nota-se que as tentativas de afastamento dos bois do Centro de São Luís foi o movimento freqüente até início dos anos 1950, e a depreciação dominante até inícios dos anos 1920. As idas e vindas em relação à permissão ou proibição de os bumbas serem realizados, ou se poderiam freqüentar o perímetro urbano, além dos subúrbios e dos interiores, parece ter sido a tônica da Primeira República e do pós-Revolução de 1930. (Movimento similar teria ocorrido em relação às festas de Nossa Senhora da Penha no Rio de Janeiro do início do século XX. Ali, as autoridades policiais implicavam com o violão, batuques e sambas, vistos como fontes de desordem. Apesar disso, as proibições explícitas não foram constantes. Ver SOIHET, op. cit.) Tudo indica que, ao longo do século XX, o único momento em que houve uma política regular e em médio prazo proibindo que os bumbas freqüentassem o centro da capital maranhense foi do Estado Novo a início dos anos 1950, mais precisamente, de 1938 a 1952. Neste período, quando também se intensificaria a atuação dos folcloristas e outros letrados, essa parece se tornar uma política do Estado e não dependente da personalidade ou do estilo de um ou outro chefe da polícia civil, ou chefe político municipal ou estadual, como teria sido no período anterior. Algumas vezes as portarias policiais proibiam a realização dos bumbas (PGB, 24/6/1905; OGB, 24/6/1948), mas geralmente o que se estabelecia eram critérios para a realização dos festejos juninos, determinando em especial exatamente até que ruas os bumbas poderiam brincar, tentando afastá-los do centro da cidade (PGB, 20/6/1918, p. 1; TRB, 23/6/1933; DNT, 24/6/1939, p. 3; OGB, 22/6/1940, p. 2; 24/6/1944, p. 2; MARANHÃO. **Diário Oficial do Estado do Maranhão**. Polícia Civil. Portaria n. 56, de 23 de junho de 1946; Portaria n. 49, de 17 de junho de 1947; Portaria n. 28, de 19 de jun. de 1948; Portaria n. 21, de 8 de jun. de 1949; Portaria n. 46, de 30 de maio de 1952).

³⁰ Como em DNT (1/7/1939, p. 6).

³¹ Como em OGB (17/6/1947).

³² Como em PGB (31/6/1949).

³³ MARANHÃO. **Diário Oficial do Estado do Maranhão**. Polícia Civil. Portaria n. 21, de 8 de jun. de 1949.

A caminho de seus locais de apresentação, como terreiros e arraiais, e à porta de bares, igrejas e casas, grupos de bois dos mais variados matizes e origens podiam se encontrar, bois “do mato”³⁴ e de “gente da cidade”³⁵, organizados por sujeitos que se identificavam, de diferentes modos e intensidades, por amizade, status e profissão, família, sexo e geração, municípios, bairros e vilas, como o *Campeão da Ilha* do lavrador José de Souza que, com seu “batalhão”, prometia representar bem seu lugarejo do interior de São Luís;³⁶ o *Prometido*, uma justa oferenda a São José por ter facilitado os negócios de Almir Reis que, com um grupo de amigos, formou uma boa tropa, iniciando suas atividades na vila de Ribamar, onde era padroeiro aquele santo;³⁷ o *Boi Afrontador*, também resultado de uma promessa, mas esta feita a São João por um entregador de jornais;³⁸ o *Flor do Caju*, organizado por um grupo de pescadores, marisqueiros e outros “marítimos”;³⁹ o *Boi do Belira*, de responsabilidade de Antonio Nunes, motorista e inspetor de quarteirão de um subúrbio colado ao centro da capital, onde realizava seus ensaios;⁴⁰ o boi de “dona” Teodora Costa, que estreou em 1932 como pagamento de promessa a São José;⁴¹ o *Boi de Guimarães*, afamado e respeitado batalhão do interior do Maranhão, que vinha do continente à ilha enfrentando horas de viagem a barco, em uma área reconhecida como de difícil navegação, só para os festejos;⁴² o *Boi da Maioba*, da zona rural, afamado e temido pelo menos desde 1899⁴³, e que existe até os dias atuais, sendo nomeado nos anos 1930-40 como *Imperador da Ilha*; e o *Reparador*, do subúrbio da Madre Deus, que, em 1939, junto com o *Imperador* tiveram suas licenças cassadas por terem desobedecido a portaria que proibia que dançassem no perímetro urbano de São Luís;⁴⁴ os bois *Prenda de Amor* e *El Dourado* compostos por mulheres, no caso, “filhas de Eva”⁴⁵ e não de Maria; bois de crianças coordenados por jovens e adultos;⁴⁶ o *Flor do Comércio*, boi provavelmente patrocinado por comerciantes, para cuja festa de morte todos eram convidados;⁴⁷ o *Flor da Zona*,⁴⁸ possivelmente uma referência às zonas de meretrício, muito comuns ao redor dos diferentes arraiais por onde se apresentavam os bumbas e se concentravam os festejos; o boi do “mulato” Secundino, amo cuja “voz agrada

³⁴ TPV (22/6/1934).

³⁵ DNT (26/6/1938, p. 1)

³⁶ TPV (22/6/1934).

³⁷ TPV (22/6/1934).

³⁸ TRB (24/6/1934, p. 5; 29/6/1934, p. 3).

³⁹ TPV (22/6/1934).

⁴⁰ TPV (22/6/1934).

⁴¹ TRB (24/6/1932, p. 7).

⁴² PCT (25/6/1924, p. 5); TBP (29/6/1934, p. 3).

⁴³ PCT (22/6/1899, p. 2).

⁴⁴ DNT (1/7/1939, p. 6).

⁴⁵ TRB (24/6/1930); TRB (20/6/1930, p. 5); TRB (26/6/1930, p. 2).

⁴⁶ TRB (24/6/1932, p. 7); TRB (23/6/1933, p. 6); JPQ (22/6/1957, p. 5).

⁴⁷ PCT (20/7/1928, p. 4).

⁴⁸ DNT (7/6/1938, p. 4).

bastante, e tem boas inspirações”, sobretudo defronte da “tropa adversária”⁴⁹; outro boi da Madre Deus, cujo amo de 1908 a 1939 foi Zé Igarapé, tido como “bom na trova e na capoeira”⁵⁰, e que chegou a ser vigiado pela polícia acusado de ter matado um membro do boi de Cururupu, município do interior do estado, em um confronto.

Nesse cenário, era fácil que os grupos de bois se encontrassem, e nestas ocasiões era relativamente comum que eles explicitassem com maior ou menor intensidade, usando palavras ou armas, suas diferenças, o que, com certa frequência, resultava em manifestações de violência generalizada.⁵¹ Apesar de a imprensa argumentar que a prova da incivilidade, da irracionalidade e da perversão das classes pobres poderia ser verificada durante os festejos juninos, particularmente por ocasião dos encontros de bumbas, tudo indica que havia códigos e regras que guiavam os grupos de bois, norteados, inclusive (ou talvez sobretudo), seus confrontos, pois, como sugestivamente cantava um amo no início dos anos 1930, “vamos brincar com jeito, camaradas, pois a morte não é vingança e a pose não vale nada”⁵². A violência certamente não era gratuita, como diziam os jornais. Obviamente, deve-se reconhecer que havia casos em que alguns grupos, ao encontrar-se, confraternizavam-se festivamente, e até poderiam produzir ritmos híbridos nessa oportunidade.

O fato é que a circulação dos bois pela ilha de São Luís durante os festejos juninos constituía um fenômeno generalizado. Parece ser evidente que eles, em sua maioria produzidos por gente das zonas rurais e dos subúrbios, eram capazes “de despertar o interesse mesmo dos nascidos e criados na cidade”⁵³, de “brancos e pretos, velhos e moços”⁵⁴. De certo modo, seus sentidos mais explícitos eram universais a todos. Antes de tudo, porém, esta é

⁴⁹ TRB (25/6/1933)

⁵⁰ OGB (25/6/1947).

⁵¹ Sabe-se que comumente os conflitos entre bumbas eram iniciados com troca de insultos cantados em versos e que, depois, poderiam ser convertidos em briga corporal. Na noite do dia 23 de junho de 1902, no centro de São Luís, “o célebre *boi* da rampa do palácio se encontrou com um outro que dansava à porta de uma casa”. “Juntos os dois *bumbas*, soaram os cantos, as matracas, os maracás” e os busca-pés. Os seguidores “apaixonados não admitiam, nem por sonhos, que se dirigissem pilhérias ao *bicho de cornos*”. A briga invadiu casas. “Vimos mulheres horivelmente queimadas, homens feridos e creanças contundidas”. Na ocasião, “policiais de linha fardados” faziam parte do boi da Rampa. (PCT, 25/6/1902, p. 1, grifos do autor) Em 1937, no lugar Riozinho (interior da ilha), o bumba-meu-boi *Lindo Amor*, da Quinta (subúrbio), enfrentou-se com um bumba do Sítio Apicum (interior da ilha), “e o tempo fechou”, “houve pauladas e facadas”, tendo um dos brincantes saído seriamente ferido. A polícia teria aberto inquérito para apurar o caso. (DNT, 27/6/1937, p. 4) Em 1940, no dia consagrado a São Pedro, brincantes do bumba-meu-boi *Conhecido* “perturbaram a ordem, tendo havido muitas caçambadas e derramamento de sangue”. Mais de quinze brincantes teriam se envolvido na “pororoca”. Alguns, feridos a facas ou cacetes, tiveram que ser submetidos a exame de corpo de delito e medicados no Pronto Socorro. A licença do bumba-boi foi cassada e a polícia abriu inquérito para apurar o caso. (DNT, 30/6/1940, p. 5). No Maranhão, desde as primeiras notícias sobre os bumbas há referências à aliança fundamental entre trova e capoeira nessas organizações festivas. Do mesmo modo que no Pará (SALLES, Vicente. **O negro no Pará**. Belém: SECULT/MINC, 1968) e no Rio de Janeiro (SOARES, Carlos Eugênio Libano. *Festa e Violência: os capoeiras e festas populares na Corte do Rio de Janeiro (1809-90)*. In.: CUNHA, op. cit., p. 281-310, 2002), era frequente a aparição de capoeiras nas festas de grande participação de diferentes sujeitos.

⁵² Verso de um conjunto de toadas registradas durante o dia de São João de 1933 por *Tribuna* (25/6/1933).

⁵³ MACEDO, op. cit., 1926.

⁵⁴ OGB (2/7/1942, p. 4).

uma evidência de que eram diversas formas como indivíduos e grupos tão diferentes entre si se apropriavam de um repertório comum, a exemplo dos bumbas. Nesta perspectiva, permitindo múltiplas leituras, o boi constitui um símbolo cuja análise pode revelar, de acordo com as circunstâncias, múltiplas formas de contato e interação sociais, ritualização de conflitos, negociações amigáveis, mas também situações de aguda violência; enfim, ocasião para se perceber como diferenças e desigualdades funcionavam efetivamente no cotidiano desses sujeitos, e como estes se submeteriam ou manipulariam essas heterogeneidades e dessemelhanças.

Os grupos de bumba-boi eram guiados por regras, acordadas oralmente ou mesmo por escrito. De fato, eles costumavam ser bastante organizados, com ensaios, apresentações, contratos e viagens pré-definidas. Os donos dos bois deviam fechar acordos com promesseiros, e com aqueles mais especializados, como amos, tocadores e miolos. Parecia ser grande a preocupação com a indumentária dos brincantes, a ornamentação dos materiais,⁵⁵ a produção musical, poética e dramática dos bumbas. Aqui, talvez os registros⁵⁶ de toadas, e também das múltiplas dramatizações que costumavam ser realizadas durante as apresentações, possibilitem observar agendas sociais significativas para os brincantes, e que se tornavam públicas. Tudo indica que os temas freqüentes dessas canções e dramatizações faziam referência sobretudo a elementos do cotidiano desses sujeitos. A rebeldia e o enfrentamento também eram comumente tematizados, e diversas pessoas poderiam ser homenageadas ou ridicularizadas, de prostitutas e donas de casa a políticos e comerciantes. Elas seriam “uma versalhada alusiva aos principais acontecimentos políticos e sociais ocorridos no ano”⁵⁷, seriam “modernizadas”, pois “adaptam-se ao momento. São um mixto de ironia e malícia disfarçadas”⁵⁸. De fato, a crítica social e política parecia ser um elemento constituinte dessas organizações. Não estranha que, por ocasião dos concursos de bois, que aparecem nos anos 1930 e teriam um importante papel no disciplinamento e controle dessas organizações festivas,⁵⁹ fossem descontados pontos daqueles que cantassem toadas consideradas “políticas”.

⁵⁵ Essas organizações pareciam levar a sério a dimensão estética e visual de suas produções. Desde a Primeira República, durante os festejos juninos, os jornais se enchiam de anúncios de lantejoulas, material muito utilizado na indumentária dos brincantes e na ornamentação do couro do boi. Se os brincantes não produzissem suas fantasias eles poderiam mandar fazê-las. Depois do São João podia haver cobranças públicas feitas por costureiras a pessoas que mandaram fazer suas vestes para brincar boi e não as pagavam (como em OGB, 30/7/1940, p. 3; DNT, 12/9/1941, p. 5).

⁵⁶ Por exemplo, TBP (25/6/1933); DNT (2/11/1939), OGB (25/6/1947; 5/7/1948).

⁵⁷ TOBLER, J. Tradição e crença de um povo. **Correio de Timon**, Timon, 19 de jun. de 1949.

⁵⁸ LEMOS, op. cit., 1940.

⁵⁹ Na década de 1930, esses concursos começaram a ser realizados sob patrocínio e mesmo coordenação de donos de comércios, bares e rádios, e por diferentes organizadores dos festejos, (TRB, 29/6/1934; DNT, 1/6/1938; OGB, 5/7/1948). Nos anos 1950, a prefeitura de São Luís também passou a organizá-los, numa época em que a imprensa escrita, que realizava concursos de reportagens cujo referencial eram os bumbas (como em

Além disso, durante as festas, os modos de vestir revelavam diferenças sociais significativas entre aqueles que participavam dos bumbas. Se em alguns grupos predominariam papel e plástico, em outros dominariam as lantejoulas e miçangas, os veludos e sedas.⁶⁰ Alguns brincantes usavam chapéus de palha simples, outros chapéus enfeitados com fitas, espelhos e diversos detalhes. Além de terem formas diferentes de brincar, seus personagens pareciam ser variados, a exemplo dos “caboclos guerreiros” ou “índios”, que se trajavam “de flechas e pomposos penachos”⁶¹, “cobrem-se de lantejoulas e desaparecem sob um montão de pennas, pulando ao som dos maracás e pandeiros”⁶²; ou ainda o casal negro Pai Francisco e Mãe Catirina: ele, caracterizado especialmente por um chapéu e um facão preso à cintura, seria uma personagem vivida por um homem forte e/ou valente; ela, uma personagem essencialmente cômica que costumava usar trajes espalhafatosos, seria a principal responsável pelos risos e gargalhadas da platéia; mas ambos, aos seus modos, poderiam estimular brigas entre os grupos.⁶³

Os Bumbas por escrito: os letrados, a festa e um (velho) debate em torno do tema

Enquanto as fogueiras, os bailes e forrobodós, os bares, barracas e terreiros, e as diferentes organizações festivas davam múltiplos ritmos à Ilha, ocorria uma verdadeira batalha entre diversos letrados, de pessoas desconhecidas a escritores renomados, passando por articulistas de diferentes posições políticas e ideológicas, em torno dos significados, origens e autenticidade dos bumbas e, mais ainda, sobre o(s) lugar(es) que esses repertórios deveriam ou poderiam ocupar no campo simbólico das tradições, cultura e identidade da região e da nação. Sugiro que estes debates, às vezes velados, mas sempre difundidos, cujas idéias centrais dialogariam intensamente com questões análogas de caráter nacional e internacional, estiveram profundamente imbricados na legitimação de determinadas práticas, notadamente aquelas acima sugeridas, em benefício ou prejuízo efetivo de diferentes sujeitos, setores e grupos sociais.

PGB, 4/4/1950, p. 4), acompanhava os concursos de músicas carnavalescas organizados no Rio de Janeiro pela prefeitura carioca em colaboração com a Associação Brasileira de Rádio (a exemplo de 1953, quando se descrevia a marcha “Cachaça” (“Se você pensa que cachaça é água / Cachaça não é água não [...]”), que, naquele ano, foi a vencedora do concurso realizado no Teatro João Castelo). Interessante notar que não foi para o carnaval e seus sambas que diferentes indivíduos, grupos e instituições em São Luís se voltaram; interessaram-lhes os bumbas-boi e suas toadas.

⁶⁰ TRB (23/6/1933, p. 6); MAIOBA, J. Bumba-meu-boi. *Diário do Norte*, São Luís, 26 de jun. de 1937; OGB (5/7/1948).

⁶¹ PCT (24/6/1905, p. 1); PCT (19/6/1924, p. 1).

⁶² PCT (29/6/1910, p. 1).

⁶³ PCT (22/6/1900, p. 3, 27/6/1907, p. 2); MACEDO, op. cit., 1926; TRB (20/6/1930, p. 5); MENEZES (op. cit., 1950, p. 1); COSTA (op. cit., 1953); ALVES (op. cit., 1955, p. 4). Nas descrições textuais e imagéticas disponíveis sobre essas personagens na maioria das vezes ambos são homens, inclusive aquele que se traja de Mãe Catirina, algumas vezes sugerida como um homossexual.

Embora este tenha sido um movimento descontínuo, sobretudo a partir da década de 1920, diferentes órgãos da imprensa escrita e alguns letrados, contrariamente ao que costumavam anunciar e defender durante o século XIX e praticamente toda a Primeira República, passaram a identificar o bumba-meu-boi como o elemento fundamental do patrimônio cultural regional, que pertenceria e deveria ser preservado por todos os maranhenses, independentemente de suas diferenças e desigualdades, enquanto o principal elemento diacrítico da região.⁶⁴ Movimento este que se processaria em intensa aproximação (e distanciamento) com a busca de definição de “cultura brasileira” e da “identidade nacional”.

Esta operação esteve comumente acompanhada de um conjunto heterogêneo de narrativas, insistentemente repetidas ao longo dos anos, cujo objetivo era contar e fixar determinadas histórias da origem e significados dos bumbas. Assim, enquanto alguns afirmavam que os bois seriam uma “usança africana”⁶⁵, outros asseveravam se tratar de um gênero artístico ou instituição indígena⁶⁶, ou ainda “uma tradição portuguesa”⁶⁷. Numa aproximação com histórias ainda mais distantes, alguns viam nos bumbas uma “reminiscência da festa pagã dos egípcios, imitação à do Boi-Apis”⁶⁸.

Mas esta série de interpretações das origens do boi que tendia a dar-lhe uma única origem, negro-africana, indígena, portuguesa ou egípcia, parece ter sido fortemente questionada a partir dos anos 1930. Centrado, nos anos 1940-50, na identificação de elementos “africanos” e do “seio do povo”, numa perspectiva consoante com as agendas de diversos pesquisadores nacionais, para Vieira Filho, leitor e comentador do cubano Fernando Ortiz e muito próximo da produção antropológica e folclorista de sua época, “a única segurança é que [o boi] nasceu na colônia, ao influxo dos três povos formadores da nacionalidade”, o que poderia ser notado pelo seu auto. “Pai Francisco, o negro que mata o boi para tirar-lhe a língua, é escravo de uma fazenda. O amo, o dono do boi de estimação, é

⁶⁴ De folguedo insólito e oposto à boa ordem, à civilização e à moral (O IMPARCIAL. Matutino Independente. São Luís, 15/6/1861), “bárbaro brinquedo” (SACRAMENTO, op. cit., 1868), ocasião de violência e “cenar lamentáveis” (PCT, 25/6/1902, p. 1), “incômoda usança” (PCT, 29/6/1916, p. 4), batuque e berreiro perturbador do sossego público que “quase sempre termina em confusão” (PCT, 23/6/1917), o bumba-meu-boi passaria a ser identificado como “festa rústica” produzida graças à “índole mansa do povinho do Maranhão” (PCT, 23/6/1922, p. 1), “quadra de satisfação para o caboclo” (DNT, 25/6/1938), “o maior divertimento de nossa classe inculta” (LEMOS, op. cit., 1940), e, finalmente, seria definido como “tradição da terra maranhense, exemplo único no Brasil” (OGB, 5/7/1948), cujos “propósito” e “espiritualidade” seriam compartilhados por “brancos e pretos, velhos e moços” (OGB, 2/7/1942, p. 4), sendo “assistido por todos, em terreiros, praça pública ou salões aristocráticos” (MELO, op. cit., 1952), enfim, “coisa essencialmente nossa” (PGB, 4/4/1950, p. 4). Para um breve e preliminar mapeamento das relações entre “identidade maranhense” e “cultura popular” (particularmente o bumba-meu-boi) nos anos 1940-50, ver BARROS. A. Evaldo A. A terra dos grandes bumbas. **Caderno Pós Ciências Sociais**, São Luís, v. 2, p. 94-120, 2005;_____. Culturas popular e erudita nas linhas de maranhensidade. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís, n. 35, ago. de 2006, p. 9-12.

⁶⁵ PCT (29/6/1910, p. 1); LISBOA, Achilles. A imigração e a lepra. **Revista de Geografia e História do Maranhão**, São Luís, jun. de 1947, p. 105; LEMOS, op. cit., 1940.

⁶⁶ MACEDO, op. cit., 1926; MELO, op. cit., 1952.

⁶⁷ A exemplo de COSTA, op. cit., 1953.

⁶⁸ REIS, op. cit., 1951, p. 70.

português. Os *tapuios* ou caboclos reais, são índios”.⁶⁹ Outro “estudioso do folclore maranhense”⁷⁰ e inspirado por tendências do movimento modernista era Fulgêncio Pinto, que teria particular atuação nos anos 1930-40. Além de escrever ele também organizava “festas regionalistas” nos “salões nobres” de São Luís com produções cujo referencial estético eram “os costumes do caboclo da Ilha”, produzindo “toadas estilizadas do bumba-meu-boi e cantigas populares”.⁷¹ Pinto também já havia afirmado que o bumba-boi seria constituído por elementos das “três raças” formadoras do “povo” brasileiro, e que este povo e suas festas representariam “forças que hão de gerar uma arte verdadeiramente nacional”.⁷² Relacionava-se, assim, num momento histórico e num contexto social propícios, o “popular”, o “regional” e o “nacional”.

Apesar de não se reduzir a tal, certamente, a interpretação da origem dos bumbas como resultado dos contatos entre as “raças” formadoras da nação se vinculava ao discurso da “democracia racial” e do Brasil positivamente mestiço. Esta interpretação foi aceita sendo difundida até a contemporaneidade,⁷³ embora tenha sido freqüentemente questionada. De fato,

⁶⁹ VIEIRA FILHO, op. cit., 1954, p. 77. Para os homens de letras haveria um auto modelo que os brincantes representariam (deveriam sempre fazê-lo) desde um tempo longínquo, na verdade, relativamente próximo, o tempo da escravidão: o conto narra que certa vez, Catirina, grávida, mulher de um escravo da fazenda, Francisco, Chico, desejara comer a língua do boi. Francisco, então, matara o boi para satisfazer o desejo de sua mulher. O crime fora descoberto. Chico fugira para a mata e fora perseguido pelos homens do fazendeiro com o auxílio de índios que conheciam a terra. Capturado e castigado, para não pagar com a vida fora forçado a trazer de volta à vida o boi. Para isso, recebera a ajuda de doutores e pajés. Quase sempre a rememoração deste “verdadeiro auto” na imprensa era acompanhada da crítica aos bumbas que o teriam esquecido, perdendo a “tradição” (PCT, 22/6/1900, p. 3; MACEDO, op. cit., 1926; MENEZES, op. cit., 1950; COSTA, op. cit., 1953; ALVES, op. cit., 1955). Efetivamente, é difícil demonstrar que havia um modelo de auto, embora personagens como Mãe Catirina, Pai Francisco, caboclos de pena, pajés e o boi fossem freqüentes. Estas dramatizações pareciam ser, antes de tudo, momentos máximos do riso, uma ocasião extremamente polifônica, quando pilhérias e críticas ao mundo tal como ele se apresentava pareciam ser feitas pelos brincantes. A análise de seu conteúdo pode constituir um importante canal para chegar às formas de ver e enfrentar o mundo elaboradas por esses sujeitos.

⁷⁰ DNT (15/6/1941, p. 5).

⁷¹ A exemplo do que ocorrera em junho de 1941 (DNT, 15/6/1941, p. 5).

⁷² Ver PINTO, op. cit., 1941, p.10. De fato, tornar-se-ia comum a idéia de que, na festa do boi, o momento em que se “plasmou a nacionalidade” seria reatualizado, pois especialmente “no popular auto se acham representadas as três raças que se amalgamaram para tornar a nossa nacionalidade, vistas através de um episódio cômico que dá oportunidade para esplendidas demonstrações da poesia popular” (CRUZEIRO. Caxias, 28 de jun. de 1947). Numa das redações vencedoras de um concurso de reportagens realizado em São Luís pelo jornal *O Globo*, afirmava-se que do boi, cuja história seria uma “mistura confusa”, “exala o perfume virgem do caldeamento étnico da nacionalidade, suas origens vêm do âmago profundo da raça brasileira” (PGB, 4/4/1950, p. 4).

⁷³ Como, por exemplo, CARVALHO, para quem, no seu processo de formação e desenvolvimento, os bumbas guardam “traços dos três agentes étnicos e culturais presentes nas origens dos brasileiros: o negro, com maior grau de influência – o indígena e o branco português. A forma tradicional do ‘auto’ bem retrata essa miscigenação” (CARVALHO, M. M. P. de. *Matracas que desafiam o tempo: é o Bumba-Boi do Maranhão*, um estudo de tradição/modernidade na cultura popular. São Luís: [s. e.], 1995, p. 48). Ou ainda CANJÃO, I. M. F.. *Bumba-meu-boi, o rito pede “passagem” em São Luís do Maranhão*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001; MARQUES, F. E. de S. *Mídia e experiência estética na cultura popular: o caso do bumba-meu-boi*. São Luís: Imprensa Universitária, 1999; REIS, J. R. S. dos. *Bumba-meu boi. O maior espetáculo popular do Maranhão*. 3. ed. São Luís: LITOGRAF 2000.

as narrativas acerca dos significados e origens dos bois são estruturadas no campo denso e tenso em torno do qual gravitavam questões sobre “raça”, classe e identidade no Brasil.

A busca dos sentidos de uma identidade nacional tem sido o objeto de estudo ou a inquietação de diversos intelectuais desde o século XIX, como Nina Rodrigues, Euclides da Cunha e Silvio Romero que, na Primeira República, pensando o Brasil e discutindo a viabilidade de uma civilização nos trópicos, encontrariam dois obstáculos, a “raça” e o clima, diante do que a solução seria o embranquecimento da população através da vinda de imigrantes europeus.⁷⁴ Do modernismo à chamada Era Vargas, particularmente com Mário de Andrade⁷⁵ e Gilberto Freyre⁷⁶, a questão da brasilidade positivamente mestiça foi disseminada pelos quatro cantos do país, inclusive no Maranhão, embora até pelo menos final da década de 1940, alguns importantes intelectuais e políticos insistissem em defender abertamente aquele embranquecimento como solução para os problemas sociais do estado.⁷⁷ Na contemporaneidade, apesar de muitos autores se posicionarem diversamente do ponto de vista teórico e metodológico, como DaMatta⁷⁸ e Ortiz⁷⁹, a busca de uma definição de “cultura brasileira” e da identidade nacional continua sendo uma questão tida como fundamental.

Esta discussão parece ter sido maximizada com a atual intensificação do debate sobre questões raciais, no qual, de maneira geral, alguns pesquisadores, como Maggie, defendem “o ideário modernista”⁸⁰, rememorando-se que Macunaíma é o “herói de nossa gente” e não o “herói de nossa raça”, um mito que imaginaria um Brasil misturado e não uma nação multi-étnica,⁸¹ mito que, como parece sugerir Fry, seria um mapa para a ação social e o compromisso com o igualitarismo⁸²; e outros, que, como Guimarães, criticam exatamente aquele ideário e a idéia freyreana de “democracia racial”, que obliteraria e escamotearia as desigualdades sociais baseadas em critérios de “raça”/cor^{83 84}.

⁷⁴ OLIVEN, R. O. Tradição e modernidade na identidade brasileira. In.: SCOTT, P.; ZARUR, G. **Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2003; SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

⁷⁵ ANDRADE, M. de. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter**. Belo Horizonte/Brasília: Instituto Nacional do Livro; Fundação Pró-Memória, 1984 (1928).

⁷⁶ FREYRE, G. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob regime da economia patriarcal**. Rio de Janeiro: Record, 1995 (1933).

⁷⁷ Esta era, por exemplo, a opinião de Achilles Lisboa, médico, governador do Maranhão durante a Primeira República e membro das duas instituições intelectuais mais prestigiadas do período, o Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão e a Academia Maranhense de Letras. Ver LISBOA, op. cit., 1947.

⁷⁸ DA MATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

⁷⁹ ORTIZ, R. **Cultura e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

⁸⁰ Representado em Mário e Oswald de Andrade, Paulo Prado e Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre e Di Cavalcanti, Tarsila do Amaral e Anita Malfati.

⁸¹ MAGGIE, Y. Mário de Andrade ainda vive? O ideário modernista em questão. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 20, n. 58. 2005.

⁸² FRY, P. Politics, nationality and the meanings of “race” in Brazil. **Daedalus**, 129, 2000.

⁸³ GUIMARÃES, A. S. A. Como trabalhar com “raça” em sociologia. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 29, n. 1. 2003; _____. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Editora 34, 2002.

Não estranha que hoje, no Maranhão, a discussão acerca dos significados e das origens dos bois tenha voltado à tona de maneira intensa. Neste contexto, alguns perseguiriam a idéia de uma certa “maranhensidade” que, como sua co-irmã, a “baianidade”⁸⁵, ou sua irmã nacional, a “brasilidade”, ou ainda suas parentas internacionais, a exemplo da “galicidade”⁸⁶, seria, antes de tudo, um lugar para se vivenciar valores coletivamente partilhados. Aqui, os diferentes bois estariam todos eles imbricados na “identidade maranhense”. De outro lado, setores ligados, por exemplo, ao Movimento Negro, criticariam tal perspectiva elegendo os bois de zabumba (marcados pela forte presença de negros e pelo uso de um tambor de meio metro de altura conduzido numa vara por dois carregadores e tocado por uma bagueta; alguns também usam cazumbás, grandes máscaras supostamente relacionadas a práticas culturais africanas) como um repertório que seria o símbolo exemplar da “identidade afro-maranhense”. Diferentes setores de esquerda escolheriam, por sua vez, os bois de matraca (caracterizados pelo uso desse instrumento de madeira, que pode variar de alguns centímetros a mais de um metro; no passado estes bois eram aqueles comumente vistos como os mais violentos) como agrupamentos que estariam efetivamente ligados aos mais pobres e à sociedade local. Restariam então os bois de orquestra (que usam instrumentos de sopro, bois ditos modernizados e de forte presença das classes médias, compostas em sua maioria por brancos e mestiços claros) para o lugar das festas de todos, particularmente dos turistas.

Ora, além de se reconhecer que os usos e abusos dos bois diante dos discursos referentes a questões raciais e identitárias constituem uma prática recorrente, e estiveram freqüentemente relacionados às terras do Maranhão no solo brasileiro, necessitando serem pensados desde estes lugares, talvez seja relevante considerar que, muitas vezes, em nome da maranhensidade festiva, algumas histórias são esquecidas, como, por exemplo, as tentativas de disciplinamento dos cordões de bois; os diversos indeferimentos dos pedidos feitos à polícia para que essas brincadeiras pudessem sair durante os festejos juninos; as tentativas, muitas das quais sem sucesso, de afastá-los do centro de São Luís, afinal, esta cidade e o

⁸⁴ Obviamente, os pressupostos teóricos, éticos e políticos desse debate não se esgotam neste breve parágrafo. A discussão que entorna a questão das ações afirmativas, por exemplo, vai bem além das informações aqui apresentadas.

⁸⁵ Para uma crítica a este “discurso ideológico”, ver PINHO, O. S. de A.. “A BAHIA NO FUNDAMENTAL”: Notas para uma Interpretação do Discurso Ideológico da Baianidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 13, n. 36, fev. 1998.

⁸⁶ Exemplo deste tipo de abordagem se encontraria em “Histórias que os camponeses contam”, ensaio no qual DARNTON, partindo da análise de contos populares como coletados por folcloristas nos anos 1870-1914 (que seriam versões plausíveis de contos transmitidos nos séculos XVII e XVIII), apresenta, dentre outros elementos, “o espírito francês”, a galicidade, um estilo cultural diferente daqueles de outros europeus. Ver DARNTON, R.. *Histórias que os camponeses contam: os significados de Mamãe Ganso*. In.: _____. **O Grande Massacre de Gatos e outros episódios da história cultural francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. Para uma crítica a esta interpretação ver, dentre outros, CHARTIER, R. Textos, símbolos e o espírito francês. **História: questões e debates**. Curitiba/PR, n. 24, jan.-jul. de 1996, p. 14-5; e FERNANDEZ, J. **Historians Tell Tales: of Cartesians Cats and Gallic Cockfights**. **The Journal of Modern History**, v. 20, n. 1, mar. de 1988.

estado seriam a terra de uma gente culta, elegante e refinada; a construção de um padrão ideológico segundo o qual a “civilização” dos bumbas implicaria irremediavelmente sua descaracterização;⁸⁷ o uso particular de metáforas racialistas e racistas para falar sobre diferentes repertórios culturais da região, quando, comumente, os bumbas foram vistos como “usança africana que nos veio com a escravidão do negro e continua, aqui mesmo dentro de nossa Capital, a dar-nos o triste espetáculo de uma civilização bastarda”⁸⁸, enquanto que outros símbolos da região, notadamente aqueles de marca européia,⁸⁹ seriam “a brancura líria de nossas tradições gloriosas”⁹⁰.

De fato, um olhar mais atento permite notar, por exemplo, que mesmo nas ocasiões de discursos ufanistas em defesa das “tradições populares”, anunciadas como pertencentes a todos, costumava-se reconhecer que esses eram “divertimentos a que se entregam justamente as classes menos favorecidas da sorte”, e que por reunirem “grandes massas do povo exigem os cuidados e a proteção das autoridades”⁹¹; alguns intelectuais, particularmente aqueles desvinculados do mundo das pesquisas folclóricas, insistiam em ver os bumbas como “folguedo bárbaro”⁹², nada mais que “uma mistura de animalidade com perversão”⁹³. Enfim, sugeriria ser necessário considerar também estas ocasiões em que os bumbas-meu-boi foram apresentados mais como inimigos do que como aliados do São João e da cultura e sociedade regional, cujas elites letradas quase sempre pretendiam que fosse um exemplo para o Brasil.

Chegando a este ponto, uma suspeição mereceria ser colocada. Ora, parece haver uma relação entre a representação dessas práticas festivas como tradicionais e arcaicas (para o bem ou para o mal, este seria seu legítimo lugar no mundo), a proibição de que elas, nos seus dias mais intensos, fossem ao (civilizado) centro da cidade, a forte desigualdade social e racial que marcava a região, e a negação aos brincantes e festeiros de que suas práticas fossem lugar de crítica política e reivindicação de cidadania. De fato, é possível que, ao engendrar-se um conjunto de idéias e representações sobre os bumbas que os relacionavam diretamente ao passado, ao imutável e necessário mundo da tradição (lido como algo antagônico à “civilização” e ao “progresso”), construía-se também um repertório ideológico que justificaria o afastamento dos agentes sociais relacionados aos bumbas das (perspectivas de) mudanças e

⁸⁷ Um exemplo direto e incisivo desta interpretação observa-se em José Sarney COSTA, op. cit., 1953.

⁸⁸ Ver, particularmente, LISBOA, op. cit., 1947.

⁸⁹ Como a reverenciada e questionada fundação de São Luís pelos franceses, embora se desconheçam os traços de galicidade reais da cidade. Ver LACROIX, M. L. L.. **A fundação francesa de São Luís e seus mitos**. São Luís: EDUFMA, 2000.

⁹⁰ BRITO, J. A Continuação de um Ideal. **Estudante de Atenas**, São Luís, 14 de maio de 1957.

⁹¹ PGB (21/06/1950, p. 4).

⁹² LISBOA, op. cit., 1947.

⁹³ BURNETT, J. C. L. São João desconhecido. **Jornal do Dia**, São Luís, 24 de jun. de 1954, p. 2.

transformações sociais do presente (e do futuro), particularmente aquelas referentes à conquista de direito e cidadania. Neste caso, não permitir que os bumbas fossem à cidade durante os dias fortes dos festejos juninos foi algo tão real quanto a exclusão social de grande parte daqueles que freqüentemente se encarregavam de produzir essa brincadeira. Assim, a ocupação coletiva do centro de São Luís pelos grupos de boi (exatamente durante os dias fortes daquela que era, reconhecidamente, a mais importante festa do estado) pode ser interpretada como um grito de existência, uma manifestação de alteridade e uma ocasião de reivindicação de cidadania. Aqui, estaria a “cultura” em mobilização na dinâmica e na mudança social?

Seguindo os ritmos dos bumbas, exemplos de “encontros” e “mediações”⁹⁴ não faltariam. Entretanto, é também importante reconhecer que, na primeira metade do século XX, a definição dessas organizações festivas nas linhas da ideologização da mestiçagem brasileira e da brasilidade harmônico-festiva, baseada numa união entre pessoas de diferentes cores e classes, esteve, direta ou indiretamente, aliada a uma tentativa de “pacificação” dos bumbas-meu-boi e de ocultamento de diferenças e desigualdades. Foi neste contexto que parece ter se consolidado a interpretação dessas práticas festivas como “cultura popular”⁹⁵, sendo também folclorizadas, deixando de ser vistas como “ajuntamento de negros” e “batuque”⁹⁶, “bárbaro e incômodo brinquedo”, o que certamente consistiu em um processo

⁹⁴ Sobre a questão, ver, particularmente, DA MATTA, op. cit., 1981, e VIANNA, H. **O Mistério do Samba**. Rio de Janeiro: Zahar/Ed. UFRJ, 1995.

⁹⁵ É importante salientar que “cultura popular”, um importante campo de debate sobre o qual esta pesquisa se situa, constitui um conceito utilizado ou questionado de diversas maneiras pelos historiadores ocupados com a temática. Aciono a noção de “cultura popular” somente para entender a perspectiva dos sujeitos de época, já que eles, particularmente os folcloristas, usavam-na para ser referir às produções dos mais pobres. Segundo ABREU, esse é um conceito polêmico e “desgastado pelas disputas teóricas e políticas que o envolveram”. Porém, haveria “uma posição clara, teórica e política ao se utilizar esta expressão”. Trata-se de destacar na investigação “as pessoas pobres, simples, comuns”, pessoas que compartilhavam uma série de manifestações, que atuavam, criavam e transformavam seu próprio mundo, sendo agentes de sua própria história. (ABREU, op. cit., 1999, p. 27-8). Como nota CUNHA, há pelo menos duas formas de lidar com o campo de questões envolvidas pela “cultura popular”. Um primeiro, que se inspira no livro de Mikhail Bakhtin, valoriza a cultura popular como ocasião festiva coletiva marcada pela convivência e pela comunicação, a perspectiva do compartilhamento e do confronto de valores e padrões, uma perspectiva “simétrica à dominação de classes” freqüentemente utilizada como parceira “da idéia de resistência inerente às práticas festivas dos ‘populares’ e de suas tradições”. (O trabalho de SOIHET, op. cit., em grande medida, corresponderia a esta perspectiva). Uma outra perspectiva, na qual se insere CUNHA, parte do pressuposto de que haveria um repertório disponível a todos os atores através do qual produzir-se-ia “uma multiplicidade de significados circulando como objeto de disputas e tensões, apropriações diversas e re-significações, repressão e sedução, no interior de um mesmo contexto cultural”; afasta-se assim da divisão da cultura entre a dos “populares” e a dos “eruditos”. (CUNHA, op. cit., 2002, p. 18). Para uma abordagem desde esta segunda forma de perceber o problema, ver CUNHA, op. cit., 2001.

⁹⁶ No século XIX, particularmente em sua primeira metade, diferentes danças e cerimônias culturais e religiosas de escravos africanos e segmentos negros eram denominadas de “batuque”. Ver, dentre outros, REIS, J. J. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In.: CUNHA, op. cit., 2002; SANTOS, J. T. dos. Divertimentos estrondosos: batuques e sambas no século XIX. In.: SANSONE, L.; SANTOS, J. T. dos (Orgs.). **Ritmos em Trânsitos: socioantropologia da música baiana**. São Paulo: Dynamus Editorial; Salvador: Projeto A Cor da Bahia, p. 15-38, 1997. Segundo ASSUNÇÃO, no Maranhão, até final do século XVII, os batuques eram tolerados. Com o estabelecimento do Estado Nacional Imperial (1822), entretanto, começou-se a proibi-los dentro das cidades depois que fosse dado o toque de recolher. Neste período,

descontínuo e marcado por heterogeneidades. Este movimento pode ser observado de maneira exemplar no ocultamento da capoeira e na valorização da trova pela imprensa e pelos folcloristas, particularmente nos anos 1930-40.⁹⁷ Se a casa grande e a senzala seriam lugares privilegiados para se pensar a “formação da família brasileira”⁹⁸, os festejos juninos com suas brincadeiras, danças, cordões, festas e autos de bois moldados nos tempos da escravidão também seriam ocasiões para se observar “a maior intimidade da família maranhense”⁹⁹.

Apesar de se poder reconhecer que os diferentes escritores que, no passado, registraram a memória de festas das quais participavam gente de todas as qualidades, particularmente os mais pobres, não tenham inventado tudo, mas construído uma versão culturalmente possível para a sua época,¹⁰⁰ deve-se reconhecer que houve desencontros entre as agendas dos letrados e daqueles sujeitos que efetivamente produziam suas danças, brincadeiras e festas.

Aqueles que se envolviam diretamente com os bumbas desenvolveriam, desde outras perspectivas, questões referentes ao ocultamento das desigualdades sociais e às múltiplas formas como essas desigualdades geraram conflitos e dissensos. Ora, a existência de momentos festivos em que essas diferenças seriam esquecidas ou irrelevantes e residuais também não poderia ser vivenciada desde outros lugares por esses sujeitos? Em outros termos, o que gostaria de argumentar é que, os brincantes de boi enfrentaram e deram respostas a essas questões ou a problemas similares (como colocados particularmente pelos homens das letras) de outras formas. Além do que, essas discussões, que atolavam os jornais maranhenses dos anos 1920-40, em meio a um intenso processo de massificação da cultura,¹⁰¹ não deixaram de alcançar, (evidentemente) de diferentes modos e intensidades, o universo daqueles que efetivamente produziam os bumbas. Estes sujeitos, por seu turno, se

fortaleceram-se e se ampliaram as legislações municipais, que se concentraram em tudo aquilo que era considerado básico para a europeização cultural do Brasil, especialmente vestuário, drogas, e festas e religiosidades populares. Temia-se, dentre outras coisas, que os batuques se constituíssem como base de revoltas. Essa repressão institucional, embora presente, não era completa e tentou limitar a celebração dos batuques a lugares fora das cidades e das vilas. (ASSUNÇÃO, M. R.. Cultura popular e sociedade regional no Maranhão do século XIX. **Revista de Políticas Públicas**. São Luís: EDUFMA, p. 29-67, 1999) Também no Rio de Janeiro, “após 1830, as comemorações especificamente negras e seus batuques passaram a ser cerceados e poucas notícias temos deles a partir daí” (ABREU, op. cit., p. 36).

⁹⁷ Tudo indica que particularmente até os anos 1920, os amos que se tornavam famosos (sob a mira da polícia ou da perspectiva dos folcloristas e da imprensa), seriam bons na trova e na capoeira. A partir da década de 1940, dificilmente um amo trovador capoeirista, um cantador envolvido em conflitos de caráter corporal, poderia ser identificado e selecionado pela imprensa ou por outros setores sociais como alguém que representasse de maneira exemplar sua categoria.

⁹⁸ FREYRE, op. cit., 1995.

⁹⁹ PINTO, op. cit., 1941, p. 14.

¹⁰⁰ Ver ABREU, op. cit., 1999, p. 100-1.

¹⁰¹ Até os anos 1910, a imprensa, de modo geral, costumava criticar chefes de polícia quando estes concediam licenças para a realização dos bois. Nos anos 1920-50, ela se colocará veementemente contra qualquer tentativa de proibição da realização dos bois. Seus interesses e agendas, e os de seus leitores, parecem ter mudado significativamente ao longo desse período.

apropriariam, em seu próprio benefício, de elementos daqueles discursos que, partindo de diferentes perspectivas, comumente os emolduravam num mundo de passividade, bestialidade e atraso social.

Múltiplas formas de ver e de produzir os bumbas no contexto dos festejos juninos no Maranhão da primeira metade do século XX parecem estar relacionadas, de diferentes maneiras, às questões levantadas por essas discussões e às práticas, representações e instituições que têm sido recorrentemente destacadas em diferentes abordagens que analisam as relações entre cultura e identidade nacional, dentre as quais, podem-se destacar: uma íntima relação entre a investigação acerca dos costumes populares e a criação de uma dada nacionalidade ou manifestação do caráter nacional, algo que pode ser observado na Europa pelo menos desde o período moderno,¹⁰² a partir de quando passam a ser constantes as associações entre estética, povo, “raça”, folclore, cultura e identidade nacional – a “descoberta do povo”¹⁰³, a emergência da “rusticofilia”¹⁰⁴, o que influenciaria profundamente os movimentos modernista, regionalista e folclorista no Brasil; a representação da nação como democracia racial e como positivamente mestiça a partir dos anos 1920 e de modo mais intenso a partir da década de 30;¹⁰⁵ o modernismo, um projeto comprometido com a tradição, que buscava nas classes populares os motivos da cultura nacional, ocupando a atenção de seus intelectuais a apreciação de questões nas quais se imbricavam modernidade, brasilidade e origens populares;¹⁰⁶ o movimento regionalista, que pretendia buscar as raízes da região, no caso o Nordeste, supondo a existência de tradições, identidades e diferenças regionais dentro do território nacional;¹⁰⁷ o movimento folclórico que, pensando encontrar nas “obras do povo” os sinais de brasilidade comumente identificados com culturas e identidades vistas como afro-brasileiras, tem uma forte mobilização nacional sobretudo a partir da década de 1940.¹⁰⁸

¹⁰² DAVIS, op. cit., 1990.

¹⁰³ BURKE, P. **Cultura Popular na Idade Moderna** – Europa, 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

¹⁰⁴ CERTEAU, M. de. A beleza do Morto. In.: _____. **A Cultura no Plural**. 2. ed. Campinas, SP: Papirus, 1995.

¹⁰⁵ DA MATTA op. cit., 1981; ORTIZ op. cit.; SKIDMORE, T. E. **Preto no Branco, Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976; SCHWARCZ, op. cit.

¹⁰⁶ MORAES, E. J. de. **A Brasilidade Modernista: sua Dimensão Filosófica**. Rio de Janeiro: Graal, 1978; _____. **Modernismo Revisitado. Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 1, p. 220-238, 1988.

¹⁰⁷ Ver ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. **O Engenho Anti-Moderno: a invenção do Nordeste e outras artes**. 1994. 501 f. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 1994. Se, com o projeto modernista, iniciado simbolicamente em 1922 através da *Semana de Arte Moderna*, o Brasil, para contribuir com o mundo, precisaria primeiro ser nacional, isto é, “a operação que possibilita o acesso ao universal passa pela afirmação da brasilidade” (MORAES, op. cit., 1978, p. 105), com o projeto regionalista, bem representado por Gilberto Freyre no *Manifesto Regionalista* de 1926, o Nordeste, para contribuir com a nação, necessitaria, antes de tudo, ser regional (OLIVEN, op. cit., p. 212).

¹⁰⁸ VILHENA, L. R.. **Projeto e Missão**. O movimento folclórico brasileiro (1947-1964). Rio de Janeiro: FGV, 1997.

Também se deve considerar as discussões levantadas pelos congressos afro-brasileiros, realizados em Recife (1934) e Salvador (1937), em torno do “problema do negro” no território nacional, e a institucionalização acadêmica das discussões sobre as relações entre negros e brancos no Brasil, a partir dos anos 1930;¹⁰⁹ o Estado Novo, que institui uma política paternalista e repressiva em relação à cultura dita popular,¹¹⁰ de “louvação” à “raça negra”, modelo de trabalhadores,¹¹¹ mas também período de forte disciplinamento e perseguição a elementos das manifestações culturais produzidas particularmente por pobres e negros; e a institucionalização da ação do Estado brasileiro no campo da cultura,¹¹² quando, entre 1937 e 1966, a preservação dos bens de valor cultural visava desenvolver atividades como estudar, documentar, consolidar e divulgar os bens culturais isolados, promovendo um mapeamento cujo objetivo era não deixar que esses bens desaparecessem em ruínas.¹¹³

Assim, reconhece-se que, além da associação entre certos repertórios culturais, notadamente aqueles identificados como “culturas do povo”, e algumas identidades nacionais (algo que ocorreu em diversos países da América Latina, não somente no Brasil, como também em Cuba e no México, por exemplo¹¹⁴, bem como nos EUA com seu jazz), houve também uma associação entre manifestações culturais e algumas identidades regionais, como se pode observar, por exemplo, nos casos do Maranhão, Rio de Janeiro¹¹⁵, Bahia¹¹⁶, Pernambuco¹¹⁷ e Amazonas¹¹⁸. E se a “Nação”, quando associada ao “povo”, acaba obliterando um conjunto múltiplo e vasto de sujeitos e experiências sociais, uma vez que

¹⁰⁹ SANSONE, L. Um Campo Saturado de Tensões: O Estudo das Relações Raciais e das Culturas Negras no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1. 2002.

¹¹⁰ MATOS, C. **Acertei no milhar**. Malandragem e Samba no Tempo de Getúlio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982; OLIVEN, R. G. A relação Estado e cultura no Brasil: cortes ou continuidade? In.: MICELI, S. (org.). **Estado e cultura no Brasil**. São Paulo: Difel, 1984.

¹¹¹ GOMES, A. de C. **A Invenção do Trabalhismo**. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1988; _____. **História e historiadores: política cultural no Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

¹¹² FALCÃO, J. A. A política cultura e democracia: a preservação do patrimônio histórico e artístico nacional. In.: MICELI, S. (org.). **Estado e cultura no Brasil**. São Paulo: Difel, 1984.

¹¹³ TELLES, A. S. Proteção do patrimônio histórico e artístico, monumental, móvel e paisagístico. **Cultura**, Brasília, n. 27, out./dez. de 1977.

¹¹⁴ STEPAN, N. **The Hours of Eugenics: race, gender and nation in Latin América**. London: Cornell University Press, 1991.

¹¹⁵ Ver, dentre outros, AUGRAS, M. **O Brasil do Samba-Enredo**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998; BASTOS, R. J. de M.. A “Origem do Samba” como Invenção do Brasil (Por que as Canções Têm Música?). **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 31, ano 11, 1996; CUNHA, op. cit., 2001; MATOS, op. cit., 1982; SOIHET, op. cit.; VIANNA, op. cit.

¹¹⁶ Ver, por exemplo, LÜHNING, A. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...”. Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista USP**, São Paulo, dez.-fev. 1995-1996; SANTOS, J. T. dos. **O poder da cultura e a cultura no poder**. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2005.

¹¹⁷ Ver, particularmente, GUILLEN, I. C. M. Xangôs e maracatus: uma relação historicamente construída. **Ciências Humanas em Revista**, São Luís, EDUFMA, v. 3, n. 2. p. 59-72, 2005.

¹¹⁸ Ver FIGUEIREDO, A. M. **A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia**. A constituição de um campo de estudo, 1870-1950. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 1996. _____. Letras insulares, leituras e formas da história no modernismo brasileiro. In.: CHALHOUB, S.; PEREIRA, L. A. de M. **A História Contada**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 301-32, 1998.

passou a ocupar o lugar de sujeito da história,¹¹⁹ o mesmo se pode dizer da “Região”. Ambas seriam freqüentemente pensadas como campos de homogeneidade e univocidade. Diante disso, argumento que questões acerca de “identidade maranhense” precisam ser posicionadas tanto horizontal (região-região) quanto verticalmente (região-nação) no contexto das relações entre cultura e identidade no Brasil.

Considerações finais

É questionável a idéia de que se poderia localizar um *ethos* nacional ou distinguir-se uma duradoura e específica identidade nacional. Ao contrário, reconhece-se que é problemático relacionar determinados repertórios culturais à história nacional ou regional, que há desigualdades na apropriação de materiais ou práticas comuns,¹²⁰ e que o essencialismo ignora a multiplicidade de vozes contemporâneas em luta, em negociação, e em jogo no interior de uma cultura.¹²¹ Nesta perspectiva, busca-se escapar de uma compreensão de “festa, “cultura” e “tradição” como variáveis capazes de apresentar uma certa totalidade, continuidade e permanência, para entendê-las como espaços nos quais se podem pensar diferenças, desigualdades e mudanças, afinal, parafraseando o antropólogo James Fernandez, a multiplicidade não pode ser ignorada por uma idéia de festa como símbolos compartilhados.¹²²

Distanciando-se (a exemplo do que fizeram outros pesquisadores ocupados com as festas na perspectiva de uma história social da cultura),¹²³ da busca de “elos imemoriais, quase naturais, capazes de unir significados de diferentes tempos e contextos”¹²⁴, o que se nota é que os bumbas-meu-boi, enquanto repertório cultural e festivo, constituíam uma ocasião polifônica, reveladora de recriações, diferenças e desigualdades. Havia tensões entre sujeitos que nem sempre estavam reconciliados numa dada festa. O “povo-de-boi”, como às vezes eram chamados os que se envolviam com essa organização festiva, e os diferentes sujeitos que participavam dos festejos, além de construírem harmonias também afirmavam muitas diferenças em embates que se davam no cotidiano e por ocasião das festas. Há múltiplos tempos festivos no que convencionalmente se pensa e se enfrenta como “a festa”.

¹¹⁹ Ver CHALHOUB, S. (coord.). **Cultura e Diversidade no Brasil**: para além da história da identidade nacional (séculos XIX e XX) (Projeto de Pesquisa). 1997. Disponível em <http://www.unicamp.br/cecult>.

¹²⁰ Ver CHARTIER, op. cit., p. 14-5.

¹²¹ FERNANDEZ, op. cit., p. 118.

¹²² FERNANDEZ afirma que “a multiplicidade não pode ser ignorada por uma idéia de cultura como símbolos compartilhados” (tradução minha). FERNANDEZ, op. cit. Ver ainda THOMPSON, op. cit., 1998; CHARTIER, op. cit.; A idéia de cultura como símbolos compartilhados poderia ser vista, por exemplo, em GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio: LTC, 1989.

¹²³ A exemplo de CUNHA, op. cit, 2001.

¹²⁴ CUNHA, op. cit., 2002, p. 11.

Os sujeitos, setores e grupos sociais se apropriam de diferentes modos dos repertórios festivos que, bem ou mal, mais ou menos, são-lhes comuns. Para além da mistura e do encontro, essas festas eram marcadas por tensões, diferenças e desigualdades.