

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL - JORNALISMO

ROSIVAN FELLIPE BRANDÃO DOS REIS

**PERCEPÇÕES SOBRE A RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA NO BUMBA MEU
BOI EM SÃO LUÍS: uma análise cultural contracolonial**

São Luís

2025

ROSIVAN FELLIPE BRANDÃO DOS REIS

**PERCEPÇÕES SOBRE A RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA NO BUMBA MEU
BOI EM SÃO LUÍS: uma análise cultural contracolonial**

Monografia apresentada ao Curso de Comunicação Social - Jornalismo da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para a obtenção do grau de bacharel em Jornalismo.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Letícia Conceição Martins Cardoso

São Luís

2025

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Reis, Rosivan Fellipe Brandão dos.

PERCEPÇÕES SOBRE A RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA NO
BUMBA MEU BOI EM SÃO LUÍS: uma análise cultural contracolonial /
Rosivan Fellipe Brandão dos Reis. - 2025.
84 f.

Orientador(a): Letícia Conceição Martins Cardoso. Monografia
(Graduação) - Curso de Comunicação Social - Jornalismo, Universidade
Federal do Maranhão, São Luís, 2025.

1.Comunicação. 2. Bumba Meu Boi. 3. Análise Cultural. 4. Religiões
Afro-brasileiras. 5. Mediações. I.Cardoso, Letícia Conceição Martins. II.
Título.

ROSIVAN FELLIPE BRANDÃO DOS REIS

**PERCEPÇÕES SOBRE A RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA NO BUMBA MEU
BOI EM SÃO LUÍS: uma análise cultural contracolonial**

Monografia apresentada ao Curso de Comunicação Social - Jornalismo da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para a obtenção do grau de bacharel em Jornalismo.

Aprovada em: 27/02/2025

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Letícia Conceição Martins Cardoso (Orientadora)

Universidade Federal do Maranhão

Prof.^a Dr.^a Flávia de Almeida Moura

Universidade Federal do Maranhão

Prof.^a Dr.^a Sarah Fontenelle Santos

Universidade Federal do Maranhão

À Júpiter Aurora de Fátima Brandão de
Carvalho (*in memoriam*), sobrinha amada
que, do plano espiritual, olha por mim e por
minha família.

AGRADECIMENTOS

Diz o provérbio africano: “Se quer ir rápido, vá sozinho. Se quer ir longe, vá em grupo”. Olhando para a minha trajetória acadêmica, percebo-a como resultado de todos os momentos, bons e ruins, que passei neste percurso, mas também das amizades que construí, do apoio que encontrei em meus familiares e das oportunidades profissionais e acadêmicas que me foram dadas. Uma trajetória, então, que foi construída coletivamente e, por isto, me fez ter ido bem mais longe do que esperava, motivo pelo qual agradeço:

À espiritualidade que tudo sustenta e permite, com cuidado e amor, abrindo e iluminando meus caminhos. Em especial a Deus, aos meus orixás e à toda encantaria maranhense, caboclos e voduns, que me aproximaram do bumba meu boi e das religiões afro-brasileiras.

À minha mãe, Maria de Lourdes Brandão dos Reis e ao meu pai, Rosivan dos Reis, por não terem pressionado, em tempo algum, a minha escolha profissional e, além disso, terem me dado todas as condições e apoios necessários para que ela fosse possível. Aos meus maiores exemplos, todo o meu amor!

Aos meus irmãos amados, Nadyne Brandão Bergê de Carvalho e Ítalo Rodrigo Brandão dos Reis, pelas trocas e compartilhamentos fraternos que me fortaleceram nesta caminhada.

Aos meus sobrinhos, Emanuel Brandão Bezerra, Júpiter Aurora de Fátima Brandão de Carvalho (*in memoriam*) e Júpiter Ágata Brandão de Carvalho, por serem motivos que me fazem melhorar, como ser humano, diariamente.

Ao meu avô, Raimundo Ângelo dos Reis (*in memoriam*) e minhas avós, Delma Lúcia Ribeiro Almeida dos Reis e Ana Lúcia Costa Brandão, pela ajuda na minha criação e por terem aberto os caminhos da minha existência e me deixarem beber das fontes de suas sabedorias.

Aos meus amigos e amigas, com os quais compartilhei muitas felicidades e angústias da vida acadêmica e encontrei incentivos fundamentais para a conclusão deste curso: Ana Paula Chaves, Ricardo Ferreira, Débora Santos, Adryelly Karolynny, Áurea Luiza e Janilson Júnior.

À minha tia, Rosalva de Jesus dos Reis, pela amizade, pelos conselhos inspiradores e por fazer questão de celebrar as minhas conquistas acadêmicas, desde

a aprovação nos vestibulares à defesa desta monografia. Em nome de quem também agradeço a todos os meus tios, tias, primos e primas.

À minha tia Hellen Kátia Costa Brandão, pelo carinho de sempre e por ter ajudado os meus pais a manterem a minha educação básica que, hoje, culmina em minha formação. Muito obrigado!

À minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Letícia Conceição Martins Cardoso, pelos ensinamentos em sala de aula e o aprofundamento deles, na pesquisa de campo com os grupos de bumba meu boi, que também nos uniu em amizade. Um exemplo que vou levar por toda a vida. Agradeço!

Aos meus amigos mais próximos da Turma de Jornalismo 2018.2, pela partilha e vivência durante o curso, que transcendeu os muros da universidade e fez o processo se tornar mais leve: Davi Corrêa, Dyego Amorim, Clícia Santos, Jéssica Nascimento, João Batista e Lorena Marques. Sem o convívio com vocês, seria mais difícil.

Ao Projeto Caminhos da Boiada, por ter me dado a oportunidade de conhecer, profundamente, os grupos de bumba meu boi de São Luís e realizar este trabalho, além de amigos e amigas queridos, também importantes para minha trajetória.

Aos mestres e mestras do bumba meu boi de São Luís que, abrindo as portas de suas casas, sedes e barracões, compartilharam conosco suas histórias, desafios e vivências, com sabedoria e amor por esse universo de fé, devoção e alegrias que é o Boi.

Aos professores e professoras do Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), por terem sido verdadeiros mestres e impulsionadores acadêmicos e profissionais.

À UFMA, por ter sido uma casa acolhedora, que me ofertou muitas oportunidades, dentre as quais destaco o estágio na Rádio Universidade FM (2019-2023), o que me fez ser ainda mais apaixonado pela Comunicação e suas possibilidades.

*“Nós somos o começo, o meio e o começo.
Nossas trajetórias nos movem, nossa
ancestralidade nos guia”.*
(Antônio Bispo dos Santos - Nêgo Bispo)

RESUMO

Este estudo busca analisar os imbricamentos existentes entre o bumba meu boi de São Luís e as religiões afro-brasileiras, com base nas percepções obtidas na pesquisa de campo em colaboração com mestres e mestras populares de diversos grupos de bumba meu boi, realizadas pelo Projeto de Pesquisa e Extensão Caminhos da Boiada, desenvolvido pelo Grupo de Estudos Culturais no Maranhão/UFMA. Compreendendo o bumba meu boi como processo de comunicação, em suas categorias de produção, circulação e consumo, a partir da abordagem da análise cultural, desenvolvida à luz da teoria das mediações proposta por Jesus-Martín Barbero (2018). Pretende-se, também, entender como as religiões de matriz africana configuram as etapas da cadeia produtiva do Boi, implicando nos conhecimentos, nos modos de fazer e de agir dos grupos e suas comunidades, o que concilia-se com a abordagem contracolonial de Antonio Bispo Santos (2015). Nesse sentido, fez-se necessário estabelecer um olhar sob as lentes do demarcador racial, considerando aspectos da construção histórica e cultural em que o bumba meu boi e as religiões afro-brasileiras estão, necessariamente, imersas. Dentre os resultados obtidos, a partir dos relatos analisados, destaca-se, por exemplo, a presença da religiosidade afro-brasileira nos grupos de bumba meu boi, percebida com regularidade na aproximação das entidades com os grupos, nos tempos relacionados à cadeia produtiva, assim como nos vínculos familiares e comunitários compartilhados.

Palavras-chave: Comunicação; Bumba meu boi; Análise Cultural; Religiões Afro-brasileiras; Mediações.

ABSTRACT

This study seeks to analyze the interconnections between the *bumba meu boi* of São Luís and Afro-Brazilian religions, based on the perceptions gathered in field research in collaboration with masters and mistresses from various *bumba meu boi* groups, carried out by the Research and Extension Project *Caminhos da Boiada*, developed by the Cultural Studies Group at Maranhão/UFMA. Understanding *bumba meu boi* as a communication process, in its categories of production, circulation, and consumption, from the perspective of cultural analysis, developed in light of the mediation theory proposed by Jesus-Martín Barbero (2018), this study also aims to understand how Afro-Brazilian religions shape the stages of the *boi's* production chain, influencing the knowledge, ways of doing, and actions of the groups and their communities, which aligns with the countercolonial approach of Antônio Bispo Santos (2015). In this sense, it was necessary to establish a perspective through the lens of racial demarcation, considering aspects of the historical and cultural construction in which both *bumba meu boi* and Afro-Brazilian religions are necessarily immersed. Among the results obtained from the analyzed reports, for example, the presence of Afro-Brazilian religiosity in the *bumba meu boi* groups stands out, regularly perceived in the connection between the entities and the groups, during the times related to the production chain, as well as in the shared family and community bonds.

Keywords: Communication; Bumba meu boi; Cultural Analysis; Afro-Brazilian Religions; Mediations.

LISTA DE FIGURAS

| | | |
|-----------|---|----|
| Figura 1 | – Interface do site Caminhos da Boiada | 40 |
| Figura 2 | – Interfaces do aplicativo Caminhos da Boiada | 40 |
| Figura 3 | – Altar do Bumba meu boi Unidos de São Bento | 49 |
| Figura 4 | – Deusanira Miranda, ou Dona Pepê, toca o boi de sua devoção | 54 |
| Figura 5 | – Cláudio Sampaio coroadado por seu marcante chapéu que homenageia o Papa São João Paulo II | 58 |
| Figura 6 | – Indumentária de cazumba, do Bumba meu boi Fruto da Raça Show, bordada com a imagem de lemanjá, orixá cultuada no candomblé | 60 |
| Figura 7 | – Couro de bois, do Bumba meu Boi Oriente, bordados com imagens de indígenas, representações de caboclas cultuadas no Tambor de Mina | 60 |
| Figura 8 | – Mãe Duca, ladeada de amigos e vizinhos brincantes de seu boi | 65 |
| Figura 9 | – Mãe Nonata da Oxum (de branco), ao lado de sua família | 65 |
| Figura 10 | – Mestre Basílio Durans sob a proteção de seu boi sagrado | 71 |
| Figura 11 | – Equipe de Campo do Projeto Caminhos da Boiada, composta por Letícia Cardoso, Fellipe Reis, Juliana Ribeiro e Hannah Letícia, em visita ao Bumba meu boi Original, de Mestre Analice Ferreira (de verde), acompanhada de suas amigas e vizinhas (à esquerda) | 75 |

LISTA DE ABREVIATURAS ESIGLAS

- FAPEMA – Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão
- GECULT – Grupo de Estudos Culturais no Maranhão
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- IPHAN – Instituto Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
- MA – Maranhão
- SEBRAE – Serviço de Apoio às Micro e Pequenas Empresas
- UFMA – Universidade Federal do Maranhão
- UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura

SUMÁRIO

| | | |
|------------|--|----|
| 1 | INTRODUÇÃO | 12 |
| 2 | IDENTIDADES, TRADIÇÕES E RESISTÊNCIAS: (re)pensando a cultura afro-brasileira no Maranhão e em São Luís | 17 |
| 3 | CAMINHOS SE CONHECEM TRILHANDO: percursos de uma análise cultural do bumba meu boi | 36 |
| 3.1 | Caminhos da Boiada - aproximação com o objeto e a pesquisa de campo | 37 |
| 3.2 | Entrevistas - diálogos sobre religiosidade com mestres e mestras de bumba meu boi | 42 |
| 4 | OS SENTIDOS DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA A PARTIR DOS RELATOS DE LÍDERES DO BUMBA MEU BOI | 46 |
| 4.1 | “Todo bumba meu boi tem uma mesinha escondida” | 49 |
| 4.2 | O tempo do bumba meu boi também é o tempo das entidades | 55 |
| 4.3 | No Boi, a religiosidade está vinculada à ideia de familiaridade | 62 |
| 4.4 | “São Luís é um Quilombo Urbano, eu faço parte da cultura de lá” | 68 |
| 4.5 | Pesquisa e Extensão como mediação para a reflexão sobre religiosidade no Bumba meu boi | 74 |
| 5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 79 |
| | REFERÊNCIAS | 82 |

1 INTRODUÇÃO

*“Minha gente venha ver
Festa de Encantaria
Venha ver meu Mestre Rei dos Mestres
Venha ver a Estrela que nos guia”*
(Pai Euclides Talabyan, Casa Fanti Ashanti)

Este trabalho de conclusão de curso, ao tratar do bumba meu boi e das religiões afro-brasileiras, também entendidas como religiões de matriz africana, propõe colaborar com os estudos que, no campo da comunicação, conversam com a cultura e também com as múltiplas religiosidades, considerando o vasto campo de possibilidades que essas duas vertentes subsidiam, no âmbito acadêmico.

A colaboração pretendida é, de igual forma, uma maneira de evidenciar aspectos circundantes da vida em sociedade, como crenças, costumes, atividades econômicas, vínculos familiares, dentre outros presentes nas práticas sociais, culturais e religiosas, pesquisadas em sinergia, que, embora sejam de amplo rendimento, não estão no centro do interesse convencional teórico e acadêmico da atualidade. Por isso mesmo, o presente trabalho torna-se um vetor de disseminação que traz à lume, a partir das percepções apresentadas e em perspectiva de protagonismo, as expressões culturais e religiosas populares e identitárias dos múltiplos territórios, assim como de seus habitantes, que compõem a cidade de São Luís e o estado Maranhão.

Essas expressões, formadas, vivenciadas e projetadas, sobejamente, pela população negra e indígena, que delineiam e compõem todos os lados da estrutura brasileira, em termos demográficos e contextuais, vistas sob a ótica da comunicação e suas teorias, estabelecem processos e movimentos de grande relevância para a sociedade, uma vez que também provocam distensões e interações políticas, capazes de modelar discursos, bem como construir e reconstruir significados e símbolos comuns.

Trazendo todos estes entrelaçamentos, a um só tempo - o do bumba meu boi, imbricado ao das religiões afro-brasileiras -, concebemos o percurso desta produção sobre as percepções desse movimento dual que fazem as práticas cultural e religiosa. É uma atividade que se concentra na maneira como elas moldam uma à outra, em seus modos de fazer, na concepção e reprodução de seus saberes, nas

rotinas de produção aproximadas e recíprocas, no consumo e públicos que se consubstanciam.

O objetivo geral deste trabalho é, portanto, entender os imbricamentos entre o bumba meu boi e as religiões de matriz africana, em São Luís. Como objetivos específicos, buscamos verificar como as religiões de matriz africana configuram os comportamentos, saberes e fazeres dos grupos e suas comunidades nos momentos da cadeia produtiva do bumba meu boi, em seu processo de produção - circulação - consumo, assim como refletir sobre o racismo que tensionou a assimilação das religiões afrobrasileiras no contexto da cultura popular e contribuir para versões da nossa história cultural, através de narrativas do povo negro, desconstruindo a narrativa hegemônica-branca-colonial.

Em se abordando percursos, destacamos o Projeto Caminhos da Boiada, de pesquisa e extensão, desenvolvido pelo Grupo de Estudos Culturais do Maranhão (GECULT), ligado ao Departamento de Comunicação da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), por meio do qual foi possível acessar os elementos necessários para o presente trabalho. A partir da pesquisa de campo, executada em 90 grupos de bumba meu boi, em visita às suas sedes e em contato com lideranças, mestres e mestras do bumba meu boi, observamos e registramos informações e componentes fundamentais para o enfoque que se pretende.

A base metodológica usada no desenvolvimento do trabalho foi a Pesquisa de Campo em Colaboração (Marques; Genro, 2016) e a Entrevista Semiestruturada (Lombardi; Ávila; Paula, 2021), por serem alicerces que nos permitiram um contato mais prestimoso com o campo que adentramos, considerando suas particularidades individuais e coletivas, bem como as utilizando como óticas, que nos viabilizaram a análise.

Dependendo de recursos analíticos que fossem comprometidos com os processos comunicacionais, atrelando comunicação e cultura, recorreremos às orientações teórico-metodológicas de Martín-Barbero (2018) e sua teoria das mediações, que aborda esse processo por meio de categorias, num movimento cíclico e conectado, pensando as práticas culturais em suas competências de produção, circulação e consumo, tal qual a comunicação.

Da mesma forma, investimo-nos dos estudos de Moraes (2016), nos procedimentos presentes na Análise Cultural, para acessar entendimentos produtivos, políticos e conjunturais, presentes nos relatos dos mestres e mestras, tornando, então,

o processo analítico, de certa forma, enriquecido pelos desdobramentos, amplos e complexos, presentes nas subjetividades dos discursos e comportamentos, bem como nas vivências individuais e coletivas, que moldam a existência, tanto de quem fala, como de quem ouve e precisam, portanto, fazer parte dessa construção cultural analisada.

Pensando em autores e autoras que conversam com o objeto aqui abordado e o sustentam, teoricamente, concordamos com os pensamentos que versam, numa perspectiva bibliográfica, a temas que se transversalizam as categorias de raça, gênero e classe, por exemplo. Em obras como as de Sérgio Ferretti (2005), Mundicarmo Ferretti (1996), Matheus Gato de Jesus (2015), Suely Castilho (2004), Maria de Lourdes Siqueira (1985), Kabengele Munanga (1999), Antônio Bispo dos Santos (2015), Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (1982), dentre outros, encontramos arcabouço para desvendar as correlações existentes entre o bumba meu boi e as religiões de matriz africana, compreendendo seus recortes e enfoques substanciais nestas práticas que reúnem, sobretudo, negros e negras, além de destacar a participação feminina ascendente e se movimentarem em comunidades socioeconomicamente vulnerabilizadas.

Nesta elucidação, reforçando aspectos históricos e culturais, o diálogo estabelecido com os autores e autoras, diz respeito a reconhecer que, dentro destas correlações, existe uma configuração de matriz cultural apoiada no racismo, que perpetuou-se no imaginário social, nas instituições, na mídia, na sociabilidade e na própria inserção da população negra, no projeto de cidade que as estruturas burocráticas e organizativas da sociedade elaboraram, ao longo da história. Na dinâmica cultural e religiosa, essas marcas são constitutivas de um movimento que encontrou, nesta mesma dinâmica, esteio de resistência existencial e civilizatória, apesar das reverberações reacionárias e violentas que, ao passar dos anos, reeditaram-se, assumindo novas formas.

Dito isto, estudar o bumba meu boi, de forma atrelada às religiões afro-brasileiras, é uma ambição que se estrutura à medida em que as vivências pessoais se intensificam, segundo o que diz Hall (2006, p.13) sobre as construções identitárias do sujeito. Para ele, trata-se de uma constituição “formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”. Motivo pelo qual, peço licença para aplicar a 1ª pessoa do singular, em alguns momentos do texto, para demonstrar,

discursivamente, a minha vinculação e presença em campo, que possibilitou a elaboração da análise aqui pretendida.

O Projeto e as experiências proporcionadas por ele, nesse sentido, fizeram-me enxergar as dinâmicas culturais, as quais estou envolvido, de forma mais cuidadosa, observando, para além do ensejo recreativo, as miudezas que as constituem e apontam as dificuldades, o trato laborioso, as renúncias necessárias, os conflitos e enfrentamentos diários, para que se mantenham vivas tradições e memórias ancestrais, conquistadas com muito esforço por quem veio antes.

Justificar, portanto, a dedicação a esse estudo é reafirmar aquilo que me constitui enquanto sujeito que, desde a mais tenra existência, precisa também resistir às violências geradas pelo racismo e suas diversas formas. Atualmente, por ocasião da atuação profissional na Coordenadoria Municipal de Promoção da Igualdade Racial, a aproximação ainda maior com a agenda cultural étnico-racial me faz olhar atentamente para as expressões e elaborações negras da cidade, refletindo sobre seus tempos e configurações, condição que também influencia a construção desse trabalho. Além disso, é uma dedicação que contribui para que as práticas culturais e religiosas, fontes das quais me abasteço, superem, também no âmbito acadêmico, as amarras de silenciamento, apagamento e tentativa de extermínio que insistem em manter vozes imperativas.

Ao visitar sedes, barracões e terreiros de bumba meu boi, algumas vezes também de religiões afro-brasileiras, colocamo-nos, diante dessas realidades, frente à frente e as marcas que elas podem deixar, dentro de uma construção individual cidadã, cultural, afetiva e política, são indelévels e tangenciam, diretamente, a coletividade. Entretanto, é necessário reter a consciência de que essa mesma construção também é capaz de colaborar com os estudos teóricos e acadêmicos sobre comunicação, cultura e religiosidade, uma vez que representam uma complexidade que se opõe ao reducionismo e converge intimamente, ao projeto teórico dos estudos culturais em Grossberg (2013 *apud* Moraes, 2016, p.7), sendo, então, “uma prática intelectual radicalmente contextual”.

Em face do exposto, convém apresentarmos os momentos desta pesquisa, que estruturou-se a partir desses enlaces entre as conjunturas, as mediações, a prática cultural do bumba meu boi e a religiosidade afro-brasileira, abordados inicialmente, no presente capítulo, de forma introdutória.

No capítulo 2, abordamos as teorias que sustentam o texto, trazendo a concepção do bumba meu boi como processo legítimo de comunicação, a partir das categorias explicadas pelo mapa das mediações de Martín-Barbero (2018). Estabelecendo relação com a religiosidade afro-brasileira, também apresentamos uma contextualização histórica, em perspectiva de matriz cultural, revisitando as movimentações da população negra na sociedade, ao longo do tempo e entendo-as como parte determinante para o processo produtivo boi, tal qual se observa atualmente.

Já o capítulo 3 apresenta o processo metodológico da pesquisa, apresentando os co-pesquisadores das entrevistas realizadas, assim como reflexões sobre a pesquisa de campo em colaboração, sobre os aspectos teóricos da técnica de entrevista, sobre a análise cultural e ainda as orientações teórico-metodológicas das mediações.

Por fim, o capítulo 4 irá interpretar os relatos de 6 co-pesquisadores, mulheres e homens, mestras e mestres do bumba meu boi, de notáveis ligações com a religiosidade afro-brasileira, construindo insights sobre as dinâmicas e configurações da religiosidade afro-brasileira no contexto do bumba meu boi, à luz das teorias anteriormente discutidas. Subdividido em tópicos, o capítulo aborda: a) a análise de aspectos como silenciamentos e repressões à religiosidade em questão; b) o tempo produtivo do bumba meu boi atravessado pelas religiões afro-brasileiras; c) noções de familiaridade, estabelecidas entre os laços consanguíneos ou comunitários, que se entrecruzam no bumba meu boi e nas religiões de matriz africana; d) os marcadores raciais como parte da constituição cultural e religiosa; e) a pesquisa e a extensão enquanto instrumentos para acessar todas essas relações.

Espera-se, a partir das análises obtidas, no presente trabalho, que as discussões acerca do bumba meu boi e das religiões afro-brasileiras, em condições justapostas, sejam acrescidas em caráter qualitativo e apontem novas possibilidades de olhares para essa dinâmica, sejam no âmbito da comunicação social, ou até mesmo em outras áreas, como o setor das políticas públicas.

2 IDENTIDADES, TRADIÇÕES E RESISTÊNCIAS: (re)pensando a cultura afro-brasileira no Maranhão e em São Luís

*“Na aldeia de Tupinambá
Pássaro cantou e ecoou no meio do mar
Chamando Princesa Dina e o Povo da Maré
Pra trazer Rainha Ina e Barão Rei de Guaré”.*
(Mestre Humberto de Maracanã, Bumba meu boi de Maracanã)

No Maranhão, a religiosidade afro-brasileira estabelece marcas profundamente fincadas na cultura popular, no imaginário social e, historicamente, tem precisado construir estratégias para se desenvolver em meio a uma sociedade onde o racismo é presente, de forma secular, em suas estruturas. Para que se construa uma linha circunstancial, voltada a essa religiosidade, parte indissociável do bumba meu boi, na cidade de São Luís, é necessário regressar aos pontos de partida, em seus diversos âmbitos, que dialogam, de maneira atemporal, com a atualidade.

Nesse sentido, para esta construção, convém destacar autores e autoras que conversam com estas ideias, na perspectiva de não apenas problematizar as estruturas racistas, mas também de sistematizar formatos, pensamentos e teorias que sirvam de base para outros desdobramentos possíveis, tal qual aqui se pretende com a cultura popular e, especificamente, o bumba meu boi.

Para iniciar este traçado teórico e histórico, é necessário dizer que a questão da população negra no Brasil, forjada, historicamente, sob a égide de sistemas opressores, desde que os primeiros rumos de civilização se contornaram, sempre esteve ligada a uma prática de inferiorização legitimada, inicial e decisivamente, pela prática escravocrata que associava cor e posição social (Siqueira, 1985).

Ainda que terminada esta prática, nos idos de 1888, por efeito da Lei Nº 3.353, que tratava sobre a abolição da escravatura no Brasil, os negros seguiam experimentando um efeito de exclusão permanente, uma vez que não usufruíam da plena convivência social, por estarem subjugados, involuntariamente, às mesmas ideias escravocratas que ainda pairavam na sociedade. Por esta razão, distantes das boas condições de vida, foram empurrados às mais diversas camadas marginais existentes, tal como se pode registrar, no âmbito econômico e demográfico, “a condenação à periferia da sociedade de classes, como se não pertencessem à ordem legal” (Santos Neto, 2004, p.95).

É sob esta cobertura que os aspectos culturais ganham força, como elementos imprescindíveis e substanciais para a manutenção da existência da população negra e como forma de resistir às múltiplas maneiras de opressão vividas diuturnamente. Mais do que isso, são nesses aspectos, ou seja, na religião, na música, na língua e no folclore, que a negritude, daquele momento, se refugia e expressa sua identidade, enquanto povo, mesmo que se trate de uma concessão da camada dominante, na intenção de reafirmar a diferença de raças e, portanto, submeter uma à outra (Ianni, 1978 *apud* Siqueira, 1985, p. 26).

Munanga (1999), ajuda a compreender este cenário de afirmação de identidade do povo negro excluído da sociedade, explicando que tratou-se de um processo complexo de resgate cultural, da história de um passado negado, assim como da retomada da consciência da participação benéfica e positiva, que negros e negras tiveram, na construção da sociedade brasileira, em diferentes formas. Para ele, em outras palavras, foi um momento trabalhoso de “recuperação da negritude, na sua complexidade biológica, cultural e ontológica” (Munanga, 1999, p.101).

O Bumba meu boi pode ser entendido como a continuação desse resgate que, de forma simbólica, ficou evidenciado de maneira tão relevante, a ponto de se tornar elemento de significativa importância para a construção cultural da cidade e de resistência negra, por meio, também, da religiosidade afro-brasileira.

Pensar a representação dessa religiosidade no bumba meu boi se torna possível a partir do conceito proposto por Woodward (2014), ao refletir que as representações, no “processo cultural”, estabelecem identidades individuais e coletivas e constroem lugares a partir dos quais se podem falar. Ou seja, é a partir dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos.

As religiões afro-brasileiras e o bumba meu boi, entendidos como construtores de identidades que participam desse processo cultural, tornam-se lugares de símbolos e significados capazes de dar novas formas de sentido para a coletividade negra do território maranhense, inserida em um contexto de subordinação racial constante, reposicionando-a na sociedade, com o passar do tempo, para um lugar de afirmação cultural e patrimonial de todo o estado.

Justamente por isto, é fundamental entender esta expressão cultural sob as lentes da racialidade, a partir da concepção inicial de que, para além do lugar festivo e comercial ocupado na atualidade, existiu e existe um histórico de

envolvimento social, fruto de uma luta coletiva dos fazedores para que a prática cultural do bumba meu boi deixasse de ser vista, pejorativamente, como destinada ao que era “de preto” (Cardoso, 2016). Fragmentos deste momento, podem ser encontrados no artigo 125 do Código de Posturas da cidade de São Luís, no século XIX, que dizia que “os batuques e danças de pretos são proibidos fora dos lugares permitidos pela autoridade”. Enquadrado nesse dispositivo, o Bumba meu boi era denunciado, de forma frequente, pela população, nos jornais da época, algumas vezes associando a prática do bumba à uma violência praticada por negros.

Por causa de uma brincadeira de bumba meu boi houve ultimamente no Caminho Grande, junto ao cemitério dos Passos, um formidável rolo entre uns negros, que jogavam as cacetadas de um modo espantoso” (A Pacotilha, 1883, [Ed. 199]).

Essa contextualização, quanto à imbricação entre a religiosidade afro-brasileira e a prática cultural do bumba meu boi é, portanto, uma das chaves que, dentro deste trabalho, permitirão a compreensão do bumba meu boi como um processo comunicacional, justamente porque é através dela que acionaremos os estudos de Martín-Barbero (2018), acerca das mediações comunicativas da cultura (Sifuentes; Escosteguy, 2016), apoiada no mapa das mediações, que mostra de que forma “a comunicação se tornou uma questão de mediações mais do que de meios, uma questão de cultura” (Martín-Barbero, 2018, p. 10).

Neste lugar de experiência comunicativa, Cardoso (2018) elucida que o bumba meu boi pode ser considerado um processo completo e complexo de comunicação, por ser possível observar, em toda sua construção, os momentos de produção, circulação e consumo. Para ela, “compreender o Boi é, assim, identificar os momentos do seu processo comunicativo e as mediações que produzem os sentidos dessa prática cultural” (Cardoso, 2018, p.114).

Em se tratando do mapa das mediações, enquanto modelo teórico-metodológico, faz-se importante uma breve apresentação de suas estruturas, por meio das quais é possível pensar a operacionalização de quaisquer fenômenos que envolvem comunicação, cultura e política.

Visualizadas em formato circular, as categorias e mediações são divididas em dois eixos - diacrônico e sincrônico. No diacrônico, ou histórico de longa duração, relacionam-se Matrizes Culturais, que dizem respeito ao arcabouço ideológico, político e circunstancial, presentes no processo, e Formatos Industriais, ou seja, a

representação materializada em discursos, gêneros e possibilidades estratégicas de interação entre emissores e destinatários. Neste eixo, que estabelece horizontalmente a parte superior do mapa, as mediações que conectam as categorias são institucionalidade e tecnicidade. A primeira está ligada à produção dos discursos na comunicação e a forma como eles se modificam, a depender dos interesses; já a segunda aborda as questões técnicas e de inovação da tecnologia, também atrelada aos discursos, uma vez que as mudanças, nessa mediação, podem afetar percepções e experiências em determinada prática.

Já no eixo sincrônico, as relações são entre Lógicas de Produção e Competências de Recepção, ou Consumo. Na primeira categoria, está em pauta a produção que, em condições empresariais, movimenta-se em competências distintas que elaboram rotinas produtivas e estratégias de comercialização, numa perspectiva econômica de construção de públicos; a segunda, diz respeito aos usos habituais, em termos de participação individual ou coletiva. Esta linha vertical do mapa, quando traçada verticalmente, na parte inferior, apresenta as mediações socialidade e ritualidade. Enquanto a socialidade é explicada pelas relações e laços estabelecidos na cotidianidade, tanto quanto aos indivíduos, quanto às instituições e poderes, a ritualidade é ligada aos hábitos de consumo, ou seja, as repetições que dão forma às práticas sociais e envolvem memórias, interações e repetições.

Para a atual abordagem, trabalharemos, principalmente, as mediações presentes na parte superior do mapa, movimento totalmente possível, segundo o que explica Sifuentes e Escosteguy (2016, p.8), ao afirmarem que o recorte de uso das mediações, para as análises, pode recair sobre determinadas mediações, e não sobre outras, uma vez que “o mapa pode ser utilizado de modo integral, ou em parte”.

É importante dizer que esta abordagem não incorre, necessariamente, na aplicação completa do mapa, mas sim na utilização de parte de suas categorias teóricas (as mediações), que ajudarão a compreender o bumba meu boi, atrelado às religiões afro-brasileiras, enquanto práticas cultural e comunicativa, reciprocamente mediadas.

Para começar esta aproximação teórica, destacamos a categoria Matriz Cultural como passo inicial. Mazzarino (2008 *apud* Cardoso, 2018), numa explicação pertinente, define que as matrizes culturais são

como marcas incrustadas na experiência social dos sujeitos, que são ativadas nas interações sociais, embaralham-se com as novas experiências e os novos movimentos. São fazeres na vida do sujeito, sejam estes individuais ou coletivos (Mazzarino, 2008, p. 49 *apud* Cardoso, 2018, p. 7).

Em outras palavras, as matrizes culturais são todo o repertório ideológico, imaginário e conceitual que constitui a trajetória de um indivíduo, ou grupos e campos sociais. É aquilo que confere a legitimidade de ser o que é, com base em suas experiências, vivências e influências. O recorte da matriz cultural do bumba meu boi, a partir das religiões afro-brasileiras, remete a um retorno à gênese dessas religiões no contexto maranhense, assim como às suas convergências e contribuições para a formação do imaginário cultural deste território, considerado negro e indígena.

Antes disso, ainda como parte desta construção e (re)afirmação teórica, convém destacar que o bumba meu boi tem uma origem mítica e religiosa, sustentada através da tradição da oralidade e do cotidiano, por diversas gerações, que conversa diretamente com toda a estrutura sistemática de manutenção e resistência das religiões afro-brasileiras não só no Maranhão, mas em todo o país. Isso significa dizer que foi, também, esta sustentação incrustada no dia-a-dia da população, seja no lugar de contato próximo ou de afastamento preconceituoso, que conferiu a estes dois conjuntos a possibilidade de serem integrantes da dinâmica social, dialogando com variados circuitos comunicacionais, quais sejam, mídia, política, turismo e culturas de outros estados (Cardoso, 2018).

Em se tratando da gênese, como composição da matriz cultural, de acordo com Santos Neto (2004), na obra intitulada *O Negro no Maranhão*, ao longo dos séculos XVIII e XIX, o tráfico que introduzia negros escravizados, no estado, era proveniente de diversas regiões da África, dentre as quais se podem citar 3 grupos principais: os bantos, representados pelos angolas, congos, moçambiques e cambindas; os sudaneses islamizados, que compreendem os tapas, hauçás, fulatas e mandingas; e, por fim, os sudaneses, compostos por iorubás ou nagôs, jejes ou daomeanos e os fanti-ashanti.

Ferretti (2005) explica que estas religiões foram e são vítimas de preconceitos até hoje, por serem herança de escravos e, portanto, entendidas como feitiçaria, ou qualquer coisa de compreensão maligna. Ele elucida, entretanto, que se trata de “religiões cantadas e dançadas com numerosos cânticos em línguas africanas, especialmente o nagô, o jeje, quimbundo, cambinda”, dentre outras que não

são tão conhecidas. Sobre a formação inicial, bem como a origem destas religiões, ele considera:

As religiões que vieram da África para o Brasil, procedem, sobretudo da África Sudanesa – da região em torno da linha do Equador: dos atuais países do Togo, Benin e Nigéria, trazidas pelos povos Jejes, Nagôs, Minas, Tapas, Haussás e também por outros localizados mais ao Norte como os Felupes e Bijagós da Guiné Bissau e os Mandingas do Senegal. Há ainda pouca documentação histórica comprovada, pois os estudos sobre o tráfico são ainda incipientes no Maranhão e no Brasil. Muitos vieram também da África ao sul do Equador – dos povos Banto, dos países do Congo e Angola, entre os quais os Cambinda, Kikongo, Kibundo e outros (Ferretti, 2005, p. 4).

As manifestações religiosas, nesse sentido, segundo o que propõe Macedo (2019), dentro de uma perspectiva relacionada às vivências africanas, colocaram-se como um importante canal de insatisfação mútuo, por serem praticadas coletivamente, por pessoas insatisfeitas que não se rendiam, de forma passiva, ao cristianismo europeu e, justamente, por se tratar de uma forma de criticar os sistemas de repressão, apoiada na contestação, que materializou formas de resistir, ainda que não se usasse de alardes. Nas palavras dele,

[...] as manifestações religiosas canalizaram a insatisfação coletiva e se tornaram veículos privilegiados de resistência social. Não dispondo de quadros políticos ou ideológicos para conceitualizar e criticar a colonização, os africanos valeram-se do discurso de cunho religioso para demonstrar sua inconformidade e materializar formas concretas de contestação (Macedo, 2019, p. 154).

Embora se trate de um momento em que a religiosidade afro-brasileira esteve num espaço particularizado, pelas razões já abordadas, percebe-se que os fatores que a envolviam, em todos os cenários, colocavam-na num estado permanente de desprezo – condição vivida, frequentemente, pelos negros que a praticavam. Isto significa dizer, portanto, que a trajetória dessa religiosidade, desde os últimos séculos, é permeada de entraves, ligados ao racismo e suas práticas encontradas, por exemplo, nos sistemas repressores, na falta de amparo legal à população negra, bem como sua exclusão dos espaços sociais e políticos, que só conseguiram ser atenuados, por assim dizer, em tempos mais recentes, com a instituição de dispositivos legais de reparação e manutenção de direitos à esta população.

Em São Luís, esta constatação não difere do restante do país que, convém dizer, já teve o catolicismo como religião obrigatória e oficial, além de impor ações

evangelizadoras, de catequese, aos povos indígenas e aos africanos escravizados (Ferretti, 2004). Nesse mesmo espaço de negação ao que é e ao que vem do negro, tinha-se uma cidade cuja configuração da população negra exercia parcela considerável, segundo o recenseamento feito pelo Império. Entre esta população estavam africanos livres e cativos, crioulas e crioulos escravizados, além dos alforriados e dos que, a partir de 1870, nasceram livres (Jesus, 2015).

Essa parcela ocupava o que alguns estudiosos denominam “cidade negra”, ou seja, os territórios demarcados pela pobreza, pela falta de infraestrutura e, segundo Jesus (2015), pelas alcunhas, destinadas pela camada elitista, para definir o lugar de “preto”, da “arraia miúda”, da “rapaziada de cor”, das “negrinhas”, dentre outras. Não por coincidência, dentro desse raio geográfico de ocupação, estavam também os principais terreiros de religiões afro-brasileiras da cidade: a Casa das Minas, na Rua São Pantaleão e a Casa de Nagô, na Rua Cândido Ribeiro.

No século XIX, por exemplo, era comum que negros e negras fossem presos por realizarem seus rituais religiosos abertamente. Para que isso não acontecesse, era necessário pedir licença à polícia, sem expor, entretanto, o caráter religioso das realizações. Algumas das expressões utilizadas eram “brincadeira de tambor”, ou “divertimento com a dança intitulada mina”. De acordo com Ferretti (2004), foi só no século XX, por volta de 1912, que as permissões passaram a ser registradas em favor da “dança de tambor religioso de mina”.

Desde aquela época, no imaginário social compartilhado na cidade, existia um forte atrelamento das religiões afro-brasileiras ao que era do mal, do demônio, ou do “satã”, que ganhou ainda mais força quando relacionado à pajelança, prática religiosa florescente entre a população negra e indígena de São Luís, que já reunia muitos adeptos em torno do Tambor de Mina. A considerada “magia negra” foi motivo para muitos negros e negras “pagés” serem detidos em prisões, como consequência da prática de fazer ou curar feitiços e encantamentos.

Foram destaques nos jornais Diário do Maranhão e A Pacotilha, por exemplo, os casos de Amélia Rosa que, por ter dançado junto a um grupo de 13 pessoas, polvilhada de cinzas e seminua, foi presa, acusada de praticar a “religião de que não gosta o governo” (Ferretti, 2004) e de Francisco Pagé, indiciado por ter introduzido uma cobra na cabeça de um cidadão, chamado Joaquim, enquanto praticava suas “artes diabólicas no lugar *Timbotina*” (Jesus, 2015).

A cidade negra, em verdadeira erupção das vivências comunitárias, legitimadas pelo reconhecimento entre os pares e pela troca de saberes e de experiências, seja nos folguedos de bumba meu boi, nos sambas, nos batuques de festa, no rufar dos tambores de crioula e mina, nos feitiços e encantamentos da pajelança, ou nas variadas formas de manifestação de costumes, era vista com olhos de desprezo pelo restante da sociedade. Os jornais da época mostravam, constantemente, um número substancial de notas ou notícias de denúncia, para condenar o que diziam ser balbúrdia, desordem e até mesmo “caso de polícia”, por se tratar de coisa de “gente criminoso” (Jesus, 2015).

É válido ressaltar, nesse contexto, que as aspirações relacionadas à cidade negra eram permeadas pelo sentimento, político e social, de liberdade. Ainda que não fosse possível tê-la, de forma palpável, já se manifestava a vontade por estar nos espaços de livre convivência, de decisão e de não subserviência, como contraponto ao trabalho escravo. Havia, por assim dizer, uma instituição política da vida, em seus diversos tecidos e práticas, e em detrimento da rotina, que apontava para iminentes transformações (Chalhoub, 1990 *apud* Jesus, 2015).

Essa mudança complexa já era anunciada na prática do bumba meu boi, por seus fazedores, que ao encenarem o auto, como um grito por essa liberdade, subvertiam a ordem social imposta pela elite, geralmente branca e rica, trazendo contradições presentes na realidade, invertendo posições de poder e satirizando aqueles que os oprimiam (Cardoso, 2016). Por esta razão, pode-se entender a aversão dessa mesma elite às manifestações do boi, quando as classifica como criminosas, atentado à ordem pública e baderna.

Tais sentimentos, entretanto, embora almejados vigorosamente, não chegaram com tanta celeridade para a população negra do Brasil e, portanto, de São Luís. O campo que toca a religiosidade é fundamental para se pensar a forma como essa população foi sustentada à base da negligência e da desconsideração, nas conjunturas dispostas durante os anos.

Se nos múltiplos setores da sociedade, ligados à garantia de direitos fundamentais, os bloqueios para a sobrevivência eram determinantes, o âmbito da religiosidade, onde as relações com o sagrado são ligadas, intrinsecamente, às amplas subjetividades, era mais um profundo obstáculo para a existência da população negra da cidade, que não desfrutava de liberdade religiosa, mesmo já

sendo vigentes a abolição da escravidão, em 1888, e a Constituição Republicana de 1891.

Essa negação de direitos, que perdura desde o período colonial, torna-se um alicerce indiscutível, que dá vazão aos primeiros contornos de intolerância religiosa, tal qual se conhece hoje, por exemplo, e que pode ser elencada em caráter singular de influência sobre os desdobramentos que a religiosidade afro-brasileira experimentou, ao longo do tempo.

A intolerância a terreiros continuou muito forte na primeira metade do século XX. Além de ser exigido dos terreiros alvará de funcionamento e a obtenção de licença da polícia para fazer festas, foram criados órgãos públicos que passaram a fiscalizar terreiros de macumbas, candomblés e outros [...] (Ferretti, 2004, p. 21).

Em se tratando de marcos regulatórios, para seguir o traçado da linha circunstancial das religiões afro-brasileiras em São Luís, é válido lembrar do aparato legal que substituiu o Código Criminal de 1830, o primeiro Código Penal da República, datado de 1890 e que trazia percepções contraditórias acerca da religiosidade, sobretudo às práticas que não afluíam ao cristianismo. Isto se explica a partir da constatação de que o mesmo Código que dedicava todo um capítulo aos crimes contra o livre exercício dos cultos, também determinava a prisão por espiritismo, cura e magia, em seu artigo 157 (Ferretti, 2004).

Nas entrelinhas, é possível perceber que, àquela época da história, o país começava a se desvincular de um período monárquico que perdurou de 1822 a 1889, quando ocorreu a Proclamação da República. Experimentava-se, evidentemente, um novo momento, mas, no campo das ideias, algumas afirmações permaneciam, revezando-se com o presente. Mesmo que a Constituição de 1891 tenha decretado a laicidade do Brasil, enquanto Estado livre e democrático, o Código Penal de 1890 só foi substituído em 1940. Ou seja, o Estado laico não pertencia a todos e, vale a pena dizer, velava a intolerância religiosa, contra o espiritismo e as religiões afro-brasileiras, uma vez que o artigo 157 estava disposto no capítulo III, que versava sobre os crimes contra a saúde pública.

Além disso, o artigo 158, do mesmo capítulo, determinava ser crime “ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer *fórmula* preparada, *substancia* de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o *officio* do denominado curandeiro” (Código

Penal, 1890 *apud* Ferretti, 2004). Desta forma, intensificou-se a estrutura de intolerância, pois a interpretação desmedida acerca do que seria o ofício de curandeiro, além das interpretações advindas do artigo 157, colocava as crenças das camadas populares e, portanto, da população negra em situação de ilegalidade e crime.

Embora sempre tenha ocorrido, nas estruturas e imaginários da sociedade, esse movimento de imputação criminosa às manifestações da população negra, legitimou-se, em leis, a intolerância construída durante séculos. Naquele momento, em que o país parecia respirar novos ares, assentado em pressupostos de igualdade, as religiões afro-brasileiras e seus adeptos continuavam sufocados pela repressão que só aumentou, por meio da perseguição, inclusive com a permissão do Estado para o uso de aparato policial, contra os terreiros incriminados por feitiçaria.

No Maranhão, a prisão de curandeiros e pajés no final do século XIX e a repressão a terreiros afro-brasileiros na primeira metade do século XX foram bastante registradas por jornalistas, muitas vezes cobrando das autoridades maior rigor no cumprimento da lei e das determinações de órgãos públicos, criados para atuar nas áreas de saúde pública e encarregados da fiscalização dos terreiros (Ferretti, 2004, p. 22).

Também no século XX, o *bumba meu boi*, nessa associação ao negro e ao pobre, de forma pejorativa, começava a ser registrado como caso de polícia, enfrentando a retaliação da elite, da imprensa e do poder público. Cardoso (2016, p.38) destaca que, justamente, por ter sua origem formada pelas “mãos calejadas e pés descalços” das populações menos favorecidas da cidade e do interior do estado, a manifestação cultural do boi “foi impedida pelas autoridades policiais de acontecer nas áreas nobres e centrais da capital até meados dos anos 70”.

Em 1940, o espiritismo deixou de ser considerado crime, como previa o Código Penal de 1890. O exercício do curandeirismo e da magia, porém, permaneceram como práticas condenáveis para o Estado (Maggie, 1992 *apud* Ferretti, 2004). Nesta época, denominada Estado Novo ou Terceira República Brasileira, a situação das religiões afro-brasileiras ainda permanecia em alerta. Os terreiros e casas de culto eram, constantemente, alvos de batidas policiais e até mesmo fechados, em caráter definitivo. Foi o período em que os interventores federais se mostraram verdadeiros inimigos das casas de culto afro-brasileiros, sendo conhecidos, geralmente, pelo tom carrasco de suas abordagens.

Segundo Ferretti (2004), Flávio Bezerra era o nome do interventor federal no Maranhão, cuja personalidade intolerante e bastante violenta marcou os terreiros daquela época, em São Luís. Muitos, inclusive, precisaram deixar seus lugares de origem, para se estabelecer à margem da cidade, na zona rural, ou em lugares mais distantes, sob a justificativa da forte repressão da polícia, bem como da aversão dos vizinhos, sobretudo os mais novos, ao barulho e à existência dos terreiros. De acordo com ela, somente as casas Das Minas e De Nagô conseguiam realizar suas festas, de Tambor de Mina, em lugares mais próximos do Centro.

Além da batida policial, ou seja, a ronda que a polícia fazia todos os dias nos terreiros, também havia a apreensão dos artigos religiosos materiais, que serviriam para o funcionamento dos cultos. Eles eram retirados da posse dos pais e das mães de santo e levados à delegacia. Percebe-se, então, que não bastando a inconveniência gerada pelas invasões, acentuavam-se as formas de intolerância religiosa, na clara execução de um projeto constante de negação à existência negra.

Nesse sentido, convém destacar os escritos de Fanon (2021, p.7), ao colocar o racismo como um elemento cultural indubitável nas sociedades em que se insere. Ele diz que se “a cultura é o conjunto dos comportamentos motores e mentais nascido do encontro do homem com a natureza e com o seu semelhante”, assim também é o racismo, numa ação recíproca. O percurso histórico das religiões de matriz africana, em todo o país, sob o recorte de São Luís e do Maranhão, é uma lente para enxergar essa percepção.

Em tempos ainda mais recentes, as religiões afro-brasileiras permanecem no lugar de discriminação e preconceitos, mas em configurações alteradas, apesar da instituição de datas decisivas para combater as hostilidades, como o Dia Nacional das Tradições de Raízes de Matrizes Africanas e Nações de Candomblé, sancionada em janeiro de 2023, pelo governo federal, por meio da Lei nº 14.519/23 (Brasil, 2023).

Dessa forma, não são mais o catolicismo, praticado com menos veemência, ou a prática de curandeirismo, os responsáveis pela perseguição de terreiros e de pais e mães-de-santo. A repressão também não é mais desempenhada por órgãos reguladores, como a polícia e equipamentos científicos. Ferretti (2004) explica que a oposição, atualmente, ocorre por meio de mecanismos sustentados em religiões neopentecostais, em doutrinas e pregações intolerantes. Em sua elucidação,

esses opositores, tentando reduzir aquelas entidades espirituais (orixás, caboclos, pretos-velhos e outros) a demônios, contribuem para a difusão da crença em sua existência e seu poder, mas fomentam a aversão aos terreiros e direcionam desconfianças de seus devotos para a população afro-brasileira, levando à práticas de ações violentas, como apedrejamentos de terreiros, tentativas de impedir a realização de rituais fora e dentro dos terreiros, movimentos contra a colocação em locais públicos de obras de arte inspiradas nas tradições religiosas afro-brasileiras etc. (Ferretti, 2004, p. 26).

É importante destacar, sob este recorte, que, dentro da construção legal de normas e leis que permeiam os lugares das religiões afro-brasileiras, foi instituído, no Maranhão, o decreto nº 37761, datado de 28 de junho de 2022 (Maranhão, 2022), que estabelece a Política Estadual de Proteção aos Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Afro-brasileiros. Um marco importante, mas que traz, em sua principal motivação, a dor da desconsideração e do racismo religioso enfrentada, de forma recorrente, por essas comunidades, mesmo num estado em que a população negra é maioria, de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Definir essa discussão, também, no campo dos marcos regulatórios, perpassados, historicamente, pelas cargas do preconceito e da discriminação, onde as religiões afro-brasileiras sempre estiveram em condições de negação, é beber das fontes que tangem a construção do Brasil, enquanto país múltiplo e diverso, mas também desigual e contraditório. Para que a liberdade religiosa, defendida por tantos segmentos, chegasse a uma certa maturidade concreta, o combate à intolerância teve, na afro religiosidade, seus maiores protagonistas.

Esses protagonistas, abstendo-se do sentido charmoso que possui a palavra, são, na verdade, obrigados, até os dias atuais, a conviverem com a intolerância religiosa e a buscarem mecanismos de defesa mais eficazes, contra uma prática que tem sido cada vez mais difundida, inclusive no Maranhão e na capital São Luís, estado e cidade sob os quais se encontram o aporte deste trabalho.

Majoritariamente formada por pessoas negras, as religiões afro-brasileiras sempre experimentaram esses lugares de desconsideração, dentro da construção histórica do país que, atualmente, possui aproximadamente 66% de sua população negra, entre pretos e pardos (IBGE, 2022). Uma realidade que, em se tratando dos espaços midiáticos, não foi diferente, sobretudo por dizer respeito à uma elaboração negra.

Essa participação midiática, historicamente cerceada, dentro dos terreiros das religiões afro-brasileiras, era, de forma cultural, superada pela tradição oral, que atuava como instrumento de perpetuação e implementação de saberes do sistema religioso (Freitas, 2003). Apesar disso, embora timidamente, o início do século XX marcou o surgimento de uma crescente produção literária, a partir de escritos, fazendo com que parte daqueles saberes, sustentados por toda uma oralidade, também ganhassem uma característica textual que, progressivamente, evoluiu às tecnologias digitais, tais quais existem hoje.

Entretanto, ainda no equivalente à esta produção literária em expansão, é importante retomar a inserção do negro na própria literatura brasileira, seja como personagem ou como autor, enquanto construtor do que se entende por identidade nacional, justamente por considerar que esta seja uma ação balizadora para o desenvolvimento das outras reproduções do negro em espaços midiáticos.

É no final do século XIX e nos anos iniciais do século XX que as ideias acerca das perspectivas raciais, que antes somente permeavam (embora estivesse o tempo todo presente no cotidiano) o imaginário social e a organização da sociedade, vêm à tona nos debates públicos, pois é também dentro deste íterim que, segundo Vanderley e Barbosa (2023), dois acontecimentos modificam a história do país, quais sejam, o fim do sistema escravagista e a Proclamação da República.

Segundo as autoras, isto ocorre por conta de uma dualidade que é fruto desta modificação. Ou seja, se por um lado a abolição da escravatura se mostrou um tanto quanto ineficaz, uma vez que tirava a condição servil dos escravizados sem lhes dar, porém, nenhum amparo social, por outro, a nova forma de conformação social buscava, numa relação de interesses políticos e econômicos, uma “identidade” para a nação, aproximando-se dos padrões de países europeus que seriam, necessariamente, brancos.

Urge, portanto, a necessidade de enquadrar o negro nestas conformações atualizadas, porque, até o último momento, negros e negras eram apenas sujeitos passíveis ao trabalho exacerbado e à morte, sem quaisquer direitos que lhes conferissem cidadania. Em outras palavras, a esta altura da cronologia histórica, sem o sistema escravocrata e com a chegada de um outro modelo que também traz consigo outras formas de pensar política e economia, torna-se impossível negar o contingente populacional de ascendência africana e indígena do país.

Esta maneira de tornar o negro representado nesta identidade, através da literatura, porém, empunhada por homens brancos, não poderia ser diferente, senão à mesma maneira já conhecida de (re)afirmação de preconceitos e estereótipos. Sobre isto, Munanga (1999), reforça que um dos principais dificultadores deste processo era, justamente, reverter toda uma carga histórica de pensamentos calcificados, quando questiona:

Como transformá-los em elementos constituintes da nacionalidade e da identidade brasileira quando a estrutura mental herdada do passado, que os considerava apenas como coisas e força animal de trabalho, ainda não mudou? Toda a preocupação da elite, apoiada nas teorias racistas da época, diz respeito à influência negativa que poderia resultar da herança inferior do negro nesse processo de formação da identidade étnica brasileira (Munanga, 1999, p.51).

Neste contexto, no campo dos escritos mais voltados aos estudos biológicos, surgem as teorias raciais que, pouco tempo depois, dariam sustentação para o racismo científico, disseminado, sobretudo, por médicos que tentavam, com base nestas teorias, afirmar que, por condições fenotípicas e a comensuração dos cérebros e seus formatos, negros e negras eram inferiores, menos desenvolvidos, ou incapazes e, assim, confirmar a diferença e hierarquização entre os povos, sendo os europeus o modelo ideal e perfeito de seres humanos aptos para a intelectualidade e para o domínio político, econômico e ideológico. Restando, dessa forma, à população negra, a criminalidade, a falta de cidadania e todos os tipos de degenerações.

Já na formação das demais vertentes da literatura brasileira é, também, neste período de abolição e de novo momento na organização política que o negro passa a ser visto e representado nos livros e romances, por exemplo. Entretanto, o fim deste silenciamento, que pode ser explicado justamente pela leitura de desumanização atribuída, por parte da sociedade, à população negra até então, foi marcado, de igual forma, pela forma depreciativa de como eram referenciados.

Segundo Castilho (2004), os escritores, a partir da segunda metade do século XIX, foram, praticamente, forçados a considerarem os negros em suas obras, tendo em vista que o movimento de abolição já era uma realidade e a população negra tinha a atenção de vários setores sociais voltada para si. Sendo assim, de acordo com o que aponta a autora, muitos foram os formatos de inserção da figura do negro nestas produções, em sua maioria, escritas por homens brancos a partir de suas vivências e percepções do entorno.

Num primeiro formato, logo em 1856, estas percepções implicavam na figura do negro ainda como escravizado, desumanizado e numa descrição um tanto quanto infeliz. A autora destaca, também, que havia, da parte dos escritores, o compromisso real com o projeto político de construção da identidade nacional e a figura do negro ganhou evidência numa fase posterior deste projeto que, antes, já tinha o “índio” como exemplo de herói corajoso e orgulhoso. Quando, porém, chegou o negro para essa composição de cenário da identidade nacional, o lugar que ele ocupava sempre presumia certa humildade e resignação, por sua proveniência de escravização.

Em seguida, outros formatos de enquadramento da figura do negro passaram a ser explorados. É o que se observa, por exemplo, na fase literária naturalista/realista e mesmo em algumas obras escritas por autores considerados abolicionistas. Nestas obras, negros e negras eram relacionados, constantemente, à sensualidade demasiada e, portanto, ao pecado de perversão, aos instintos animais, à feiúra, ao demônio e à selvageria. Dois exemplos podem ser constatados nas obras *O Cortiço*, de Aluísio de Azevedo, e *Motta Coqueiro*, de José do Patrocínio, que destaca Castilho (2004, p.106):

Ela saltou em meio a roda [...] numa sofreguidão de gozo carnal, num requebrado luxurioso que a punha ofegante, [...] ninguém como Rita, só ela, aquele demônio, tinha o mágico segredos daqueles movimentos de cobra amaldiçoada, aqueles requebros que não podia ser sem o cheiro que a mulata soltava de si sem aquela voz doce, quebrada, harmoniosa suplicante, meiga e arrogante. (*O Cortiço*, 1980, de Aluísio de Azevedo); “o carão do negro, estúpido e truculento do carrasco... fuzilava-lhe nas feições o garbo bestial do crime... O olhar sanhudo, coado através de uma pupila negra, borrada numa córnea injetada de sangue. Pelas narinas carnudas e achatadas a sua boçal ignorância aspirava com o ar alento necessário aos seus instintos de fera” (*Motta Coqueiro*, de José do Patrocínio).

Já numa fase mais moderna da literatura, observa-se a figura do negro um tanto quanto inconstante, em matérias de representações positivas ou negativas. Tal inconstância se dava, por um lado, pelas correntes de pensamento adotadas pela sociedade intelectual do país, sendo as duas principais: a darwinista, que insistia na diferenciação hierárquica entre raças superiores e inferiores, e no embranquecimento da sociedade como solução definitiva para os problemas do país; e a positivista que, embora defendesse alguma possibilidade de favorecimento aos negros, ainda correspondia à raça as diferenças entre qualidades aptas ou não para o trabalho, para o afeto e etc.

Percebe-se, sendo assim, que a maior parte da presença do negro na construção da identidade nacional, a partir da literatura, mesmo quando escritores negros empunharam tal representação, foi profundamente marcada pelo racismo, apoiado em sua invalidação enquanto sujeito digno de humanidade e cidadania. Destaca-se os escritores, neste ponto, porque embora autores como Lima Barreto e Jorge Amado, cada um a seu tempo, tenham buscado exaltar qualidades e reposicionar o negro positivamente em suas produções, alguns outros, de considerável relevância em suas circunstâncias temporais, como Monteiro Lobato, Coelho Neto e Machado de Assis, revolveram-se à minorar essa representação, em detrimento dos ideais, ainda torneantes, advindos do período da escravatura. Na síntese de Castilho (2004, p. 6):

A presença do negro na literatura brasileira, ao longo da história, foi marcada ou pelo silêncio, como no período anterior à abolição, ou pela afirmação de sua inferioridade, tanto biológica como cultural, a qual, dependendo do autor, varia de grau. No modernismo, o negro era visto como uma preocupação, devido ao entrave que ele representaria à instituição de uma “nação brasileira civilizada”.

Os Tambores de São Luís, obra de Josué Montello, justifica o bumba meu boi no cenário literário, assim como também o Tambor de Crioula e a religiosidade afro-brasileira, ambientando uma realidade que perpassa pelo século XIX e reforça que àquela época a prática cultural era bastante popular, sobretudo, entre as camadas populares e menos favorecidas, formada por negros, livres e escravizados, com influências indígenas e com a presença de trabalhadores, geral.

Todos esses elementos, na busca pela matriz cultural das religiões afro-brasileiras, imbricadas na prática bumba meu boi, possibilita e se torna também uma fonte de matriz cultural do Maranhão e do Brasil, por ser impossível dissociar os contextos locais e nacionais. O que significa dizer que falar da religiosidade afro-brasileira e do bumba meu boi, é falar de uma construção de país diverso e complexo.

No campo das mediações, também destacamos a presença da institucionalidade no processo de diálogo permanente das religiões afro-brasileiras com o bumba meu boi, tendo em vista que, segundo Cardoso (2016, p.12), é ela que “tende a regular os discursos, abrangendo as relações de poder dos grupos sociais, políticos e econômicos na instância da produção”. Em Martín-Barbero (2018, p. 17), a comunicação, se vista pela institucionalidade, “se converte em questão de meios, isto

é, de produção de discursos públicos cuja hegemonia se encontra hoje paradoxalmente do lado dos interesses privados”.

Nesse sentido, é possível perceber, a partir dessa mediação, que a religiosidade afro-brasileira, no bumba meu boi, ganha uma dimensão muito mais benéfica do que negativa, mesmo considerando as perseguições e repressões, tal qual se observa na abordagem anterior, referente às matrizes culturais. É que aqui, do ponto de vista institucional, ela se torna importante para legitimar a prática cultural do Boi, inclusive, como Patrimônio Cultural do Brasil e Imaterial da Humanidade, títulos concedidos pelo Instituto Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), respectivamente. No dossiê de registro do bumba meu boi, documento feito pelo IPHAN, às religiões afro-brasileiras são destinados diversos parágrafos, capítulos e passagens, que contam de que forma, ou formas, acontece este elo.

O boi é dado ao santo como pagamento de promessa, mas pode também ser devotado a entidades espirituais cultuadas em terreiros de Tambor de Mina na Capital e no interior do Estado, obedecendo a determinações e desejos de encantados, em cumprimento a obrigações devidas pelos pais e filhos de santo a essas entidades espirituais (INRC do Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão, 2004, p. 08-09 *apud* IPHAN, 2011, p. 26).

No bumba meu boi, o vínculo com essas religiões, sobretudo o Tambor de Mina, configura-se como mais uma forma de manter as relações estabelecidas com os demais atores do campo sociopolítico, quais sejam, o poder público, a imprensa, a academia, etc. E este lugar de movimentação social, mediado pela institucionalidade, reciprocamente, garante ao bumba meu boi e às religiões afro-brasileiras possibilidades de deliberações acerca de suas demandas e necessidades, frente às esferas de decisão e interferência na opinião pública.

Seguindo o ciclo da parte superior do mapa, outro momento do processo comunicacional presente no bumba meu boi são as Lógicas de Produção. Neste momento, convém perceber como se dão as etapas mais voltadas à cadeia produtiva, ideia que, embora vinculada à uma perspectiva empresarial, também se relaciona com as competências comunicativas e tecnológicas, para o seu funcionamento (Martín-Barbero, 2018).

Em se tratando desse campo, com base em todo o histórico de pesquisa empírica realizada, sobre o qual se equilibra este trabalho, é possível afirmar que as cadeias produtivas no bumba meu boi são atreladas à religiosidade, seja ela fincada

no catolicismo popular, ou no Tambor de Mina, por exemplo. Ainda que estejamos tratando de processos financeiros, midiáticos e empresariais, é importante que seja sempre considerada a questão religiosa, tendo em vista que a produção do bumba meu boi também atende a um chamado sagrado, que pode ser recebido tanto pelo dono ou dona de determinado grupo, assim como por todo o coletivo. Esse chamado, vindo das entidades, muitas vezes, é o responsável pela própria criação de um grupo de bumba meu boi, assim como pelas regras para o funcionamento da temporada junina em diversos elementos, que vão desde a composição das toadas até a escolha da cor das indumentárias.

Para trazer, para esta instância, o exemplo do Tambor de Mina, no que diz respeito a interferência do sagrado na cadeia produtiva, convém destacar o trecho do dossiê, elaborado pelo IPHAN, que diz respeito às toadas, quando diz que

a relação dos encantados com a brincadeira é tão forte, que pode ocorrer, inclusive, de o próprio encantado compor as toadas de Bumba-meu-boi e dar aos amos para serem cantadas, conforme revela José Costa de Jesus. Há casos, ainda, em que as toadas são compostas e cantadas pelas entidades espirituais, o que ocorre quando se trata de Bois de Encantado restritos aos Terreiros (IPHAN, 2011, p. 85).

Neste mesmo íterim, percebe-se a forte atuação das religiões afro-brasileiras nas competências comunicativa e tecnológica, dentro da concepção das Lógicas de Produção, uma vez que o bumba meu boi se coloca como produtor-receptor de seus símbolos e produtos, resultantes do processo criativo (Cardoso, 2016). Sob este recorte, ao visitar o cotidiano dos grupos, em períodos distintos das várias etapas que compõem a produção para a temporada junina, é possível observar que a religiosidade antes citada é afirmada, constantemente, nas falas e discursos dos brincantes e fazedores, mas também a partir de itens e objetos dispostos em altares, indumentárias, pandeirões, matracas e, principalmente, no próprio couro do boi, quando bordado com imagens de santos e/ou entidades.

Esta produção, assentada de maneira intensa nas religiosidades, acaba deixando um gancho necessário para a mediação da tecnicidade, por jogar luz às tradições, elemento que se alia às técnicas de produção para compor esta mediação. No bumba meu boi, embora as tecnologias de cada tempo sejam incorporadas, necessariamente, para fins de manutenção do diálogo com a contemporaneidade, é possível identificar determinados fazeres e práticas como técnicas mediadas pela religiosidade.

Isso se evidencia, no âmbito da religiosidade de matriz africana, quando um grupo mantém sua produção no mesmo espaço em que um terreiro funciona, por exemplo, e as práticas do boi são influenciadas, determinantemente, pela disposição de execuções tradicionais da casa religiosa. Assim como também é possível observar quando o calendário desta casa obedece e incorpora o calendário do bumba meu boi, em seus rituais de batizado e morte, por exemplo.

Se a tecnicidade, segundo Sifuentes e Escosteguy (2016), é um “organizador receptivo” e a técnica, quando inovada, exerce consequência nos modos de percepção e experiência social, é possível afirmar que essa organização, quando atravessada pela religiosidade, num processo de inovação ou tradicional, também pode influenciar a experiência e percepção do coletivo, tal qual acontece com o bumba meu boi e as religiões afro-brasileiras.

Em face de todas as categorias teóricas evocadas para esta construção, que serão retomadas, tanto quanto possível, durante a análise mais detalhada, convém ressaltar que o bumba meu boi e a religiosidade de matriz africana, nas configurações encontradas em São Luís, principalmente, foram e são fortes aliados ao combate ao racismo, uma vez que resistiram, mantendo uma ordem crescente de inserção social, frente aos maus tratos e a brutalidade que o aparelho estatal violento (Oliven, 2010) vem dispersando sobre as camadas populares, compostas, sobretudo, pela população negra e pela classe trabalhadora.

Isso mostra que a cultura popular, e sua remodelação ao longo do tempo, além de ser um espaço que reflete a sociedade é, também, um espaço de constante contestação de modelos sociais preconceituosos, ou seja, racistas, machistas, homofóbicos, classistas, dentre outros. E é necessário que assim seja, porque esses modelos estão em contínua mudança e, muitas vezes, como alerta Fanon (2021) sobre o racismo, remodelados em sua própria existência, no bojo da constelação social e dos conjuntos culturais.

3 CAMINHOS SE CONHECEM TRILHANDO: percursos de uma análise cultural do bumba meu boi

*“Eu só vim aqui, porque fui chamado
Meu capote de veludo, meu chapéu dourado
Eu também tenho cavalo para andar montado”
(Doutrina de Tambor de Mina)*

A conexão das religiões afro-brasileiras com a cultura popular, no estado do Maranhão e, especialmente, em São Luís, é possível de ser percebida a partir de muitas expressões. O bumba meu boi configura-se como uma delas, enquanto manifestação cultural de vasta importância para a construção das definições do imaginário social e do cotidiano relacionados ao estado e à cidade.

Dentro dessa perspectiva, buscaremos, neste capítulo, discorrer sobre o percurso metodológico e as estratégias de pesquisa que subsidiaram toda a construção e sistematização que tornaram possível tal percepção acerca das religiões de matriz africana e da prática cultural do boi. Para tanto, é válido considerar a compreensão da natureza comunicativa da cultura, tal qual propõe Martín-Barbero (2008, p.289 *apud* Cardoso, 2018), ao dizer que esta não se trata apenas da simples circulação de informações. Para entendê-la, é preciso observar “seu caráter de processo produtor de significações”, justamente porque a comunicação “pode ser compreendida como o lugar de atualização, reprodução e também de renovação da cultura” (Cardoso, 2018).

Esta ganha corpo e estrutura científica, a partir das experiências vivenciadas no Projeto Caminhos da Boiada, desenvolvido pelo Grupo de Estudos Culturais no Maranhão (GECULT), do qual sou integrante desde 2023, como bolsista extensionista (via parceria do projeto com o Serviço de Apoio às Micro e Pequenas Empresas do Maranhão - SEBRAE-MA), no mesmo ano e, atualmente, voluntário. Experiência que ensejou o presente trabalho de conclusão de curso, a partir dos aprendizados em longas pesquisas de campo, embrenhados nos terreiros e barracões de bumba meu boi, em áreas urbanas e rurais da Grande São Luís, conhecendo mestras e mestres dotados de saberes profundos da vida, da cultura popular, dos ditos e interditos das religiosidades diversas.

Toda essa bagagem é traduzida metodologicamente, nos termos entendidos por Marques e Genro (2016), como pesquisa em colaboração, que permite

uma interação mais cuidadosa de quem pesquisa, com os sujeitos pesquisados, priorizando a própria produção da pesquisa com eles, neste caso, os mestres, mestras e brincantes do bumba meu boi.

Sobre esta modalidade de pesquisa, também chamada de pesquisa cuidadosa, as autoras explicam que se trata de uma descontinuidade com outras “tessituras epistemológicas com as quais se costuma fazer ciência” (Marques; Genro, 2016, p. 237). No lugar disso, é estabelecida uma forma de exercer um olhar atento que, ao observar o mundo social, retorna a ele suas reflexões, indagações e possíveis resultados de uma investigação que, na verdade, mais foi fruto de si mesmo, do que de um olhar externo.

Somente um sujeito consciente da complexidade dos mecanismos que agem sobre si (ou consigo) quando interpela o social é capaz de produzir pesquisa cuidadosa, ou seja, aquela que não descuida do que pesa sobre as decisões que, como cientistas sociais, tomamos antes, durante e depois de ir a campo, escapando tanto do racionalismo dogmático quanto do relativismo ingênuo (Marques; Genro, 2016, p.327)

Este trabalho, portanto, a partir da pesquisa de campo, trilhada sob as orientações da pesquisa em colaboração, é fruto da visita a 90 grupos e suas sedes, dentro do universo de mais de 100 registrados no mapeamento proposto pelo Projeto Caminhos da Boiada, que se torna, nesse sentido, o principal vetor de acesso aos processos metodológicos, aqui adotados, uma vez que suas vivências empíricas são as responsáveis por apontar as diversas formas as quais o viés da religiosidade, sobretudo a afro-brasileira, constitui um elemento primordial para pensar saberes, fazeres e hábitos próprios da realização do bumba meu boi, em seu período de produção, em seu período festivo e ainda em períodos de menor atividade compartilhada.

3.1 Caminhos da Boiada - aproximação com o objeto e a pesquisa de campo

Vinculado à Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e seu Departamento de Comunicação Social, bem como ao Grupo de Estudos Culturais no Maranhão, o Projeto de Pesquisa e Extensão Caminhos da Boiada: mapeamento cultural dos grupos de bumba meu boi de São Luís em plataformas digitais, anteriormente citado, é pioneiro na pesquisa de mapeamento do bumba meu boi na ilha de São Luís, de forma digital, sistemática e georreferenciada, considerando a

disposição territorial dos grupos, mas também tensionando, a partir de seus produtos e publicações, temas de relevância social que atravessam as relações estabelecidas entre os fazedores do bumba meu boi e todo o contexto de sociedade em que estão inseridos.

Suas atividades começaram no ano de 2020, sob a coordenação geral da Prof.^a Dr.^a Letícia Conceição Martins Cardoso, reunindo pesquisadores e pesquisadoras de diversas áreas do conhecimento, para construir o que se tornaria um mapeamento amplo e complexo do bumba meu boi feito na Ilha de São Luís, composta pelos municípios São Luís, Paço do Lumiar, Raposa e São José de Ribamar.

Segundo as informações dispostas em produtos gerados pelo projeto, o nome Caminhos da Boiada, foi inspirado por uma rua existente no Centro da capital maranhense, em que, nos séculos XIX e XX, servia como rota feita pelo gado em direção ao matadouro público, hoje localizado no Quilombo Urbano Liberdade. Sendo assim, atualmente, o logradouro é utilizado no projeto como metáfora adaptada para os objetivos da georreferenciação dos territórios em questão.

Em se tratando da busca por essa georreferência, em formato de mapeamento, os pesquisadores buscaram aproximação com as direções propostas nas concepções da geografia, tomando emprestado o conceito da cartografia cultural. Se o entendimento da própria cartografia consiste em representar um espaço, concreto ou abstrato, em suas múltiplas conformações (Carvalho; Araújo, 2011, p.10), o campo da cartografia cultural, para Tomazzoni (2007 *apud* Lisboa Filho *et al.*, 2016), exige, sempre, um exercício cuidadoso de reconhecimento, porque é este exercício que viabiliza “um olhar atento e sensível para operar entre o território a nossa frente, o que conseguimos desse território perceber e como representá-lo”.

O projeto, nesse sentido, exercendo esse caminho da cartografia cultural, buscou entender, dentre outras coisas, a relação dos grupos com os espaços que ocupam. Muitas vezes, espaços compartilhados, histórica e afetivamente, por toda uma comunidade e que, dentro dessa perspectiva cultural, revela agentes, criadores, mantenedores e guardiões do patrimônio cultural e imaterial, que é o bumba meu boi.

Somado a isso, buscou em Martín-Barbero (2018) o processo teórico-metodológico das mediações, que compreende os processos comunicacionais, relacionando-os à cultura e, portanto, convergem com o bumba meu boi, delineando um conceito que considera o "reconhecimento da competência comunicativa das

comunidades e a natureza negociada, transacional, da comunicação" (Martín-Barbero, 2005 *apud* Cardoso, 2018).

Para efeitos de contextualização, faz-se necessário dizer que o projeto, no início de suas atividades, desenvolveu as pesquisas sobre os terreiros de bumba meu boi, bem como seus mestres e mestras, dando os primeiros passos rumo ao mapeamento, com o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA). Nesta primeira fase, foi desenvolvido o primeiro produto do projeto, lançado em 2022: um mapa físico, constando informações de 76 grupos de bumba meu boi, de todos os sotaques, quais sejam, Matraca, ou da Ilha, Baixada, Zabumba, Costa de Mão, Orquestra e Alternativo (considerado assim por identificação dos próprios grupos). Foi este mesmo mapa e o arcabouço de informações levantadas pela equipe bolsista daquele momento que subsidiaram a segunda etapa do projeto.

Em 2023, o Projeto Caminhos da Boiada retomou suas atividades, desta vez, contando com o apoio orçamentário do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE). Nesta fase, com a presença de mais pesquisadores bolsistas, foi possível estender a possibilidade de produtos que trouxeram mais visibilidade e protagonismo para os grupos de bumba meu boi, durante e depois do período junino.

Além de uma segunda versão do mapa físico, constando 100 grupos, devidamente localizados e identificados quanto a seus sotaques, também foram criados o site e o aplicativo do Caminhos da Boiada. O site, lançado em setembro de 2023¹, possui a georreferência digital, via Google Maps, e conta, também, com informações de contatos e nomes de seus respectivos mestres e mestras e ferramentas que possibilitam conhecer mais do projeto, do complexo do bumba meu boi, dos sotaques, além de indicar os grupos que empreendem e comercializam produtos. Ele permite, também, a inclusão de outros grupos, para além dos que estão na versão impressa. Atualmente, o site registra 103 grupos de bumba meu boi (Figura 1).

¹ Os principais resultados do projeto de pesquisa e extensão geraram duas versões de um mapa interativo, um aplicativo para celulares e o site www.caminhosdaboaiada.vercel.app com o objetivo de disponibilizar as informações do mapeamento realizado.

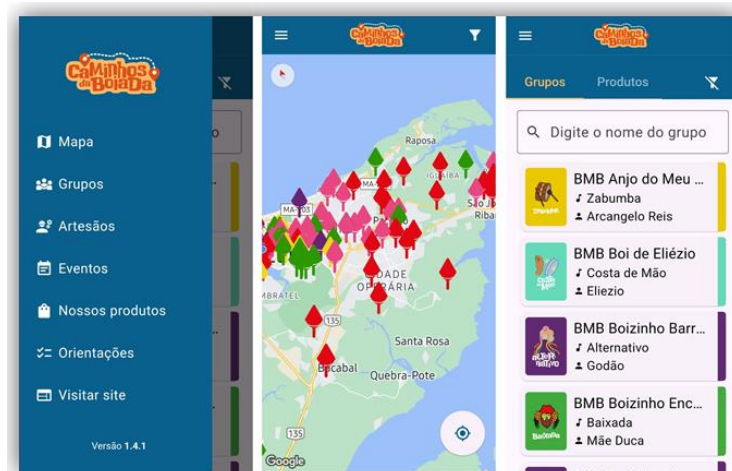
Figura 1 - Interface do site Caminhos da Boiada



Fonte: www.caminhosdaboiaida.vercel.app. (2024).

Já o aplicativo é uma forma de facilitar as informações que constam no site, com interfaces, ferramentas e comandos pensados exatamente para este fim. Disponível, até então, para o sistema android, o aplicativo do Caminhos da Boiada foi lançado em junho de 2024 (Figura 2). Como parte dos resultados alcançados pelo projeto, também merecem destaque a Carta de Necessidades ao Poder Público, assinada coletivamente pelos mestres e mestras, e o Diagnóstico sobre Turismo de Experiência, construído pelos pesquisadores ligados ao Departamento de Turismo e Hotelaria da UFMA, atendendo à modalidade interdisciplinar do projeto.

Figura 2- Interfaces do aplicativo Caminhos da Boiada



Fonte: App Caminhos da Boiada. Disponível na Play Store.

Foi esta composição, portanto, que nos fez chegar a aproximadamente 1.500 quilômetros percorridos, entre longas e pequenas distâncias na Grande São Luís, durante 10 meses de pesquisa de campo e 90 sedes de terreiros de bumba meu

boi visitados, enfrentando as intempéries do tempo, as muitas condições adversas das vias públicas, os dias de cansaço causados pela rotina laboral, mas também encontrando afeto, acolhida, boas conversas e, por vezes, lanches, cafés, sucos e muitas risadas.

Foi ela que permitiu, também, o contato mais próximo da equipe com os mestres e mestras, detentores de conhecimentos valiosos sobre o tema que aqui se aborda, mas também as observações e descrições igualmente importantes, em se tratando do fazer da pesquisa, em seu âmbito metodológico. Magnami (1988, p.139 *apud* Cardoso, 2016) ressalta que, para além dos depoimentos, existem outras práticas possíveis para as construções de significados que podem resultar da pesquisa. Para ele, esse trânsito e confronto entre essas práticas, só podem acontecer a partir da percepção atenta das

experiências individuais decorrentes das culturas vividas, da realidade social em que o informante da pesquisa está imerso, realidade esta que se apresenta sob a forma de círculos ou redes de relações, tais como família, vizinhança, o bairro, categoria profissional, partido, classe social (Magnami, 1988, *apud* Cardoso, 2016, p. 141).

Sobre isto, importa evocar os ensinamentos de Moraes (2016), ao instruir sobre as pesquisas feitas sob o suporte metodológico e investigativo da Análise Cultural, por meio do qual também empreendemos este trabalho. A autora elucida, ao discorrer sobre a abordagem metodológica, em sua premissa conjuntural, que é necessário um compromisso com as conjunturas formadas pelas próprias práticas sociais do objeto a ser estudado. E isto, segundo ela, faz-se num movimento de reflexão sobre as inter-relações que as regularidades e possíveis rupturas destas práticas possam apresentar.

Citando Williams (2003 [1961] *apud* Moraes, 2016, p.33), a autora reforça que a Análise Cultural é, então, “o estudo das relações entre os elementos de todo um modo de vida”. Exatamente o que torna possível perceber, em cada informante, ou co-pesquisador, para lembrar dos termos presentes na pesquisa em colaboração, vicissitudes, comportamentos, discursos e fazeres, que dizem bastante, seja quando se repetem, ou quando se modificam.

3.2 Entrevistas - diálogos sobre religiosidade com mestres e mestras de bumba meu boi

Como já referido, anteriormente, a pesquisa de campo vivenciada nos levou ao encontro de mestres e mestras do bumba meu boi, em toda São Luís e, nestes encontros, o principal método utilizado para captar o que as nuances da observação não contemplam foi a entrevista. Diante de tanta variedade, dentre as 90 coletadas, optamos por escolher entrevistas que tiveram, espontaneamente, notável enfoque voltado para a religiosidade, sobretudo a afro-brasileira, deixando evidências de forte ligação do/a informante com o sagrado.

No que concerne ao formato desta técnica de pesquisa social desenvolvida, durante o campo, e ao seu grau de direcionamento e estruturação, optamos pela abordagem da entrevista semiestruturada, ou parcialmente estruturada, por entendermos ser a que mais atendia ao modelo de interação que mantínhamos com os grupos e seus componentes. Para Lombardi, Ávila e Paula (2021, p.36), esta abordagem pode ser utilizada nestes casos, por apresentar um “rol de questões, suficientemente extenso para abranger os itens de interesse definidos pelo pesquisador e suficientemente aberto para permitir a livre expressão do informante conforme aqueles parâmetros”.

Com roteiros de entrevistas pré-definidos, mas abertos ao que os informantes nos trariam como complemento ou mesmo como a própria essência de seus saberes, tratávamos de questões relacionadas diretamente ao bumba meu boi e aos seus processos produtivos, entretanto sem deixar de relacionar esses processos com a vida cotidiana e de tangenciar recortes sociais diversos, que conversavam exatamente com a realidade a qual estávamos inseridos.

Esta forma de conduzir os momentos de captação de entrevistas, mediados por equipamentos que ajudaram a gravar e armazenar os arquivos que seriam, posteriormente, transcritos, alcançou outra definição de Lombardi, Ávila e Paula (2021), quanto à entrevista semiestruturada. Ao dizerem que é uma técnica que propicia a coleta de informações outras e a exploração de aspectos ainda desconhecidos do problema, as autoras indicam como uma das vantagens deste modelo, o tempo de duração que a entrevista se dá, podendo ser longo ou mais curto, a depender do grau de satisfação do entrevistador e o nível de entrega das respostas

do informante. O que explica, por exemplo, no decurso do projeto, entrevistas com duração de aproximadamente 30 minutos e outras com mais de 1 hora.

Para tanto, quanto maior for a interação entre pesquisador e entrevistado, maior será a afinidade, proximidade e reciprocidade quanto ao assunto abordado. Entrevista com menor estruturação permite ao entrevistado espontaneidade nas respostas e maior contribuição com seus aspectos subjetivos inseridos nas entrelinhas de sua fala, assim quanto aos valores, sentimentos e significações que atribui a cada acontecimento. Esses fatores permitem respostas inesperadas e de maior amplitude, de grande utilidade para a pesquisa (Lombardi; Ávila; Paula, 2021, p. 38).

Sob esta cobertura, por conseguinte, convém evidenciarmos os/as co-pesquisadores, que construíram este momento de produção de pesquisa conosco, abrindo as portas de suas casas, bem como dos terreiros de seus bois, e investindo suas disponibilidades para contar sobre esse tópico importante e muito precioso de suas vidas. Vale reforçar que, dentre os 90 mestres e mestras ouvidos, a escolha por estes co-pesquisadores se deu por uma questão estritamente acadêmica, considerando a proximidade dos relatos com o objeto de estudo principal que, neste trabalho, são as percepções da religiosidade, especialmente a afro-brasileira, que se podem depreender da prática do bumba meu boi.

Começaremos, então, com a mestra do bumba meu boi Bozinho Encantado Mimo de Santo Antônio, do sotaque de Baixada, popularmente conhecida, entre a comunidade boieira, como **Mãe Duca**, atualmente com 61 anos e trabalhadora rural. Mãe, porque desde 1997, por razão de sua mediunidade, recebeu o chamado de seus guias e encantados para tomar conta de uma casa de culto afro-brasileiro e tornar-se mãe de santo.

Como líder e brincante de bumba meu boi dedicada, já tendo passado por outros grupos, na capital e no interior do estado, atualmente, Mãe Duca detém o conhecimento de todas as etapas produtivas do bumba meu boi, que vai desde o bordado até as toadas, as quais canta e compõe. Em sua comunidade, localizada no Bairro de Fátima, exerce, também, um papel político e social, por buscar constante diálogo com atores do poder público, reivindicando as demandas do território e das classes religiosa e cultural.

Seguindo com a apresentação dos co-pesquisadores deste trabalho, citamos o presidente de honra do bumba meu boi, do sotaque de Orquestra, Brilho da Ilha. Cláudio Fonseca Sampaio, conhecido como **Cláudio Sampaio**, 57 anos, é jornalista, produtor cultural e servidor público. Dentro do bumba meu boi, além de

exercer o cargo de presidente de honra, considera-se o “faz-tudo”, por sua atuação como cantador, mas também coordenador e gerenciador da brincadeira.

Cláudio Sampaio acompanhou toda a história de fundação do Boi Brilho da Ilha que, segundo ele, surgiu de uma dissidência com um outro grupo, também do sotaque de Orquestra, mais antigo, existente em São Luís, chamado de Boi do CEIC. Foi o seu pai e sua irmã que começaram essa história que, atualmente, já remonta a mais de 30 anos. Para ele (informação verbal), o Brilho da Ilha possui uma identidade cultural própria e muito forte, por não ter seguido padronagens e/ou linhagens que outros grupos do sotaque adotaram, com o passar dos anos.

O terceiro co-pesquisador escolhido, denomina-se “presidente, líder, dono e incentivador” do bumba meu boi, do sotaque de Zabumba, Brilho de São João Liberdade 2. **Basílio Costa Durans**, ou simplesmente **Basílio Durans**, 77 anos, é carpinteiro e tornou-se um devoto do bumba meu boi desde os 10 de idade, com uma infância vivida entre os municípios de Peri Mirim e Pinheiro, ambos localizados na Baixada Maranhense.

Além de comandar as atividades de seu grupo de bumba meu boi, Mestre Basílio também é fazedor cultural de Tambor de Crioula e organizador das edições do Festival de Zabumba que, surgiu com o propósito de fazer com que os grupos do referido sotaque saíssem da invisibilidade e da diferença de tratamento por parte do poder público e da assistência, nos arraiais.

Voltando à representatividade feminina, também merece destaque a figura de Maria **Deusanira Miranda**, mulher parda, 55 anos, que exerce o ofício de feirante e é líder do bumba meu boi, do sotaque de Orquestra, chamado Estrela da Mata, homônimo do bairro onde se localiza. Também conhecida, na comunidade boieira e residencial, como Pepê, Deusanira herdou de sua mãe, Ornofina Miranda, a missão de seguir com a prática cultural do bumba meu boi.

Júlia Fonseca, mulher negra, produtora, ativista em sua comunidade e integrante de associações de cunho social, é presidente do bumba meu boi, do sotaque de Baixada, Oriente. **Dona Júlia**, como atende a quem lhe solicita, é fundadora do grupo que teve sua criação motivada por uma promessa, que envolve família e conflitos de terra na Baixada Maranhense.

Por fim, entrevistamos a presidente de mais um grupo de bumba meu boi, do sotaque de Orquestra, o Boi da Ilha, que é **Mãe Nonata da Oxum**. Com 60 anos e produtora cultural, a Mãe de santo tem uma história que se atravessa em distintos

campos de atuação, dentre os quais destacamos a participação nas discussões públicas acerca dos direitos humanos, voltados à religiosidade afro-brasileira, e o campo cultural, por liderar elementos essenciais de manutenção das tradições religiosas e culturais, no estado do Maranhão.

Na medida em que se faz este regresso às entrevistas, concordamos, ademais, com Escosteguy (2012 *apud* Moraes, 2016, p.33), ao corroborar com o método da Análise Cultural, enquanto possibilidade de viabilizar estudos deste campo, por elucidar, que “as formas culturais são sempre fruto de práticas que, por sua vez, viabilizam novas práticas, sendo que qualquer uma delas é socialmente situada e tem existência relacional”.

Justamente por essa condição de volatilidade das formas e práticas culturais, vivenciadas pelos fazedores e apreendidas por nós, pesquisadores, é que se confirma a ideia de Marques e Genro (2016), sobre a pesquisa em co-labor, como também denominam. Admitindo um fardo colonial de arrogância acadêmica, apoiado no lugar de quem é superior e quem é submisso, a pesquisa em colaboração supõe, em outras palavras, um “empoderamento epistemológico do ‘subalterno’”, porque

impõe a vontade de comprometer-se em outros níveis com a realidade social que descrevemos e assumir as dificuldades de um caminho ainda por ser traçado nas Ciências Sociais, mais atento ao outro em todas as suas manifestações, tendo-o, de fato, como co-autor do empreendimento que se quer realizar (Marques; Genro, 2016, p. 328).

Convém registrar, não obstante, uma vez apresentado todo o percurso metodológico adotado pelo empreendimento presente, que todas as entrevistas utilizadas têm a anuência dos entrevistados e entrevistadas, para fins de divulgação e de utilização em trabalhos acadêmicos, haja vista que o projeto Caminhos da Boiada, para além dos produtos já conhecidos, tem a prerrogativa científica, da qual é indissociável.

4 OS SENTIDOS DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA A PARTIR DOS RELATOS DE LÍDERES DO BUMBA MEU BOI

*“Lá no banco de areia a linda Sereia de Cumã
Não vai esquecer o viveiro do Guriatã
Na beira do mar, o guará passeou
Salve a Rainha Iemanjá
Salve o meu pai Xangô”
(Bumba meu boi de Maracanã, 2016)*

Iniciando as análises dos processos de imbricação entre o bumba meu boi e as religiões de matriz africana, com profundidade mais atenta, tomamos como ilustração e também como forma de estabelecer uma relação de respeito ao sagrado que aqui nos utilizamos, uma toada do Boi de Maracanã que expressa a religiosidade afro-brasileira, trazendo os nomes e saudações aos orixás Iemanjá e Xangô.

Na toada, a orixá Iemanjá, conhecida por ser a rainha das águas, se aproxima da ideia que se constrói na figura da Sereia de Cumã, dando a entender que também se trata de uma entidade, referenciada, inclusive, em outras toadas do mesmo grupo. Já Xangô, orixá da justiça, buscando elementos do sincretismo religioso, processo estabelecido no contexto vivido pelos negros escravizados, em diáspora forçada, é relacionado ao santo católico São João, ao qual todo o mote do complexo do bumba meu boi é submetido, em termos religiosos e temporais, considerando que o período de maior atividade do folguedo é em sua homenagem.

É, por assim dizer, uma forma de atestar a maneira com a qual a religiosidade é tangenciada no processo produtivo e comunicacional do bumba meu boi. São nas toadas, nas indumentárias, nos bordados das carcaças (ou capoeiras) do boi que brinca com o miolo, na forma de entender em que momento se fundem ou se separam o sagrado e o profano (Ferretti, 2008). Estas atestações, quando compartilhadas por todo o grupo, ensinadas pelos mestres e mestras, e tornadas primordiais para a concretização da prática cultural, são que garantem, ao objeto deste estudo, forma e sentido.

O Bumba-meu-boi apresenta-se, dessa forma, como um elemento simbólico unificador de crenças, que possibilita às pessoas estreitar relações com entidades espirituais cultuadas nos terreiros de Tambor de Mina, Umbanda, Pajelança e Terecô (IPHAN, 2011, p. 87).

Revisitando as entrevistas, com os co-pesquisadores e personagens já conhecidos, bem como as categorias teóricas e metodológicas para este trabalho,

buscaremos a compreensão sobre em quais dimensões as percepções das religiões afro-brasileiras podem produzir sentidos e estabelecer relações das mais diversas com a prática cultural do bumba meu boi e de que forma essas relações e sentidos transbordam no contexto social, econômico e político, destacando aspectos como os de cor e raça, gênero e classe social.

Fala-se sobre esta compreensão no tempo presente, tendo em vista que o bumba meu boi se consolidou, enquanto matriz cultural, resgatando a teoria das mediações, como “fonte para a construção de identidades no Maranhão” (Cardoso, 2016). E esta pluralidade de identidades, dentre as quais a religiosa, é possibilitada por um período anterior de silenciamentos e repressões constantes. Por isto, o tempo presente é circunstante desta identidade que, embora tenha alcançado certa textura de consistência, ainda precisa ser resguardada e, frequentemente, fortalecida.

O bumba meu boi, dentro de seus processos produtivos e organizacionais, segue a ser atravessado pela organização do sistema capitalista, que se mantém em algumas práticas e se mostra de difícil transposição, acoplando-se ao desenvolvimento do fazer cultural de forma a se tornar aspecto condicional para a realização. E é este aspecto, quase idiossincrático, que as comunidades, por outro lado, subvertem, uma vez que reelaboram suas posições, suas realidades e suas formas de ver a vida, na intenção de contestar não apenas o sistema capitalista, mas toda a subordinação a qual ele as relegou, em diversas formas e condições. Este eixo, portanto, é que está em questão de fortalecimento e necessidade de resguardo frequente.

Conceber a ideia de subversão aos sistemas, sejam eles quais forem, a partir da prática cultural do bumba meu boi, faz parte de um pensamento que encontra lugar nas orientações do escritor quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015), ao discorrer sobre colonização e contracolonialidade nas manifestações culturais afro-pindorâmicas (denominação que, dentro dessa tessitura, se faz pertinente ao boi), em contraponto às eurocêntricas.

Santos (2015), ao entender o processo de disposição das manifestações culturais afro-pindorâmicas, dá a senha para mais uma convergência do bumba meu boi às religiões afro-brasileiras. Ao tratar sobre a participação da comunidade, em sua diversidade, de forma circular e da condução dos mestres e mestras que ensinam valores e diretrizes válidos para a vida, o autor constrói, por assim dizer, um espelho com as comunidades boieiras e de santo, ou de axé, que reproduz a forma como elas

mantém, na forja cotidiana de união e convivência, as ferramentas para suas movimentações na sociedade:

As manifestações culturais dos povos afro-pindorâmicos pagãos politeístas são organizadas geralmente em estruturas circulares com participantes de ambos os sexos, de diversas faixas etárias e número ilimitado de participantes. As atividades são organizadas por fundamentos e princípios filosóficos comunitários que são verdadeiros ensinamentos de vida. É por isso que no lugar dos juizes, temos as mestras e os mestres na condução dessas atividades (Santos, 2015, p.41).

É neste movimento, que considera a coletividade de forma integrada, que o boi se faz, trazendo para essa circularidade que flui em festividades, mas também em reivindicações sociais, em intensas rotinas de produção, planejamentos e compromissos, uma participação diversa e compartilhada da comunidade, tornando-se, inclusive, comunicador de agendas necessárias de combate à preconceitos em diferentes frentes, para além do racismo e da intolerância religiosa.

Também em estrutura circular, constatadas nas giras e toques nos terreiros, e com organização voltada a princípios e fundamentos protegidos e ensinados por mestres e mestras, geralmente mais velhos, formatam-se as religiões afro-brasileiras. No Tambor de Mina, no Candomblé, na Umbanda, ou no Terecô, impera a forte presença das comunidades, no âmbito extenso de suas diversidades (Ferretti, 2005). Essa rede de interação, tal qual no boi, transforma-se num instrumento de impacto social agregador para os territórios em que estão presentes, haja vista a inserção e a disseminação de saberes e fazeres ancestrais compartilhados, seja pela prática religiosa, ou cultural, no seio das famílias, dos ciclos de amizade e nas diversas possibilidades de coletividade.

No bojo destas convergências, propiciadas por esta experiência de círculos afro-pindorâmicos, termo também utilizado para considerar as elaborações indígenas, das quais o bumba meu boi é constituído, convém caminharmos para as análises aqui pretendidas, por chaves de leitura ou categorias empíricas, que traduzem as formas como as religiões afro-brasileiras são compreendidas e apropriadas no bumba meu boi.

4.1 “Todo bumba meu boi tem uma mesinha escondida”

Ao visitar as sedes dos grupos de bumba meu boi, um dos lugares que mais detínhamos atenção e olhar atento, em meio ao universo de possibilidades também observadas no ambiente, era o altar (Figura 3), disposto de formas variadas, a depender do local, mas que, quase sempre, reunia toda sorte de imagens de santos e santas católicas, de orixás, de caboclos e caboclas (percebidos pelas representações de corpos indígenas) e demais entidades.

Figura 3 - Altar do Bumba meu boi Unidos de São Bento



Fonte: Projeto Caminhos da Boiada/Juliana Ribeiro

Uma percepção que, dentro do que permite a técnica aplicada na entrevista semiestruturada, fazia-nos, sempre que possível, questionar os co-pesquisadores acerca do envolvimento do grupo com a religiosidade, em geral, e também com as entidades cultuadas em terreiros de religiões de matriz africanas. Na visita realizada à sede do bumba meu boi Brilho de São João Liberdade 2, liderado por Mestre Basílio Durans, a resposta a estas perguntas nos levou ao título deste tópico, por ser uma fala que traz consigo uma carga de atravessamentos pertinentes às religiões afro-brasileiras, em sua matriz histórica e cultural, que ainda estabelece fortes reflexos na atualidade e podem ser constatados no bumba meu boi.

O líder do Brilho de São João Liberdade 2, ao partilhar sobre o significado do bumba meu boi em sua vida, relatou, com muita consciência, a ideia de ligação permanente entre a prática cultural e a religiosidade afro-brasileira, sendo um dos poucos mestres a definir o próprio bumba meu boi de Zabumba como sua religião.

Além disso, considerou que representava a cultura africana, observando o histórico de perseguição e dificuldades enfrentadas pela população negra:

Porque se sabe como era o tormento que nossos antepassados tinham pra chegar ... até pra nós hoje estar aqui, até podendo falar a respeito do bumba boi, do candomblé, da umbanda, do espiritismo, que tudo faz parte, né? Os nossos antepassados lutaram muito por isso (Basílio Durans, 2023).

Ao fazer este relato, entretanto, Mestre Basílio, apesar de evidenciar sua formação político-cultural, acerca dos temas referentes às relações étnico raciais, expõe o que pode ser considerada uma explicação de sua própria frase, adaptada no título deste tópico, mas dita, originalmente, quando pedido para detalhar sobre sua declaração do boi, enquanto religião, da seguinte forma: “Se a senhora me perguntar qual os donos de bumba boi que não tem a sua mesinha escondida, eu não conheço nenhum” (Basílio Durans, 2023).

Pesam, portanto, em ambas as declarações, dois aspectos relevantes: na primeira, a citação do espiritismo, religião ou doutrina nascida na França, portanto europeia, ao lado do candomblé e da umbanda, religiões de matrizes africanas, em conformações de igualdade; na segunda, a utilização da expressão “mesinha escondida”, para se referir à essas práticas religiosas, mas de uma maneira que não poderiam aparecer, ou serem assumidas, tal como sugerem os cenários de repressão e silenciamentos já vividos, em tempos outros.

Em se tratando das religiões de matriz africana e a associação ao espiritismo, por parte de seus adeptos, por muito tempo, configurou-se como uma válvula de escape utilizada, no campo prático e discursivo, para omitir a possibilidade de se assumirem enquanto tal. Dentro das configurações de perseguição às casas de cultos afro-brasileiros, bem como de seus participantes, essas religiões precisaram se valer de símbolos cristãos e católicos para sua sobrevivência (Baleeiro, 2015). Símbolos estes presentes no espiritismo que, por ter sido tão demandado, nesse sentido, até o ano de 1980, para efeitos de Censo Demográfico, dividiu a mesma categoria de declaração com as religiões afro-brasileiras.

O ponto de convergência dos relatos, numa perspectiva contextual, sem que esta tenha, necessariamente, lugar no âmbito subjetivo do co-pesquisador, exprime o racismo, enquanto matriz cultural, não só das religiões afro-brasileiras e do bumba meu boi, mas de todo o país, tendo em vista que, segundo Fanon (2021), o racismo não é uma descoberta acidental, tampouco está para a sociedade como um

elemento escondido, de forma que sejam empenhados esforços sobre-humanos para evidenciá-lo. Pelo contrário, uma de suas formas de agir é sentenciando elementos da cultura negra a uma ideia de obscurantismo e demonização, difundida, hegemonicamente, no imaginário social, a ponto de não se querer falar sobre eles fora do círculo de igualdade, sob o receio dos ataques e perseguições do restante da sociedade.

Guardadas todas as proporções que trazem estes desdobramentos, a fala de Mestre Basílio, ao tratar da “mesinha escondida”, remonta à uma estratégia adotada pelas religiões afro-brasileiras, em cenários adversos de perpetuação e sobrevivência, que foi continuada, ainda hoje, por elas, mas como uma forma de guardar os interditos, ou não-ditos do culto às entidades, uma vez que, nas falas de Dona Júlia, do bumba meu boi Oriente, “não é muito bom expor as fraquezas”. Ou seja, é necessário que nem tudo esteja à mostra e esta necessidade, muitas vezes, é intencionada pelas próprias entidades guias que regem as práticas religiosa e cultural.

Esta manutenção de segredos é passada ao bumba meu boi, com o mesmo intuito de resguardar as proteções espirituais, aos quais é circundado. Embora não tenha sido uma temática em que, durante a entrevista, a líder se demorou nas palavras, alegando que não poderia contar tudo, foi possível entender que o seu boi tem uma notável relação com o sagrado, quando confessou:

Eu falo muito pouco. Eu deixo mais assim que as pessoas sintam, precisam. A gente tem um trabalho espiritual. Não dentro de casa, mas a oração, o *trabalhamento* e o nosso altar. Tudo na vida eu não levanto sem pedir permissão (Dona Júlia, 2023, grifo nosso).

A fala de Dona Júlia, evidencia, assim, que a atividade religiosa imanente ao grupo, é diretamente ligada ao altar que, dentro desse contexto, também pode ser compreendido como aquela mesma “mesinha” que, a depender do dono ou dona de boi, pode ganhar contornos diferentes de protagonismo, enquanto simbolismo que carrega, em se tratando das entidades que estabelece conexão, seja no catolicismo popular, quase sempre intermediado pelo sincretismo, ou nas próprias religiões de matriz africanas.

Neste ensejo, uma vez que temos tratado deste movimento de relação, principalmente do ponto de vista dos mestres e mestras, como quem se aproxima das religiões afro-brasileiras e de suas entidades, requerendo bênçãos e proteções espirituais, convém a análise a partir de um outro prisma existente, dentro dessa

construção, que é a vontade das próprias entidades em se aproximarem da manifestação cultural do bumba meu boi. Tal como explica Ferretti (2005, p.2), as entidades cultuadas “também gostam destas festas e pedem a sua realização nos terreiros”, ao refletir sobre as festas do catolicismo popular presentes nos terreiros dessas religiões, como observa-se, para além do boi, o Tambor de Crioula, o Divino Espírito Santo, dentre outros.

Um exemplo desse dinamismo é encontrado nos relatos de Mãe Duca, que, antes de ser dona do grupo de bumba meu boi Mimo de Santo Antônio, tornou-se mãe de santo e, segundo ela, um dos primeiros pedidos do guia de sua casa religiosa foi para que *colocasse* um boi. Trata-se de Lourenço Boji Buá, encantado pertencente à família de Légua Boji Buá, seu pai (Ferretti, 1996), ambos cultuados com grande intensidade nos cultos do Tambor de Mina e, embora tenham suas origens não tão evidentes, apresentam-se e são conhecidos como voduns de nação africana cambinda.

Existe ainda no Maranhão grande número de entidades africanas cujas origens não são bem estabelecidas. Entre esses incluem-se: Légua Buj-Buá, tido como vodum e conhecido como boiadeiro em Codó, onde possui uma família com diversos (Ferretti, 2005, p.6).

Por ser da família de boiadeiro e carregar consigo essa fama, este encantado pediu o boi à Mãe Duca para que, segundo o que ela relata, ele pudesse brincar o bumba meu boi no Dia de São Pedro, celebrado anualmente na madrugada do dia 29 de junho e tido, no calendário cultural da cidade de São Luís, como uma das maiores festas populares², que juntam o catolicismo popular, o sincretismo religioso e as religiões de matriz africana, em torno do bumba meu boi, cujos grupos de diversos sotaques, com ênfase para o de Baixada, realizam um cortejo, no bairro Madre Deus, entre a Casa das Minas e a Capela de São Pedro. No que explica:

Então dali foi obedecido o pedido dele, né? Mas ele queria um boi pequenininho, tá? E quando chegou na época de fazer o boi, que até eu queria um boi pequeno, e ele já disse que não, que ele já queria um boi que coubesse uma criança dentro de baixo pra brincar (Mãe Duca, 2023).

Chegamos, sendo assim, ao ponto em que o bumba meu boi, mais do que uma proposição de festa para fins de entretenimento, torna-se uma obrigação

² Sobre isto, ver matéria disponível em: Dia de São Pedro reúne milhares de pessoas no largo que leva o nome do santo em São Luís; FOTOS | São João no Maranhão | G1.

espiritual, o que faz a experiência de Mãe Duca, nesse contexto, ser compartilhada entre pais e mães de santo, aos quais as entidades do Tambor de Mina propõem a vontade da realização da brincadeira.

No Boi da Ilha, a atmosfera da religiosidade sempre esteve presente no processo produtivo. Nascido dentro de um terreiro, haja vista que o espaço onde atualmente é a sede do boi, foi o primeiro lugar do Terreiro Nossa Senhora da Vitória Casa de Xangô com Oxum, antes da mudança para o atual local, o boi tem como guia o encantado João Guará e é apadrinhado por outros da família de Légua. Para Mãe Nonata, líder do grupo, colocar o boi na rua, para se apresentar nos arraiais da cidade, é, antes de tudo, uma questão de compromisso espiritual. Falando sobre esta ligação, ela conta que “o Boi da Ilha, vem com a firmeza desse Boi de Encantado, de dentro do terreiro, e ele vem também trazer aí toda a proteção que nós pedimos aos orixás” (Mãe Nonata da Oxum, 2023).

Cláudio Sampaio, no campo da religiosidade, não hesita em revelar que o Boi Brilho da Ilha possui ligações diretas com a encantaria maranhense, formada por guias e encantados, cultuados no Tambor de Mina, por exemplo. Ele explica que é essa ligação que garante ao boi proteção espiritual e que nada tem a ver com o que é ruim, ou do mal. É, ao invés disso, uma constituição de bênçãos aos brincantes e ao grupo, para que tenham proteção ao se apresentarem nos arraiais. Ao falar sobre esta ligação, o presidente declara: “Primeiro Deus, Nosso Senhor Jesus Cristo, a Virgem Maria e os bons guias de luz” (Cláudio Sampaio, 2023).

Segundo o líder, o encantado que guia o grupo se chama Joãozinho, também da família de Légua Boji Buá, tal qual Lourenço, do Boi Mimo de Santo Antônio. No início das atividades do boi, o encantado, incorporado em uma de suas fundadoras, interagia frequentemente com os brincantes. Atualmente, por pedido do próprio Cláudio, que mantém uma boa relação com o guia, ele não incorpora, mas irradia³ em todas as apresentações, para observar, abençoar e proteger o grupo.

Assim como Mãe Duca e Mãe Nonata, Deusanira Miranda (Figura 4) também exerce a mediunidade espiritual e é mãe de santo. Ela herdou de sua mãe, além desta condição espiritual, o boi Estrela da Mata o terreiro de Mina, que fica no mesmo terreno em que funciona a sede do boi. Como mãe de santo, a designação

³ Segundo o co-pesquisador, esta é uma palavra presente nas religiões de matriz africana para determinar quando o encantado está próximo, em presença espiritual, porém se apossar de um corpo humano.

aconteceu por volta dos 12 anos, quando a líder já incorporava as entidades e passou a entender sua missão espiritual. Ao falar do Boi, ela ressalta que emana um sentimento forte de proteção, dizendo:

Isso aqui diz que é apenas um pedaço de pau, né? Não, mas tem o protetor dele, tem o dono dele, entendeu? Que nos ajuda, tem nossos santos, São João, São Pedro, entendeu? É a fé pelos santos, nossos guias de luz. Isso que nos dá força para nós seguir (Deusanira Miranda, 2023).

Figura 4 - Deusanira Miranda, ou Dona Pepê, toca o boi de sua devoção



Fonte: Projeto Caminhos da Boiada/Juliana Ribeiro.

A ligação de Légua Boji Buá com os grupos aqui abordados é constante, seja por seus filhos, que são guias de grupos ou por apadrinhar grupos de outras entidades, mas no Boi Estrela da Mata ele é o próprio dono. Deusanira explica que por ele ser uma entidade que passava⁴ em sua mãe, pediu para que ela criasse um grupo de bumba meu boi e, em 1968, teve o seu pedido atendido. Na atualidade, para ela, o boi assume também uma função religiosa na manutenção de sua fé, tal como acontece com os demais líderes.

No Boi Brilho de São João Liberdade 2, segundo Mestre Basílio, o guia espiritual chama-se Basinho Gama, vaqueiro de Mirinzal. Embora, nesta pesquisa, não tenhamos encontrado evidências concretas de suas origens, pelo sobrenome é possível encontrar proximidades, com base em Ferretti (1996), com uma extensa família de encantados de ascendência espanhola, cujo patriarca é Dom Miguel da Gama, que se apresentaram, em algum tempo, na Casa de Nagô.

⁴ Termo das religiões de matriz africana, sobretudo o Tambor de Mina, utilizado para dizer quando determinada entidade incorpora alguém.

Os dados e informações colhidos, a partir destes relatos, cada um a seu modo de ver e viver o bumba meu boi e a religiosidade, mas repleto de similaridades, que formam, portanto, o que poderíamos chamar de uma das construções identitárias do bumba meu boi, apoiado na estrutura de análise cultural desenvolvida neste trabalho, desembocam no pensamento de Hall (1997 *apud* Moraes, 2016, p.33), ao afirmar a cultura como uma “condição constitutiva da vida social, ao invés de uma variável dependente”.

Ou seja, os elementos aqui trazidos, no campo das religiosidades afro-brasileiras, constituem a vida dos co-pesquisadores culturalmente e se desdobram numa via de mão dupla. Ao passo que alguns se envolvem com a prática cultural, para depois se envolverem com a prática religiosa, outros só passam a entender o boi, enquanto envolvimento regular na cadeia produtiva, por meio da religiosidade.

Assim sendo, também somos motivados a pensar na perspectiva do boi como processo comunicacional, no campo das tecnicidades, propostas pela teoria das mediações em Martín-Barbero (2018), por exemplo, tendo em vista que quando, para ele, esta é uma mediação que versa menos sobre os aparatos e mais sobre os “operadores”, podemos afirmar que a construção de um grupo de bumba meu boi está, em sua maior parte, sob as faculdades de quem o lidera estratégica e organizacionalmente. O que significa dizer que se essa liderança estratégica é, intimamente, relacionada à religiosidade de matriz africana, nesses padrões, toda a produção do bumba meu boi será mediada por estas religiões. Exatamente o que acontece nos grupos aqui abordados, nos quais as entidades, para além de serem uma ligação de fé com o sagrado, também estabelecem vontades, como visto desde a fundação, que precisam ser atendidas dentro de uma temporalidade. É o momento em que a “mesinha”, embora escondida, mostra-se forte e decisiva.

4.2 O tempo do bumba meu boi também é o tempo das entidades

Entender sobre o tempo, no bumba meu boi, é uma atividade de reflexão profunda, porque implica em entender o tempo de toda uma comunidade, em um só tempo. O tempo que se entrecruza a tantos outros, vividos por diversas gerações e, ainda hoje, no presente, não deixa que o porvir esqueça do passado. É, assim, entender uma miscelânea de acontecimentos que refletem histórias, saberes,

ancestralidades e vivências de toda uma coletividade que, se acabasse na prática, jamais poderia se acabar na memória.

Refletir sobre esse mesmo tempo, à luz das religiões de matriz africana, remete à lembrança de um ditado popular africano iorubá, acerca do orixá Exu que diz: “Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje”. O tempo, aparentemente, confuso do orixá da comunicação, na verdade, oferece um compasso para múltiplas interpretações. A que aqui interessa, versa sobre a capacidade encontrada por estas religiões de, em cada tempo, resistirem às imposições racistas e intolerantes que as quiseram e querem sufocar.

Ao que bem parece, o metafórico pássaro, para ilustrar as dificuldades de existência que encontra moldes mais atuais de apresentação, frequentemente, é atacado, na atualidade, com as ferramentas que configuram as diversas formas de combater os cenários de hostilidade, discriminações e violências, derivadas do racismo e das perspectivas coloniais, ainda flutuantes neste tempo e ilustradas na pedra.

Unir estes dois tempos, num único, que coaduna essas relações particulares das práticas cultural e religiosa, é, então, conceber que o tempo do bumba meu boi, obedece, também, a um tempo imposto pelas entidades, que pode ser, a depender de suas vontades, rápido, devagar, mas nunca estático. Isso porque o bumba meu boi não se restringe, em se tratando das etapas de seu processo de produção e organização, ao período de maio, quando dos ensaios, e/ou junho, quando das apresentações nos arraiais.

Existe, na atualidade, um processo que exige o envolvimento contínuo da comunidade nas muitas fases de planejamento e produção, para enfim chegar à execução/circulação, ou seja o “colocar o boi na rua”. É evidente que está em pauta todo o complexo do bumba meu boi, mas principalmente aqueles grupos aos quais visitamos e presenciamos tal envolvimento e, exatamente por isto, podem ser tomados como base para esta análise.

Para buscar um diálogo com a indagação de Martín-Barbero (2018), acerca das engrenagens que fazem rodar a categoria Lógicas de Produção, dentro da estrutura teórico-metodológica das mediações, é mister relacionar as dimensões econômicas, bem como as rotinas produtivas, numa perspectiva de ideologia profissional às necessidades de construir públicos, audiências e consumidores, por

assim dizer, entendendo a competência comunicativa deste arquétipo que envolve o bumba meu boi.

Todos os grupos, aqui abordados, com base nos relatos de seus líderes, fazem parte do rol de manifestações aptas para participarem dos arraiais de São João, cujas organizações são concentradas em duas instâncias principais, nessa configuração, operadas pelas secretarias de cultura do Governo do Estado do Maranhão e da Prefeitura Municipal de São Luís, ou das demais prefeituras da Grande Ilha (Paço do Lumiar, Raposa ou Ribamar). O que significa que, para cada apresentação, os grupos recebem cachês, que têm valores segmentados, a depender da política de contratação de cada edital. O valor mais alto relatado pelos co-pesquisadores, no ano de 2023, foi de R\$ 7.000,000 (sete mil reais), por apresentação.

Os valores recebidos são revestidos na compra de materiais para a confecção das indumentárias (tecidos, penas, miçangas, canutilhos, etc), bem como para o pagamento de transportes, essenciais para o deslocamento dos brincantes que, geralmente, passam de 50 pessoas. Em alguns casos, sobretudo nos bois do sotaque de Orquestra, também é feito um repasse para os músicos da banda que, profissionalmente, participam das temporadas de apresentações. Soma-se a isso, a providência necessária de lanche e água para os brincantes, cachaça ou conhaque para quem consome e o trabalho eventual de bordadeiras, esculpidores da carcaça do boi, aquisição de pandeirões, boletos do abastecimento de energia e água, nas sedes, enfim. Toda uma lógica de capital que envolve o bumba meu boi, para além da obrigação espiritual, que obedece ao tempo das entidades sagradas.

Cláudio Fonseca Sampaio (Figura 5), co-pesquisador e líder do Boi Brilho da Ilha, ao falar sobre as questões de mercado do boi, dentro de uma ideia de gerência empresarial, atrelada ao fazer espiritual da manifestação, que tem influência direta dos pedidos das entidades, explica que nem sempre, ou quase nunca, é uma tarefa simples:

É muito difícil de você gerir uma coisa religiosa e quem é do capitalismo não acredita naquilo, porque aquilo para o capitalismo não existe. É difícil porque, às vezes, o guia quer que se faça uma coisa e o capitalismo não permite que a gente faça aquilo. Um exemplo: uma brincadeira para uma comunidade carente, porque o guia quer que a gente faça. Mas, pra eu ir para essa comunidade carente, só para o Boi Brilho da Ilha sair da sede, eu gasto 10 mil reais, na temporada junina. Então, teria que ter o valor para pagar músico, pagar ônibus, porque ninguém trabalha nessas áreas, que são profissionais, logicamente, por amor. Motorista de ônibus não recebe a gasolina por amor

do posto, o músico não trabalha por amor, ele trabalha pelo dinheiro. Muita gente confunde uma coisa que é muito importante e que isso é um problema a ser discutido, detectado. Muita gente pensa da seguinte maneira: “eles ganham dinheiro na costa de vocês que dançam”. Não é assim! Quem tem essa visão, eu convido a vir gerir o Brilho da Ilha comigo, para saber se, realmente, essa informação procede. O dinheiro é necessário, porque ninguém vai dar a roupa de graça, o material não é de graça, o dinheiro que entra, obviamente, se eu tiro do meu, eu tenho que me ressarcir ... é muito difícil você unir o moderno ao tradicional, principalmente, no que tange à religião (Cláudio Sampaio, 2023).

Percebe-se, então, que, cada vez mais, o tempo no bumba meu boi tem se tornado nivelado, dividido em camadas que atendam às distintas demandas que surgem e precisam, em tom de prioridade, serem resolvidas. O que abre espaço para a breve pontuação acerca do tempo que o poder público leva para fazer o repasse desses cachês, previstos em editais, além da ineficiência constatada na política de contratação que, além de estar ligada ao apadrinhamento político partidário, não oportuniza grupo menores nas “brincadas”⁵, situações que prejudicam, intensamente, a produção dos grupos, bem como o cumprimento de seus compromissos, seja no campo organizacional, voltado ao capitalismo, ou no campo religioso, em se tratando das obrigações com as entidades e encantados.

Figura 5 - Cláudio Sampaio coroado por seu marcante chapéu que homenageia o Papa São João Paulo II



Fonte: Projeto Caminhos da Boiada/Juliana Ribeiro.

Ainda que não tenha sido uma realidade planejada, os grupos de bumba meu boi, atualmente, tem a necessidade de recorrer ao capital, do contrário não

⁵ Termo sinônimo de “apresentações”, muito utilizado pela comunidade boieira.

conseguem mais condições de sobrevivência. Dificuldades também experimentadas pelas comunidades de santo, presentes nos terreiros das religiões afro-brasileiras, que, embora não estejam dentro dos padrões de apresentação inerentes ao bumba meu boi, também fazem suas festas, para celebrar santos, entidades, encantados e orixás, além da realização de obrigações internas, e precisam, portanto, ter despesas de diversas ordens, tais quais alimentação, compras de artefatos de decoração, sem contar com os projetos de alcance social e cultural, que também emanam custos. Para isto, também tem recorrido, cada vez mais, aos editais do poder público, para captação de recursos.

Ao mencionar as principais dificuldades enfrentadas para “colocar o boi na rua”, a co-pesquisadora Mãe Duca apontou “a questão financeira” e disse que o grupo depende dos editais do poder público que, naquele ano de 2023, só tinha sido contemplado com uma apresentação. Fala corroborada por Mãe Nonata, que também pontuou acerca das políticas de contratação dos grupos, via edital:

O financeiro é muito, muito, muito difícil, porque também tem uma questão aí, eu não sei se os outros, se as outras agremiações, outros bumba bois, entendem assim. Mas a gente de alguma forma, a gente está fechado com o estado, com o município, e aí eles fazem da forma deles. Nós ainda não temos condições profissionais de estar dentro de um edital onde a gente prepare o boi todo e só espere 3 meses para receber ou mais, né? Às vezes o que acontece, né? Então, essas dificuldades, elas existem mais nesse campo financeiro mesmo, essa é uma dificuldade que tem atualmente (Mãe Nonata da Oxum, 2023).

Mesmo sendo imperativa a dificuldade presente nas camadas de tempo do mercado e da política, por assim dizer, considerando que os editais, aos quais a maioria dos grupos de bumba meu boi estão submetidos, se tornam a única possibilidade de captação de recursos para suas realizações, convém darmos destaque à percepções de outras formas que as entidades das religiões afro-brasileiras ditam tempos e solicitações, ou obrigações, de acordo com os relatos.

Sob este recorte, ao visitar o cotidiano dos grupos, em períodos distintos das várias etapas que compõem a produção para a temporada junina, observamos que a prática religiosa é afirmada, constantemente, nas falas e discursos dos brincantes e fazedores, mas também a partir de itens e objetos dispostos em altares, indumentárias (Figura 6), pandeirões, matracas e, principalmente, no próprio couro do boi, quando bordado com imagens de santos e/ou entidades (Figura 7). Esta é uma forma da entidade assentar o seu tempo, nas produções inerentes ao boi e que, em

momento posterior, torna-se acessível para toda a sociedade, nas apresentações em arraiais.

Figura 6 - Indumentária de cazumba, do Bumba meu boi Fruto da Raça Show, bordada com a imagem de Iemanjá, orixá cultuada no candomblé



Fonte: Projeto Caminhos da Boiada/Juliana Ribeiro.

Figura 7 - Couro de bois, do Bumba meu Boi Oriente, bordados com imagens de indígenas, representações de caboclas cultuadas no Tambor de Mina



Fonte: Projeto Caminhos da Boiada/Juliana Ribeiro.

Entender essa afirmação temporal, calcada na transmissão oral, marca absoluta das religiões de matriz africana, e que atravessa toda uma comunidade, é percebê-la diretamente responsável pela construção e consolidação de identidades, memórias coletivas e experiências místicas particulares, por se tratar de indivíduos dos diversos gêneros, faixas etárias, classe social, raça, etc., mas também compartilhadas, uma vez que todas essas relações carregam o motivo do bumba meu boi.

Dentro de uma consolidação coletiva, um exemplo de quando o tempo das entidades se assemelha ao tempo do bumba meu boi pode ser encontrado nos relatos de Dona Júlia que, ao responder sobre o motivo do Boi Oriente, ou seja, nome pelo qual o grupo pertencente a toda a uma comunidade atende, diz ter sido escolhido na própria casa, por uma orientação espiritual. Nas palavras dela, “a gente é apenas um empregado, mas por trás é uma religião, tem um povo pra dar o sinal” (Dona Júlia, 2023).

Assim como no Boi Oriente, o Boi da Ilha também entende este tempo como indissociável de sua produção. Mãe Nona da Oxum, explica que as determinações espirituais estão presente, não só no tempo dos rituais, mas também nas indumentárias, nas danças e nas toadas, feitas em homenagem aos orixás:

Tanto é que, independente de qualquer situação, a gente tem que botar o boi e dentro do boi, Mãe Nonata da Oxum e toda a diretoria aceita, faz, né? A diretoria aceita e aí eu faço todas as homenagens, porque a gente tem as moças, as índias que dançam pra lemanjá, tem umas que dançam para Oxum, tem umas que dançam para Iansã, certo? Tem um menino que, às vezes, a gente bota todo de branco, que ele está aí para Oxalá, certo? E vai dependendo do que a gente pode fazer, né? Naquele ano, quem que a gente vai homenagear? E Paulo, que é o cantador, ele faz as composições também das músicas, né? Também falando de Oxum, de lemanjá, da Cabocla Mariana, de dona Jurema e aí é toda uma integridade grande, né? (Mãe Nonata da Oxum, 2023)

Observa-se, portanto, que embora exista uma pressão hodierna, em torno do capital e das relações de mercado, para que o bumba meu boi seja absorvido por essa engrenagem e, de certa forma, já tem o sido, uma vez que, de maneira quase unânime, todos os líderes apontam problemas relacionados aos aspectos financeiro e burocrático das instituições públicas, para o funcionamento do folguedo, a tradição das religiosidades, com ênfase para as afro-brasileiras, ainda possui um espaço muito grande em seus processos produtivos.

Os rituais de morte e batizado do Boi atestam ainda mais essa conjunção, por serem sempre realizados em datas definidas por um calendário raramente modificado, que encontram lugar de justificativa tanto no catolicismo popular, quanto nas determinações espirituais. Os grupos de boi, nesse contexto, não deixam de realizar os rituais, sob pena de sofrerem represálias das mais diversas, atribuídas à punição das entidades, e confluindo, mais uma vez, ao que disse Mestre Basílio e Dona Júlia, que o Boi é a extensão uma religião. Como tal, tem o seu próprio tempo, mesmo que este seja entrecruzado por fatores externos e complexos.

4.3 No Boi, a religiosidade está vinculada à ideia de familiaridade

Uma das características mais presentes e marcantes nas religiões de matriz africana é a disposição organizacional e hierárquica, pautada numa composição familiar onde se tem mães e pais de santos, filhas e filhos de santo, irmãs e irmãos de santo, enfim. Essa particularidade, que as diferenciam, em alguma medida de outras religiões europeias ou desta origem, encontra um terreno de explicação ainda mais fértil quando se observa composição parecida na disposição referente aos encantados, voduns, orixás e demais entidades, como já visto em alguns momentos, neste trabalho.

Para beber um pouco mais dessa fonte de percepção, vale a pena lembrar de Ferretti (2005), ao escrever sobre os voduns existentes na Casa das Minas, tradicional terreiro de São Luís, que iniciou a religião do Tambor de Mina no Maranhão, ao lado da Casa de Nagô, ainda no século XIX. Sobre eles, o pesquisador, atesta que se organizam em famílias grandes e pequenas:

Na Casa das Minas, os voduns agrupam-se em cinco famílias, sendo três maiores e principais e duas menores, com poucas entidades, que são consideradas hóspedes. Cada parte do prédio da Casa pertence a uma família de voduns. Talvez, em virtude desse tipo de organização, no tambor de mina os caboclos e outras entidades da mina também costumam se organizar em grandes famílias. Na Casa das Minas, são cultuados cerca de meia centena de voduns, que podem ser adultos, velhos, jovens, crianças, homens ou mulheres. A maioria pertence ao sexo masculino (Ferretti, 2005, p.5).

Remontamos à esta lembrança, para buscar compreender que a perspectiva familiar, vinda de África, trazida pelas mães de santo fundadoras das primeiras casas de Tambor de Mina no estado, bem como pelas entidades que se apresentam desta forma, também mantém influência sobre as manifestações culturais às quais essas religiões afro-brasileiras estão ligadas.

O estabelecimento dessas manifestações em territórios hoje entendidos como periféricos, é um outro ponto de partida para a concepção dessa ideia, uma vez que, nesses lugares, onde as políticas públicas são pouco acessadas, e o poder público tem sido, historicamente, omissos, vigora uma força da comunidade, em torno daquilo que as unificam e lhes conferem uma certa oportunidade de subversão às negativas que lhes estão postas o tempo inteiro.

É, portanto, a força familiar que está presente nessas comunidades, uma retroalimentação para a familiaridade também existente nas próprias comunidades religiosas afro-brasileiras. Ao se encontrarem, uma na prática cultural e outra na esfera religiosa, estas forças, personificadas nas pessoas que as vivem e potencializam, trazem consigo bagagens, cargas e conjunturas de modos de vida distintos, mas muito parecidos, quando postos em interação constante.

Assim explica Damatta (1981 *apud* Cardoso, 2016, p. 164), sobre as festas comunitárias, ou seja, exatamente quando as forças interagem entre si, a exemplo do bumba meu boi, ao dizer que os espaços coletivos constituídos por elas são, na verdade, construtores de sentidos, por meio de rituais. Para ele, estas festas são

tecidas por um conjunto de informações, símbolos, códigos, regras e valores sociais compartilhados entre os membros da comunidade e os participantes do festejo, sendo que elementos triviais do cotidiano são deslocados e transformados em símbolos, ganhando uma conotação extraordinária, o que corresponde aos momentos das festas (Damatta, 1981 *apud* Cardoso, 2016, p.164).

Nesta tessitura, ainda sob as orientações do autor, convém a pontuação de espaços que, embora não sejam constituídos pelas ideias de festas, tão somente, tomam o processo similar de produção de sentidos em comunidade para suas existências, como os quilombos e aldeias indígenas que, para efeitos da discussão em torno do bumba meu boi, configuram-se espaços de interesse relevante, do ponto de vista de sua matriz cultural.

A elaboração matriarcal, também de percepção muito latente, nas religiões afro-brasileiras, é de significativa valia, para esta discussão, sobretudo para se pensar a importância das grandes mães de comunidades, que podem ser culturais, ou religiosas e não, necessariamente, de laços consanguíneos. Para este trabalho, por exemplo, dos 6 co-pesquisadores abordados nas análises, 4 são mulheres e, dentre as 4, 3 são mães de santo e as 4 podem ser consideradas mães da comunidade cultural a qual pertencem e lideram, de forma inicial ou herdada.

Com ligações familiares bastante evidentes, a partir de suas falas e o modo como lembra dos causos, Deusanira Miranda encara a missão como uma mola propulsora para a manutenção da união com seus filhos, esposo, sobrinhos, irmãos e vizinhos. Com sua voz calma e seu olhar um tanto quanto tímido, espelha-se na força de sua mãe, de quem recebeu o Boi da Mata e o terreiro de Tambor de Mina, por

herança. Segundo ela, sua mãe era uma mulher que batalhava para tudo: criar os filhos, registrar o boi, manter um terreiro de Tambor de Mina, enfim.

Já Dona Júlia, inicia sua história com a comunidade do bumba meu boi, por conta de um conflito de terras, que envolvia sua família biológica. Com destino à capital, vindo da cidade de São João Batista, com o pai e os irmãos fazendeiros, envolvidos numa disputa acirrada, ela se apegou a São João e prometeu ao santo que, caso os familiares saíssem vivos e sem culpas daquele conflito, ajudaria os grupos de bumba meu boi e organizaria um, ela mesma, “enquanto pudesse, do jeito que pudesse, enquanto vida tivesse” (Dona Júlia).

O envolvimento de Mãe Nonata com o bumba meu boi é ensejado pela memória de seu pai que, na cidade de Rosário, interior do estado, era cantador de um boi do sotaque de Orquestra. Atrelado a isso, a vontade de trabalhar uma expressão cultural que conversasse com a linguagem da juventude, como instrumento de transformação social, na comunidade. Segundo ela, foram essas razões também que as levaram, junto ao grupo que a ajudou a iniciar a brincadeira, optar pelo sotaque, uma vez que o terreiro já possuía um Boi de Encantado, do sotaque de Matraca, que não se apresentava nos arraiais da cidade; funcionava só por ordem da entidade.

Embora tenha 3 filhos biológicos, Mãe Duca (Figura 8) revela que nenhum é envolvido com a prática do bumba meu boi. Em compensação, é na comunidade que ela se insere, como uma grande mãe, para que o folguedo ganhe força, com os vizinhos das mais diversas idades que, segundo ela, são dependentes de suas palavras de liderança para que o boi brinque.

Precisam de mim, como eu preciso deles. Aí eu é que tenho que dizer: “José, está na hora de descer o chapéu”; “Seu Zé, está na hora de organizar isso”; “Zé Raimundo, está na hora de fazer isto”. Quer dizer assim, já acostumaram, entendeu? (Mãe Duca, 2023).

Observa-se assim, que as mulheres destacadas, neste momento da análise, mesmo que sem saber, acabam por confirmar o seu papel de mães de toda uma comunidade, pelas mais distintas razões. O envolvimento com a família biológica passa ser igual ao dos vizinhos, ou com os filhos de santo, ou mesmo com os brincantes do bumba meu boi que, durante a preparação para a temporada junina, juntam-se nas sedes, sob suas responsabilidades, para produzirem os bordados das indumentárias, ensaiar as coreografias e toadas, enfim.

Cardoso (2016, p.179), ao estudar a socialidade proposta por Martín-Barbero, reflete sobre a categoria familiaridade, da qual nos aproximamos para o estabelecimento deste diálogo, afirma que esta é uma condição que se dá, para além dos graus de parentesco consanguíneos, mas “acontece também com os laços construídos a partir do convívio e da estima, da vizinhança e do compadrio”. Ela justifica que é um movimento que leva em consideração a territorialidade, tendo em vista que acontecem nos “bairros populares”, sobretudo, ou seja, nas periferias e favelas da cidade, que sofrem com as precariedades econômicas, e demais conflitos e contradições, mas, a despeito disso, representam os modos mais verdadeiros de sociabilidade.

Figura 8 - Mãe Duca, ladeada de amigos e vizinhos brincantes de seu boi



Fonte: Projeto Caminhos da Boiada/Juliana Ribeiro.

Figura 9 - Mãe Nonata da Oxum (de branco), ao lado de sua família



Fonte: Projeto Caminhos da Boiada/Juliana Ribeiro.

Modos bastante conhecidos, para efeitos de valorização dos relatos que atestam essa familiaridade nos grupos de bumba meu boi, com mediação da religiosidade afro-brasileira, por Mãe Nonata (Figura 9), em uma experiência vivida no processo de produção de um dos batizados do Boi da Ilha:

E nós tivemos um momento muito importante aqui, na Cidade Operária, que foi quando o boi, acho que foi o terceiro ano do boi, saiu de azul. A gente pediu umas pedras para uma pessoa que estava em São Paulo, no Rio de Janeiro, e teve problemas. Ele mandou 3 dias antes do batizado. Nós reunimos todas as mães, né? As mães que vieram junto com os brincantes, mas as mães vieram e a gente fez essa saia, porque foi só a saia que ficou dependendo dessas contas. Porque essa conta era muito importante, porque era azul, era para homenagear Iemanjá assim, né? E aí, a gente botou essas contas e no ano do batizado desse boi a gente fez ali no Caíque, a escola ainda funcionava. Gente, era a coisa mais linda do mundo! A lotação, o tanto de pessoas que vieram, foi assim esplendoroso, aquela quadra lotada, cheia! Todo mundo pôde olhar o Boi da Ilha, né? Isso faz a gente não querer parar, faz a gente se motivar para compreender que, além da espiritualidade, da cultura e do fazer junto com toda essa juventude aí, de trocar com a juventude, né? É muito prazeroso mesmo! (Mãe Nonata da Oxum).

Cabe ressaltar, entretanto, que a liderança matriarcal é importante, por confluir com um aspecto muito ancestral das religiões de matriz africana, mas não é apenas nesse lugar que as mulheres estão em evidência, nos grupos de bumba meu boi. Reforçando essa importância da presença feminina em todos os postos e espaços da sociedade, inclusive no bumba meu boi, onde se considera, possivelmente, a primeira mulher que é presidente e, ao mesmo tempo, ama do boi, coordenadora e zeladora das atividades de manutenção do grupo, Mãe Duca traz este aspecto relacionado ao gênero, dentre suas muitas falas marcantes, destacando: “Hoje nós mulheres precisamos é quebrar essa burocracia, porque tudo o que um homem é capaz de fazer, a mulher também é” (Mãe Duca, 2023).

Dentro desse entendimento de familiaridade, a partir das vivências em comunidade, outro co-pesquisador a ser destacado é o Mestre Basílio Durans que, ao idealizar o Festival de Zabumba, há mais de 30 anos, contou com o apoio da comunidade para a realização:

Aí, o que a gente fez? Eu chamei todo o pessoal e reuni os donos de brincadeira, lá na praça, eu acho na praça aqui da Liberdade. A gente marcou a reunião pra ir. A gente marcou. “Vamos escolher o local”. Aí, o local é esse, escolhemos o Areal. Por que o Areal? Porque sabe que lá no Areal, sempre Irineu morava lá e os bois iam pra lá e brincavam lá. É exatamente aquela Rua que chamava Areal, Barrigudeira. Aí todo mundo: “É, rapaz. Então, tudo bem vamos marcar pra lá” (Basílio Durans, 2023).

Reunindo aliados no propósito, realizou a primeira edição do Festival no ano de 1994, no bairro Monte Castelo, região central de São Luís e, atualmente, já são mais de 30 anos de uma história de resistência pela tradição do boi de Zabumba, no estado do Maranhão, sempre com o apoio popular da comunidade.

No boi Brilho da Ilha, a familiaridade se apresenta de maneira similar a outras já destacadas, mas não se configura como problema, tendo em vista que só reforça o que afirma Martín-Barbero (2008 *apud* Cardoso, 2016, p. 179), sobre a formação de laços permanentes entre as classes populares que, nos bairros, “podem estabelecer solidariedades duradouras e personalizadas”. Nos relatos do Mestre:

A gente dançava com um cofinho, aqui na porta de casa, fazia fogueira, botava aquele “cdzão” do Boi de Pindaré, que tinha de Coxinho, pra dançar. E aquilo foi tomando gosto, aí passou o tempo, passou o tempo, essas mesmas crianças se reuniram aqui no meu terraço, aqui da minha casa ... E o nosso primeiro ensaio foi aqui nesta casa, no Ipase, na Quadra P, debaixo de um pé de mangueira. E aí começou seu primeiro ensaio. As pessoas, naquela época, que era o Nã Sousa, que era o padrinho do Boi, apoiando (Cláudio Sampaio, 2023).

Uma vez demonstradas estas conformações familiares, dentro do bumba meu boi, sob a matriz cultural das religiões afro-brasileiras, entendemos, do lugar da cosmovisão pagã politeísta (Santos, 2015), que se tratam de marcas anteriores afro-brasileiras e indígenas, herdadas e reconfiguradas, a seu modo e em seu tempo, na atualidade. E isso é explicado por meio do processo histórico de formação da sociedade brasileira e, portanto, maranhense e ludovicense, calcado no escravagismo, no colonialismo, no racismo, na promoção da eugenia e no projeto de apagamento das raças inferiorizadas, dentro da ordem de exploração vivida pelo país, que arrastou para a margem dos centros urbanos, as “classes populares”, para utilizar um termo já conhecido, dentre os quais estão, em maioria, a população negra e os adeptos às religiões afro-brasileiras.

Nestes espaços, elas se resignificaram e estabeleceram novas formas de convivência, resgatando suas técnicas, seus saberes, seus fazeres, reeditando seus percursos culturais e religiosos e devolvendo para a sociedade, em geral, elementos que agregaram valores identitários ao território comum, mesmo ainda sob respingos de uma realidade discriminatória.

Para Freitas (2003), a religiosidade foi auxiliadora neste processo de readaptação da população negra, no Brasil, uma vez que dispunha de elementos voltados à memória, que só poderiam ser resgatados por meio da oralidade,

apresentada de muitas formas, como cânticos, contos e provérbios, por exemplo, e transmitidos, também por ela, pelas incontáveis vias do tempo e das gerações.

A memória coletiva, eternamente elaborada pela ritualística religiosa, contribuía para organizar a vida social dos descendentes de africanos no Brasil, através das recordações, ou mesmo da invenção, de práticas oriundas das terras originárias em composição com a realidade sociopolítica e ecológica brasileiras, por conta da incisiva transmissão oral transgeracional e transtemporal (Freitas, 2003, p.65).

O bumba meu boi, por consequência, no centro desta análise, é, evidentemente, uma das formas de mediação dessa memória coletiva *transgeracional* e *transtemporal*, por ser, ao lado das religiões afro-brasileiras, em São Luís e no Maranhão, um guardião de memórias afro-brasileiras e indígenas, contadas, cantadas e vivenciadas, além de um forte laço entre as comunidades. O que pode explicar a vontade dos encantados e entidades, cultuados nas religiões de matriz africana, pela brincadeira do boi, quase como propriedade.

4.4 “São Luís é um Quilombo Urbano, eu faço parte da cultura de lá”

Trabalhar este tópico, na análise empenhada no presente trabalho, faz-se necessário, por buscar trazer aspectos que, embora tangenciados a todo tempo, na construção total da pesquisa, merecem um olhar detido e atento, à luz do que dizem as vivências dos co-pesquisadores já conhecidos e do que conversa a linha metodológica da análise cultural, em sua perspectiva conjuntural, tal como também já abordada.

Para efeitos de um resgate contextual, Moraes (2016), elucidando acerca desta faceta da análise, enquanto proposta metodológica voltada aos Estudos Culturais, assinala acerca de um possível diagnóstico, no processo analítico, a partir da identificação de padrões marcantes das práticas sociais vivenciadas, que levam a constituição de uma organização, onde regularidades e rupturas formam as conjunturas de um espaço-tempo.

Assim, os padrões que marcam as práticas sociais num específico momento e numa particular formação social e as maneiras como são vividos, experimentados e, por vezes, reinventados pelos sujeitos, de modo a se tornarem “novas práticas sociais”, constituem seus “modos de organização”, ou seja, “padrões culturais”, de onde as regularidades e as rupturas podem

ser rastreadas no processo analítico, tendo em conta, para tanto, os elementos que são capazes de diagnosticar essas conjunturas espaço temporais e, nelas, a experiência dos sujeitos (Moraes, 2016, p.33).

São estas conjunturas espaço temporais, atreladas ao bumba meu boi e a religiosidade afro-brasileira, mas com o recorte intimamente focado nas questões de raça que interessam, para o prosseguimento da análise. O que não significa dizer que, neste momento, desconsiderar-se-á outras participações possíveis, nas referidas práticas cultural e religiosa; pelo contrário, o foco está em buscar entendimentos sobre as formas como essas relações criam corpo na atualidade e, se criam, quais e de quem são esses corpos.

Uma necessidade pertinente, tendo em vista que o marcador racial continua sendo um dos pontos principais de partida para as inúmeras violências e discriminações sofridas pela população negra, na atualidade. No Maranhão e em São Luís, onde se encontra o grande mote desta pesquisa, os dados do censo demográfico, realizado pelo IBGE, em 2022, apontam como 79% e 74%, respectivamente, os números da população negra existente. Ainda assim, é esta mesma população que se vê sub representada nos espaços sociais, nos protagonismos dos cargos de liderança e nos bons índices de desenvolvimento socioeconômico. Embora maioria, é uma população que segue minorizada por estes fatores.

Gonzalez e Hasenbalg (1982, p.89-90) apontam para esta realidade, concordando que a raça continua, enquanto atributo social e historicamente elaborado, responsável pelos critérios que conformam as pessoas no âmbito da hierarquia social. No entendimento deles, em outras palavras, para a manutenção das desigualdades, a raça é anterior às questões de classe, por se relacionar, de maneira fundamental, à aspectos da reprodução destas questões, que distribui os indivíduos em “posições da estrutura de classes e dimensões distributivas da estratificação social”.

Essa conjuntura dialoga com o propósito de proximidade com o bumba meu boi e as religiões de matriz africana, tendo em vista que a percepção apreendida mostrou a disposição desses grupos, dentro da organização geográfica da cidade, justamente, nos espaços periféricos. Consequência disso é que, guardadas as devidas proporções imediatas de uma observação, a maioria dos mestres e mestras do bumba meu boi identificados são negros e não dispõem de condições

socioeconômicas estáveis, o que implica em todo o cenário de dificuldades já concebido.

Neste ponto de entrelaçamento, remontamos aos co-pesquisadores e suas vivências, para aprofundarmos o diálogo, no campo demarcador racial. Dos 6 entrevistados, 4 mulheres e 2 homens, todos consideram-se negros, entre pretos e pardos. Ainda que com alguma dificuldade na autodeclaração, devido ao grande fluxo de informações confusas que rondam este tema, na opinião pública e nos meios de comunicação de massa. Quanto aos territórios em que vivem, ou estão conectados pelo bumba meu boi, estão os bairros: Liberdade (Mestre Basílio Durans), Bairro de Fátima (Mãe Duca), Retiro Natal (Dona Júlia), Ipase (Cláudio Sampaio), Cidade Operária (Mãe Nonata da Oxum) e Cruzeiro do Anil (Deusanira Miranda)⁶.

Ou seja, os grupos de bumba meu boi se movimentam em torno de comunidades onde a vulnerabilidade socioeconômica é latente e está nesses espaços, porque seus fazedores também estão. E estes se envolvem com esse aspecto da cultura, justamente, para determinarem um contraponto a este contexto de instabilidade; seja pelo lazer, ou pela oportunidade de envolvimento com a comunidade, fazendo com que a manifestação se torne um porta-voz dessa comunidade socialmente desfavorecida.

A mesma configuração territorial pode ser percebida nos terreiros das religiões de matriz africana, somado a ela, evidentemente, o histórico de perseguição sofrida pela polícia, que os obrigavam a se assentarem em regiões mais afastadas dos centros urbanos, como a zona rural da cidade, ou as áreas sítio (Ferretti, 1996). Embora, atualmente, perceba-se a presença de muitos destes terreiros em disposições geográficas mais próximas ao centro da cidade São Luís, é quase imperativo que sejam em favelas e periferias, onde a população negra e a precarização econômica são comuns.

Esta circunstância acerca dos territórios ocupados por essas manifestações cultural e religiosa é, portanto, parte que constitui as experiências dos sujeitos, nos espaços sociais em que se movimentam. Tais experiências, individuais e coletivas, são motrizes para todo o processo produtivo do bumba meu boi, que não é neutro, nem despido de criticidade, ou de visão política do mundo, mas, a partir

⁶ Com exceção do bairro do Ipase, todos os outros são periféricos e de classes populares.

dessas bagagens, cujas marcas possuem cor e raça principais, formam e reformam sentidos e significados.

Mestre Basílio Durans (Figura 10), liderando um boi de Zabumba, sotaque conhecido por tecer, em suas toadas, críticas às questões sociais, explicitar as mazelas e necessidades do povo preto e pobre, sobretudo, reivindicando o olhar dos poderes públicos, ao final de sua participação, enquanto co-pesquisador deste trabalho, disse que deixaria um “alertazinha para as autoridades”, cantando a toada:

São Luís é um quilombo urbano eu faço parte da cultura de lá
 São Luís é um quilombo urbano eu faço parte da cultura de lá
 Dependente de zumbi não quero ser abonado
 Sou do povo hospitaleiro e não é mais escravizado
 Sou do povo hospitaleiro e não é mais escravizado.
 Se os governante quiserem nos ajudar é só respeitar a cultura popular
 (Mestre Basílio Durans, Bumba Meu Boi Brilho de São João Liberdade 2).

É interessante constatar que a toada, ao equiparar toda a cidade de São Luís ao Quilombo Urbano Liberdade, que é a junção de 5 bairros (Liberdade, Camboa, Diamante, Fé em Deus e Sítio do Meio) e considerado o maior do país⁷, confirma e reforça o conceito de cidade negra (Jesus, 2015), acerca da capital, não só pelo número quantitativo, em termos de população, mas pelo contato intrínseco à cultura popular, que é formadora desta cidade e encontra seus fazedores, agora em quantidade, principalmente na população negra. Por isso, como diz a toada, respeitar o quilombo que é São Luís, para o Mestre, é respeitar a cultura popular e quem nela se move.

Figura 10 - Mestre Basílio Durans sob a proteção de seu boi sagrado



Fonte: Projeto Caminhos da Boiada/Juliana Ribeiro.

⁷ Ver matéria disponível no link: Conheça a Liberdade, bairro maranhense que virou maior quilombo urbano do Brasil.

Mãe Nonata da Oxum, refletindo sobre essa linha espessa que separa o respeito e a discriminação, quando perguntada sobre os preconceitos sofridos por seu uma mulher negra à frente da liderança de um boi, revela situações, sob o seu ponto de vista, de racismo sofrido por ela, ao visitar algumas instituições do poder público. Assim como ela, considerando o cotidiano discriminatório presente nas estruturas da sociedade e o aumento exponencial dos casos denunciados de racismo, em todo o país, não é preciso muita genialidade para compreender que se trata de uma ocorrência constante no cotidiano dos boieiros.

Então, o que a gente percebe aí? Não estou diretamente falando nem de uma instituição, nem de outra, mas na parte cultural, as instituições, querendo ou não, elas tratam a gente com muitas barreiras que a gente se sente discriminado, a gente se sente mesmo incomodado... Fui na Secretaria de Cultura muitas vezes, quando ainda era aqui no Centro e lá era aquela coisa: “Não, porque eu sou do Boi da Ilha, quero dar uma olhada aí, pra ver como é que está a questão da programação”, qualquer coisa nesse sentido e haja esperar. E depois não podia atender e tudo isso incomodava, como se você não tivesse nenhuma importância, né? (Mãe Nonata da Oxum, 2023).

Para seguir com os relatos dos co-pesquisadores, também importa a percepção de que, apesar dos marcos regulatórios que criminalizam o racismo, tornando-o uma questão de polícia, justiça e passível de pena, ainda existe um imaginário social, penhorado nas ideias de hierarquização das raças, além da herança de mais de 300 anos de um sistema escravocrata, que escancara as portas do racismo todos os dias para pessoas negras, independente de que posição estejam, dentro das dimensões distributivas da estratificação social.

Em se tratando dessa cotidianidade do racismo, Dona Júlia relata que, apesar de gostar do salto, entendida como uma estratégia inconsciente adotada para se impor, enquanto mulher e negra, às vezes prefere o traje despojado, para executar as tarefas do dia-a-dia. Escolhas e preferências que, para outras pessoas não são relevantes, pelo contrário, são até triviais, mas para a líder do Boi Oriente, já é uma porta pela qual adentra o racismo:

Às vezes, eu estou sentada na porta e chega uma pessoa: “moça, eu quero falar com a dona da casa”. Eu disse: “pode falar”. “Se eu quisesse falar com o empregado, eu falava, mas eu quero falar com a dona da casa”. Eu digo, educadamente: “Sou eu”, e a pessoa pede desculpa. Na outra vez, eu estava varrendo a porta, com um vestido bem velho, vestido de dormir, aquele ali (*referindo-se ao filho*) diz: “mãe, eu vou rasgar esse vestido”. Não vai rasgar meu vestido. Porque tem buraco pra todo lado [...] Aí, uma senhora chegou e bateu. Aí, eu disse: “pronto senhora, pode falar”. “Quero falar com a dona da

casa, não quero falar com empregado”. Aí, eu parei com a vassoura, aí eu vim, botei um vestido, botei um tamanco e uma bolsa e: “Pronto, senhora! Quer falar com a dona da casa? Sou eu” (Dona Júlia, 2023, grifo nosso).

É, portanto, deste enredo de discriminações e violências diuturnas que a negritude do bumba meu boi e das religiões de matriz africana, também se formam e até mesmo se alimentam, para o combate e para a resistência, expressas na forma como conduzem e reafirmam essas práticas sociais, culturais e religiosas, enquanto conjuntura. Talvez, para Dona Júlia, essas situações são forças que movem o seu instinto pela transformação social, assim como acontece, também, para Mãe Nonata.

Como mãe de santo, Mãe Nonata da Oxum confessa as dificuldades enfrentadas, em seu cotidiano, no campo do racismo religioso, que é configurado como o conjunto de práticas violentas e/ou depreciações que expressam discriminação e ódio pelos povos de Terreiros e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e seus adeptos, assim como pelos territórios sagrados, tradições, símbolos, religiosidade e culturas afro-brasileiras⁸ (Brasil, 2024). Segundo ela, o transporte coletivo ainda é um lugar hostil para essas comunidades e, muitas vezes, os violadores e racistas usam o mote de uma outra religião para o ataque.

E aí a gente percebe, sim. Quanto à questão religiosa, eu supero, mas a gente anda no ônibus, percebe como é que as pessoas, né? Olham, né? Como olham? De que forma olham, né? E às vezes tem toda aquela questão de dentro do ônibus, da venda dos produtos que tem de outra religião. E aí, ele (*o vendedor*) cita um texto da bíblia e citam isso e citam aquilo, e muitas vezes eles querem estar falando palavras fortes, que não me incomoda, porque eu, digamos assim, eu, eu trabalho também contra essa essas negatividades no meu meio, mas, porém, é como se eles tivessem falando de nós ali (Mãe Nonata da Oxum, 2023, grifo nosso).

Sendo assim, entendendo essa realidade de percalços enfrentada pela população negra, não só no Maranhão e em São Luís, mas em todo o país, entendemos também parte da conjuntura que forma o bumba meu boi e as religiões afro-brasileiras, nos fazendo observar que as dificuldades apontadas pelo coletivo, como visto nos outros tópicos desta análise, não são frutos do acaso, ou coincidências disjuntivas. São, na verdade, elementos de uma matriz cultural, que influi nos processos de produção das práticas, no posicionamento político, no envolvimento com as estruturas sociais burocráticas, enfim.

⁸ Definição retirada do Guia de Orientações para Denúncias de Racismo Religioso, lançado pelo Governo Federal (Ministério da Igualdade Racial), em maio de 2024.

O recorte que aqui se faz é para que essas relações, mediadas pela institucionalidade e pela matriz cultural, dentro do contexto teórico-metodológico das mediações, sejam percebidas ao se fundirem, no complexo e interligado processo comunicacional do bumba meu boi, às demais categorias e mediações abordadas neste trabalho, como a dimensão comunicativa das Lógicas de Produção, por exemplo, que constrói públicos, audiências e consumidores (Martín-Barbero, 2018, p.18). Embora estas práticas, atualmente, ou em qualquer tempo, sejam e tenham sido consumidas, e até mesmo feitas, por outras camadas raciais e de classe, do conjunto social, os perpasses vivenciados por elas, não será igual, em nenhuma medida, aos vivenciados pela população negra.

4.5 Pesquisa e Extensão como mediação para a reflexão sobre religiosidade no Bumba meu boi

A ciência, no decorrer dos anos, tem se apresentado um importante poder que confere e fortalece a institucionalização de práticas, acontecimentos ou pessoas, nos diversos campos, dentre os quais se podem citar os sociais, políticos e culturais, por exemplo. Para o presente trabalho de conclusão de curso, em todos esses campos, pesquisa e extensão, elementos do fazer científico acadêmico, possibilitaram pesquisadores se tornarem agentes que contribuem para reflexões necessárias sobre temas pertinentes à religiosidade afro-brasileira e o bumba meu boi.

Toda a construção de análise, aqui desenvolvida, só foi possível porque o Projeto Caminhos da Boiada, anteriormente, apresentou-se para a sociedade ludovicense, de forma inicial, como esse instrumento de pesquisa, através do qual os grupos de bumba meu boi, personificados em seus fazedores, puderam trocar suas experiências, compartilhar seus saberes e expor suas reivindicações, tanto ao poder público, quanto, eventualmente, às novas formas de se desenvolver a prática cultural do bumba meu boi.

É óbvio que, para ir ao campo, nas visitas às sedes dos grupos de bumba meu boi e, por vezes, espaços sagrados das religiões de matriz africana, os co-pesquisadores bolsistas (Figura 11), precisaram se valer de referências bibliográficas e contextualizações acadêmicas para pôr em utilização, no campo empírico. Esse é um aspecto fundamental, aliás, para que as conexões estabelecidas com os co-pesquisadores fazedores culturais, embora sejam preservadas, no âmbito da

pesquisa em colaboração, não se distanciem do fazer atento e cuidadoso que o método adotado sugere (Marques; Genro, 2016).

Entretanto, as categorias acadêmicas acabam por não dar conta, mesmo que tentem e seja necessário que existam, das complexidades presentes no campo de pesquisa e as formas como os co-pesquisadores serão envolvidos com elas, para então fazerem suas observações e apreenderem as percepções necessárias. É “um vice-versa”, que, quando compartilhado mutuamente, deixa sobrepor algumas perspectivas, em detrimento de outras.

Figura 11 - Equipe de Campo do Projeto Caminhos da Boiada, composta por Letícia Cardoso, Fellipe Reis, Juliana Ribeiro e Hannah Letícia, em visita ao Bumba meu boi Original, de Mestra Analice Ferreira (de verde), acompanhada de suas amigas e vizinhas (à esquerda)



Fonte: Projeto Caminhos da Boiada.

O que dizemos, portanto, é que as perspectivas do bumba meu boi, atravessadas pelas observações enfocadas na raça, na classe e no gênero, foi o que nos levou a conceber a religiosidade, principalmente a afro-brasileira, com uma relevância primordial na prática cultural. Ao perceber, nos relatos dos co-pesquisadores, a religião como um alargamento de significados desta prática, que se apresenta no catolicismo popular, inicialmente, mas que aprofunda-se no sincretismo e abre portas para o universo das religiões afro-brasileiras, entendemos que se tratava, então, de um elemento constitutivo e não, apenas, alegórico ou acessório.

Mais do que isso, entendemos que a repetição desses padrões, observada em todas as sedes visitadas, mesmo quando não dita, vivida e sentida, dizia muito sobre as individualidades, uma vez que essas são moldes e referências, mas ainda mais sobre o coletivo, porque esse influencia a construção de uma identidade. A identidade do bumba meu boi que, atualmente, não se dissocia da concepção de religião, pelo contrário, quando agrega caracteres profanos e sagrados, passa a ser, ao mesmo tempo, “boi festivo” e “boi celebração” (IPHAN, 2011, p.14).

Neste cenário de intensa colaboração, pautado pelas constantes indagações, questionamentos e constatações, a pesquisa e a extensão, para além do instrumento de reivindicação importante, que se tornou, para as comunidades boieiras, tornou-se também uma interessante ferramenta de reflexões sobre a religiosidade no bumba meu boi. Porque, em sua proposição, apontou prismas e possibilitou discernimentos diversos sobre essas religiões, ainda que esta fosse só mais uma das áreas que se pretendia acessar, através das visitas às sedes.

O contato com estas reflexões, nas entrevistas com os co-pesquisadores, acontecia de forma muito espontânea, pois, para além de perguntar e esperar uma simples resposta, as perguntas, carregando a bagagem de matriz cultural circundante, precediam respostas, igualmente carregadas, em formatos de histórias, contos, causos. É isso que faz lembrar que, durante esse processo, não estávamos diante de um mero informante, mas sim de mestras e mestres, narradores de seu tempo e de outros e que, com prazer, ensinam – valores, doutrinas, princípios, enfim. Demarcam suas autoridades temporais, do lugar de quem sabe exatamente onde, como, o que, por que e para quem está falando.

Para citar alguns desses ensinamentos, no campo do que se pode observar a relação com a religiosidade, vale a pena remontarmos aos relatos de Dona Júlia e Basílio Durans, mestres que, nas entrevistas, referiram-se ao boi com uma religião, sobre como esse mesmo boi se apresentou a eles e, de certa forma, convidou-os ao movimento circular do folguedo:

E aí, foi quando o meu pai passou o telegrama “eu vou seguir”, e ele pediu que eu comprasse a arma, pra ele guerrear com a polícia e alugar uma casa, trazer as crianças, porque não tinha com quem ficar e aí era véspera do São João. Foi um período muito complicado. Aí eu vim chorando, foi quando veio um boi mesmo e esse boi parece que ele sentiu que eu tava sentindo, se jogou nos meus pés e começou a chorar. E então, aquilo eu tomei pra mim,

eu já tava muito triste, chorando pela minha situação. E o boi chorando aqui, eu juntei pra mim. Aí eu pedi, botei, me ajudei, beijei a cabeça do boi e pedi que São João não deixasse meu pai e meus irmãos matar ninguém e nem morrer [...] (Dona Júlia, 2023).

Da mesma forma, com o boi personificado em sonho, conta Mestre Basílio:

[...] e de lá eu vim pra São Luís, tinha muita vontade de brincar boi aqui, mas eu não tinha conhecimento. E ficava assim, numa situação, que quando chegava o período de São João, eu ficava apavorado sem saber o que fazer, porque, no meu sonho ... eu sonhava, eu dormia, eu sonhava, com os bois correndo atrás de mim, os boi de brincar mesmo, correndo atrás de mim e eu subia no arvoredado. Eu subia no arvoredado e ficava lá. Tinha uma vez que eu me sentia passar das horas de acordar, né? Porque eles não queriam sair debaixo do arvoredado (Basílio Durans, 2023).

Esse encontro de ambos os co-pesquisadores, com o boi, uma com o boi animal e o outro com o boi brinquedo, são exemplos e dizem muito sobre as interpretações aferidas, nas pesquisas de campo. Se o bumba meu boi, para eles, é uma religião, é concebível que o encontro com ele se dê por meio de uma experiência vívida, uma vez que a religião é imanente aos processos cognitivos do ser humano e, muitas vezes, podem ser entendidas no campo próximo ao sobrenatural, dentro de universos históricos e culturais específicos, se expressando em linguagem e formas simbólicas (Silva, 2004).

Este simbolismo do boi materializado, presentes nos relatos, ao passo que pode ser concebido como a própria manifestação do sagrado, ou seja, o boi sagrado, que por si só concentra todos os aspectos religiosos e torna-se uma entidade a ser celebrada, também pode ser entendido como uma comunicação destas entidades com os mestres, através das representações do boi, chamando-os à missão que, atualmente, carregam. Ao compreender esse chamado, Dona Júlia e Mestre Basílio assumiram, antes do festivo, um compromisso espiritual com os sagrados que, com atuação cada vez mais evidente, abraçam o bumba meu boi.

Sendo assim, o Projeto Caminhos da Boiada, ao nos oportunizar a aproximação com essas percepções, não somente a partir dos relatos mostrados, mas de tantos outros, nos quase 100 barracões de bumba meu boi visitados, abre caminhos para diversos pesquisadores e, portanto, para uma amplitude de interpretações das religiosidades, quando em contato com a manifestação cultural. Uma vez que as expressões sagradas se revelam de diferentes formas, cada um é atravessado de uma maneira diferente e levado a pensar, por exemplo, a partir de

relações com as toadas, ou com os próprios mestres e mestras, ainda com elementos da indumentária, ou dos instrumentos, dentro das conformações dos altares. O Projeto inaugura, portanto, um rico criadouro de possibilidades de estudo, entre o bumba meu boi e as religiosidades.

A junção entre os conceitos de cartografia cultural e a teoria das mediações, propostas em Tomazzoni (2007 *apud* Lisboa Filho *et al.*, 2016) e em Martín-Barbero (2018), respectivamente, utilizadas nas linhas teórico-metodológicas que também guiam o Projeto são, desta forma, o que garante o cruzamento entre os territórios, numa perspectiva cultural e afetiva dos grupos de bumba meu boi. Cruzamento este que também influencia o processo comunicacional mediado, principalmente, pela cultura, mas também marcado pelas conjunturas políticas e de produção da prática cultural. Ou seja, é a efetivação de uma pesquisa que pensa a comunicação e a cultura de maneiras interligadas e, praticamente, indissociáveis, tendo em vista, que frequentemente, uma se alimenta de outra e, por isso, são perpetuadas no tempo, como efeito de suas próprias criações.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“Há um fio muito tênue entre o chão e a encantaria
Entre os olhos do boi admirando o amanhecer no Maracanã”.*
(Cris Campos e Fernanda Preta, Grupo Afrôs)

Este trabalho buscou entender o imbricamento do bumba meu boi com as religiões afro-brasileiras, assim como os seus movimentos, dentro do processo produtivo do bumba meu boi, quando associado à comunicação e suas competências de produção, circulação e consumo. Uma elaboração que evidenciou, tanto quanto possível e nesse contexto, as tensões que se podem obter do liame cultura – comunicação, que também tangenciam outras faces como política, relações étnico-raciais, questões de classe e de gênero.

A aproximação com essas faces e ligações foi possível, à medida em que a pesquisa de campo alcançava as sedes e barracões dos grupos de bumba meu boi, em toda a Ilha de São Luís, que abriam suas portas e nos permitiam acessar suas complexidades, suas rotinas, suas interações e seus modos de fazer e saber. Das observações e materiais colhidos neste decurso, resultaram as análises aqui apresentadas que, mais do que mostrar resultados acabados, mostram a dinâmica religiosa do bumba meu boi que, percebida em todos os momentos, moldam essa prática cultural e a possibilita uma compreensão maior de envolvimento com a sociedade a qual está inserida.

As comunidades, em suas distinções territoriais na cidade, são o terreno fértil para a construção dessa dinâmica, que por ser inerente ao bumba meu boi, marca, também, a construção de um símbolo de identidade maranhense, tal qual explica Cardoso (2016, p.219):

Em suma, se o Boi é construído como um "símbolo de identidade maranhense", isso decorre do convívio cotidiano nas comunidades, da partilha de tradições, identidades étnicas e religiosas que atravessam gerações, mas também dos lugares de institucionalização do Bumba-boi: a mídia, o Estado, o campo intelectual e o próprio movimento cultural organizado do Bumba-boi.

No estudo dessas correlações, anteriormente citadas, que mostraram o caráter afro-religioso do bumba meu boi como formador, também, de seu caráter social, uma vez que as interações de compromisso com o sagrado influenciam não só o subjetivo individual, mas toda a coletividade expressa na manifestação das

comunidades, encontramos no suporte metodológico da Análise Cultural e na concepção teórica-metodológica da teoria das mediações, em proposição de Martín-Barbero (2018), as chaves necessárias para encontrar regularidades e conjunturas que demarcam, então, as religiões de matriz africana como parte indissociável do fazer cultural do bumba meu boi em São Luís.

Compreendemos, assim, que o bumba meu boi, em sua ligação com as religiões afro-brasileiras, estabelecem um lugar recíproco de matriz cultural, assentado na construção histórica do racismo e da repressão, ainda advindos do panorama político escravocrata que durou mais de 3 séculos no Brasil e expandiu suas mazelas para o imaginário social, que entendia as manifestações culturais e religiosas do povo negro e indígena como repulsivas e malignas. Dentro dessa construção, entretanto, é que a própria religiosidade de matriz africana também é demarcada como elemento de resistência e manutenção da cultura negra para a sociedade pois, quando vinculada ao bumba meu boi, no campo dos discursos reformados e mediados pela institucionalidade, deixa de ser maligna e demonizada para assumir um lugar de valor cultural.

Os relatos de mestres e mestras aqui abordados, bem como a pesquisa de campo dos quais derivaram, levaram-nos, então, à percepção de que todo bumba meu boi possui ligações religiosas, seja com o catolicismo popular atravessado pelo sincretismo, ou com as religiões afro-brasileiras. Essa ligação dita um tempo sobre as lógicas de produção dos grupos, para além do tempo do mercado capitalista e da política; é o tempo dos rituais, onde as entidades imperam suas vontades aos saberes e fazeres do boi, como obrigação, para além das festas, também importantes, do boi-brinquedo.

Também percebemos, com regularidade nos relatos analisados, a noção de familiaridade, no Boi, ligada às religiões afro-brasileiras, tendo em vista que se trata de uma disposição organizacional presente nessas religiões, seja na hierarquia vivenciada nos terreiros afro-religiosos, ou na forma como as próprias entidades se apresentam (em famílias e dinastias espirituais). Essa noção, para além dos laços consanguíneos que existem na maioria dos grupos, também é entendida como os laços de sociabilidade que o Boi institui nas comunidades em que se movimenta.

Essas comunidades, geralmente vulneráveis, do ponto de vista social e econômico, são constituídas, em maioria, pela população negra da cidade, a qual os acessos à políticas públicas são escassos e a expressão cultural do bumba meu boi

se torna, então, um equipamento político e social de suporte coletivo. Observa-se, assim, que a convergência entre o bumba meu boi e as religiões de matriz africana, nessas comunidades, assume formas de combate e enfrentamento ao racismo, embasadas por uma conjuntura de experiências que, dificilmente, pessoas imersas advindas de outras realidades poderão ser detentoras.

Os apontamentos e pontuações tangenciados neste trabalho, portanto, embora sejam necessidades que essa correlação cultural e religiosa apresentam para o debate acadêmico, como um processo comunicacional, além de uma forma de desmistificar preconceitos e até lançar luz sobre um autêntico protagonismo do imbricamento dessas expressões negras e indígenas, na impossibilidade de alcançar a totalidade dos questionamentos e demais aspectos observados, são possibilidades que iniciam um longo caminho de descobertas e podem servir de inspiração para uma posteridade, espera-se, breve, de outras pesquisas, análises e conclusões.

REFERÊNCIAS

A Pacotilha, n. 199, 23 jul. 1883.

BALEEIRO, Lílian Araújo. **A escola como espaço sagrado: o desafio do pluralismo religioso para o Ensino Religioso**. 2015. 122 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2015.

BRASIL. **Lei nº 14.519, de 5 de janeiro de 2023**. Institui o Dia Nacional das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé. Brasília, 2023. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/l14519.htm. Acesso em: 5 jan. 2025.

BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Ministério da Igualdade Racial. **Guia de orientação para denúncias de racismo religioso**. Brasília, 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/igualdaderacial/pt-br/assuntos/guia-denuncias-racismo-religioso/CartilhaEnfrentamentoaoRacismoReligiosov9.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2025.

CARDOSO, Letícia Conceição Martins. **As mediações no Bumba meu boi do Maranhão: uma proposta metodológica de estudo das culturas populares**. 2016. 268 f. Tese (Doutorado em Comunicação) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

CARDOSO, Letícia Conceição Martins. Olhar comunicacional sobre bumba meu boi no maranhão: um protocolo teórico-metodológico baseado nas mediações. *In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA*, 14., 2018, Salvador. **Anais** [...]. Salvador: UFBA, 2018.

CARVALHO, Edilson Alves de; ARAÚJO, Paulo César de. **Leituras cartográficas e interpretações estatísticas I**. 2 ed. Natal: EDUFRN, 2011.

CASTILHO, Suely Dulce de. A representação do negro na literatura brasileira: novas perspectivas. **Olhar de Professor**, v. 7, n. 1, p. 103-113, 2004.

FANON, Frantz Omar. **Racismo e cultura**. [S.l.]: Ed. Terra sem Amos: Brasil, 2021.//

FERRETTI, Mundicarmo. **Desceu na Guma: o caboclo do tambor de mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís: a Casa Fanti-Ashanti**. 2. ed. São Luís: Edufma, 1996.

FERRETTI, Mundicarmo. **Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa**. São Luís: CMF/FAPEMA, 2004.

FERRETTI, Sérgio. **Os roteiros da fé no Maranhão**. Trabalho apresentado na Mesa Redonda O Sagrado e o Profano na Cultura Popular no Simpósio Turismo e Cultura Popular. São Luís, 2008.

FERRETTI, Sérgio. **Perspectivas das religiões afro-brasileiras no Maranhão**. Trabalho apresentado na mesa redonda Perspectivas das Religiões Afro-indígenas e Populares na XVII Semana Acadêmica e II de Ciências Religiosas. IESMA. São Luís, 2005.

FREITAS, Ricardo Oliveira. Candomblé e mídia: breve histórico da tecnologização das religiões afro-brasileiras nos e pelos meios de comunicação. **Acervo**, Rio de Janeiro, v.16, n. 2, p. 63-88, jul./dez. 2003.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982. v.3.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2022**. Rio de Janeiro: IBGE. 2022. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/?localidade=BR>. Acesso em: 10 jan. 2025.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Complexo cultural do bumba-meu-boi do maranhão**. Dossiê do registro como Patrimônio Cultural do Brasil (versão digital). São Luís: Iphan/MA, 2011.

JESUS, Matheus Gato. **Racismo e decadência**: sociedade, cultura e intelectuais em São Luís do Maranhão. 2015. 181 f. Tese. (Doutorado em Sociologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

LISBOA FILHO, Flavi Ferreira *et al.* **Cartografia cultural**: mapeamento cultural dos municípios de Frederico Westphalen, Júlio de Castilhos, Palmeira das Missões, Santa Maria, São Borja, Silveira Martins. Frederico Westphalen: URI - Frederico Westph, 2016.

LOMBARDI, Maria Rosa; ÁVILA, Maria Auxiliadora; PAULA, Maria Angela Boccara. **O prazer da entrevista em pesquisas qualitativas**. [S.l.]: Ed. CRV, 2021.

MACEDO, José Rivair. **História da África**. Paulo: Contexto, 2019.

MARANHÃO. **Decreto nº 37.761, de 28 de junho de 2022**. Estabelece a Política Estadual de Proteção aos Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Afro-brasileiros. São Luís, 2022. Disponível em: <https://images.jota.info/wp-content/uploads/2022/07/decreto-no-37-761-2022-ma-05-07.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2025.

MARQUES, Pâmela Marconatto; GENRO, Maria Elly Herz. Por uma ética do cuidado: em busca de caminhos descoloniais para a pesquisa social com grupos subalternizados. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 21, n. 41, p.323-339, jul./dez. 2016.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Dos meios às mediações: 3 introduções. **Matrizes**, v. 12, n. 1, p. 9, 2018.

MORAES, Ana Luiza Coiro. A análise cultural: um método de procedimentos em pesquisas. **Revista de Epistemologias da Comunicação**, n. 7, p. 29-36, 3 jun. 2016.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

OLIVEN, Ruben George. **Violência e cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

SANTOS NETO, Manoel. **O negro no Maranhão**: a trajetória da escravidão, a luta por justiça e por liberdade e a construção da cidadania. São Luís: Ed. Clara, 2004.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos**: modos e significados. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.

SIFUENTES, Lírian; ESCOSTEGUY, Ana Carolina. O mapa das mediações comunicativas da cultura: uma segunda onda na abordagem das mediações de Martín-Barbero?. *In*: ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, XXV., 2015, Goiás. **Anais [...]**. Goiás: Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, 2016.

SILVA, Eliane Moura. Religião, diversidade e valores culturais: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 2, p. 1-14, 2004.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Agô Agô Lonan**: pensando o ser negro em terreiros de candomblé Salvador-Bahia. 1985. 304 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1985.

VANDERLEY, Selma de Fátima; BARBOSA, Maria Valéria. O lugar do negro na construção da identidade nacional. **Simbiótica. Revista Eletrônica**, Vitória, v. 10, n. 3, pp. 114-133, 2023.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2014.