



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA ARTE – ICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARTES – PPGARTES
DOUTORADO EM ARTES**

DANIELLE DE JESUS DE SOUZA FONSÊCA

**A CAMINHADA COMO MODO DE EXISTIR NA FESTA DE SÃO
MARÇAL: poéticas moventes, espetacularidades e geração de outros
mundos possíveis em São Luís/MA.**



**BELEM – PARÁ
2022**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA ARTE – ICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARTES – PPGARTES
DOUTORADO EM ARTES**

DANIELLE DE JESUS DE SOUZA FONSÊCA

**A CAMINHADA COMO MODO DE EXISTIR NA FESTA DE SÃO
MARÇAL: poéticas moventes, espetacularidades e geração de outros
mundos possíveis em São Luís/MA.**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade Federal do Pará, como requisito para obtenção do título de Doutora em Artes.

Orientadora: Profa. Dra. Ivone Maria Xavier de Amorim Almeida.

Linha de Pesquisa: Teorias e Interfaces Epistêmicas em Artes.

**BELÉM – PARÁ
2022**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

F676c Fonsêca, Danielle de Jesus de Souza.
A CAMINHADA COMO MODO DE EXISTIR NA FESTA
DE SÃO MARÇAL: poéticas moventes, espetacularidades e
geração de outros mundos possíveis em São Luís/MA. / Danielle de
Jesus de Souza Fonsêca. — 2022.
335 f. : il. color.

Orientador(a): Prof^ª. Dra. Ivone Maria Xavier de Amorim
Almeida.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de
Ciências da Arte, Programa de Pós-Graduação em Artes, Belém,
2022.

1. Dança Folclórica - Maranhão. 2. Festa de São Marçal. 3.
Etnocaminhada. 4. Bumba meu boi. 5. Etnocenologia. I.
Título.

CDD 306.409813



**INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARTES**

ATA DE DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARTES DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ.

Aos trinta e um (31) dias do mês de janeiro do ano de dois mil e vinte e dois (2022), às dez (10) horas, a Banca Examinadora instituída pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade Federal do Pará, reuniu-se sob a presidência da orientadora professora doutora Ivone Maria Almeida, conforme o disposto nos artigos 73 ao 77 do Regimento do Programa de Pós-Graduação em Artes, para presenciar a defesa oral de Tese de Danielle de Jesus de Souza Fonsêca, intitulada: **A CAMINHADA COMO MODO DE EXISTIR NA FESTA DE SÃO MARÇAL: poéticas moventes, espetacularidades e geração de outros mundos possíveis em São Luís/MA.**, perante a Banca Examinadora, composta por: Ivone Maria Almeida (Presidente); Ana Flávia Mendes (Examinador Interno); Miguel de Santa Brígida Júnior (Examinador Interno); Carmem Izabel Rodrigues (Examinadora Externa ao Programa); Tácito Borralho (Examinador Externo à Instituição). Dando início aos trabalhos, a professora doutora Ivone Maria Almeida, passou à palavra a doutoranda, que apresentou a Tese, com duração de quarenta e cinco minutos, seguido pelas arguições dos membros da Banca Examinadora e as respectivas defesas pela doutoranda, após o que a sessão foi interrompida para que a Banca procedesse à análise e elaborasse os pareceres e conclusões. Reiniciada a sessão, foi lido o parecer, resultando em aprovação, com o **conceito EXCELENTE, COM DISTINÇÃO E INDICAÇÃO PARA PUBLICAÇÃO**. A aprovação do trabalho final pelos membros será homologada pelo Colegiado após a apresentação, pela doutoranda, da versão definitiva do trabalho. E nada mais havendo a tratar, a professora doutora Ivone Maria Almeida agradeceu aos presentes, dando por encerrada a sessão. A presente ata que foi lavrada, após lida e aprovada, vai assinada, pelos membros da Banca e pela doutoranda.

Belém-Pa, 31 de janeiro de 2022.

IVONE MARIA XAVIER DE AMORIM ALMEIDA

ANA FLÁVIA DE MELLO MENDES

MIGUEL DE SANTA BRIGIDA JÚNIOR

CARMEM IZABEL RODRIGUES

TÁCITO FREIRE BORRALHO

DANIELLE DE JESUS DE SOUZA FONSÊCA

Dedico este trabalho aos meus familiares que estão presentes de outras formas e modos na minha vida, meu avô Carlos Alberto (*in memoriam*), meu tio Carlos (*in memoriam*), minha avó Servula Magalhães (*in memoriam*) e minha cunhada, Maria Jaciara (*in memoriam*).

Aos caminhantes que brincam e aos brincantes que caminham na Festa de São Marçal por suas existências que dão sentido a este trabalho.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Deus pelo dom da vida, por iluminar meus caminhos e por me amparar nos momentos difíceis. Sobretudo, por sua proteção durante as longas idas e vindas pelas estradas interestaduais do Maranhão e Pará.

Aos meus pais, Maria Benedita e Luiz Reis, sou agradecida por tudo e por tanto. Sem vocês nada disso seria possível. Meu eterno reconhecimento pelo amor, cuidado e carinho incondicionais.

Aos meios tios, Carlos Alberto (*in memoriam*) e Giselia Lima pelo apoio dado no começo dessa trajetória acadêmica.

A Thiago Ribeiro Ramos, meu companheiro de jornadas afetivas, por caminhar comigo pela festa de São Marçal, pelas belas imagens que compõem esta tese, pelo Abstract e, principalmente, por com-partilhar outros caminhos e paisagens possíveis nessa vida.

Ao Governo do Maranhão, por meio da Secretaria de Estado da Educação, pelo afastamento remunerado concedido nos três anos finais desta pesquisa.

Às equipes pedagógicas das escolas estaduais, UI Pio XII, CE João Lisboa e CE Estado do Rio do Norte. Em especial, a esta última pelo apoio e compreensão na árdua tarefa de ensinar durante um Doutorado, ainda mais, na minha condição nômade vivida intensamente no primeiro ano de estudo em Belém.

Ao Programa de Pós-Graduação em Artes, da Universidade Federal do Pará, por ter acolhido esta pesquisa.

À professora Dra. Ivone Xavier pela orientação acompanhada de atenção, cuidado, paciência e amorosidade. Sou imensamente agradecida pelo seu zelo acadêmico.

Aos professores e professoras do Doutorado, pela partilha de conhecimento e saberes ao longo das disciplinas.

Ao Professor Dr. Miguel Santa Brígida e às Professoras Dra. Carmen Rodrigues, Dra. Ana Flávia de Mello Mendes e Dra. Rosângela Marques de Britto, membros da banca de qualificação. Agradeço agora também, por terem aceitado com receptividade a tarefa de compor a banca examinadora, incluindo o Professor Dr. Tácito Borralho.

À minha querida turma do Doutorado pelas trocas e risadas partilhadas. Sou muito grata pelo nosso encontro. Valeu, fudências e fudências, como afetuosamente nos chamamos.

Às amigas Cinthia Rafaelle, Leury Monteiro, Regiane Frazão e Cláudia Regina que caminharam comigo por muitos anos pela Festa de São Marçal.

Ao amigo Marcelo Poeta, pela ajuda que tornou essa jornada possível.

À Milena Reis, pela revisão atenta e cuidadosa desta tese.

À Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA) pela bolsa de pesquisa no último ano de Doutorado.

Aos brincantes que aceitaram conversar comigo na ambiência festiva, diminuindo o passo da caminhada para falar da vida, da festa, colaborando generosamente com a realização desta pesquisa.

Aos santos juninos festeiros, em especial a São Marçal, pela celebração múltipla que une fé, devoção e festa no bairro do João Paulo e encerra com chave de ouro os dias brincantes na Ilha de São Luís.

RESUMO

Esta escritura incursiona a respeito dos modos de existência experimentados pelos corpos brincantes que caminham na Festa de São Marçal, em São Luís, capital maranhense. A festa, também conhecida como Encontro de Bois de Matraca, acontece anualmente no dia 30 de junho, dia de São Marçal, no bairro do João Paulo. Com base nesse contexto festivo e caminhante, a pesquisa mira por outros modos de fazer e dizer epistêmicos, atentos às sapiências das ruas (SIMAS, 2019) em meio às invenções produzidas pelos grupos de Bumba meu boi. Nisso, elaborei giros, redemoinhos, cruzos e ruminações, gerando a proposição metodológica da etnocaminhada, noção que tem proximidade epistêmica e afetiva com a motriz de pensamento da etnocenologia (SANTA BRÍGIDA, 2016, 2015; BIÃO, 2009, 2007). É pela etnocaminhada que percebo a força dos processos estéticos, devotivos, ritualísticos, poéticos e políticos nutridos na Festa de São Marçal, sobretudo do corpo brincante em seus movimentos e gestualidades assentadas no tempo espiralar (MARTINS, 2021). Além disso, a etnocaminhada fez emergir, como acontecimento metodológico, meu estado de caminhante-etno-pesquisadora, que é quando caminho na imersão festiva com o desejo intenso pelas encruzilhadas, dobras, frestas e bordas do fenômeno espetacular e pelos encontros gerados a partir do estar-junto coletivamente (MAFFESOLI, 2014; 1998). O estudo busca ainda conhecer as táticas elaboradas (DE CERTEAU, 1994) pelos homens lentos (SANTOS, 1996) e suas corpografias geradas (JACQUES E BRITTO, 2006) na ambiência urbana e caminhante de São Marçal, como experiência festiva geradora de microrresistências. O contexto pandêmico e as novas configurações do festejar também movimentaram esta investigação, que versa acerca da inventividade empregada e do alargamento no modelo festivo, profundamente afetando pela pandemia. Portanto, a pesquisa objetiva compreender como a caminhada ativa modos inventivos de existir, transformando a paisagem festiva de São Marçal num espaço – físico e virtual – de trocas afetivas, criação nômade e geração de outros mundos possíveis (KRENAK, 2019; ROLNIK, 2019).

Palavras-chave: Festa de São Marçal; Etnocaminhada; Bumba meu boi; Etnocenologia.

ABSTRACT

This writing explores the modes of existence experienced by the playful bodies that walk at the Festa de São Marçal, in São Luís, capital of Maranhão. The party, also known as Encontro de Bois de Matraca, takes place annually on June 30, São Marçal day, in the neighborhood of João Paulo. Based on this festive and walking context, the research looks for other ways of making and saying epistemic ones attentive to the wisdom of the streets (SIMAS, 2019) amidst the inventions produced by the groups of Bumba meu boi. In this context, I elaborated turns, whirls, crosses and ruminations, generating the methodological proposition of ethnowalk, a notion that has epistemic and affective proximity to the motive of thought in ethnocenology (SANTA BRÍGIDA, 2016, 2015; BIÃO, 2009, 2007). It is through the ethnowalk that I perceive the strength of the aesthetic, devotional, ritualistic, poetic and political processes nurtured in the Festa de São Marçal, mainly of the playing body in its movements and gestures settled in spiral time (MARTINS, 2021). In addition, the ethnowalk made emerge, as a methodological event, my status as a walker-ethno-researcher, which is when I walk in a festive immersion with the intense desire for the crossroads, folds, crevices and edges of the spectacular phenomenon and for the encounters generated from the to be together collectively (MAFFESOLI, 2014; 1998). The study also seeks to know the tactics elaborated (DE CERTEAU, 1994) by the slow men (SANTOS, 1996) and their bodies generated (JACQUES E BRITTO, 2006) in the urban and walking environment of São Marçal as a festive experience that generates microresistance. The pandemic context and the new typologies of partying also moved this investigation, which is about the inventiveness employed and the expansion of the festive model, deeply affecting by the pandemic. Therefore, the research aims to understand how walking activates inventive ways of existing, transforming the festive landscape of São Marçal into a space - physical and virtual - of emotional exchanges, nomadic creation and generation of other possible worlds (KRENAK, 2019; ROLNIK, 2019).

Keywords: Feast of São Marçal; Ethnowalk; Bumba meu boi; Ethnocenology.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

- Fotografia 01: Sem título. Fonte: Thiago Ramos, 2019. | 42
- Fotografia 02: O que fica pelo caminho também me interessa. 2019. | 45
- Fotografia 03: Cada pessoa é um campo de narrativa potente. 2018. | 52
- Fotografias 04 e 05: Aparição (subversões cabíveis): Rola Cansada (quando as imagens te acham.). 2019. | 65
- Fotografia 06: sem título. 2016. | 90
- Fotografias 07, 08 e 09: Passagens. 2018. | 91
- Fotografia 10: Detalhe do bordado. 2017. | 107
- Fotografia 11: Lombo do Boi do Maiobão bordado. 2018. | 108
- Fotografia 12: Ritual de batismo do Bumba meu boi Boa Vontade, São Luís. 2021. | 109
- Fotografia 13: Pai Francisco com o boi morto e preso ao mourão. 2015. | 111
- Fotografia 14: Mais do que Deus, ninguém. 2018. | 122
- Fotografia 15: Pandeirão. 2018. | 122
- Fotografia 16: Tambor-onça. 2018. | 123
- Fotografia 17: Marquinhos, cantador do Boi da Maioba. 2019. | 126
- Fotografias 18 e 19: O boi e o miolo em ação. 2016. | 127
- Fotografia 20: O bailado do boi. 2019. | 127
- Fotografia 21: Vaqueiro vigiando o boi. 2016. | 128
- Fotografia 22: Vaqueiro mirim vigiando o boi. 2016. | 128
- Fotografia 23: Burrinha do Boi de Maracanã. 2015. | 129
- Fotografia 24: Burrinha do Boi de Juçatuba. 2018. | 129
- Fotografia 25: Índias. 2019. | 130
- Fotografia 26: Bailado das Índias. 2016. | 130
- Fotografia 27: Pai Francisco e Catirina do Boi do Maiobão. 2016. | 131
- Fotografia 28: Pai Francisco e Catirina do Boi de São José dos Índios. 2016. | 131
- Fotografia 29: Caboclo de Fita. 2018. | 132
- Fotografia 30: Caboclo de Pena. 2019. | 133
- Fotografia 31: A dança do caboclo de pena. 2018. | 133
- Fotografia 32: Caipora do Boi de Panaquatira. 2019. | 134
- Fotografia 33: Panducha do Boi de Maracanã. 2016. | 135
- Fotografia 34: Panducha do Boi da Maioba. 2018. | 135
- Fotografia 35: Parte do batalhão pesado, detalhe para os pandeirões. 2018. | 138
- Fotografias 36 e 37: Matracas em ação. 2018. | 140
- Fotografia 38: Sem título. 2016. | 143
- Fotografia 39: Os dias do João Paulo. S/a. | 148
- Fotografias 40 e 41: A Festa na Feira e a feira da Festa. 2019. | 149
- Fotografia 42: Lugar praticado. 2019. | 154
- Fotografia 43: Vânia 2019. 2019. | 162
- Fotografia 44: Montagem do palco próximo à escultura de São Marçal. 2019. | 163
- Fotografias 45: Detalhes da escultura de São Marçal. 2019. | 166
- Fotografias 46: Detalhes da escultura de São Marçal. 2016. | 166
- Fotografia 47: Detalhe do verso da escultura de São Marçal feita pelo artista João Ewerton. S/a. | 166
- Fotografias 48 e 49: Detalhes da escultura feita pelo artista Eduardo Sereno. 2018. | 168
- Fotografia 50: Distribuição do caldo de feijão. S/A. | 170
- Fotografia 51: Matando a sede. 2019. | 170

Fotografias 52 e 53: Carros de som. 2016. | 172
Fotografia 54: Carro de som pronto para entrar na Avenida São Marçal. 2018. | 173
Fotografia 55: Fogueira móvel. 2016. | 174
Fotografia 56: Carcaça de geladeira. 2016. | 175
Fotografia 57: Afinação do pandeirão de couro. 2019. | 175
Fotografia 58: Skol4pr.10. 2018. | 177
Fotografias 59 e 60: Vai querer o quê, minha patroa? 2018. | 179
Fotografia 61: Paisagem solar. Fonte: Danielle Souza, 2019. | 180
Fotografia 62: Temos. 2018. | 181
Fotografia 63: Milho. 2019. | 181
Fotografia 64: Churrasquinho. 2019. | 182
Fotografia 65: Qual a cor você quer ver a festa? 2018. | 184
Fotografias 66 e 67: Comércio ambulante. 2019 e 2018. | 184
Fotografias 68 e 69: Comercialização de matracas. 2018 e 2019. | 186
Fotografias 70 e 71: Matraca sendo entalhada. 2019. | 186
Fotografia 72: O traje junino do Padre Haroldo Cordeiro no batizado do Boi de Maracanã. S/a. | 199
Fotografia 73: Padre Haroldo na festa de São Marçal. 2019. | 200
Fotografia 74: O culto na festa. 2019. | 203
Fotografia 75: Jesus esta voltando. 2019. | 205
Fotografia 76: Sem título. 2018. | 209
Fotografia 77: Marca as horas, só não o tempo. 2019. | 217
Fotografia 78: Carros de som na Avenida Guaxenduba. 2018. | 223
Fotografia 79: Suspensões (extra) cotidianas. 2019. | 224
Fotografia 80: Descanso. 2018. | 224
Fotografia 81: Caminhar. 2018. | 226
Fotografia 82: Rotatória da Avenida São Marçal. 2019. | 227
Fotografia 83: Caminhada festiva. 2018. | 229
Fotografias 84 e 85: Kyara na Festa de São Marçal. 2019. | 231
Fotografia 86: Vista área da festa. 2019. | 232
Fotografia 87: O palco da festa de São Marçal. 2018. | 234
Fotografia 88: Perder o chão, ficar sem chão. 2019. | 236
Fotografia 89: Sem título. 2016. | 266
Fotografia 90: Vigilância aérea. 2019. | 271
Fotografia 91: Uma ajuda para o Pai Francisco. 2016. | 273
Fotografia 92: Vigilância terrestre. 2019. | 274
Fotografia 93: Pele-chão-chão- pele. 2018. | 301
Fotografia 94: Afinar. 2019. | 308
Fotografia 95: Aprontar. 2019. | 308
Fotografia 96: Apagar. 2019. | 309
Fotografia 97: Banhar. 2019. | 309
Fotografia 98: Borrar. 2019. | 310
Fotografia 99: Colorir. 2019. | 310
Fotografia 100: Conectar. 2019. | 311
Fotografia 101: Coreografar. 2019. | 311
Fotografia 102: Desfilar. 2019. | 312
Fotografia 103: Dilatar. 2019. | 312
Fotografia 104: Escurecer. 2019. | 313
Fotografia 105: Esverdear. 2019. | 313
Fotografia 106: Fitar. 2019. | 314

Fotografia 107: Glaciar. 2019. | 314
Fotografia 108: Iluminar. 2019. | 315
Fotografia 109: Impulsionar. 2019. | 315
Fotografia 110: Miolar. 2019. | 316
Fotografia 111: Mover-se. 2018. | 317
Fotografia 112: Refrescar. 2019. | 318
Fotografia 113: Transportar. | 318
Fotografia 114: Vigiar. 2019. | 319
Fotografia 115: Movimentos de escrita espiralar. 2017. | 321
Fotografia 116: Dos afetos que me movem. 2018. | 326

LISTA DE IMAGENS

- Imagem 01: Espacialização dos *sotaques* dos Bois. 2020. | 117
Imagem 02: Região Metropolitana de São Luís. S/a. | 120
Imagem 03: O mapa da festa. Fonte: Google Maps. 2019. | 152
Imagem 04: São Marçal. Fonte: Site Icatolica.com 2021. | 158
Imagem 05: Intervenções no trânsito da Avenida São Marçal. 2018. | 161
Imagem 06: Cantadores do Boi de Maracanã e a trupiada musical. 2020. | 246
Imagem 07: Índias e caboclo de fita. 2020 | 250
Imagem 08: Cablocos de pena com o boi ao centro. 2020 | 251
Imagem 09: Tudo vai dar certo. 2020. | 252
Imagem 10: A saudade do João Paulo. 2020. | 253
Imagem 11: Convite. 2021. | 255
Imagem 12: Início da romaria festiva. 2021. | 257
Imagens 13 e 14: Detalhes do grupo que acompanhou a romaria a pé. 2021. | 260
Imagens 15 e 16: Detalhes da estátua de São Marçal. 2021. | 262

SUMÁRIO

Pistas para (possíveis) leituras: (des)estrutura da tese e escritas para abrir uma conversa | 16

1. QUANDO CAMINHEI NA FESTA, ACONTECI: autoescrituras de um inventário afetivo-movente | 25

Palavra de Acionamento >>>>>>>>> Movência | 41

2. METODOLOGIAS CAMBIANTES E CONTAMINAÇÕES EPISTÊMICAS: grafias de uma etnocaminhada em criação | 42

2.1 Movimentos de escritas: práticas indisciplinares e rastros de uma experiência caminhante | 46

2.2 Desobediências epistêmicas: notas sobre de-formar ações e corpos para práticas insurgentes | 59

2.3 Por uma etnocaminhada em criação: modos de com-por | outras | topografias festivas espetaculares | 68

2.4 Trajetividade de uma caminhante-etno-pesquisadora: desvios, vivências e maturações | 78

Palavra de Acionamento >>>>>>>>> Com-Partilhar | 89

3. BOTANDO O BOI NA RUA: os fazedores da festa de São Marçal | 90

3.1 Festejar a fé: aspectos da religiosidade no Bumba meu boi maranhense | 97

3.2 O ciclo da festa do Boi e seus ritos espetaculares | 106

3.2.1 É tempo de guarnecer: as dimensões celebrativas das brincadas juninas | 112

3.2.2 Diversidade da brincadeira no Maranhão: a categoria sotaque em debate | 116

3.3 Boi de Matraca: quando o chão da Ilha treme em festa. | 119

3.3.1 Brincantes e suas espetacularidades no Boi. | 124

3.3.2 Batalhão pesado: o ritmo contagiante dos pandeirões e matracas. | 136

Palavra de Acionamento >>>>>>>>> Confluência | 142

4. AS CAMADAS FESTIVAS DE SÃO MARÇAL: dinâmicas, composições e suas poéticas e políticas do sensível. | 143

4.1 Notas sobre histórico da festa: aspectos da topografia sensível e afetiva do João Paulo. | 147

4.2 São Marçal: o santo canonizado pelos brincantes de Boi. | 155

4.3 A preparação da festa e seus ritos organizativos. | 159

4.4 Modos de festejar: repertórios inventivos e circulações de objetos. | 164

4.5 [4 por 10,00]: as dinâmicas comerciais e alimentícias da festa. | 177

4.6 A religiosidade e suas modulações na Festa de São Marçal: caminhanças, fé e devoção. | 188

4.6.1 *A experiência festiva como campo de negociação e conflitos religiosos.*
| 201

Palavra de Acionamento >>>>>>>>> Atravessar. | 208

5. “EU VOU É BRINCAR BOI NO JOÃO PAULO”: as espetacularidades caminhanças da Festa de São Marçal. | 209

5.1 Corpo brincante em trânsito: caminhadas inventadas, itinerâncias etnocenológicas e outras deslocamentos. | 215

5.2 Imersão errante: pistas, marcas e anotações da etnocaminhada. | 221

5.2.1 *Chegar à festa: dinâmicas de acessos.* | 222

5.2.2 *Ocupação errante, coabitações e caminhada festiva.* | 227

5.2.3 *Fluxos dispersivos: outras caminhadas por vir.* | 233

5.3 Novas possibilidades festivas para um tempo pandêmico: desafios e atravessamentos vividos. | 237

5.3.1 *Da Avenida São Marçal para o sofá de casa: a live e os afetos experimentados em rede.* | 244

5.3.2 *Romaria: por um estado festivo em deslocamento e suas reverberações possíveis.* | 254

Palavra de Acionamento >>>>>>>>> Fresta. | 265

6. A FESTA DE SÃO MARÇAL COMO OPERADORA DE MICRORRESISTÊNCIA: espaço-tempo de reinvenção do viver e experiência urbana. | 266

6.1 Caminhar em tempos difíceis: convocar memórias e gestos como geração de outros futuros possíveis. | 278

6.2 Compartilhar o estar-junto: gestos e narrativas de viver o espaço público festivo. | 283

6.3 Existências subversivas, práticas viventes e a força vital dos arruamentos. | 291

6.4 Caminhar e festejar: ações corporais e experiências urbanas no bairro do João Paulo. | 302

6.4.1 *Vocabulário de Ações: por um exercício de imaginar festa e outras possíveis contranarrativas poético-afetivas.* | 305

ALGUNS ENCAMINHAMENTOS POSSÍVEIS. | 320

REFERÊNCIAS. | 328

PISTAS PARA (POSSÍVEIS) LEITURAS: (des)estrutura da tese e escritas para abrir uma conversa.

As pistas que nomeiam o título desta apresentação foram pensadas mais para sugerir, do que indicar algo. Apontam movimentos de leitura, oscilações do campo e o percurso que vem sendo gerado a partir das fricções com outras proposições investigativas. Interessa aqui tornar público o lugar de ressonância em que a escrita se encontra, abarrotado dos achados que cato quando caminho, paro para catar, continuo a andar, arrasto palavras. Ecoando dizeres-fazerem que começam a dar outra forma à estrutura em que a tese vem sendo pensada, exercitando práticas para ter mais espaços de invenção. Sem medo de inventariar. Ir, somente. Seja o que for, sendo.

Acolhi a provocação e fui. As questões que moveram esta pesquisa implodem em direções que se misturam, criando zonas habitáveis para se discutir e compor com a festa, a caminhada e os modos de existência. Como pergunta-disparo, o problema da pesquisa que impulsionou esta investigação foi a tentativa de compreender como a caminhada cria modos de existir na Festa de São Marçal. Lancei interesse também em compreender como a espetacularidade acontece na movência, que possa apontar as forças engendradoras da caminhada como intensificadora desta investigação. Ensaios de uma possível etnografia do meu existir-caminhante-festivo.

Escrevi para testar rumos por escritas acolhedoras que comunicassem a potência do atravessamento festivo, sensível também às pausas e às movimentações mínimas, onde manejei modos de registrar instantes, acionando as linhas maleáveis para atrair uma escritura mais fluída, fugindo – o quanto eu posso – da linearidade narrativa.

A ideia da escrita da experiência como poética vem sendo perseguida intensamente. Dessa necessidade de existir, enquanto escrita de si com a festa, a experiência de escrita foi disparada. Desmontagem. Outros jeitos de dizer da festa foram acontecendo, lembrando a passagem do poema Cantares, do poeta espanhol Antônio Machado, que diz: “caminhante não há caminho, faz-se caminho ao andar”¹. A frase é tomada como compreensão do meu processo, pois nas minhas andaduras as sensações e palavras passam a existir como força

¹ Disponível em <http://blogs.utopia.org.br/poesialatina/cantares-antonio-machado/>. Acesso em 11 de setembro de 2019.

compositora. Operam maneiras de pesquisar a festa, que desenham no horizonte da caminhada inacabada, preme de entrelaçamentos inventivos.

O passo como acontecimento que transborda em sensores de presença, afeta. Nomadizando o caminhar, andar para trás, sugerindo giros, redemoinhos, desornamento de passos e suas descontinuidades. Composições caminhanter e suas oscilações. Vou tentando curvar a reta como fez o poeta Manoel de Barros. Algumas reinvenções caminhanter deixam apenas marcas, pegadas, pequenos vestígios de invenção.

Nos fluxos da festa e seus entre lugares, deixei ser capturada pelos intervalos pulsantes. As pegadas aqui e ali foram acionando movimentos e seus hiatos, em outros só encontro rastros; situação experimentada que lembra muito o título da tese da pesquisadora e atriz do LUME, Ana Cristina Colla,² que se chama: *Caminhante, não há caminhos. Só rastro*. Ainda que o trabalho da autora se detenha nos aspectos de criação autoral no campo das artes da cena, o título ecoa com uma imagem-força carregada de intensidade em minha pesquisa, quando a atriz dispara o rastro como manifestação de uma pequena existência, pista rica em detalhes.

Não coloco o poema de Antônio Machado e a frase de Ana Cristina Colla como antagônicos, muito pelo contrário. A leitura que ambos realizam em seus escritos sobre o caminhanter provoca intersecções importantes ao abrir espaço para o entendimento do caminho e do rastro em suas coexistências, como estados que o caminhanter experimenta quando se lança na aventura errante.

Por vezes, me sentia andando em cima dos rastros, das sobras, dada algumas circunstâncias da pesquisa. Digo isto, porque eu caminhava na festa uma vez por ano, e nos demais 364, passava me aprontando para ela. Com isso, traçava táticas de vivificar o dia 30 de junho em outros meses do ano, abrindo os registros escritos, revendo fotos, assistindo vídeos e outros arquivos como campo experimental de suas materialidades poéticas. A escolha por escrever de forma mais inventiva e alargada foi o modo encontrado para eu experimentar a festa longe dela. Poetizar na ausência, contando com vestígios para presentificá-la de algum jeito, gerando processo de recontaminação continuamente.

Essa ausência de não estar na festa exercita o pensamento a inventariar, atraindo a festa para mais perto de mim. Passar pelo bairro do João Paulo, de ônibus ou carro, rumo ao Centro da cidade, ou andar pelas ruas para comprar algo, estimulava estalos, sopros e

² Defendida na Universidade Estadual de Campinas, em 2010. A tese foi publicada e poder ser lida em: COLLA, Ana Cristina. *Caminhante, Não Há Caminho. Só Rastros*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2013.

lampejos. Explode em ruminações. É como se a cada passagem pelo bairro, eu atualizasse potencialmente minha escritura e minha percepção a respeito da festa.

Tal fato brotou como estímulo para pensar em um formato que abrigasse a escrita de modo inventivo, levando em consideração seu processo de construção, destacando a caminhada textual e poética, com derivas nas linhas do entretecer, entremear e entrever a festa. Dessa forma, tal premissa foi acolhida como ato de escrever, criando linhas de fuga que pudessem compor outros chãos, sugerindo outros rumos de falar e festejar a festa.

Vejo meus escritos muito como anotações. O jeito como registro os olhares, falas, sensações da caminhada festiva, que posteriormente vou chamar de etnocaminhada, como metodologia particular de imersão festiva. Os dispositivos de registro da pesquisa foram inúmeros e alguns até inusitados, refletindo a dinâmica do imprevisto, do agora, já. Folhas de papel sem pauta do (des)caderno de campo, espaço de escrita mais fluída e que acolheu diferentes modos de registro investigativo. Assim como um guardanapo pedido à vendedora de churrasquinho, incluo também as palavras soltas e grafadas apressadamente com caneta preta no meu vestido estampado escuro – difícil de ler depois.

Também acrescento na lista dos materiais de coleta, as gravações de voz no aplicativo WhatsApp, durante a festa, cuja destinatária sou eu mesma, que ao ouvir depois, com calma e num lugar sossegado, geralmente em casa, só conseguia escutar balbucias, chiados, pedaços de palavras e vozes entrecortadas. Depois de escutar por várias vezes, me perguntei: Como passar para o (des)caderno essa notação? Conversas gravadas com alguns brincantes³ ou escritas no papel pediram uma cadência diferenciada, pois era fundamental fazer perguntas curtas e diretas para dar tempo para respostas apressadas. Não chamei de entrevista, dada a informalidade do processo, mas algo que comunica, de um modo único e condizente com a ambiência festiva, os múltiplos aspectos e dimensões do fenômeno espetacular.

Outras memórias itinerantes do tempo vivido na festa foram abrigadas em cadernos, na companhia de frases, resumo de livros, citações, desenhos e outras grafias em escritas ensaísticas, poéticas acolhidas nas fissuras do papel em branco. Ocupei algumas páginas de dúvidas. O ajuntamento de escritas – palavra-caminhante, palavra-parada, palavra-rastro, palavra-giro – imagens, rabiscos da festa, desenhos, mapas e várias perguntas criaram uma textura, meio chão poroso que convida ao caminhar pelas minhas escritas, que falam,

³ Noção recorrente nas próprias falas dos sujeitos da brincadeira, por compreenderem que sua participação no Boi está intimamente ligada à ludicidade e ao prazer que emanam do ato de jogar.

afetivamente, dos meus caminhos de ruminações e seus trânsitos que arejam compreensões importantes para meu traçado de pesquisa.

O modo de contar a festa me fez pensar na criação e montagem de cadernos, três a princípio; e separados. Cada um buscava discutir questões pontuais, porém complementares da Festa de São Marçal. Uma linha de intensidade atravessava os cadernos, provocando perambulações entre eles. Um caminhava com e no outro, se espalhavam, se juntavam no manejo das ideias.

Todavia, por conta do contexto viral, essa possibilidade foi tomando outros formatos de dizeres festivos. A perambulação assumiu outras formas de transitar, contando agora com a variação inconstante do tempo e espaço pandêmicos. Antes o que era um breviário festivo agrupado em cadernos, passou agora a assumir a forma habitual de trabalhos acadêmicos organizados em capítulos, em volume único. No entanto, a cada abertura de um processo que formata um capítulo, lancei para efeito de disparo uma proposição que pudesse ser ativada a cada movimento de escrita, que fosse um potencializador para novos acessos investigativos, fugindo ao máximo, e com vontade, da ideia de uma palavra-chave ou coisas afins.

Neste caso, Palavra de Acionamento se refere, dentro desta pesquisa, ao formato que cada capítulo foi capaz de evocar e mover como experiência investigativa, que se colocava como estado de provocação e aprendizado constantes. Além disso, como manifestação das forças de criação envolvidas na escrevedura, no sentido de ser compreendida como escrituras alargadas, elásticas acerca da festa, caminhadas e modos de existência. Abaixo, lanço a composição dos capítulos, que dispararam respectivamente as palavras Movência, Compartilhar, Confluência, Fresta e Atravessar como experiências de escrita que tomaram seu próprio rumo.

Em linhas gerais, sinuosas e que se cruzam, os capítulos estão desenhados da seguinte maneira:

O texto introdutório é um exercício autobiográfico. Nele, eu narro partes do meu caminhar na Festa de São Marçal, desde os primeiros passos. Com base nas experiências vividas e deflagradas pela minha história pessoal, no qual recorro, quando a memória falha a criar confabulações, sendo este o sentido e estímulo para a criação do meu inventário afetivo-movente. Nele relato partes da minha etnocaminhada, com intuito de mover formas reflexivas de tratar, mexer e revirar os arquivos múltiplos desta pesquisa, no qual as marcas autobiográficas e ficcionais do viver festivo são estados que se misturam continuamente.

Como parte inicial da tese, apresento uma introdução da paisagem festiva, onde destaco as motivações para se festejar São Marçal, apontando para seus fazedores e demais

acontecimentos relacionados à sua realização. Mais a frente, verso sobre a minha caminhada ao longo de quase vinte anos, indo de uma simples ida à festa para ver a movimentação dos Bois de matraca, passando pelas ocorrências sensíveis que a cada ano me afetavam intensamente, chegando ao desejo de compartilhar, por meio da pesquisa acadêmica, as existências coletivas e inventivas assentadas na Festa de São Marçal.

Ao longo da tese, o impacto da pandemia do Novo Corona vírus é um tema bastante recorrente, e na introdução não seria diferente. O contexto viral é descrito pelas demandas acionadas nesta escrita, diante das novas dobras da pesquisa assumidas, que, por sua vez, redimensiona a forma de relatar a Festa de São Marçal, fazendo deste relato uma escrita do possível que não se furta de discutir sobre as urgências, os assombros, as precariedades e as interpelações do agora.

Em seguida, no capítulo **Metodologias cambiantes e contaminações epistêmicas: grafias de uma etnocaminhada em criação**, compartilho a metodologia e os movimentos de escrita nutrida a partir da minha imersão acontecida na rua, no âmbito festivo de São Marçal, cujo desejo pelas práticas de pesquisa transdisciplinar moveu consideravelmente a busca por novos caminhos investigativos, que cruzam com outros e se deixa contaminar. Diante disso, tal movimentação demanda por epistemologias mais desobedientes e desobrigadas de certas noções e lógicas eurocentradas.

Uma delas, a etnocenologia foi evocada pelo seu interesse acerca das espetacularidades, suas poéticas colaborativas e vivas de criação. A partir disso, a investigação foi fundando sua metodologia interna, que nesta pesquisa intenciona comunicar as práticas espetaculares a partir da criação da etnocaminhada. Tal metodologia híbrida nasce com o anseio de deflagrar a caminhada como procedimento experimental e de possível compreensão do acontecimento festivo, afinal, foi pela caminhada que conheci a festa.

Nesta etapa do texto, a etnocaminhada é tratada como metodologia nômade inventariada no decorrer desta pesquisa, no qual persegue a possibilidade de operar novos tipos de práticas de pensamento, novas formas de pensar, experimentar e narrar. Nesta compreensão, a etnocaminhada trata das espetacularidades que caminham na Festa de São Marçal. Para finalizar este capítulo, como caminhante-etno-pesquisadora, menciono partes do meu caminho íntimo e bagagem afetiva, que se constitui como um saber vivido e compartilhado, dentro e fora do campo festivo.

No capítulo **Botando o Boi na rua: os fazedores da Festa de São Marçal**, o Bumba meu boi maranhense será a construção-criação do capítulo. Sendo assim, os aspectos ritualísticos, simbólicos, religiosos e festivos também recebem destaque, dada suas

importâncias na dinâmica social, no qual busco contextualizar brevemente seus aspectos históricos, questionando no decorrer do texto a conjuntura proibitiva e os mecanismos gestados pelos brincantes para contornar tais situações impeditivas. Neste sentido, botar o Boi na rua, como revelado no título, evidencia a condição social da brincadeira, evidenciando um forte foco em questões sociais e políticas, adensadas pela perspectiva decolonial que atravessa constantemente esta tese.

Por outro lado, o universo da brincadeira se anuncia como prática espetacular repleta de divertimento, dança, devoção, música, encenação. Diante do universo complexo do Boi maranhense, concentro minhas reflexões mais detalhadamente nos Bois de Matraca, estilo de brincar bastante comum na região metropolitana de São Luís. Aliás, são os referidos grupos que organizam e fazem a Festa de São Marçal anualmente.

Com base nisso, apresento os *personagens* e suas funções cênicas, um pouco da musicalidade a partir dos instrumentos utilizados e as indumentárias dos brincantes, que destacam dimensões e práticas específicas desse estilo de brincar Boi no Estado. Isso, sem esquecer o elemento mais característico do Boi de Matraca, que é o batalhão pesado.

O capítulo **As camadas festivas de São Marçal: dinâmicas, composições e suas poéticas e políticas do sensível** tem como finalidade conhecer a diversidade expressiva e demais ocorrências poéticas e criativas existentes na Festa de São Marçal, no que tange às demais festividades juninas. A partir disso, apresento algumas trilhas percorridas, começando pelos aspectos históricos do bairro do João Paulo, onde elaboro uma pequena cartografia do seu cotidiano. Logo depois, a figura de São Marçal é apresentada, a fim de que seja conhecida um pouco de sua hagiografia e, conseqüentemente, sua ligação com os grupos de Bumba meu boi.

Seguindo essa linha de escrita e pensamento, ainda compartilho aspectos da preparação da festa e seus ritos organizativos, dando enfoque também para as maneiras do festejar em São Marçal, incluindo os repertórios inventivos, bens simbólicos, comércio de comida e bebida disponíveis, levando em conta a dinâmica movente, circulação fixa ou móvel dos produtos oferecidos no espaço público. Nesta parte do capítulo, as etnocaminhadas realizadas disparam para os modos de coabitar festivos estabelecidos a partir dessas ocorrências que circulam exclusivamente no dia de São Marçal.

Para finalizar o capítulo, discorro sobre o aspecto da religiosidade assentado na festa, incluindo a visita de um padre para abençoar a Avenida São Marçal. A diversidade religiosa manifestada e acessada pelo caminhar incorpora elementos ritualísticos importantes de serem descritos, indo da devoção católica às práticas de incorporação de encantados, presentes no

Tambor de Mina. Inclusive, aponto para a presença dos neopentecostais na paisagem festiva de São Marçal, bem como suas implicações. Com isso, demonstro a festa como um fenômeno simbólico em que todos têm liberdade para transitar e experimentar os encontros criados na ambiência da rua.

Já no capítulo, intitulado **“Eu vou é brincar boi no João Paulo”: as espetacularidades caminhanes da Festa de São Marçal**, dou atenção ao que acontece no chão potencialmente criativo do João Paulo, cuja vontade de tecer um contato mais tátil, corporal com o espaço do movimento, do fluxo, do estar-junto⁴ foi indispensável para entender partes dos estados de ser festa. Nesta seção, compartilho as etnocaminhadas que fiz e os encontros em trânsito que tive com os brincantes e demais caminhanes. Sob este aspecto, trato do corpo brincante de olho na sua entrega ao jogo e à improvisação como expressões de uma poética inventiva, viva e vivida na temporalidade espiralar, produzindo trocas coletivas e experimentações caminhanes.

Em seguida, apresento uma cartografia da festa composta por três partes, que nomeio de circuitos-experimentos. Neles, faço um mapeamento acerca do viver festivo, desde quando se chega à Avenida São Marçal, em duas diversas rotas disponíveis, passando pela permanência na festa, descrevendo os fluxos e condutas cheias de desejos dos caminhanes até chegar aos possíveis momentos finais da festa, com seus devidos fluxos dispersivos. Demonstro ainda, em muitos casos, que a Festa de São Marçal não termina quando ela acaba.

Ainda neste capítulo, volto algumas considerações a respeito do período pandêmico instaurado no Brasil, a partir do ano de 2020. Com base nisso, faço uma contextualização acerca do vírus e de seu impacto para a coletividade como um todo. Diante do caráter imprevisível da situação viral, outras vivências festivas foram inventadas. E no que diz respeito à festa de São Marçal, dois modelos festivos realizados e postos para experimentação são analisados. Neles, abordo suas especificidades e reflito como o uso da inventividade empregada, conseguiu promover um alargamento no modelo festivo, profundamente afetando pela pandemia.

O último capítulo, versa sobre **A festa de São Marçal como operadora de microrresistência: espaço-tempo de reinvenção do viver e experiência urbana**, que reflete dimensões importantes da experiência festiva, principalmente enquanto possibilidade de rompimento, mesmo que temporário, dos discursos e práticas violentas da modernidade e sua dominação colonial.

⁴ A grafia estar-junto faz referência ao pensamento de Michel Maffesoli.

Neste sentido, a vivência festiva é abordada como um território existencial que ativa a imaginação de outros mundos, experimentada, entre outros modos, a partir do estar-junto coletivamente. Tal contexto de inventação também é tratado como experimentação política e estética atento à política de subjetivação e sua condição vivente, contrárias às formas de exploração da vida.

Tais questões se voltam para o campo da microrresistência, localizado na esfera íntima e dimensão cotidiana, sendo mais fácil acionar as táticas que possam dificultar o controle dos corpos, desejos e afetos. Pensando nisso, debato a Festa de São Marçal como campo passível de mudanças a partir de suas brechas, desvios e frestas, questionando o complexo conjunto de forças perversas e dominantes que impedem que a vida persevere.

Para entender melhor esse contexto, trago para caminhar comigo leituras decoloniais que falam sobre a vida e sua relação com a força hegemônica instituinte. Ao mover o texto deste modo, verso sobre reflexões referentes à força vital da vida, onde trago as cosmovisões indígenas e de terreiro para lançar um olhar sobre a Festa de São Marçal como situações de fuga dessa lógica hegemônica perversa. Ao final do capítulo, exponho um material visual riquíssimo, que funciona como um arquivo de existências múltiplas. Nele, destaco arranjos improvisados e inventados que desenham as possibilidades do viver caminhante e festivo em São Marçal.

Em **Alguns encaminhamentos possíveis** são retomados aspectos relacionados ao tema de estudo, sobretudo a etnocaminhada como proposta metodológica fundante nesta pesquisa. Além disso, outras reflexões movem este espaço conclusivo, tais como perceber a dimensão cultural do encontro de Bois em suas produções simbólicas e estéticas, principalmente da sua relação com os Bois de Matraca. Além disso, a Festa de São Marçal como exercício de experienciar o espaço urbano é entendida como ocorrências sensíveis que oportunizam os mais diversos olhares acerca da cidade. Finalizo o texto refletindo sobre o modo como a escrita foi movida, com destaque para a experimentação coletiva e potência festiva de São Marçal.

O conjunto de capítulos que compôs esta tese com suas respectivas Palavras de Acionamento moveu a criação de uma escrita assentada a partir do corpo. Tal prática sensível também pode ser lida como um desdobramento de uma escrita desejosa por falar das experiências vividas e que profundamente me tocou em um ponto: tentar encontrar alternativas de compor a partir da escrita. Sob esta perspectiva, as Palavras de Acionamento foram eleitas como ações inventariantes desta pesquisa, sendo experimentadas como ativadoras potentes para arejar entendimentos, instituindo espaços de discussão e reflexão

acerca da Festa de São Marçal. Elas não se reduzem a descrever meu processo investigativo, mas a deflagrar as proposições que detonaram sua criação.

Caminhando para o encerramento desta apresentação, as itinerâncias feitas e os desenhos da pesquisa pontuaram as trilhagens e os engendramentos como elementos fundamentais do meu inventário nômade-festivo em construção. Processo esse dinâmico e complexo que só foi possível devido à possibilidade criada de operar novos tipos de práticas de pensamento e produção textual. Ambos compreendidos como exercício de experimentação possível.

Capítulo 1**QUANDO CAMINHEI NA FESTA, ACONTECI:
autoescrituras de um inventário afetivo-movente.**

De início, alerto que a mistura de diferentes tempos verbais nesta escrita é proposital. Escrever no presente do indicativo sobre algo já vivido, além de acionar memórias minhas como se estivesse na festa, ativa meu corpo a experimentar potencialmente a escrita como intensificadora de atravessamentos e experimentação contínua, que adere ao presente em seu gerúndio, como língua da própria pesquisa. Este jogo com a escritura decorre do se arriscar nos fluxos caminhantes que instauram de modos tão diversos, ativações entre festa e vida.

Posto isso, a seguir, na tentativa de dialogar mais diretamente com as experiências vividas e deflagradas pela minha memória pessoal, aciono partes de uma autoetnografia na busca de formas reflexivas de tratar, mexer e revirar os arquivos múltiplos desta pesquisa. Tal ação fez furar o solo, metáfora que trago por disparar sua força dinâmica e viva, emergindo proposições imagéticas, textuais, espetaculares e poéticas que devem trafegar no contrafluxo, dar movimento, vibração e impulso de criação dos manuscritos. Afastar o arquivo do soterramento ou da desapareição para assentá-lo como uma escrita do possível, plenamente capaz de existir em tempos de incerteza.

Sendo assim, as falas autorais que passam a atravessar o texto abaixo, gerado com base nos discursos com outras vozes e das caminhadas com outros corpos, advêm, concomitantemente, dos desvios de escritas somadas às andaduras alargadas e rodopiantes dos meus pés em um território bastante povoado de encontros, cujas configurações relacionais são altamente contaminantes. Nas palavras de Jorge Larrosa (2006, p. 25), “toda escritura pessoal, enquanto escritura, contém vestígios das palavras e histórias recebidas”.

Suas palavras corroboram neste inventário afetivo-movente, em que mãos e pés fundam gestos de escrita, cuja força relacional parece jogar deliberadamente com as fronteiras permeáveis do meu corpo, encurtando zonas gestuais, onde mãos e pés estão mais próximos fisicamente do que eu imaginava. Logo, a escritura que exponho como esforço, tentativa e experimento investiga destinos e acontecimentos que meus membros superiores e inferiores arriscaram iniciar.

Como reverberação desse estado de escrita, a presença de falas autobiográficas e ficcionais na superfície do papel imprime marcas que se misturam continuamente, como se

ambas promovessem infiltrações em seus modos de pensar o mundo. No tocante a esta questão, Jacques Ranciere já dizia que “o real precisa ser ficcionado para ser pensado” (2009, p.58). Embaralhar o vivido e o imaginado, o real como invenção da percepção são tentativas de encontrar modelações mais abertas, gestos de escrita que permitam trazer os giros da caminhada. Isto significa ensaiar uma metodologia gerativa e articular procedimentos outros, deslizar no dizer acerca da festa como território existencial, poético e geográfico. Neste caso, enfrentar o medo da escrita da tese, escrevendo.

Ano de 2001, mês de junho, dia 30, um sábado, período vespertino. Minha primeira experiência ao participar da Festa de São Marçal. Saio do Cruzeiro do Anil, bairro que morava na época, de ônibus, em direção à Avenida João Pessoa⁵, bairro do João Paulo, São Luís, capital maranhense. Desço do ônibus juntamente com amigas da escola. Massivamente outras pessoas também caminham com a gente. Logo percebo a paisagem do bairro de forma mais detalhada, impregnada de andanças, gente indo, gente vindo, gente sendo. Lugares vão surgindo pela ativação do desejo de encontro, dos trânsitos livres.

Ando, ando e me dou conta que um longo trecho da avenida precisa ser acessado até chegar à festa propriamente dita. Avisto um horizonte cambiante contornado de outras existências, imagem que logo se desfaz, posto que a paisagem tem a duração de um ponto de vista. Escapa. Sem demora, outra zona paisagística surge – também cheia de corpos, mas com um plano de fundo que entrecruza móveis, prédios residenciais e comerciais – como proposição para saborear o horizonte enquanto se caminha. A fuga(cidade) como imagem contornando a breve paisagem.

Uma avenida com traço reto, linha extensa a perder de vista, que dispara frestas, desvios, convocando a passagem como entrada e abertura de novos sentidos. A cada passo que dou, sou contaminada. Quando piso, pulso o chão, na instabilidade de seu solo-movente, contamina, não sei dizer de que forma e qual a extensão disso, mesmo passando diversas vezes pelo mesmo caminho, pisando o mesmo chão, contaminações distintas são disparadas.

Quanto mais me desloco pela festa, mais aguço minhas percepções e sensações a seu respeito. Isso me permite desbravar o caminho, que é continuamente transformado a partir da prática articulada pela presença do outro, com atenção e entusiasmo. É nesse contexto relacional que as ocorrências são únicas e singulares, pois ao operar no mesmo chão são capazes de modificar a topografia sensível a cada novo passo e encontro, garantindo uma proposição investigativa que se dá, a todo instante, em trânsito.

⁵ Desde 2006, por meio da Lei Municipal nº 4.487/2005, a via recebe o nome de Avenida São Marçal.

Nesta ambiência festiva percebo que muitas sensações tidas na caminhada se tornam camadas de percepções, somadas, diluídas, borradas, juntadas às outras sobreposições, composições. São acúmulos e sedimentos que se deslocam e se espalham pelos poros, gerando experiências em mim, assim como vão se construindo formas de habitar a festa, de entrever novos horizontes e olhares ao nível do chão.

De certo modo, é a partir dessa paisagem inventiva que desenho um mapa festivo, inacabado e aberto, sem coordenadas e desorientado das perambulações físicas e sensoriais que apontam as múltiplas interconexões da superfície caminhável da festa. Esse tipo de mapa fala das práticas e processos, experimentado, especialmente nas dobras, brechas, desvios, bordas e beiradas como circulações que produzem a festa.

Acerca dessas dobras, elas vão se desdobrando quando eu caminho sobre elas, vou gerando movimentos de redobra, reconfigurando o lugar móvel da festa; é onde eu opero outras condições sensíveis, deflagrando querências. É importante dizer que não faço isso sozinha. Cruzo com pessoas. Miro presenças. Faço negociações. Outro estado caminhante acontece.

São forças do dizer do corpo. Berra, proseia, gagueja, caminha perante as estrondosas sonoridades confusas que deixam qualquer palavra dita inaudível; onde o corpo é o lugar que fala, cospe. Nada abafa o som do corpo. Grita visualmente. São ditos por outras bocas: boca do olhar, boca do pé, boca do outro que se encontra comigo. Minha boca etnocenológica que caminha na elasticidade do tempo e espaço festivo.

A ação duracional da minha travessia não perde fôlego e nem recua, embora a andança deixe minhas pernas confusas, cansadas e, às vezes, gravitando. A intensidade do movimento oscila. A curiosidade impulsiona as passadas, principalmente quando começo a beirar e espiar as bordas da festa, que não tem entrada, nem saída determinadas. Não consigo precisar, marcar território do que é o começo, nem sei dizer se isso importa. São zonas fronteiriças, de limites borrados.

Quando chego, ou melhor, estou ao que chamam de Festa de São Marçal, meu corpo está mergulhado em afetações e envolvido afetivamente. Pinga, escorre. É o corpo ativando táticas de infiltração na festa. Encharcado de vontades. Ensopado de desejo. Percebo que é o corpo que fala o que e onde pode ser a festa. Neste caso, percebo, agora, que quando saí de casa, meu corpo já estava interessado e disponível para acessar o corpo em festa, anunciando já “eu sou uma festa”, como diria o escritor Eduardo Galeano. Festejemos os nossos corpos, sempre.

Falando em festa, quem faz e festeja a festa? Eu caminho para encontrar o quê e quem? Em uma rápida e pontual apresentação, a Festa de São Marçal também recebe o nome de Encontro de Bois do João Paulo⁶. Grupos de Bumba Meu Boi⁷, comumente do *sotaque*⁸ da Ilha⁹, caminham pelo bairro do João Paulo. Atualmente a festa é organizada pelos governos estadual e municipal¹⁰ juntamente com alguns representantes de grupos de Bois participantes¹¹. Por muitos anos, a partir da década de 1980, a festa foi realizada pelo Grupo Ação Voluntária, mantida pelos moradores do bairro. No entanto, devido a embates e visões distintas a respeito da destinação de recursos provenientes do governo estadual, o Grupo Ação Voluntária deixou a diretoria responsável pela realização da festa, em 2016.

A festa é direcionada e feita também pelos brincantes¹², que são as pessoas que integram os grupos de Boi – que brincam de índias, Pai Francisco, Catirina, caboclo de pena, caboclo de fita –, e festejam o dia 30 de junho por diversas razões. A natureza da comemoração reside no envolvimento afetivo, fruto de promessas e agradecimentos pela graça alcançada. Dentre os motivos, festejam as apresentações realizadas nos arraiais, considerando que a data é o encerramento oficial do período junino no Estado. Contudo, o calendário do Boi¹³, que possui outra dinâmica, continua nos meses seguintes, por conta do ciclo da brincadeira ser um ritual complexo, abarcando múltiplas etapas.

A festa é também realizada como agradecimento a São Marçal pela proteção, ao lado de São João e São Pedro, nas festividades no mês de junho. A dimensão do catolicismo devocional, juntamente com voduns, orixás, encantados, curas e pajelanças são dimensões

⁶ Data de 1929 as primeiras apresentações no bairro do João Paulo.

⁷ Na capital maranhense, a prática cultural Bumba Meu Boi é conhecida por algumas denominações, mas na presente pesquisa utilizarei os termos: Bumba Meu Boi, Bumba Boi, Boi e brincadeira em concordância com as pessoas integrantes do universo pesquisado, que utilizam tais expressões para nomear o que fazem.

⁸ A categoria *sotaque* é bastante questionável entre os pesquisadores do Bumba Meu Boi maranhense. Para conhecimento, são considerados cinco sotaques, a saber: Matraca, Zabumba, Baixada, Orquestra e Costa de Mão. A esse respeito o capítulo 3 abordará mais detalhes.

⁹ Faz referência à localidade dos Bois. A Grande Ilha de São Luís, conhecida também como região metropolitana, compreende os municípios de São Luís, São José de Ribamar, Paço do Lumiar, Raposa e Alcântara.

¹⁰ Alguns parceiros da festa: Exército Brasileiro/24º Batalhão de Infantaria Leve; IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; Governo do Maranhão (Secretaria Estadual de Segurança Cidadã/Delegacia de Costumes e Diversões Públicas e Centro Integrado de Defesa Social – Centro; Secretaria de Estado da Saúde; Secretaria de Estado da Cultura e Secretaria de Estado da Comunicação); Prefeitura de São Luís (Secretário Municipal de Segurança com Cidadania/ Guarda Municipal de São Luís; Secretaria Municipal de Habitação e Urbanismo – SEMHUR/Blitz Urbana; Secretaria Municipal de Serviços e Obras Públicas – SEMOSP; Secretaria Municipal de Trânsito e Transportes – SMTT; Secretaria Municipal de Saúde – SEMUS, entre outros.

¹¹ Em média 25 grupos de Bumba meu Boi participam da festa.

¹² Em geral são pessoas envolvidas diretamente na dimensão espetacular do Boi. Esta é uma noção que será discutida adiante.

¹³ A estrutura ritualística do Boi conta com meses na realização de ensaios, batizado, apresentações públicas nos arraiais e a morte do boi, que serão detalhadas no Capítulo 3.

cosmológicas que caminham fortemente pelo bairro do João Paulo. Elas são marcas de muitas manifestações espetaculares profanas e sagradas celebradas no Estado.

Ainda que a festa seja referenciada com o nome de um santo, faz-se importante destacar que a manifestação carrega em sua estrutura ritualística o afastamento das festas encabeçadas ou ligadas diretamente à igreja católica. Neste caso, a festa em questão se caracteriza por ser uma festividade que busca, dentro de sua dimensão espetacular, a prática de festejar com o santo. Tece, assim, uma relação mais próxima com São Marçal, rompendo com a ideia de uma festa para o santo. Portanto, o elo mantido e criado entre devotos brincantes e São Marçal atualiza a festa e a própria estrutura simbólica do Boi. Exponho, de antemão, que essa relação é um dado recente, sendo localizado nos idos da década de 1980, fato que comentarei posteriormente.

Algumas reflexões estão presentes na minha dissertação, razão pela qual retomo alguns dizeres, acionando partes do percurso que criei anteriormente e que, por hora, ainda comunicam aspectos importantes e que desejo ressaltar nesta tese. Evoco, quando necessário, dimensões da festa que dialogam com as circunstâncias e urgências do agora, como traçado de pesquisa complementar ao doutorado. São movimentos de pensares que se atravessam e cruzam ideias.

Assim sendo, as caminhadas, danças e outros aspectos apontam mais para a ideia de se festejar, sem hierarquias, os fluxos e circuitos que o caminhante aciona para homenagear São Marçal. Dada a dinâmica da festa, cabe espaço também para aqueles que não professam nenhuma religião. As demonstrações de devoção na f(é)sta observadas na caminhada, da mesma forma que aspectos do corpo em estado alterado, serão adensadas nos próximos capítulos. A intenção, neste primeiro momento, é apresentar uma pequena cartografia da festa.

Na minha primeira passagem pela festa, a dimensão relacional dos brincantes com São Marçal, sobretudo os comportamentos religiosos distintos, não é tão evidente, no primeiro momento, dentro da circulação na festa. Tal situação me faz disparar estranhamentos necessários para uma reflexão mais atenta e cuidadosa, realizada posteriormente e reforçada nas edições seguintes. Tal postura deu acesso para a abertura de campo, meio fissurado, que se abriu para o movimento instaurador de juntamentos, de modos de coabitar e professar a fé de diversas formas na festa.

As zonas de contaminação são mais acentuadas quando se chega na porção nuclear da festa. Em parte da avenida onde saltam à vista outramentos, mais gente junta ao mesmo tempo agora; é onde os grupos de Bumba meu boi se encontram, por isso o chão tem uma trepidação diferente, move relações. Nele, os corpos atravessam e seguem no desvio. Abro os poros para

as circunstâncias que se colocam como imersão ativa, de estar permeável em detrimento de forças imobilizadoras. Produção que impregna o corpo de festa. Compõe junto no tecer dos espaços para tatear corpos. Inventar danças caminháveis para desbravar dissensos.

A essa altura da festa, minha pele compõe com outros corpos, em processo permanente de produção. Agora eu faço parte da paisagem, imagem no horizonte para as mais possíveis desorientações. Me perco nos labirintos criados pelos corpos que caminham. Em diálogo direto com o antropólogo britânico Tim Ingold, o labirinto se apresenta como aquilo que se “revela ao longo do caminho” (2015, p. 24), por isso “é importante manter os olhos abertos para sinais sutis” (ibidem, p. 26).

Ingold relaciona atitude atencional a um estado de alerta característico para aqueles que praticam o percurso como um labirinto. Tal escolha supõe que neste modo caminhante, “em momento algum se chega bruscamente a um fim da linha. Não há paredes ou muros bloqueando o movimento para frente” (ibidem, p. 26). A fala do autor revela pontos relevantes, que colocam em relevo como vagar no labirinto amplia a experiência de estar no mundo. Um deles é que ao colocar o corpo em movimento, sem funcionalidade definida ou objetivo específico a ser alcançado, a experiência ganha força por assumir o vagar como poética da percepção, que aponta a necessidade constante de que “você tem que prestar atenção onde pisa, e também ouvir e sentir” (ibidem, p. 27).

Destarte, ao ver os corpos festivos como acessos as deambulações livres, proponho um desvio ao pensamento de Ingold, que pouco se afasta dos ideais do antropólogo. Dessa forma, ao estar na festa sou corpo labiríntico para o outro atravessar, escutar e sentir meus movimentos. Dar passagem e continuar a se deslocar. Esbarra. Atrita. Caminha. Nessas deambulações, caminho encantada diante das ocorrências sensíveis, partilhas experimentadas e das presenças em processo que transbordam na festa.

Não sei muito bem o que acontece, como tentar definir o que ocorre. Nomear uma sensação. Isso é possível? Nem tudo tem nome. D(en)ominar. Quando você deixa de nomear e dar-se em sensação, um não-saber sentido é posto em experimentação. No entanto, mesmo sem atribuir nomes, compreendo que sinto que as visualidades atravessam meu corpo, caminhando, penetrando e rasgando minhas musculaturas, afrouxando o meu riso, cambiando meu eixo de sustentação. Pernas confusas entre caminhar, dançar, parar, ser e outros comportamentos bípedes.

No meu imaginário, a Festa de São Marçal ocupa um lugar especial. Apesar de ter sido a minha primeira vez na festa, já havia tido contato imagético, por meio das coberturas televisivas acerca das visualidades caminhantes. Assim como já tinha lido algumas notas nos

jornais impressos a respeito, reportagens bem pontuais que davam um panorama geral da celebração.

Também tive acesso a muitas narrativas contadas por conhecidos, principalmente as de “Seu” Carrinho, meu avô materno, de suas caminhâncias na festa quando era mais novo. Com o passar dos anos, a coisa foi se invertendo, sendo eu a comunicá-lo de como tinha sido a festa, que, por conta da sua idade avançada, não saía mais de casa com frequência. As narrativas trocadas com ele confluenciavam em vários pontos, principalmente ao descrever afetuosamente aspectos da festa. Conversar com meu avô a respeito do acontecimento festivo foi o modo que encontrei para ele se sentir presente. Hoje, guardo memórias dele na festa e uma saudade imensa de ouvi-las.

A diversidade de narrativas que fui escutando nos anos seguintes, principalmente da mídia local, colocava a festa no lugar que não competia a ela, sobretudo no que diz respeito aos discursos que a situavam, segundo os jornais, como uma celebração de aguda violência. Notadamente essas notícias são marcas substantivas do racismo que estrutura a sociedade, como resquícios de uma época em que circular livremente no espaço público era algo do domínio e do privilégio da branquitude masculina.

Minhas leituras e impressões foram sendo alargadas a respeito de demais questões, principalmente a partir do meu ingresso no curso de Educação Artística, pela Universidade Federal do Maranhão, no ano de 2003. As disciplinas sobre aspectos da cultura maranhense e minha inserção no Grupo de Pesquisa e Extensão Casemiro Coco, sob a coordenação do Prof. Dr. Tácito Borralho, contribuíram para compreensão das práticas espetaculares como produtoras de conhecimento e fazeres múltiplos.

Uma das linhas de atuação do Casemiro Coco pesquisa tendências do Teatro de Animação, com foco nos elementos animados presentes nas manifestações espetaculares maranhenses, em especial no Bumba meu boi, como: as máscaras de Catirina e Pai Francisco, os bonecos como o boi e a burrinha, adereços e objetos animados. Com o aprofundamento da pesquisa, meu olhar foi sendo atraído pela máscara de Pai Francisco, de modo que as minhas observações, apontamentos e estudos foram direcionados para a compreensão de sua poética.

Em 2008, durante o período junino, foi realizado o Encontro de Elementos Animados do Bumba Meu Boi, com palestras, oficinas e conversas sobre as possibilidades de entendimento do fenômeno cultural a partir do Teatro de Animação, refletindo acerca do elemento animado, materiais e técnicas, manipulador e formas de manipulação. Constava como programação do evento pesquisa de campo na Festa de São Marçal: os pesquisadores e demais participantes compareceram pela manhã na festa. Comumente neste turno, a

frequência de pessoas é reduzida, o que facilitava a andança, incluindo parada para conversar com algum brincante, tirar foto, pesquisar.

A ida pela manhã à festa, já que geralmente ia no turno vespertino, foi fator determinante para mim, sobretudo pela experiência de caminhar dentro dos espaços vazios. À medida que eu caminho na avenida, ocupo cada superfície descoberta pelos corpos brincantes, preenchendo transitoriamente cada brecha com meu corpo. Tal fato proporcionou o mapeamento de outros modos de festejar. Foi neste momento que a mente disparou e desviou, possibilitada a partir daquele tempo e espaço movente.

Diante de muita coisa observada e das conversas feitas, a luz do dia na Festa de São Marçal permitiu que eu visse melhor as visualidades brincantes, situação que fez crescer paulatinamente o desejo em estudá-la. Contudo, algumas caminhadas me fizeram guardar essa vontade para depois. Por estas razões, foi somente no mestrado, em 2013, que pude materializar a pesquisa¹⁴.

Por conta do mestrado e das demandas da pesquisa, passei a me interessar cada vez mais pelo histórico da Festa de São Marçal e uma necessidade epistêmica foi germinada. No caminho da pesquisa vários atravessamentos foram permeando minhas reflexões, disparando emergências em minhas leituras, especialmente a respeito das narrativas colonizadoras e seus modos de expor a lógica universalista, produzindo olhares subalternizantes acerca da festa e seus participantes, que em sua maioria é de população negra, afro-maranhense.

Esses discursos estão presentes na manifestação do Boi desde as primeiras brincadas. Os jornais da época davam destaque maior e, muitas vezes, unicamente às brigas e aos conflitos como práticas exclusivas da festa no João Paulo, assim como em outros espaços da cidade. Desta forma, desconsiderando detalhes e informações importantes que poderiam democratizar o acesso à cultura boieira, aos saberes dos seus fazedores, levando mais informações sobre a manifestação do Bumba meu boi.

Nesta conjuntura, as narrativas endossavam as relações de poder que visavam o silenciamento e, também, inferiorizar a população negra, maioria no Estado. Considerações geradoras dos mais diversos estigmas, condenando não só no plano simbólico, mas também por intermédio de leis, licenças, portarias e códigos de conduta. Cometidas pelas autoridades policiais e governamentais, as limitações espaciais e formas de disciplinamentos estiveram presentes nos dias de Boi desde o final do século XIX, perdurando durante o século XX.

¹⁴ A dissertação defendida tem como título: Tem mascarado na festa de São Marçal: o brincante de Pai Francisco no Bumba Meu Boi em São Luís – MA, sob orientação da Dra. Alice Stefânia Curi. Programa de Pós-graduação em Arte Contemporânea, Universidade de Brasília, 2015.

Como exemplo, trago a fala do senhor José Costa de Jesus, conhecido como Zé Paú¹⁵, denunciando ao dizer que “certa vez escutei na Rádio Educadora¹⁶: falavam mal da brincadeira, que não tinha êxito porque era feita por pessoas pobres, pretas, feias e analfabetas” (1997, p. 168). A fala do brincante destaca o processo de marginalização enfrentado pelas pessoas do Boi. Situação como a citada endossa os inúmeros relatos de criminalização da brincadeira, reforçando a colonialidade do saber e poder direcionada à manifestação.

Pesquisas como as de Carvalho (1995), Sanches (2003), Albernaz (2004), Barros (2007) e Silva (2008) descortinam as relações divergentes do Bumba meu boi com a sociedade ludovicense¹⁷, apontando aspectos do conflito, de conciliação e de resistência nas relações sociais vigentes em dimensões variadas.

Conheço pessoas que nunca frequentaram a festa no João Paulo e não demonstram nenhum tipo de interesse, o que não se configura como um problema; algumas dizem já ouviram falar por meio de jornais ou pessoas que já frequentaram a festa. Outras nem sabem onde fica o bairro do João Paulo. Os motivos para não ir à festa são muitos, múltiplos, mas é recorrente ouvir e classificar a festa como confusão e baderna.

Prova disso, trago um relato meu, colhido quando estava na parada à espera do ônibus para ir à festa. Uma vizinha chega e começamos a conversar. Num determinado momento do papo ela pergunta qual era o meu destino naquela manhã. Prontamente respondi que ia para a Festa de São Marçal e imediatamente ela fez um gesto de negação com a cabeça. Com certa curiosidade perguntei o que ocorria e a resposta que obtive foi: “*lá é um lugar que só dá gente bêbada e mal-intencionada!*”¹⁸.

A Festa de São Marçal infelizmente é isso, mas não se resume a essa citação. Refletindo sobre essa problemática, os olhares sobre a festa ainda são resquícios, em pleno século XXI, de narrativas intolerantes, que discriminam a festa considerada mais importante para os Bois de Matraca. Contudo, são falas que acabam sendo abafadas pelo som estridente dos pandeirões e matraca que ecoam pela Avenida São Marçal.

Não posso esconder que tenho alguns receios e medos quando estou na Festa de São Marçal. Minha preocupação maior é como sair do local, caso ocorra alguma situação

¹⁵ O relato de Zé Paú, ex-cantador do Bumba boi da Madre Deus, encontra-se no livro: Memória de Velhos. Depoimentos: uma contribuição à memória oral da cultura popular maranhense. MARANHÃO. São Luís: LITHOGRAF, 1997. v. 5. Este volume, em especial, se destina aos relatos de alguns líderes do Bumba Meu Boi, traçando um panorama da brincadeira nas décadas de 1940 e 1950.

¹⁶ Emissora de rádio AM, sediada em São Luís.

¹⁷ Adjetivo pátrio para quem nasce na cidade de São Luís.

¹⁸ Conversa realizada em 30/06/2017, com “Dona” Rita, residente do bairro do Cruzeiro do Anil.

emergencial aconteça, dado ao aglomerado de gente; uma vez que passa pela avenida, ao longo da festa, uma estimativa de público de mais de 200 mil pessoas, segundo cálculo dos bombeiros. É visível que alguns estados alterados, devido à ingestão de álcool, são mais vulneráveis e suscetíveis a se envolver em briga ou confusão generalizada.

Ao ver pessoas embebidas, animadas e com teor de etílico evaporando pelos poros, fico apreensiva, em estado de alerta e totalmente vulnerável. Rotas de fuga são mapeadas enquanto caminho. Uma pergunta crucial vem sempre nesse momento e em meio à multidão me questiono: vou embora ou fico na festa? Ficar para existir, penso. Ao mesmo tempo, meu interesse e curiosidade em ver as espetacularidades caminhanteres que povoam a festa fica mais intensa. Minhas percepções oscilam, bem como se confundem em sua paisagem híbrida, graças ao amontoado desordenado de gente caminhando em várias direções, gerando lugares possíveis de invenção.

Em geral, na ambiência festiva é comum que certos contatos sejam mais fáceis de serem estabelecidos. Falo de um sorriso trocado, oferecimento de um gole de bebida, ajuda de algum brincante para bater as matracas¹⁹. As presenças começam a habitar em mim explosivamente, não caminho sozinha, ando com outras pessoas. Logo, são com as copresenças festivas que eu vivencio as camadas dos tempos diversos ao mesmo tempo.

Acerca dessa acepção, o intento é pensar no estar-junto como microrresistências, demonstrando os diversos planos vivenciais que contam o porquê estar na festa. Múltiplos caminhanteres, alguns dançam, outros apenas observam, demais vendem bebidas, só para listar algumas formas de existir na festa. A respeito dos que vendem comida e bebida, em muitos casos são as mesmas pessoas que ocupam a Avenida São Marçal nos demais dias do ano, trabalhando no comércio informal do bairro. Estou fazendo essa consideração, pois essa relação temporal e espacial acionada na festa é interessante a ser discutida e compreendida.

Grosso modo, para essas pessoas a ideia de festa como rompimento do cotidiano é inexistente, oferecendo uma dimensão do evento para além do entendimento de suspensão total da rotina. Lanço a ideia que é uma parte extra do ordinário. Para Norberto Luiz Guarinello, a quem irei dedicar mais tempo à frente, “a festa é uma produção do cotidiano” (2001, p. 972). Nisso, os dias comuns e atípicos se misturam nas camadas da festa, onde tempo e espaço se entremeiam na movência festiva. Dessa forma, a Festa de São Marçal pode

¹⁹ Instrumento percussivo de grande relevância e que nomeia os grupos de Bumba meu boi da região metropolitana de São Luis. A matraca se define como dois pedaços de madeira, geralmente pequenos, que batidos entre si, produzem uma musicalidade singular.

ser entendida como encontro das diferenças, dos conflitos, das negociações e das trocas friccionadas pela presença do outro que eclode na rua²⁰.

Aos poucos fui entendendo, em partes, o porquê de estar na festa, sobretudo a percepção dela como uma prática do encontro. Esse entendimento só foi possível, porque pratiquei o caminhar na festa, tocando seu chão, sentindo sua densidade, ações que me colocavam à deriva para idear outros percursos. Do mesmo modo, como abrir meus poros para captar sensações, me deixando vulnerável para com-viver na festa e nas suas ocorrências sensíveis flutuantes.

A partir da minha primeira ida à festa, não consegui mais me manter afastada e lá se vão vinte anos de acompanhamento²¹, afetos, atravessamentos, imersão, caminhadas e múltiplas formas de existir. Toda essa ambiência foi me contaminando de desejos, fazendo com que o interesse pelas vontades festivas ganhasse impulso, ao ponto de reverberar em meu corpo. Junto, fazendo gerar um estado de afeto interessado no que emerge no aqui e agora, e, da mesma forma, na emergência de novos sentidos que a cada ano a festa incorpora. Enfim, como canta a poesia de Arnaldo Antunes, o desejo é o começo do corpo²². É o desejo que ativa meu corpo a caminhar. Caminho afetada e afeto caminhando.

Continuando, tempos depois, em 2016, após defender a dissertação no ano anterior, estava mais atenta às formas de estar na festa, mirando as espetacularidades que ali existiam. Era importante, diante daquele momento, compreender e praticar outra movimentação de pensar. Tal feito gerou, em 2017, a proposta desta pesquisa doutoral, que assumia a potência que me fez alargar os passos e assumir as aderências presentes no presente da festa. Deixar a caminhada mais caminhante. Acolher mais as espetacularidades em suas movências.

Novos modos de existir foram se apresentando, inclusive o meu olhar foi sendo redimensionado ao experimentar estados corporais intensos, resultante de uma imersão mais tecida na presença do outro. Uma alteridade caminhante e desviante, ativada a partir do outro, em sua singularidade. Meu campo de entendimento da festa foi acontecendo também pelo meu corpo, sendo afetada por ela de uma maneira muito particular.

Estar na Festa de São Marçal despertava, frequentemente, inúmeras curiosidades a seu respeito. A paisagem festiva e movente era o local que me perdia com facilidade, dada as riquezas, profusões e ocorrências sensíveis, provocando em mim estímulos confabulatórios.

²⁰ Essa questão será mais bem discutida no Capítulo 6.

²¹ No ano de 2009 não pude comparecer à festa. O motivo foi a reunião de monografia que meu orientador, professor Arão Paranaguá, marcou para este dia. Como eu estava envolvida na defesa do meu TCC, achei melhor faltar neste ano. Mas pedi proteção aos santos juninos, principalmente São Marçal, que me abençoassem em tal empreitada acadêmica.

²² Trecho da música *Cultura*, de composição de Arnaldo Antunes.

Sei sobre essa possibilidade em decorrência dos encontros vivenciados, principalmente enquanto caminhava. O estar-junto, em seus fluxos relacionais diversos, tem nutrido minha caminhada e memória festiva anualmente. Com efeito, cada encontro se mostra como porta aberta pronta a ser atravessada.

Ao ver corpos em sentidos variados, percorrendo as encruzilhadas, subindo e descendo a avenida como disparadores de estado de festa, vou sendo atravessada pela imagem de uma pesquisadora caminhante, onde a movência aciona outros modos de escrituras e tipos de experiências. (D)escrita. (Ex)crita. Até aqui, todo meu esboço de criação textual e de vivência etnográfica estava caminhando tranquilamente, dentro dos conformes diante do que era descrito no cronograma.

Em 2020, todo esse campo movente e ativador de ajuntamentos foi radicalmente modificado. A suspensão das festas como medida de enfretamento da crise sanitária promovida pela disseminação do Coronavírus trouxe perspectivas antes não imaginadas, colocando em discussão a vivência de novas formas de se relacionar com mundo em colapso.

Nesta introdução, vou adensar mais sobre os impactos da pandemia no campo da escrita e da etnografia da presente pesquisa. Faço esse importante adendo para dizer que esta tese não se descola do âmbito maior da problemática atual que temos vivido; que se manifesta, a princípio, por dois modos relacionáveis: por meio da presença do Coronavírus e, consequentemente, nas demandas sociais agravadas pela pandemia.

De modo específico, crise sanitária, política e econômica, que têm alterado nossa rotina, de modos distintos, são pontos que escancaram a condição de vida precária da maioria da população brasileira, sobretudo com o crescimento de subempregos e desempregados. Apesar desse contexto e sem romantizar a situação anterior à pandemia, a festa, independentemente de seu formato, sendo realizada em espaço privado ou público, era tida como um dos momentos privilegiados para convivências, iniciativas diversas e rodas de conversa. Eram nessas movimentações que as frestas eram possíveis de serem vivenciadas, como um momento capaz de mover novas ideias e inventar formas de sobreviver ao estilo de vida que o projeto neoliberal nos impõe.

De acordo com o historiador Luiz Antônio Simas, essas pessoas “inventam cotidianamente maneiras de construir no perrengue seus espaços de lazer, sobrevivência e sociabilidades” (2019, p. 86). Não por acaso, acompanho o caminho traçado por Simas como entendimento acerca do ato de festejar como modo singular de compreender a vida social, como complexa, inventiva e criadora. A reflexão que antecipo nesta parte do texto ocorre pelo fato dos que organizam, fazem e participam da Festa de São Marçal, que, em sua maioria, são

pessoas negras economicamente vulneráveis. Meu intuito, neste sentido, é saber mais acerca das táticas (DE CERTEAU, 1994) elaboradas como respostas às tentativas de aniquilação simbólica e física de suas vidas pelas políticas do necropoder (MBEMBE, 2018).

Mesmo que em certos momentos esta pesquisa se afaste um pouco do campo artístico, cuja investigação está diretamente implicada, esse movimento de se alastrar por outros rumos investigativos se faz indispensável, bem como se apresenta como um desafio importante de ser assumido. Cruzar, encostar e atravessar outros percursos para observar fluxos de ações, carrega uma potência dialógica fundamental para esta pesquisa. Tal conduta visa abrir meu olhar para a complexidade da realidade observada e isso explica os esforços nessa direção. Concluindo o desvio textual, vale pontuar que a presente investigação não vai se furtar de discutir sobre as urgências, os assombros e as interpelações do agora.

Retomando a discussão a respeito dos rumos da produção científica atual, no caso da pesquisa acadêmica, além de sofrer ataques imensuráveis desde que Jair Bolsonaro assumiu a presidência, com cortes e suspensão de bolsas de pesquisa, para citar um pouco do desmonte institucional em curso, as universidades federais, por conta dos casos de contaminação do vírus, tiveram suas aulas presenciais suspensas imediatamente, sendo transportadas para o ambiente virtual.

Diante do panorama assustador vivenciado por muitos, pesquisar em tempos incertos se tornou uma atividade injusta e de pouco envolvimento com as atribuições acadêmicas. No começo da pandemia, as únicas buscas possíveis eram por pesquisas na internet que giravam em torno dos termos: distanciamento social, álcool gel, máscaras, dentre outros; cujo interesse era tornar a crise sanitária um fato mais compreensível, para que ações preventivas e cautelosas pudessem surtir os efeitos desejados.

No meu caso, assim como de muitos pós-graduandos, sem poder fazer pesquisa presencialmente no espaço público, dado que a Festa de São Marçal foi suspensa, a jornada de analítica caminhou a passos lentos, bem lentos; sendo interrompida em alguns momentos. A rotina investigativa foi tomando outros formatos e contornos, ora como decorrência de uma adaptação determinada, em outros como um impulso necessário para a retomada e continuação da pesquisa devido a sua obrigatoriedade institucional.

Durante a pandemia, o corpo disposto na cadeira e diante da tela plana, sentado por um longo período, nos cômodos da nossa casa, foi a imagem que se impôs como representação máxima da vida cotidiana da maioria dos pesquisadores na era viral. No entanto, não custa dizer, tal cenário para alguns pesquisadores já estavam submetidos e foi se tornando para muitos a única possibilidade viável a se fazer pesquisa, reuniões, assistir aulas.

A diferença que se instaurou desde 2020 foi que com ele veio um contexto que emergiu medos, frustrações, ansiedades e angústias diante do futuro caótico.

Com essa postura de dar relevo a essa conjuntura a intenção também é apresentar como os fazeres investigativos passaram a se configurar, com mais frequência, como tentativas, Tateamentos e buscas de como adaptar métodos e modelos de pesquisa frente ao confinamento social, exigido pelo período de quarentena. Somando a isso, a ampliação do tempo de contato com tecnologias e telas de computador, notebook e celular tem acelerado a nossa tela-dependência (BAITELLO JÚNIOR, 2012).

Tendo em vista o prognóstico feito pelo autor, tal domínio se configura como uma inclinação acentuada por um “objeto do desejo ao qual não se consegue resistir” (ibidem, 2012, p. 89). Sendo assim, um dos efeitos da pandemia foi, sem dúvida, a potencialização do fenômeno da dependência digital no período do confinamento social, na qual a internet se configurou como o canal potente de comunicação com o mundo externo, de difusão de informação e imagem. Outra premissa abordada por Baitello Júnior e que tem íntima ligação com a tela-dependência dialoga com o que o autor tem chamado de pensamento sentado (2012).

Essa noção é provocada pela observação do pesquisador que afirma não existir, até então, uma sociedade tão “sentada” igual a que se tem vivido ultimamente. A partir desse pressuposto, Baitello Júnior chama atenção para nossas ações e pensamentos que estão cada vez mais estáticos, fixos e acomodados. Consequentemente, devido às conexões intermináveis enquadradas pelas telas, uma vez que “a tecnologia contemporânea investiu todas as suas fichas em aparelhos que são operados por pessoas sentadas” (2012, p. 18).

A disposição assentada do meu corpo, como materialidade da era viral, ativou uma desorientação fundamental, que se manifestou na dificuldade em lidar e relacionar a mobilidade dos corpos festivos diante do meu contexto de inércia temporária e inalterável. Todavia, tal condição se configurou como abertura para uma escrita que oscila entre os modos de operar o movimento.

Baitello Júnior adverte que devemos nos preocupar quando a ação de sentar ocupa maior tempo possível de nosso cotidiano, gerando, em muitos casos, ideias “acomodadas, preguiçosas, sedentárias” (2012, p. 15). O autor ressalta que o sedentarismo não se limita apenas à inércia do corpo, se configura também como a perda da agilidade e da mobilidade como experiência do pensar. Suas reflexões buscam nos colocar de pé, novamente, para tornar a dinâmica menos imóvel, capaz, de algum modo, de acionar o perambular como umas das ativações do pensamento. É desse desvio que vem a pedagogia desacomodada de Baitello

Júnior, que diz: “procure não pensar sentado. Caminhe depois, pensando, ou continue pensando depois, caminhando” (2012, p. 16).

E assim o fiz perseverantemente, quando sentia que o pensamento parava e, como efeito, a escrita também. Percebia que era o momento de levantar, colocar os pés – e demais eixos móveis do meu corpo – juntamente com a mente em movimento pela casa, traçando deslocamentos mínimos entre o quarto, a sala, banheiro, cozinha e um pequeno quintal. Por vezes, caminhava lendo, como proposição que eu lançava para ativar meus modos de estar em investigação e escrita, cujas limitações e percalços eu não consegui deixar pelo caminho, esquecidos. Trouxe todos, sem exceção.

O que particularmente me interessa destacar aqui foi a constituição de uma escrita tecida antes e no agora do tempo pandêmico, sendo composta de várias táticas e mecanismos que eclodiram numa espécie de narrativa testemunhal e, ao mesmo tempo, sobrevivente. Essa união confluiu a partir do contexto circunstancial de criação de escrita em modo confinada e sentada que, como tal, se relaciona com ações que ocorrem no fluxo dos acontecimentos e que buscam diálogos com materialidades já estabelecidas.

Sem me alongar mais no contexto viral, que será discutido no decorrer desta escrita, com a qualificação da tese realizada em janeiro de 2020, muito do que foi arguido e proposto pela banca foi se transformando, infelizmente, em impossibilidades, quando não, bem raramente, um talvez era dito, de forma bem esperançosa. Isso, posto que no início do referido ano, o mundo pandêmico era uma realidade tão distante, que era difícil, para não dizer improvável, mensurar o que estava por vir; de como afetaria nossas vidas, relações, empregos e pesquisas.

Sendo assim, com a indefinição do campo festivo e epistêmico na atual conjuntura, novas dobras da pesquisa foram assumidas, sejam como respostas, sempre provisórias, ou interpelações no âmbito das festividades em contextos pandêmicos. O que está sendo explicitado aqui é um desdobramento da caminhada feita num campo de escritura, cotejada em anos de pesquisa e imersão festiva. Um texto comprometido com a partilha dos deslocamentos incertos e paragens; uma escrita vai se fazendo, que implica, por vezes, em escavar e cutucar como potencialidades que movem o texto a partir dos aspectos que emergem, assim como os rastros, vestígios e fricções que vagam na superfície sensível como ideiação de outros percursos possíveis.

Essas e outras movimentações compuseram meu inventário afetivo-movente. Portanto, no meu modo ver, não tive a intenção de trazer para a escrita a ideia de relato como registro cristalizado, em ordem sucessiva, dos acontecimentos que ocorreram. Mas sim de abrir

possibilidades para várias outras aberturas e caminhos para novos estalos. Com isso, sendo este o propósito, o impulso inicial de criação do inventário afetivo-movente foi de investir numa forma sensível de narrar algumas experiências, incluído as minhas; assim como a invenção de dizeres a partir de uma proposição investigativa que reinventa o próprio processo de pesquisar.

Sua composição buscou evidenciar os modos encontrados pelos caminhantes para festejar São Marçal, apontando a festa como espaço comum de partilhas sensíveis e imaginação experimentada juntos. Foram vivências que reconheço como significativas em minha escrita autobiográfica e que estão amalgamadas às reflexões que aqui se apresentaram. Junto a isso, percebi que o gesto de inventariar atravessava de modo vigoroso o meu processo, sobretudo nas maneiras de narrar, registrar instantes e seus gestos recorrentes anunciados nos corpos festivos que caminham na Avenida São Marçal.

A prática do relato foi incorporada como exercício poético, que levou em conta o percurso e suas dinâmicas como evocações, que não se reduzem a descrever o processo investigativo, mas que deflagrou as proposições que detonaram a criação do inventário afetivo-movente como um arquivo potente, festivo e caminhante.

A seguir, apresento com mais detalhes a rota criada para discorrer acerca do passo a passo dos meus dizeres e fazeres festivos. A esse respeito, considero importante apresentar os modos escolhidos para comentar a festa e os formatos inventivos, táteis, móveis e poéticos cotejados para tal finalidade. Do mesmo modo, promovendo, assim espero, a escrita como campo de confabulações possível de ser habitado continuamente, criando novas relações e experiências sensíveis e afetivas.

PALAVRA DE ACIONAMENTO

MOVÊNCIA

(notas para a abertura de uma escrita)

O
Movimento
aqui
é entendido
a partir do movimento da fala,
do corpo,
do encontro,
da escrita.

Um modo de fazer pesquisa, que articula aspectos teóricos com as vivências na rua,
espaço de movimento
por excelência.

Movimento de escrita, movimento
de caminhar,
movimento de percursos
metodológicos.

Mo-ver

Que essa palavra possa gerar mais movimento em meu percurso.

Capítulo 2

METODOLOGIAS CAMBIANTES E CONTAMINAÇÕES EPISTÊMICAS: grafias de uma etnocaminhada em criação.



Fonte: Thiago Ramos, 2018.

Imaginar teorias e inventariar práticas.
Caminhar nas movência epistêmicas.
Ativar as provocações metodológicas.

Este texto é um exercício de entendimento, escuta, escrita, tentativa, caminhada e memória que busca compreender a Festa de São Marçal, ocorrida anualmente em São Luís, capital do Estado do Maranhão. Com essa proposta, compartilho o fenômeno gerado na rua a partir da imagem da festa composta em camadas, todas elas permeáveis, pensadas da seguinte maneira, a saber: a festa entendida como operadora de microrresistência, a caminhada como prática inventiva e a escrita como dispositivo criativo desses processos.

Para isso, crio tentativas de experimentar questões envoltas na festa, notadamente a partir do meu corpo em campo, assim como do meu encontro com o outro, cuja imersão relacional acontecida na rua, emergindo também proposições atinentes à paisagem urbana inventiva, revelada na multiplicidade de práticas espetaculares incorporadas na festa, na qual a experiência e a expressão se encontram, como focos importantes para esta pesquisa.

As Palavras de Acionamento, apresentadas já na apresentação, foram pensadas para ativar um giro de pensamento que se propusesse a praticar também a escrita como desenho de pesquisa, assim como se mostra como memória do seu processo. Neste caso, as Palavras de Acionamento: Movência, Com-partilhar, Confluência, Atravessar e Fresta configuram como uma espécie de verbetes incorporados a uma metodologia que reivindica o movimento como estado de pesquisa. Se possível, sempre vibrante e atento.

Na abertura deste capítulo, como já acionado pela palavra Movência, o que busco é mirar em proposições que reflitam aspectos teóricos e práticos dos conhecimentos da área de artes que tem se afastado, em menor ou maior grau, das noções pré-estabelecidas academicamente. Meu intuito não é desconsiderar o constructo consolidado, mas de mover percepções, sobretudo a partir das demandas acionadas por outras epistemologias, que os fenômenos cênicos atuais operam, sejam elas recém-elaboradas ou em curso no âmbito do que se tem experimentado recentemente, no qual seu processo reflexivo é uma prática constante. Nisso, vou conhecendo outras movências, formas de ver os fenômenos por outras lentes, que pedem a invenção de novos modos de vida e de novas formas de pensar.

Por isso, início o primeiro capítulo voltado para falar dos aspectos que compõem a metodologia cambiante, que no caso desta investigação – assentada na área de arte – é acionada quando o corpo em estado de criação caminha na superfície movente do acontecimento festivo, produzindo marcas – escritas, desenhos, sons, imagens e outras grafias – diversas.

Como contribuição a esse exercício de pensamento, cujo ato de caminhar tem um papel relevante no processo, um modo de comunicar os saberes e os modos de fazer a pesquisa foi instituído. Fundamentada nisso, uma metodologia híbrida nasce com o anseio de

deflagrar o caminho ao caminhar como procedimento experimental. Somados, estes movimentos ajudaram a elaborar a noção etnocaminhada.

Tal perspectiva se mostra como um construto cambiante, fluído e feito de inventividades, capaz de transformar em texto a experiência de vagar pela paisagem festiva de São Marçal a partir de uma leitura da festa, que foi sendo “construída como um ponto de vista em movimento e imersa nas dinâmicas do território” (CARERI, 2017. p.18).

Dito isto, o tom de ensaio que por vezes é acionado e experimentado aqui se configura como alternativa, dentre várias, de me assumir enquanto habitante das palavras apresentadas. Assim sendo, são minhas formas encontradas de dizer das caminhadas traçadas no arruamento com os fenômenos espetaculares. Todavia, esta escrita não dá conta do campo de experiência e afetação em que a festa potencialmente se transforma.

No texto, em seu decorrer, tal esforço de ocupar as linhas dessa escrita incorporada pela presença do meu trajeto se deve ao fato delas serem respingos de diversas experiências que tive a oportunidade de viver no âmbito festivo e fora dele. Porém, diretamente relacionado com sua existência, como palestras, cursos, comunicações em eventos científicos, conversas entre amigos.

Desta forma, rastreei exercícios que buscavam uma grafia que materialize, sem limitar, a escrita como dispositivo de abertura, de um primeiro passo cujo objetivo é gerar, a partir das minhas vivências e de uma literatura sobre festa, uma narrativa capaz de articular e combinar os fluxos do vivido, do relacional festivo. Com isso, quero dizer que aqui reelaborei reflexões acerca da festa, estimulada pelos compartilhamentos que tive e, agora, pelas ausências e impossibilidades do estar-junto, que tornaram impossíveis que tais experiências festivas fossem adiante.

Estou me referindo particularmente à ambiência marcada pela suspensão de partilhas, presenças e experimentação coletiva, devido ao contexto pandêmico da COVID-19. Este é um contexto fundamental de ser investigado, cujo enfoque se justifica pelo fato da situação viral mudar profundamente a vivência festiva e as ocorrências coletivas no espaço público, por conta do perigo de contágio do vírus.

Sob esse aspecto, certas linhas se configuram como rastros da minha memória, relacionados ao que foi vivido presencialmente e, somado a este contexto, às questões da minha experiência remota na festa. É um movimento que reflete sobre o passado e o presente ao mesmo tempo. Neste caso, esta escrita se mostra como um exercício de acionamento de possíveis passagens e via de acesso, diante de várias possíveis, às memórias urbanas da Festa de São Marçal. De certa forma, são esforços em grafar e relatar partes da experiência festiva,

uma marca do espaço que fora praticado, no qual me interessa, por enquanto, as narrativas coletivamente vividas no espaço público, sem esquecer, de modo algum, dos encontros, dos gestos e das trocas compartilhadas.

Fotografia 02: O que fica pelo caminho também me interessa.



Fonte: Danielle Souza, 2019.

Nas próximas linhas que se aproximam destaco como a escrita precisa estar sensível ao modo como os caminhantes praticam o passo e desenham movimentos em suas ações territoriais. Compreendida como parte indispensável da experiência festiva, sempre atenta à disposição do momento, a caminhada evidencia a possibilidade de tecer outros percursos textuais a partir do que foi experimentado na paisagem de São Marçal.

Tais escritos das ações revelam também os estados inventivos que vibram em palavras, corpos e múltiplas sensações andantes. Eles operam como disparadores de uma reflexão que visa reivindicar a abertura de espaços que abriguem escritas mais relacionáveis. Desse modo, narrar poeticamente os acontecimentos deriva também anunciar as interpelações e desejos que os fenômenos convocam – como guia para a prática escrita aqui ensejada.

2.1 Movimentos de escritas: práticas indisciplinares e rastros de uma experiência caminhança.

Como começo, dedico um espaço e tempo para compartilhar as experiências e o modo como elas amplificam minha percepção acerca da Festa de São Marçal. Tal intenção parece encontrar proximidade com o que anuncia Jorge Larrosa (2002) em seu notável texto *Notas sobre a experiência e o saber de experiência*. Nele o autor discorre acerca do conceito de experiência, debatendo aspectos relacionados ao modo como ela acontece. Neste sentido, Larrosa aborda a experiência como “a possibilidade de que algo nos aconteça ou nos toque” (2002, p. 24). Todavia, para que isso seja de fato vivido, precisamos de tempo, que não tem como definir ou calcular, pois não se encontra na dimensão da contagem de horas, minutos, dias e noites. Para que a experiência ocorra, nas palavras do autor, ela “requer um gesto de interrupção” (ibidem, 2002, p 24).

Desse entendimento, posso inferir a experiência como sendo um atravessamento que é evocado pelo cultivo da atenção, ao mesmo tempo que opera por meio da vulnerabilidade; ou seja, pressupõe uma ação deliberada de abertura e interesse. O sujeito moderno, nomeado por Larrosa, tem dificuldades em atividades e pensamentos que envolvam o desacelerar e a interrupção, tais como “suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos, falar sobre o que nos acontece, aprender a lentidão, escutar aos outros, cultivar a arte do encontro [...] e dar-se tempo e espaço” (ibidem, 2002, p 25).

Tais gestos fundamentais confirmam como a experiência ou a falta dela é expressão característica de seu tempo. Atualmente, é o que se pode observar, bem rapidamente, a partir da sociedade e de seu modo de existir acelerado e acumulativo, restando pouco espaço para os acontecimentos que operam contrários à lógica do capital, com isso a experiência tem sido pouco explorada. Afinal, para que ela exista, por exemplo, a abertura de tempo e espaço se torna imprescindível, o que sugere convites para mais encontros com o mundo em articulação com uma entrega individual despretensiosa e aberta ao que está por vir.

No campo desta investigação, é pela experiência do caminhar que encontros intensivos e imprevisíveis podem nutrir, de certo modo, a elaboração de uma escrita que seja ao mesmo tempo processo; e que esteja empenhada em outras formas de pensar e dizer. Também que estão intimamente ligadas em novos modos de caminhar, que forcem deslocamentos e sugiram percursos a partilhar. Com isso, ao caminhar algo me toca, e ao passar por mim, me transforma (LARROSA, 2002).

Ao me apropriar livremente da fala do autor, deslocando os verbos da citação para primeira pessoa, percebi com esse gesto simples, o quanto de movimento a frase adaptada evoca. Isto porque ao tomar como fala de um processo e de estados vividos, a frase ecoa como elemento incorporado na medida em que não se limita ao que foi dito, e, no meu caso, caminhado. Interessando também o que vai acontecendo. Indo além. É algo bem mais expandido, chamado de experiência.

Outra questão que chama atenção na frase ligeiramente transformada diz respeito ao atravessamento como palavra, que traz um sentido capaz de circular entre cada consoante e vogal grafada, na qual assume uma força de alastrar e mover sensações, promovendo a ação de contaminação e seu estado permanente de descoberta. Quando digo atravessamento, quero me referir ao que acontece em mim, em especial ao modo como meu corpo é ocupado por um estado de espanto constante.

Ainda com o desejo de falar mais um pouco acerca do atravessamento como ato de abertura, como um convite a vivenciar um ato tão necessário diante da funcionalidade dos dias corridos e que se tem vivenciado pouco, a saber: a experiência. Neste sentido, encaminho aqui o modo percorrido pela pesquisadora de teatro e caminhante Paulina Caon, que comenta as qualidades e os estados que experimentamos quando somos atravessados por algo ou alguém. Segundo Caon

Os atravessamentos falam dos encontros porosos entre corpos, coisas, espaços, cruzamento de avenidas, quiasmas, em que há fissão, fissura e reorganização; em que não deixamos de ser nós mesmos e ainda assim passamos a ser outros. Atravessar é movimentar-se e ser movimentado, percorrer caminhos, percorrer corpos, percorrer textos a pé. É ao mesmo tempo passar por, ser atravessado, ser remexido pelo caminho, pelo corpo, pensamento, pelos outros (2015, p. 43).

Como atitude penetrável e dinâmica, o atravessamento é palavra que aciona ação, mas não de qualquer tipo. Estou me referindo ao tipo de prática que opera na contramão dos modos convencionais e dos fluxos instituídos, chamando atenção às questões que podem surgir no transcorrer do atravessamento em si. Talvez seja por isso que a sensação de movimento é tida como uma constante quando se deixa atravessar pela experiência. De tudo isso, compreendo o atravessamento como exercício de expansão de aberturas, ao mesmo tempo que pode ser explorado como elemento de potência, que se coloca dentre outras formas, como desejo de escrever o que se vive e a experiência de seu percurso.

Nesse caminhar interessa ressaltar que a experiência é “um saber particular, subjetivo, relativo, contingente, pessoal” (LARROSA, 2002, p. 32). Por isso e sem surpresas, a escrita

deste trabalho é amplamente contaminada pela experiência vivida em festa, pois ela é fruto de algo que acontece, cujos fluxos dos encontros reverberam possibilidades criadoras a partir daqueles que perambulam festivamente pelas ruas, ativando tipos de compartilhamentos sensoriais dos mais diversos, operando transformações significativas.

Ao evocar constantemente o movimento em suas contínuas mutações, fluxos e direções, o horizonte festivo que se apresenta enquanto se caminha – com os pés no chão em um território e pelas mãos por meio da escrita –, parece ser particularmente propício para cultivar uma poética dos deslocamentos, não centrado apenas no caminhar do corpo em um território, mas capaz de gerar formas inusitadas de praticar inúmeras ações e mover reflexões.

Diante disso, a escrita dispara rumo a uma composição movente, que implica pensar nas passagens dos textos, dos pés, do olhar aceso e nos demais movimentos que se (ar)riscam em suas plataformas de criação, sendo este texto um deles, afirmando a necessidade de inventar e impulsionar trânsitos possíveis como elaboração investigativa. Foi o que despertou em mim o desejo de coletar instantes e estar aberta às escutas, evocando, sob esse aspecto, uma escrita feita a partir do corpo, com sua respiração e fala, por exemplo. Isso que sugere que ela seja permeada de movimentos e deslocamentos, capazes de fazer germinar novas possibilidades de escritas que possam traduzir o movimento que a festa provoca no meu corpo.

Acompanhando o trajeto incitando inúmeras indagações, Ciane Fernandez contribuiu nesta discussão ao anunciar que “a escrita começa no movimento” (2008, p. 02), o que reforça a prática de escrita em profunda correspondência com o fenômeno investigado e os desdobramentos que moveram meu processo investigativo, festivo e caminhante. Neste caso, a movimentação da caminhada se colocou como ação primordial incorporada à escrita, na qual propõe formas de materializar tais possibilidades. Sob este aspecto, a caminhada moveu muito dos meus dizeres, em que cada passo dado foi transformado em palavra, texto, cuja ação de gerar escritas sensíveis se mostrou uma experiência importante.

Isto estimula a pensar o movimento investigativo criado, gerador de metáforas e estados corporais diversos. Este ponto me interessa em muitos aspectos, principalmente no modo como esse movimento foi compreendido e se relacionou com a pesquisa. Ainda segundo a pesquisadora de teatro, Ciane Fernandez, o movimento é compreendido em sua “variação relacional e gradual entre ação e pausa, e não simplesmente o movimento incessante” (ibidem, p 03). Nesta discussão, o movimento compreende qualidades cinestésicas diferenciadas, em seus diferentes níveis de intensidade e extensão, e que corresponde com a percepção do fenômeno escrito em sua manifestação.

As questões encaminhadas pela autora se lançam em direção às abordagens, práticas investigativas e seus modos de comunicar a pesquisa em arte. As formas de dizer movidas no campo artístico são inúmeras, por isso disparou questões no âmbito desta pesquisa. Notadamente, as que discutem e são processos em suas dimensões investigativas, cuja ênfase recaiu em sua dinamicidade implicada tanto nas materialidades de caráter corporal, quanto à produção textual, o que me levou a refletir sobre os movimentos que o movimento produz, contaminando as linhas que se seguem.

Complementando o percurso desse texto, mapeei movimentações na escrita da pesquisadora em Dança, Angélica Vier Munhoz (2011, p.29), principalmente a ideia do “movimento em dobras e desdobras abrindo caminhos para que o pensamento” possa caminhar no território dos acontecimentos. Tal caminhar, ao que suponho, não se constitui em sua linearidade, pois “pensar é, antes de mais nada, duvidar, criar caminhos, perder-se na floresta e procurar por outro caminho, talvez inventar um atalho” (GAGNEBIN, 2006, p 2).

Isto me fez lembrar algumas palavras que funcionaram como gatilhos para a pesquisa, no sentido de ser desvio e produzir seus ecos, funcionando como possíveis atalhos, que mais tarde vão ocupar o texto compondo o vocabulário com verbos, que funcionaram como desdobramento desta elaboração investigativa.

Neste movimento, vários dizeres e fazeres foram evocados e caminharam para o entendimento das espetacularidades festivas e moventes que ocuparam a rua. Por falar em desvio, a filósofa suíço-brasileira Jeanne Marie Gagnebin, em seu método desviante, dispõe inúmeras provocações partindo das práticas pedagógicas que pregam a reflexão sem pressa. Embora o cenário de sua reflexão seja uma sala de aula, suas questões não estão circunscritas somente a este ambiente, uma vez que o método desviante está mais atento ao movimento do pensar, independentemente onde ele ocorra, e, sim como o pensamento se manifesta e qual o movimento que o impulsiona.

O encontro com o texto de Gagnebin disparou muitos desvios, ao me fazer pensar na festa a partir do acaso e do imprevisto, que inevitavelmente acontecem por conta da sua natureza movente enquanto fenômeno cultural, aberto a mudanças em sua manifestação. O método desviante abre para a exploração de possibilidades subjacentes ao próprio fazer, que no meu caso, seja caminhando ou escrevendo, mesmo que em certos momentos apresente uma “desorientação angustiante”. Gagnebin nos convida a ir adiante, mesmo com o novo que se mostra e que “não sabemos ainda como nomear”.

Impulsionada pelo convite da autora de “não temer os desvios, não temer a errância” (ibidem, 2006, p. 01), vou em direção às trajetórias sensíveis, desejosa pela potência do

encontro ou de qualquer outra ação, afetação que se manifeste como acontecimento do campo investigado.

Esta pesquisa foi sendo realizada com a preocupação e o cuidado em criar uma escrita que caminhasse orientada pela força relacional, que possui um tempo particular de acontecimento. Este contexto foi entendido, como se sabe, como fruto de partilhas com os corpos festivos de São Marçal, cujas interações ajudam na construção de um texto bordado com o outro no mundo e com o mundo. Sem visões binárias excludentes, por compreender que a festa não está fechada em si mesma. É um processo inacabado, em movimento, que aciona desvios para compreender suas trocas e relações. Logo, a escrita deste texto se mostra como exercício de reflexividade e, mais uma vez, como registro do meu processo. Um modo de habitar a festa a partir de uma caminhografia em e no trânsito.

A caminhografia a que me refiro faz parte dos modos caminhantes compartilhados na paisagem festiva. Ela sinaliza para a diversidade encontrada no ato de caminhar, no qual os usos dos pés grafam linhas, retas ou sinuosas, que se tocam no percurso estabelecido por outro caminhante, instituindo a partir desta ação, o fluxo da sua continuidade. Se por um lado tais linhas são pouco visíveis no chão, por outro os gestos que a deflagram são perceptíveis de acordo com o rumo que o corpo faz em seu percurso. Desta maneira, a caminhografia é um dos modos possíveis de perceber a configuração do espaço público modificado transitoriamente, levando em consideração as experiências vividas na movência da Festa de São Marçal.

Falando em festa, nesta investigação ela se configura como experiência na cidade contemporânea. De diversos formatos, usos, saberes e fazeres, a festa é uma categoria de múltiplas concepções e aponta estratégias diferenciadas de ocupação do espaço público e seu compartilhamento de percepções. Neste contexto, a rua em que a festa caminha destaca os tipos de sociabilidades dos corpos que se cruzam, se tocam e como reelaboram seus percursos afetivos a partir dos atravessamentos existentes na rota do fenômeno espetacular em questão.

Como contribuição a esses exercícios de pensamento, trago a rua como espaço do dissenso e o uso comum do espaço público como ações de microrresistências, criando formas diferenciadas de intervenção dos corpos na paisagem da cidade. Impulsionada por esta ideia, me proponho a pensar no modo de operacionalização do espaço público a partir de suas fricções e deslizamentos, sobretudo pelo meu interesse pelas pequenas narrativas que são inventadas nesse contexto, bem como entendo a experiência festiva como uma forma potente e necessária de ocupação do espaço público - buscando outras rotas, outros destinos.

Sob este aspecto, cabe salientar a presença das pequenas narrativas que ressoam instantes, pulsões e vibrações como relatos derivados dos percursos compartilhados. Neste caso, as pequenas narrativas operam como modos de dizer e existir em contraposição ao pensamento estrutural colonialista da história única, rompendo assim, em partes, com a hegemonia do modelo explicativo de mundo. Nesse ponto, me interessei em destacar as pequenas narrativas como vislumbres e lampejos que se organizam em seus próprios fluxos, cujos acontecimentos vivenciados são experiências validadas, enquanto saber legítimo e potente.

Pensando nisso, evoco o sujeito da experiência de Larrosa, dada sua potência reflexiva que abre espaço para narrativas outras. Tal termo carrega em si a possibilidade de melhor compreender os territórios e existências que se constituem a partir dos tipos de vivências e conhecimentos particulares experimentados. Por sua vez, operados como lugares e práticas sensíveis que transformam pessoas em sujeitos de suas próprias experiências. Portanto, o autor coloca tal gesto possível da seguinte maneira

o sujeito da experiência se define não por sua atividade, mas por sua passividade, por sua receptividade, por sua disponibilidade, por sua abertura. Trata-se, porém, de uma passividade anterior à oposição entre ativo e passivo, de uma passividade feita de paixão, de padecimento, de paciência, de atenção, como uma receptividade primeira, como uma disponibilidade fundamental, como uma abertura essencial (2002, p. 24).

O pensamento de Jorge Larrosa me fisgou, especialmente no ponto em que ele evidencia a importância, apesar de não mencionar, do afeto como atitude passível, que se configura, dentre outras coisas, como abertura possível de ser experimentada. A ação deflagra sua força compositora na criação das pequenas narrativas, manifestadas no estar-junto como atravessamento de vários saberes, fazeres e dizeres no espaço público. São narrativas cultivadas como emergências de novas formas de vida, que se afastam do empobrecimento da experiência, reflexão tratada por Larrosa (2002).

Para Paola Berestein, as narrativas oriundas das ruas são campos de invenção potentes. Elas anunciam o modo encontrado de desvio das narrativas de controle ao propor novas formas de ter e narrar experiências. Segundo ela, “são narrativas menores, são micronarrativas diante das grandes narrativas modernas; elas enfatizam as questões da experiência, do corpo e da alteridade na cidade e, assim, reafirmam a enorme potência da vida coletiva” (2012, p. 20).

Em tal perspectiva, as narrativas menores são ações criadas como estímulos significativos que exploram as brechas da cidade e, com isso, criam movimentos expressivos

onde, a princípio, não é consentida sua manifestação. Em resumo, são falas contra-hegemônicas, cuja ação deliberada revela os germinamentos lançados nas frestas, como enfrentamento diante da dureza concreta dos dias, fazendo eclodir, deste modo, outros fluxos de vida como exercícios poéticos que cada caminhante realiza como recusa ao discurso totalizante acerca da experiência na cidade contemporânea. Neste sentido, o caminhante borra essas questões, fazendo das narrativas menores campos de insurgências do corpo a partir das suas relações com a complexa dinâmica urbana, que vem impossibilitando cada vez mais a experiência caminhante.

Diante de tais considerações, no caso específico da Festa de São Marçal, o ato de caminhar revela plenamente a potência da rua como lugar de encontro, não apenas como passagem, marcada pela pressa habitual. Neste caso, a rua expõe também um estado de movimentação constante que vai ocupando as dobras, os interstícios da festa, criando um território público de insurgências pronto para ser experimentado. Tal situação deflagra a dimensão relacional festiva como geradora de energia para se deslocar, anunciando o caminhar como ato público de uma vivência criativamente coletiva.

Fotografia 03: Cada pessoa é um campo de narrativa potente.



Fonte: Danielle Souza, 2018.

Tudo que foi dito até aqui corresponde ao entendimento do quanto é necessário pensar em esquemas de pesquisa que se relacionam com o uso de metodologias gerativas,

emergentes. A dinamicidade característica do fenômeno pesquisado – desconsiderando o tratamento dado ao campo como objeto – atrai o risco e a descontinuidade para dentro da pesquisa, considerando com cuidado, os rastros, ruídos, sobras e dobras como elementos proveitosos e que se cruzam como vetores de escritura e entendimento da fluidez como questão metodológica.

A escrevedura proporciona, neste aspecto, exercícios de tentativas, deambulações e desnudamentos que a pesquisa solicita e não são achados e tampouco estão prontos, pois são estados de provocação contínuas e desejantes, que por vezes causam vertigens devido às incertezas e oscilações do campo, criando miragens que precisam ser tateadas nos devaneios. O modo suspensivo engendra acessos imaginativos que dão sustentáculo para a continuação da criação teórica, situação em que a gravitação coabita com a experiência da terra firme.

Sendo assim, dada a paisagem da escrita alargada, escorregadia e rodopiante, o texto reivindica, num sentido amplo, um momento de artistar²³ na escrita. Ação que supõe adentrar em campos inventivos, de reinvenções onde a prática de uma escrita criativa cultiva uma composição poética, que é parte da pesquisa e não apenas sua comunicação. Na minha artistação vou criando uma narrativa caminhante, sendo uma tentativa que sirva de desvio, de acordo com a noção de Jeanne Marie Gagnebin, das práticas de repetição investigativa.

Os momentos de ruminação e piração na escrita são colocados como campo de fortes gatilhos para a compreensão e aprendizagens do fenômeno festivo, processos que envolvem escuta, interditos, não-ditos, invisões, afastando as explicações como fundamento da minha escrita. Mais uma vez tomo emprestado o movimento criado por Munoz acerca da tarefa do pensar. Segundo ela, “explicar uma coisa é deformá-la, estratificá-la e muito pouco tem a ver com o pensar” (2011, p. 24).

Fugindo da ação de um desvelamento ou de esclarecimento de algo em sua rigidez, sou atraída pelo uso do verbo compreender pela noção e atitude que move o seu uso. Nessa direção, Cássio Hissa comenta que o verbo compreender “trata-se de um verbo bastante relevante para o entendimento do que discutiremos e que corresponde a um exercício epistemológico e a uma atitude política e ética. Será sempre útil cotejar verbos” (2013, p.35). Continuando, ele discorre que “a pesquisa é feita de um processo que se aproxima de um cultivar a compreensão” (ibidem, p. 38); assim como “a pesquisa é a arte de construir possibilidades de diálogo” (ibidem, p. 38).

²³ Verbo trabalhado no decorrer da (in)disciplina Movimento criador da escrita teórica, ministrada pelas professoras Dra. Ivone Xavier e Dra. Wlad Lima, no segundo semestre de 2017, pelo Programa de Pós-Graduação em Arte, da Universidade Federal do Pará.

No mesmo intento, José A. Sanchez comenta que a ideia não é de comprovação ou de “impor uma visão ou forma, mas, sobretudo, com o fim de produzir uma colaboração, um diálogo ou um intercâmbio” (2015, p. 324). Parece que habitar a zona de incerteza é uma prerrogativa da pesquisa, o campo instável cheio de movimentações de pensares, de diversas naturezas e procedimentos

Este é o movimento criador das ideias aqui colocadas, escritas em linhas disruptivas e de infinitas potências buscando uma pesquisa que seja mais uma reflexão do que uma resposta, com atenção mobilizada pelas questões que carrega. Compartilhando com Sanchez, busco explorar as “perguntas e preocupações mais do que convicções e constatações” (2015, p. 323).

Efetando também constantes questionamentos a partir de outros possíveis entendimentos, plenos de outros mundos, experimentando outros modos de fazer e dizer a tese, de explorar formas outras de pesquisar. Uma delas se direciona em como meu corpo se relaciona com o fenômeno pesquisado, nas entradas que encontro onde a “dissolução do velho sujeito do conhecimento e situaram o indivíduo corporalmente imerso em seu campo de pesquisa” (SANCHEZ, 2015, p. 323).

É assim que essa tese descaminhada se desloca, por múltiplos caminhos, idas e vindas como ação cuidadosa e epistêmica; por uma poética do desaprender voltada para o parar, andar, beber, dançar e outras movimentações como acessos que capturam a intensidade do chão poroso e do que emerge deste contato.

O descaminhar, aqui, significa se lançar em outras orientações, seguindo rumos inicialmente desconhecidos, sem perder a curiosidade em mantê-los como uma paisagem. Ou melhor, é quando a caminhada se descola de si e faz um andar sem centro, arrodando a borda como movimento contra-hegemônico com seus incontáveis passos, transborda. Converte a reta em curva. Desenrola e gira na encruzilhada, faz riscados. Deste modo, descaminhar é convocar a caminhada a habitar o próprio movimento, desenhando a grafia da pesquisa a partir da imagem de uma força motriz, que pulverizando a potência deixa marcas ativas nos corpos, diminuindo a desertificação da experiência.

Inerente à pesquisa e sua natureza híbrida, os modos caminhanter de festejar são compreendidos como território desejante, que faz o corpo habitar na dimensão de microgerminamentos. O desejo como estratégia inventiva e flexível que anuncia, acompanha e move o processo. Em outros dizeres, impulsiona a visitar alhures no intuito de apontar as desarticulações rigorosas que precisam acontecer.

É neste horizonte que surpresa, risco e imprevisto são tomados como arranjos presentes na rotina própria do criar. Nela sou tomada por misturas de sentimentos, desde solidão e animosidade, mistura de olhar para si e se perceber nesse processo de construção de mundos, de evitar modos de construção de texto que evitem o esvaziamento do desejo permeado pela particularidade da escrita.

Nesta direção,

pesquisa-desejo forjada no abismo do não saber, em busca de algo a inventar, sem que seja, jamais, pesquisa transcendente, que buscaria em outras esferas que não o das imanências de seu campo empírico novos sentidos, novos devires, enfim, a diferenciação (FONSECA, MARASCHIN, NASCIMENTO, 2012, p. 08).

Trago a citação por destacar o cuidado e, principalmente, o desejo como provocação e convite sobre a busca do fazer-saber, com forte inspiração no Abecedário do filósofo Gilles Deleuze. Trilhando por essas questões trazidas e desdobradas a partir do pensamento do filósofo, vou encontrando possibilidades experimentais com outras verbalizações possíveis.

Considero as proposições de Deleuze uma boa oportunidade para discutir acerca do processo de criação ou de transmutação de palavras. Explorar a invenção como prática da pesquisa, fazer uso da palavra como morada poética desta escrita. São modos de fazer, usar e coabitar que disparam na geração de escritas sensíveis. Ajuntar forças e desejo de experimentação constantes.

Para isso, procuro encostar em-com outros campos epistêmicos, importando as fricções geradas nesses tangenciamentos. Tal contato evoca contaminações, querer atrair outros sentidos das palavras. Exercício poético e potente que penetra a partir das brechas festivas, composição que atesta a inventividade como processo aberto e múltiplo. Dessa experimentação elaborei o Vocabulário de Ações - protocolo de dizeres e fazeres²⁴.

Este vocabulário é um inventário composto por verbos, imagens e outras invenções cabíveis, escritos no infinitivo e que destacam ações ocorridas na festa. Alguns dos verbos passaram pelo processo de se tornar verbo, ou seja, palavras substantivas que foram transmutadas para falar de uma ação, processo ou estado. Outros verbos estão conjugados no gerúndio, por trazer o movimento do verbo para a língua própria da pesquisa.

Para isso, alguns verbetes foram convocados e inventados na pesquisa, uns escolhidos, outros já estavam por aqui. A criação de um vocabulário da pesquisa como

²⁴ Ele será acionado imagetivamente no subcapítulo *Vocabulário de Ações: por um exercício de imaginar festa e outras possíveis contranarrativas poético-afetivas*. Vide página 305. Sua evocação neste capítulo ocorre pela sua importância na construção de uma escrita mais alinhada e próxima da vivência festiva.

estratégia epistêmica ao convocar as palavras e imagens, teve como esforço disparar, irradiar sua força, agregar possibilidades de outros entendimentos. Alguns verbetes têm sentidos aproximados, mas foram inseridos mesmo assim por conjugarem o movimento do verbo a partir de questões específicas do campo, prenes de novas direções do ato de pesquisar.

Com isso, o vocabulário como proposição que atrai para abertura, flutuação e movência das palavras, contendo os modos de pensar e existir na festa, modulados pela espacialidade e temporalidade. Revela também um formato possível e inventivo de movimento de pesquisa, ou seja, novos modos de usá-los. Os praticares listados abaixo expressam movimentos de fala, verbos que o tempo pratica, verbos que o espaço ocupa, verbos que o corpo realiza. Um Vocabulário de Ação que não se encerra em si mesmo, sendo atualizado a cada festa, pois se movimenta continuamente com e a partir dela.

Ao destacar as ações discursivas e espetaculares, praticadas na festa, minha escrita não abarca a multiplicidade sensorial que compõe São Marçal. Trago o verbete como um comunicador e produtor de uma grafia de pesquisa, composto por imagens que destacam os corpos das margens. Sobretudo, para ser um convite, uma convocação para percorrer inventivamente, ou quem sabe, por que não, presencialmente a paisagem festiva, que atiro como proposta investigativa.

Proponho a experimentação dos verbetes como gatilhos em outras festas, convidando a quem caminha por esses escritos criar e listar os seus, sem importar a localidade e formato da festa. Adicionar, riscar, sublinhar, inventariar, sujar, descobrir no e com o corpo que verbo vocaliza com mais intensidade, que deixa a carne tremer. Jambulizar, cuja ação busca o mesmo efeito das folhas da planta na boca: fazer tremer, arder movendo a boca para instaurar palavras. Dar volta no verbo, conhecer sua dinamicidade. Alargar seu conceito. Tentar é possível. Propor manuseios outros para o vocabulário em construção.

No exercício de listar algumas das ações da festa, escretei os verbos que persegui, os que foram dados, outros que me deixaram saquear. Verbos que busquei para fazer um exercício de escutar seus sentidos, sair da superfície das palavras e vasculhar suas pulsões criativas. Verbos que são a festa. Infestados. Confundir as definições dos dicionários, colando outros sentidos, montar, compor, desviar os verbos.

Pausa para um exercício de escrita²⁵:

²⁵ Exercício livremente inspirado no conselho do poeta Manoel de Barros, que diz: o verbo tem que pegar delírio. In: BARROS, M. Poesia Completa. São Paulo: Leya, 2011

Tentativas de um Vocabulário de ação.

Amanhecer	Trabalhar	Pesquisar
Começar	Limpar	Matracar
Receber	Rezar	Pandeirar
Ocupar	Benzer	Beber
Atravessar	Beijar	Parar
Desfilar	Encruzilhar	Dançar
Vomitar	Tomar banho	Comer
Socorrer	Mascarar	Sentar
Abanar	Rodar	Empurrar
Sujar	Girar	Tocar
Deitar	Andar	Ouvir
Abraçar	Dormir	Conversar
cantar	Apagar	Esquentar
filmar	Vestir-se	Vender
Brigar	Dirigir	Fotografar
Ver	Apressar	Anoitecer
Acompanhar	Chegar	Acabar
Sorrir	Mijar	Esperar

De posse dos verbos apresentados, a ação agora consiste em deixá-los decantando, apurando seus sentidos por um tempo. Deixar o verbo encorpar. Descansar, para depois, arejar entendimentos. Afinal, como exercício de escrita e confabulação da festa, a apresentação e discussão dos verbos, neste momento do texto, fazia todo o sentido.

O intuito buscava compartilhar os verbos como gatilhos do fenômeno gerado na rua e sua relação com a escrita que se propõe trilhar. Isto significa que, posteriormente, o Vocabulário será acionado mais uma vez, ou melhor, várias e quantas possíveis for. No entanto, ele não virá sozinho. Será entrelaçado com fotografias que narram imagetivamente a paisagem festiva em sua ocorrência espetacular. Neste ponto, rapidamente coloco a imagem como operação poética, dada sua dimensão de registro residual do acontecido; e como ela aciona confabulações a partir dos vestígios e rastros deixados, cuja permanência se impõe como material valioso.

Busquei expor, neste tópico, algumas dinâmicas de escritura-intervenção da minha pesquisa. Destaco que ela se faz no movimento, que, por hora, é o traçado de suas ideias, seu desenho inacabado de pesquisa. Deste modo, esta escrita é um manifesto que destaca outras formas de coabitar a Festa de São Marçal, disparando verbos, dizeres e fazeres, além de pensar nas brechas, desvios, tensões e outras movimentações possíveis como modos de comunicar, a partir da escrita, a festa em suas particularidades estéticas e espetaculares.

Logo, todo pensamento desenvolvido até aqui faz parte de um esforço para estabelecer a escrita como parte do processo investigativo e que dialoga diretamente com o fenômeno festivo. Sobre isso, dificuldades e provocações se fizeram presentes a fim de materializar a escrita como território cambiante e campo de atravessamentos. Uma espécie de plataforma de experimentação que amplia sensações, instaura pequenas ambiências e espaços para confabular; que se traduz também em experiências reflexivas ao manejar outros modos de investigar, escrever e partilhar.

A seguir, caminho em direção a outra paisagem expressiva, principalmente por se ocupar da discussão acerca das epistemes que me ajudaram a romper e, ao mesmo tempo, mover questionamentos outros acerca do campo festivo de São Marçal. Concomitante a isso, fui adensando questões movidas por tais reflexões que possibilitaram a construção de novas epistemes, discursos e práticas assentadas na diversidade de saberes e fazeres manifestados no contexto cultural referendado.

2.2 Desobediências epistêmicas: notas sobre de-formar ações e corpos para práticas insurgentes.

Antes de começar essa seção gostaria de fazer um comunicado fundamental, que poderia vir, pensando bem, na Introdução deste texto, cuja finalidade intui em localizar inicialmente minha fala, que atravessa toda essa tese, acerca da opção que dialoga com as experiências empíricas que movem esta investigação. As reflexões aqui movidas se situam na minha aproximação recente com a perspectiva decolonial, na qual ainda caminho feito iniciante por algumas proposições altamente densas e complexas.

Dito isto, preciso salientar meu lugar privilegiado enquanto uma mulher branca, jovem e cisgênero. Sem a intenção de limitar minha existência à descrição anterior, mas localizando de onde falo, me apresento também como uma pessoa que tem se interessado por estudar como a configuração eurocêntrica, capitalista, patriarcal e racista têm moldado nossas formas de pensar e de se relacionar com o mundo permeado pelas marcas violentas da colonização.

Em seu *Pequeno Manual Antirracista* (2019), a filósofa e feminista negra Djamila Ribeiro expõe aspectos da branquitude e seus nocivos impactos. Há muito o que abordar sobre o termo. Segundo a filósofa, correspondem ao papel de privilégio simbólico e material das pessoas brancas e que demarcam lugares sociais de produção de desigualdades raciais. Sendo assim, tal privilégio impacta severamente a vida dos grupos sociais vulneráveis, gerando posições socialmente subalternizadas.

Diante dessa questão, coloco-me em muitas reflexões acerca desse complexo arranjo estruturado hierarquicamente em termos raciais. Sobretudo, o lugar do branco na luta antirracista, que, segundo Djamila, visa, antes de tudo, “ter consciência da prevalência branca nos espaços de poder permit[indo] que as pessoas se responsabilizem e tomem atitudes pra combater e transformar o perverso sistema racial que estrutura a sociedade brasileira” (2019, p. 35).

Djamila Ribeiro explica o que vem a ser a responsabilidade branca nesse processo. Ela alerta que “não se trata de [se] sentir culpado por ser branco: a questão é se responsabilizar. Diferente da culpa, que leva à inércia, a responsabilidade leva à ação” (ibidem, 2019, p. 36). Portanto, a prática antirracista é um enfrentamento diário. Uma luta que pode tomar diversos formatos e direções.

No meu caso, em se tratando especificamente desta tese, a frente que assumo está pautada em apresentar aspectos da Festa de São Marçal, dando voz e escuta ativa a seus fazedores. Minha posição está longe da perspectiva do branco salvador e de colocar em relevo

a festa e sua importância cultural e étnica para a cidade, fazendo com que outros trabalhos, em suas diversas áreas de conhecimentos, possam adensar ou mobilizar outras abordagens ao seu respeito. Isso, até que possam questionar meus escritos e o modo como construí meu discurso acerca do campo festivo de São Marçal, uma vez que são pouquíssimos os estudos que interpelam a festa.

Essa discussão é tratada aqui resumidamente pelo fato de eu ser uma branca falando de uma festa, cuja maioria dos fazedores e praticantes é de origem negra. Devido a isso, para mim é de extrema importância e coerência demarcar esses espaços, pois eles não são neutros. E estou ciente que posso incorrer em erros. Acredito ser importante comentar um pouco sobre isso, o que alguns podem achar desnecessário o enfoque dado a essa questão. Porém, acredito ser imprescindível localizar discursivamente minha fala a esse respeito.

Por esse motivo, procurei adotar táticas metodológicas que mirassem em processos sociais e fenômenos culturais a partir de perspectivas outras. Essa empreitada não desconsidera o conhecimento epistêmico historicamente consolidado. O que busquei, nesse sentido, além de interrogar concepções dominantes, diz respeito ao acesso a outras compreensões do mundo, de seus outros tempos e, sobretudo, as narrativas contra-hegemônicas operadas.

Compartilhando desse pensamento, o pesquisador de filosofia africana Wanderson Flor do Nascimento nos coloca a seguinte reflexão

Penso que nosso grande desafio para o futuro é conseguir estabelecer um diálogo não hierarquizado ou anulador dos diversos pensamentos que compõe o tecido mundial. Que possamos fazer com que os saberes filosóficos do ocidente, indígenas, africanos e orientais possam participar de uma interlocução não pautada por uma superioridade de princípio de qualquer um destes modos de expressão do pensamento (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 243).

Com isso, procurei estimular de várias formas possíveis discussões acerca da Festa de São Marçal que apontassem para um constante diálogo acerca do fazer festivo, enquanto território cultural, étnico e produtor plural de outras narrativas, cujas manifestações são subalternizadas pela lógica hegemônica. Ainda: explorar o entendimento dos corpos da população negra como um importante território de criação, luta e resistência constantes.

Em outras palavras, a dimensão libertadora da cultura compreende a capacidade de articular proposições frente ao legado colonial e colonizador, criando outras narrativas fundadas em ações desobedientes, que tornam visíveis o corpo negro, em sua potência.

Igualmente desestabilizam discursos naturalizados acerca das suas memórias coletivas, sem esquecer, é claro, que são contextos atravessados pelas relações de saber-poder. Um dos espaços possíveis e desviantes de invenção, por exemplo, pode ser localizado na Festa de São Marçal.

Partindo da conjuntura monológica do mundo e, ao mesmo tempo, exercitando meu afastar dela, compartilhei, nesse caminho que insisti em atravessar, a escolha metodológica e epistêmica que perpassou o trajeto do meio, do cruzo. Do trajeto partilhado. Portanto, vou tentar ao máximo, diante do meu interesse e, também, da persistência, trazer para a compreensão deste texto, a presença de outras leituras, numa perspectiva desobediente e desobrigada de certas lógicas coloniais.

Meu posicionamento perseguiu o modo com o fenômeno festivo se mostrou em sua inteireza no espaço público; com base no que o campo enunciou e disparou enquanto ocorrências sensíveis, notadamente como o comportamento espetacular da Festa de São Marçal ativava potencialidades e, conseqüentemente, provocava novos olhares. Neste contexto, o movimento de caminhar também foi capaz de gerar deslocamentos epistêmicos, inclusive a perspectiva decolonial como constante diálogo imbricado nas experiências de corpos caminantes em suas ocorrências festivas em movimento.

Sob esse aspecto, acionar o saber decolonial indicou um modo de investigação preocupado em experimentar os percursos comprometidos com a pluralidade dos saberes produzidos. Tal pensamento abriu para a discussão acerca das epistemologias do sul, que exigiu uma postura de um saber sul que caminhava na festa. A partir disso, o sociólogo Boaventura do Santos discorre acerca da urgência em “aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul” (Santos apud Santos e Meneses 1995, p. 508). O sular, sulante é um saber constantemente ameaçado; seu construto epistêmico confronta a todo tempo a matriz de poder colonial – moderno, colonial, etnocêntrico. Esta última localizada notadamente no norte global, com suas formas de dominação, dentre elas, a epistemológica, cuja narrativa tratada como hegemônica preconiza parâmetros de validação sobre a produção de conhecimento que não considera outras formas de saber existentes, um dos seus eixos fundadores mais bem-sucedidos.

A colonialidade como projeto amplo, inacabado, articulado e difuso, instrumento de opressão e dominação dos países em direção aos grupos considerados subalternos, que com sua formulação, que a todo tempo se reestrutura, não se encerra com a saída do colonizador no território saqueado pelo modelo eurocêntrico. Outras práticas surgem e sustentam novas

relações de poder na atualidade, como valores norte-americanos e europeus no mundo neoliberal, que se iniciaram a partir da constituição da América²⁶, em 1492.

Instituindo a lógica colonial de formulação de um tipo de conhecimento ocidentalizado do Sul, que não dialoga e nem representa os povos originários e suas cosmovisões singulares, ocorre com a chegada dos portugueses, a exemplo do caso brasileiro. A esse respeito, Boaventura Souza dos Santos (2010) deu o nome de epistemicídio, como sendo resultado do processo de soterramento de saberes múltiplos, uma outra forma de genocídio, nas palavras do sociólogo português.

Nesse âmbito, operando classificações de mundo e políticas de representação ligadas ao sistema de poder norte capitalista hegemônico, submetidos pelos processos de colonização, que reinventa campos geopolíticos de disputa, conflito e negociação. O imaginário também é território ocupado pela colonialidade do poder, mediado pelo racismo, como apontado por Quijano (2010). A colonialidade do poder sufoca a existência negra ao ponto de reduzi-la ao complexo de inferioridade.

Outra contribuição ao debate foi trazida pelo psicanalista martinicano Frantz Fanon (2008). Ele discorre em seu livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*, como a colonialidade, em suas diversas formas de dominação, contribuiu de forma significativa para o genocídio existencial, no decorrer do século XX, sobretudo seus efeitos nas mentes dos povos colonizados. Apesar de direcionar sua análise ao processo sofrido nas colônias francesas, a obra de Fanon atinge dimensões continentais ao denunciar aspectos comuns das perversidades constituintes do racismo, sustentáculo do colonialismo; introjetado em várias práticas sociais, estruturado de maneira intensa e velada em solo brasileiro.

Ao se voltar para linguagem, sob o prisma da psicologia e filosofia, Fanon critica as camadas densas do colonialismo que privilegia e hierarquiza a cultura hegemônica, ao passo que desvaloriza a cultura dos negros. Trago Frantz Fanon, apesar de rápido e pontual, diante da grandeza de seu legado e compromisso político, porque muito me lembrou das histórias que eu ouvia da Festa de São Marçal. Com um contingente populacional de maioria negra, o Estado do Maranhão concentra em seu território inúmeras práticas culturais que vivem processos de invisibilidade e silenciamento. Essas manifestações negociam, de diversos modos, conflitos e tensões numa sociedade duramente desigual e racista.

Saber Sul compreendeu, nesta pesquisa, uma forma de acionar práticas epistêmicas ativadoras de diálogos mais horizontais, propondo decolonizar percepções a respeito do

²⁶ Posteriormente, nos continentes africano e asiático.

corpo, festa, caminhada. Ao assumir essa perspectiva, percebi que desconstruir aspectos da colonialidade significou acolher sua complexidade assentada no tripé poder, saber e ser. Isso inclui uma tomada de postura acessível e reflexiva diante das culturas historicamente subalternizadas pela razão colonial.

Dessa forma, a emergência de práticas que descentralizassem epistemologias foi crucial, cuja finalidade de decolonizar formas de saber, poder e sentir conseguiu mover exercícios de desandar. Isso no sentido de praticar o andar diferenciado, o que me levou a percorrer o caminho de outro modo. Portanto, foi esse o movimento impulsionador que fez do meu caminhar experimento, motriz de pensamento que gerou energia, dúvidas, arruamentos, movimento que gotejava suor. Assim, a língua da pesquisa se movimentou de várias formas salivando, cuspidando, mastigando, deglutindo.

Como integrante da Linha 2, do Programa de Pós-Graduação em Artes, Teorias e Interfaces Epistêmicas em Artes, me encontrei rodeada, imersa e atravessada por metodologias que trazem como condição investigativa o acesso às novas possibilidades desejanças. Abordagens, aproximações que unem e produzem rupturas nas práticas acadêmicas, inserindo o pensar como exercício de um andarilho ao se mover pelas linhas sinuosas da pesquisa.

A própria Linha 2 se encontra no entre, no meio. Lugar das contaminações, espaço de acionamento de interesses que exploram as atratividades do saber com outros saberes, fazendo evocar outras intensidades de escrita. Diante desse contexto, misturei-me e juntei-me, buscando entrelaçar outros contatos a partir de práticas de ativação metodológicas com seus exercícios e tentativas para aberturas emergentes.

Desses cruzamentos epistêmicos, a Etnocenologia com sua abertura, expansão e contágios com outros sentidos de mundo, tem movimentado a pesquisa com sua prática singular mais mole e permeável, daqueles diferentes modelos epistemológicos e formas de pesquisar indispensáveis. Cheguei à Etnocenologia²⁷ por entender que “ser afetado pelo mundo, portanto, é pressuposto da construção de pensamento” (HISSA, 2017, p. 20).

Significa ir contra a suposta neutralidade do sujeito no mundo e no campo investigativo. Isso posto que meu corpo foi assumido pelo discurso etnocenológico como lugar que reconhece as afetações do e no campo, fugindo de visões totalizantes e verbalizando o movimento da pesquisa como inversões com outros contornos, menos fixos, com mais flutuações, no entremeio e no interregno.

²⁷ Acerca do meu contato com a Etnocenologia, o próximo subcapítulo enfocará aspectos pontuais dessa etnociências das artes e formas de espetáculo.

No meu caso, ao escrever sobre a festa, minha intenção foi dar destaque também ao que é estar na festa com todas as implicações, aventuras e adversidades, dialogando a respeito de alguns trânsitos e atravessamentos festivos e suas movências como mote investigativo. Tal movimento me levou ao deslocamento também como pesquisadora, bem como dos jeitos encontrados para comunicar os escritos da processualidade em questão.

A partir disso, exercitei subverter um pouco do formato bastante usual e obrigatório da escrita acadêmica, descolando da rigidez para a construção de microteorias, com a orientação de “produzir, um modo menor de pesquisar a contrapelo dos modelos hegemônicos e tradicionais” (FONSECA, MARASCHIN, NASCIMENTO, 2012, p. 10). A cada passo dado, um novo pensamento vagante acontecia, um pensamento que falava quando eu caminhava.

Criando nas bordas da minha pesquisa uma postura de não me deixar neutralizar, vou vagando pelo processo-escrita descompassadamente e ruminando estratégias de rompimento com o modelo racional cartesiano, como moldura epistêmica eficaz. Vou assumindo a indisciplina – no sentido de negar a via de um único caminho, ou, no mínimo, articular outros saberes em curso, respeitando o intenso trânsito de trocas – como premissa investigativa, política, estética e existencial.

Como já mencionado, adicionei no meu caminho investigativo a Etnocenologia e seu interesse nas artes do corpo e dos espetáculos. Ao assumir essa conexão epistêmica, fui me (ar)riscando na tentativa de caminhar por outro olhar etnocenológico acerca das Práticas e Comportamentos Humanos Espetaculares e Organizados ocorridos na Festa de São Marçal. Isso, a fim de manejar uma noção com base no campo etnocenológico por destacar a elasticidade e atratividade da área, configurando para a expansão epistêmica, que se alimenta pelo interesse da abertura, do fluir outras proposições estéticas.

Adentrando no que existe de específico, no que é característico, do que compõe as espetacularidades dessa pesquisa, foi pela caminhada que conheci a festa. A cada ano outras espetacularidades surgem na avenida do bairro do João Paulo; são aparições exibidas de múltiplas maneiras, criadas na adição, sobreposição, acúmulo e no borramento como existências espetaculares instauradas pelos impulsos expressivos de criação em aberto e caminhante.

Ao caminhar na festa, uma vivência específica foi instaurada, uma profusão de imagens, pessoas e situações foram me acompanhando. Nesse percurso, acesso várias camadas da festa, tocando o terreno inventivo passo a passo. Localizei nas encruzilhadas a intensidade das presenças, vivas e marcantes. Observei como a avenida densifica as experiências, engendrando estados querentes entre os praticantes.

Ao caminhar eu me permitia conhecer o outro, assim como me oferecia para partilhar minha presença no presente da festa. Dessa forma, o estar-junto atravessado pela vivacidade do instante, que se estabelece, momentaneamente, como pequenas rotas de fuga e ventilação sensível. Foi a partir desse tempo intervalar que tateei existências e estive aberta aos encontros não anunciados, sempre surpreendentes. Muitos deles vividos de uma forma específica e bem intensa, ressaltando a festa como plataforma singular capaz de confabular narrativas.

Para citar apenas um exemplo significativo entre tantos outros acerca das partilhas inesperadas, trago o encontro com um senhor de camisa laranja. A fotografia abaixo expõe seu corpo dançante e empolgado na Festa de São Marçal. A imagem poeticamente metafórica brinca ao destacar o dizer jocoso contido no verso de sua camisa, F.S Rola Cansada; contrastando nitidamente com sua condição animada e festiva, propondo visualidades itinerantes de um tempo vivido espetacularmente na festa.

Fotografias 4 e 5: Aparição (subversões cabíveis): Rola Cansada (quando as imagens te acham.).



Fontes: Thiago Ramos, 2019.

A respeito da caminhada animadíssima experimentada pelo senhor, ela esbanjava presencialmente um estado festivo mais aberto às trocas comuns. Sua espetacularidade evidenciava o caráter da criação que acontecia no seu corpo, mas também fora dele. Certamente, ao observar o senhor atravessando o território da Festa de São Marçal, de algum modo pude perceber que ele conseguia operar uma brecha no tempo e espaço vivido, amparado pelo desejo que se revelava e se desdobrava no modo de estar no mundo agenciado pela sua dança, criando rupturas, dando saltos e rodopios. Ainda: negando, sem saber, a frase

descrita em sua camisa. Ele estava ali inventando sua caminhada a partir de um jeito próprio e, ao mesmo tempo, indicando a festa como um caminho aberto, possível de produzir novas percepções acerca da experiência.

Portanto, a partir dessa circunstância descrita, que resultou num flagrante do caminhar junto, pensei em como minha caminhada na Festa de São Marçal estava próxima das atividades relacionadas a uma investigação arqueológica. Isso, no sentido de escavar, mover e dar atenção ao que foi colhido nessas trilhas, como condição necessária do meu processo de pesquisa. Foi caminhando que busquei pistas, algumas delas quase invisíveis. Pesquei palavras, algumas delas como imagens descritas nos corpos. Tateei nas tensões densas e porosas da festa, espreitei os mínimos gestos, os sorrisos compartilhados, por exemplo.

Igualmente, pratiquei a ação de me colocar por inteira para compreender minha presença, para experimentar o fôlego da querência do estar-junto aqui-agora e da paixão partilhada (MAFFESOLI, 2006). Atravessei o caminho e fui atravessada por ele. Para ajudar na reflexão sobre de tais questões foi importante acionar o saber epidérmico-sul que descola, folgando o form(ato) enrijecido da pesquisa científica. A partir do caminho alternativo, que cruza com outros e se deixa contaminar, fui encontrando e catando no decorrer da minha caminhada gestos e vivências, criando assim, um arquivo aberto de existências múltiplo.

Como praticante da festa fui acionando memórias das outras festas, para compreender melhor dinâmicas e arrumações que precisavam sustentar, ou melhor, flutuar na noção da etnocaminhada – que será apresentada posteriormente. Mas que, rapidamente, se apresenta como escrita-experiência que reivindica ajustes constantes, como encontros e desencontros, entradas e saídas múltiplas que convocam a memória incorporada, como produto dos meus diálogos e entendimentos de mundo.

Pensando assim, não posso seguir adiante sem dar atenção às circunstâncias sanitárias vividas no país diante das restrições da pandemia global da COVID-19. A situação passou a permear esta pesquisa por impactar diretamente em sua análise, instaurando questionamentos outros. Tal contexto fez a pesquisa pendular entre as urgências do agora e se um novo futuro era possível após a pandemia. Ambos os temas interpelam intensamente o cotidiano, especialmente a precariedade e complexidade que habitam o contexto específico que vivemos. Teço esses atravessamentos por reverberarem nas camadas da minha escrita, sobretudo na coletividade e na minha existência.

Essa crise sistêmica me fez aproximar ainda mais de leituras decoloniais com suas possíveis respostas aos questionamentos atuais. Entretanto, mais interpelações são feitas, do que respondidas. De tal modo, por meio de cosmologias dos povos originários e demais

práticas não etnocêntricas, busquei outras formas de mover meu entendimento acerca da vida, porque antes de tudo, vejo a Festa de São Marçal como um campo em que as existências múltiplas movem coletivamente formas de celebração da vida. Esta busca perpassou pelo distanciamento das narrativas assimétricas formuladas pelo legado colonial que primam pelo desmantelamento do mundo. Com efeito, aponto para a situação catastrófica que vivemos, resultando no que Ailton Krenak, líder indígena, chamou de “humanidade zumbi” (2019), como tendência destrutiva da chamada civilização, que não entende a natureza como um sistema vivo que compõe o todo.

Tal movimentação epistêmica e existencial reverberou como uma relação imbuída de vida importante a ser mencionada, e de forma quase instantânea incorporei em meu texto tais percepções, que percorrem o longo trajeto desta tese. Ao mesmo tempo, compreendi algumas limitações em curso do meu processo investigativo, cujo desafio maior, segundo Walter Mignolo, foi o de praticar o “aprender a desaprender” (2008), que consiste, em linhas gerais, no afastamento dos conceitos eurocentrados por entendê-los como pilares da colonialidade no campo do saber.

Isso, porque presença se configura como um evento inacabado, dado a herança colonial profunda e enraizada no país, que assombra e produz vivências e traumas assentados no cotidiano e imaginário brasileiro, devido à escravidão e à colonização. Como campo de batalha, o território existencial ainda será, por muito tempo, infelizmente, um local visitado pelo poder e razão colonial, impondo conformações e normas, que ao mesmo tempo pode ser repellido e interrogado constantemente. Em outros dizeres, corpos e subjetividades silenciadas historicamente criam territórios combativos e possíveis de inventividades e vivências plurais.

Tal ação gera uma desobediência epistemológica, nomeação dada por Mignolo (2008). A esse respeito, tomo como experiência a possibilidade decolonial a partir da procura por práticas sustentáveis de pesquisa que respeitem os tempos e usos dos espaços, preparado com cuidado e afeto a partir do sistema germinação e cultivo.

Em outros termos, estabelece-se outra relação com o ambiente e seus praticantes, protegendo das práticas de monocultura do saber, removendo do solo perspectivas hegemônicas e homogêneas, criando sistemas de manejo que respeitem a ecologia de saberes, como teceu Boaventura dos Santos. Para ele, “a prática de agregação da diversidade pela promoção de interações sustentáveis entre entidades parciais e heterogêneas” (2010, p. 105).

De acordo com a perspectiva apresentada acima, o próximo subcapítulo se configura como tentativa de estabelecer uma metodologia que possa incorporar tais práticas colaborativas e poéticas, que respeitem o ambiente e a vida em seus saberes pluriépistêmicos.

Impulsionada pelos dizeres e ações a esse respeito, procuro compreender de que maneira minha pesquisa pode refletir acerca das diferenças, práticas da alteridade e o modo como lida com os dissensos.

Importante pontuar a metodologia da etnocaminhada como construção de uma espécie de deriva epistemológica, cuja imersão se encontrava pautada no curso do acontecimento e na imprevisibilidade do instante, investigando os métodos – entendendo como modo de fazer-pensar – partindo de um vocabulário próprio e com verbos conjugados a partir da minha experiência pessoal, das práticas imersivas e das afetações praticadas em campo como enfoque da metodologia aqui inventada.

2.3 Por uma etnocaminhada em criação: modos de com-por |outras| topografias festivas espetaculares

Neste tópico, intento apresentar a metodologia nômade inventariada no decorrer desta pesquisa, cujo percurso, paragem e paisagem festiva chamo carinhosamente de etnocaminhada. Sua criação deflagra um rascunho do campo, que acontece durante minha errância nele, desenhando os saberes e modos de fazer praticados no arruamento, sinalizando para os encontros que ativam o caminho como campo de potência. Decorrente dessa questão, importa compreender as vias de composição de uma topografia que sustenta a criação espetacular em âmbitos público e festivo.

As festas espetaculares operam topografias específicas em seus territórios simbólicos. Nesta pesquisa são vistas como superfícies caminháveis, compostas de constantes deslocamentos, idas, vindas e paradas que alteram constantemente a paisagem festiva. Sob este aspecto, cabe salientar o afastamento da ideia que aponta a topografia como estudo de uma porção limitada espacialmente, como o conceito geográfico tradicional a descreve. Compreende, portanto, a necessidade de subverter e alargar este entendimento para uma topografia que ative lugares, sem restringir territórios, e que se desdobre na ação de provocar intensificações.

A questão levantada acima propõe seguir por novos rumos de uma topografia sensível, praticada como espaço de construção contínua. Com isso, transporto para minha escrita o movimento do fenômeno espetacular na superfície caminhante da festa. Em outras palavras, a minha pesquisa se faz no e com o caminho, um caminhar que faz caminhos em diversos tempos e que vagueia por espaços de abertura metodológica. Me movo nos desdobramentos

possíveis por acreditar na possibilidade de outros percursos como articulação potente para o que venho me propondo: compreender a caminhada, em sua dimensão espetacular, como modo de ativação na Festa de São Marçal.

Gestar e parir uma proposição metodológica intenta perseguir a possibilidade de operar novos tipos de práticas de pensamento, novas formas de pensar, experimentar e narrar, sem hierarquia entre as partes envolvidas. Aponta as contaminações nos modos de fazer pesquisa potencializada pelas ações entre os sujeitos e os fenômenos em questão, destacando as configurações relacionais do encontro que fundam na Festa de São Marçal novos modos de estabelecer vínculos festivos, investigativos e afetivos.

Relação essa que acolho na minha escrita ao pensar na força e na sensibilidade dos encontros, do estar-junto presencialmente ou no modo remoto, devido às restrições sanitárias impostas pela COVID-19. Aderindo à escrita, a fala das sensações da minha caminhada, das alteridades coabitadas, dos encontros inesperados com suas fragilidades e vulnerabilidades. Minha escrita também é sensível, caracterizada como um motim ao ser registro de fluxos das pequenas ações da festa e demais manifestações expressivas, geradas no aqui-agora coletivo e das simultaneidades espetaculares que a atravessam potencialmente.

Em relação a esse ponto, confesso que tive bastante dificuldade em estabelecer contatos e conversar em determinadas situações, devido ao estado de movências experimentada na festa. Ao mesmo tempo, lidar com esses fluxos diversos me fez entender questões simples e basilares para a pesquisa de campo. Uma delas corresponde ao entendimento que a ambiência festiva vai abrindo brechas para que o encontro ocorra. Logo, “entrevistar apenas se necessário e no momento exato construído pelo contato. Caminhar junto. Reencontrar. Caminhar e caminhar. Cruzar olhares fugidios e sem palavras comunicar. Olhar para traz” (LIMA, 2013, p.202-203).

Em consonância com este pensamento-conselho que muitas vezes eu seguia enquanto caminhava, tomei atenção também às questões sensíveis, na ordem de manifestações visuais, auditivas, olfativas e outras incomunicáveis. Isso, no sentido de exigir uma compreensão da Festa de São Marçal que não se situa apenas no campo do enunciado, que reivindica formas desviantes de leitura dos comportamentos, das interações coletivas praticadas e dos espaços percorridos, dado que tais experimentações festivas anunciam ações insurgentes de se mover no mundo.

A invenção da etnocaminhada como proposta compreende a construção de uma escrita sensível e espetacular, que se interessa em propor outras potências metodológicas no campo artístico, sobretudo nas pesquisas etnocenológicas. É a partir de ativação da etnocaminhada

que entro em contato com o meu território de pesquisa, no qual caminho e a partir do meu deslocamento percebo a força dos processos estéticos nutridos na Festa de São Marçal.

No que lhe diz respeito, é onde inscrevo meu corpo para compreender e caminhar o percurso, reivindicando meu corpo como grafia, uma partitura de escrita com o corpo que começa a fluir e existir a partir da imersão errante. Esta, por sua vez, se configura como um importante processo dentro da etnocaminhada, visto que a imersão errante incorpora formas possíveis de habitar a festa, capaz de conectar estados corporais alterados tão diversos em suas especificidades.

Neste sentido, a imersão errante se mostra como um mergulho intensivo, colaborando metodologicamente ao evidenciar a amálgama de mobilidades com suas diferenças, estilos, densidades e passagens. Ela evoca uma grafia de pesquisa maleável, capaz de provocar diversas ranhuras e texturas como sinais de uma escrita mais sensorial, como expressões das práticas de caminhabilidades que transmutam a festa em um território fértil para germinação de novas experiências coletivas.

A pesquisa toma corpo, porque caminha e é caminhada, efeito dos corpos imersos na ambiência festiva. Investiga, interroga destinos e evoca o corpo a vivenciar uma temporalidade própria que espacializa percepções e afetos. Assim como fala de ativações e de interesses que são colhidos e acariciados no meu deslizar de chão, que compreende o profundo respeito que tenho às particularidades festivas, base estética e ética que chamo de etnocaminhada.

É nessa elaboração investigativa que encontro com outras escolhas, outros corpos, afetos e experiências que movem reinvenções na pesquisa em questão. Caminhar na movência. Pesquisar a movência. Implica em tatear frentes na proposição etnocaminhante, buscar aderências, habitar na estrutura porosa do território, em sua dimensão afetiva e espetacular. Este movimento me estimula a abrir superfícies de contato ou deflagrar acessos, incorporando ações que reverberem em outros modos de ver, conhecer e descrever a Festa de São Marçal.

Tais pontos são movimentações incorporadas ao procedimento metodológico da etnocaminhada, que se instaura como experiência de construir intensidades, desorientar caminhos, manejar palavras, etnocenologizar. A matéria de criação da etnocaminhada tem proximidade etimológica e afetiva com a motriz de pensamento da Etnocenologia, principalmente em seu profundo diálogo interessado pela força do compartilhamento das espetacularidades. A propósito, a espetacularidade é aqui compreendida como “a organização

de ações e do espaço em função de atrair-se e prender-se a atenção e o olhar de parte das pessoas envolvidas” (BIÃO, 2009, p. 35-36).

Acerca da noção criada, a etnocaminhada encontra esforço poético para acontecer, especificamente, a partir da movimentação de pensar do professor Miguel Santa Brígida (2016, p. 2161), quando ele propõe a noção etnorpografia em seus escritos como um “novo paradigma etnográfico mais adequado aos pressupostos da etnocenologia”. Sua finalidade visa contribuir com a prática investigativa etnocenológica a partir de novas perspectivas fomentadas pelo campo a partir de suas necessidades epistêmicas singulares, de construção e manutenção de saberes, sobretudo no cenário amazônico.

Mais à frente, o pesquisador detalha os procedimentos que vem a colaborar nas pesquisas etnocenológicas. Segundo Santa Brígida, a etnorpografia é compreendida como um

procedimento metodológico que mergulha de corpo inteiro no campo, encarnando a experiência do fenômeno. O corpo e sua importância nas interações enquanto estimulador e defensor da vivência interna na descoberta de instâncias visíveis e invisíveis (2016, p. 2161).

O que importa ainda destacar se refere à capacidade sensível da etnocenologia com sua abertura metodológica em ativar a criação de noções, palavras, vocabulários como força motriz geradora de novos dizeres etnocenológicos. Tal questão fala diretamente da experiência no campo com o fenômeno, refletindo os afetos envolvidos, vividos em sua construção, evidenciando também a escolha de expressões e terminologias que habitam de algum modo o campo da pesquisa. Promovendo, dessa maneira, um alargamento na investigação etnocenológica.

Sendo assim, o termo etnocaminhada está ligado diretamente a um processo autoral que se constitui como uma combinação do prefixo “etno”, que de acordo com as reflexões de Armindo Bião (2009) aponta para a prática anti-etnocêntrica sem perder de vista a alteridade e o respeito às dinâmicas culturais em suas especificidades, dentro das demais etnociências, não somente a etnocenologia. Nesta compreensão, em linhas gerais, o prefixo “etno” dá a dimensão dos estudos da diversidade no campo da etnocenologia.

Por conseguinte, incorporo a palavra caminhada por entendê-la como manifestação do comportamento humano, o que inclui pensar na sua dimensão espetacular abrangendo corpos intencionados, na qual suas espetacularidades se mostram singulares nos ritos festivos em razão das experiências pessoais e sensíveis de cada indivíduo que se propõe a caminhar na Festa de São Marçal. Portanto, na caminhada está inscrito o interesse pela dimensão corporal do fenômeno humano, enfoque desta reflexão.

Em sua movência epistêmica, a etnocenologia, (in) disciplina estruturada a partir das etnociências, se propõe ao “estudo das diferentes práticas e dos comportamentos humanos espetaculares organizados”²⁸ (PRADIER, 1996, p. 16). Para a pesquisadora do campo etnocenológico, Daniela Amoroso, como um novo campo de saber que se apresentava

a etnocenologia tem como marco de fundação o Manifesto da Etnocenologia, escrito pelo Centro Nacional de Etnocenologia, em 17 de fevereiro de 1995, na França. O manifesto foi resultado da parceria entre a Maison des Cultures du Monde, cujo presidente, na época, era o sociólogo Jean Duvignaud, da Unesco, sob coordenação de ChérifKhaznadar e do Laboratório Interdisciplinar de Práticas Espetaculares da Paris8-Saint Denis, coordenado pelo professor Jean-Marie Pradier (AMOROSO, 2010, p. 1).

Como horizonte investigativo, a etnocenologia se interessa, dentre outras coisas, pelas ações em que o corpo se manifesta expressivamente em sua dimensão espetacular. Desde seu início, a etnocenologia tem passado por diversas transformações em seus pressupostos epistêmicos e metodológicos, nada de anormal para uma área do saber que se interessa pela diversidade cultural e seus contextos elaborativos dos seus fazedores, que são altamente dinâmicos. Essas mudanças são próprias do mundo das culturas.

Como área transdisciplinar, a etnocenologia congrega pesquisadores e artistas de várias partes do mundo e de áreas afins, interessados em pesquisar as espetacularidades de determinados fenômenos. Isso vai proporcionar que novas questões sejam comuns ao campo, em menor ou maior grau, no tocante às suas proposições iniciais; e ocorre pelos diálogos e reflexões geradas a partir dos aspectos locais, adensando pontos culturais característicos, sem esquecer que vivemos em mundo globalizado.

No Brasil não foi diferente, fato que faz a etnocenologia assumir outros contornos, novas perspectivas em sua investigação. Esse ponto não se caracteriza como um rompimento com a etnocenologia, pensada inicialmente pelo viés europeu, muito pelo contrário. O movimento pode ser entendido, a meu ver, como tentativas constantes de decolonizar a etnocenologia, realçando questões tão caras à disciplina, como a alteridade, por exemplo; sendo que ainda é possível estabelecer alguns diálogos com proposições que integram o seu Manifesto.

Portanto, nesta escritura, discussões e análises terão como base o constructo edificado no Brasil, dada as riquezas, inquietudes e possibilidades epistemológicas elaboradas em solo brasileiro. No caso, a abordagem vai destacar propostas para o campo a partir das

²⁸ Chamado afetuosamente de PCHEO.

contribuições de professor Armindo Bião. Uma dessas colaborações se refere à constituição de três grupos analíticos criados a fim de ampliar a compreensão das possibilidades abertas pelo campo de estudo etnocenológico, a saber: artes do espetáculo, ritos espetaculares e formas cotidianas (BIÃO, 2007).

Das três categorias de análise do fenômeno espetacular, a Festa de São Marçal, segundo minhas observações em campo e dado os comportamentos das espetacularidades caminhanças, pode ser incluída, com acerto, como parte do grupo dos ritos espetaculares. Grosso modo, pode ser entendido como uma forma de expressão que dialoga em sua dimensão estética e situação espetacular, com eventos organizados para o olhar coletivo, cujo interesse se volta para a compreensão dos corpos alterados em seus diferentes contextos.

Nesse quadro de análise transdisciplinar proposto por Armindo Bião, para cada um dos três grupos referidos, tempos depois, ele atribui uma categoria gramatical específica em estreita ligação com o modo como os fenômenos acontecem²⁹. Neste caso, aos ritos espetaculares, Bião nomeou como “fenômenos adjetivamente espetaculares” (2009). Como vertente do estudo etnocenológico, a categoria compreendida de forma adjetiva tem como característica espetacular os acontecimentos vividos coletivamente como formas de compreender o corpo e sua espetacularidade. Indubitavelmente, como parte integrante de um rito festivo, isto é, como um atributo subjacente nas práticas e comportamentos humanos culturalmente estabelecidos diante de suas manifestações culturais.

De acordo essa perspectiva, o olhar etnocenológico mira o fenômeno em suas singularidades poéticas, presentes nas festas, rituais ou comemorações. Isto demonstra que parte significativa das reflexões se propõe a compreender as dinâmicas e seus contextos elaborativos, colocando em evidência os modos de produzir estéticas a partir dos praticantes, reforçando a presença da alteridade como acontecimento espetacular indispensável.

A etnocaminhada se encontra ancorada também nas dinâmicas relacionais do encontro, de um corpo em suas interações com outros corpos sensíveis e, portanto, políticos. Tal relação faz emergir diversos caminhos e desdobramentos integrados ao fenômeno, notadamente em seus movimentos que atravessam a rua festivamente e penetram nesta escrita como dimensão espetacular que o envolve. Posto isto, é “Imperativo destacar o entendimento etnocenológico ao considerar também a pesquisa enquanto processo criativo integrado ao fenômeno espetacular” (SANTA BRÍGIDA, 2016, p. 2149). Contudo, são impressões que não

²⁹ Com base nas conceituações de Bião (2009, p. 51), temos a seguinte organização dos subgrupos com suas devidas classes gramaticais, a saber: artes do espetáculo, substantivos; ritos espetaculares, adjetivos; e formas cotidianas, advérbio.

abarcam o fluxo existencial e festivo do fenômeno, dada sua complexidade e movência cultural.

O campo etnocenológico que atravessa esta investigação destaca as tentativas de compreensão do fenômeno como ativações necessárias para esta pesquisa. As peculiaridades de cada percurso, dado a inerência de cada fenômeno, confirma o distanciamento de esquemas pré-determinados de pesquisa e caminha para um pensamento em processo, em que o estar-junto se apresenta como premissa básica. A esse respeito Daniela Amoroso diz o seguinte:

Não se trata de descrever elementos estéticos do ponto de vista externo àquele objeto de pesquisa. Trata-se de um aprendizado adquirido através da pesquisa de campo, da vivência, das entrevistas, das interações, que são métodos pré-requisitos para a qualidade da leitura estética (AMOROSO, 2010, p.4).

Cultivando a liberdade metodológica de praticar a construção do meu trajeto de pesquisa a partir das fricções do meu corpo com outros corpos e atenta às sensibilidades do encontro, esta investigação por vezes se mostra como mapa de escrita desorientado, ainda em construção, mas que vagueia por outras rotas de criação. São modos de habitar o processo significativamente, sobretudo na percepção e prática que nada está descolado da minha experiência, retomando a perspectiva larrosiana.

Assim, fazendo emergir como acontecimento metodológico o meu estado de caminhante-etno-pesquisadora. Essa noção não se resume somente à minha imersão no campo, ela se desdobra também em outros tempos relacionais e poéticos, permeada pela percepção de mundo compartilhada e dos trânsitos do fenômeno investigado. A noção caminhante-etno-pesquisadora é livremente ancorada na proposição artista-etno-pesquisador (SANTA BRÍGIDA, 2016).

Tal proposição foi criada a partir dos caminhos metodológicos trilhados pelos pesquisadores imersos na potente cultura amazônica. Neste sentido, o artista-etno-pesquisador tem vocação para pesquisas “cuja tradição se mantém pela oralidade, canto, dança e no encanto dos corpos de seus praticantes” (ibidem, 2016, 2156). Ambas as formulações caminhante-etno-pesquisadora e artista-etno-pesquisador são chaves perceptivas que intensificam o vivido e o experimentado como produtores de energia do pensar e fazer etnocenológico.

Na condição de caminhante-etno-pesquisadora, meu corpo entra como proposição etnográfica, posição que nega a prática da neutralidade. Não preconizo a centralidade do meu olhar de pesquisadora, muito pelo contrário, a festa com o outro faz parte da minha

proposição investigativa, no qual ambos constroem ativamente, mesmo sabendo que sou eu, por razões acadêmicas, a portadora da fala e da escrita desse texto.

Com base no que foi tratado acima, a tarefa se mostra complexa, sendo que não é fácil se desvencilhar de posturas metodológicas enraizadas em nossos modos de pensar colonizados. A despeito dessa questão, entendo que são exercícios e desafios que devemos praticar, pois a movência do campo subverte e questiona por ele mesmo, de tempos em tempos, as lógicas dos modelos clássicos de pesquisa etnográfica.

Neste caso, chamo de etnografia clássica, grosso modo, o método de pesquisa no campo da disciplina antropológica, principalmente a partir de Bronisław Malinowski, que se interessava pelo estudo dos fenômenos culturais imersos em uma determinada sociedade. No entanto, o que se aponta com base nas considerações do antropólogo estadunidense James Clifford (1998), se refere às interpretações das formas de vida geradas como experiências fechadas, desconectadas dos outros mundos sociais. Sob essa perspectiva, o trabalho de campo tem como premissa a relação entre o pesquisador e o fenômeno, compreendido anteriormente como objeto de estudo, como aquele que não tem direito de falar de si.

A partir desta ótica, este último é concebido e naturalizado com base na hierarquização das relações tradicionalmente estabelecidas, configurando assim o estabelecimento da prática da colonialidade do poder e do saber na experiência de campo, assim como na escrita etnográfica. Retomando as ponderações de Clifford (1998), tal situação lembra sua crítica a respeito da autoridade etnográfica, que se refere ao modo como o fazer etnográfico clássico elaborava suas narrativas de campo, cuja escrita se fundava como um relato inquestionável, uma vez que era entendido que bastava a presença do antropólogo em campo para legitimar tais descrições e análises etnográficas.

Destarte, a crítica ao modelo etnográfico de cunho eurocêntrico privilegia o questionamento da geopolítica do saber nas relações de pesquisa. Esta ação é fundamental diante novos desafios e demandas epistêmicas que vêm surgindo em diversas áreas do conhecimento, fato visto com frequência no campo teórico das ciências humanas. Reflete ainda como os diálogos de caráter transdisciplinar têm funcionado como lócus de abertura dessas novas produções de narrativas contra hegemônica, no qual os sujeitos pesquisados falam a respeito de suas respectivas práticas e demais questões pontuais.

Nesse movimento, as etnografias no campo etnocenológico enfocando outras vozes e corpos são questões importantes a serem acionadas, buscando que a imersão do pesquisador produza uma etnografia “não na forma positiva da ‘modernidade’ colonial-racionalista do

progresso” (BIÃO, 2009, p. 165). Em consonância com essa perspectiva, Santa Brígida expõe também a necessidade perante o desenvolvimento de um projeto, para o gesto de

aprofundamento da relação do sujeito pesquisador e sua imersão no fenômeno espetacular investigado que a etnocenologia avança na proposição de uma etnografia apropriada para sua metodologia de trabalho de campo, sublinhando a imersão do corpo do pesquisador em sua vivência nos acontecimentos particulares de campo, sua inteireza sensível e fluidez emocional como experiência integral do ser enquanto artista-etno-pesquisador (2016, p. 2148).

Além das proposições da etnocenologia acerca da operacionalidade do método etnográfico, busquei na antropologia urbana e nas suas práticas de pesquisa na rua, pressupostos e abordagens que dialoguem com os aspectos que pretendo ressaltar nesta escrita. O intuito foi apreender a caminha festiva com a atenção voltada para as dinâmicas urbanas, que me permite compreender o espaço urbano como local de encontros, mas, para isso, era relevante inserir a festa como forma de reflexão a respeito da cidade; o que aponta para o tipo de abordagem que eu busco como enfoque deste estudo.

Nos quase vinte anos que caminho na festa, muita coisa vivi, bebi, dancei, matraquei, pesquisei, dentre outros elementos que fazem parte do circuito festivo, dotado de objetos e rituais característicos, atualizados anos após ano. Muito do meu interesse pela pesquisa vem do desejo de tentar compreender as dinâmicas da festa, sobretudo buscar nas suas entranhas, sonoridades; e dos corpos que caminham, os modos pelos quais a festa me afetou e vem afetando como fundamento epidérmico da pesquisa.

Pensando nisso, vou ao meu arquivo afetivo, remexo, mexo e vou tirando memórias outras. Acesso meu inventário íntimo de pesquisa, que são fotos, gravações e escritas em campo para ajudar ou embaralhar na construção do meu trajeto que reverbera várias direções. Das buscas empreendidas, entrevejo algumas articulações possíveis, e nos desvios do caminho, chego nas encruzilhadas epistêmicas, dos encontros e tocamientos transdisciplinares, dada as aproximações com a antropologia, filosofia, sociologia, a etnografia de rua e as demais etnociências.

Meu imaginário festivo, em construção, tem com base minhas vivências, geradas a partir das alteridades caminhanter que pratiquei e encontrei, das intersecções experimentadas que deslocam coisas em mim e, por último, da elaboração de uma escritura metodológica que comunica os fluxos contínuos que se atravessam e vão compondo a minha trajetividade, que dei o nome de etnocaminhada.

Produzindo metodologias gerativas e movimentos de pesquisa mais horizontais, geraram poéticas e interlocuções suscitadas pelo encontro com os saberes e fazeres dos praticantes imersos na ambiência festiva. O mesmo interesse acontece ao pensar no movimento inverso, isto é, quando é o fenômeno que encontra o pesquisador.

Este último parece dialogar mais com a minha condição de pesquisadora, ao ponto de compreender, em partes, que fui escolhida pelo fenômeno, o chamado veio; e fui atravessada pelos saberes e fazeres praticados na festa. Desde 2013, no mestrado, respeitei a convocação que me foi dada e a cada festa meu afeto se atualiza; é onde sou provocada, tocada. Assim, vou me reinventando por onde caminho ou deixo de caminhar. Esses são os rastros das minhas aprendizagens na festa e que tem me feito enquanto caminhante-etno-pesquisadora.

Ainda que minha fala esteja contaminada pelos afetos festivos, me atento em não propor reflexões romantizadas da festa, tampouco uma visão idealizada de sua estrutura; exercícios de fala, escrita e escuta que a pesquisa etnocenológica evoca em seus princípios. Um deles consiste no “cuidado que devemos ter para não viabilizarmos, pela linguagem, questões etnocêntricas comuns em muitas pesquisas sobre o comportamento humano” (SANTA BRIGIDA, 2015, p. 16).

A partir das considerações de Miguel Santa Brígida, o campo epistêmico etnocenológico, notadamente na Amazônia, vem adensando estudos sobre os saberes e práticas a partir de imersões em contextos multiculturais de seus pesquisadores, como destacado anteriormente. As investigações realizadas adicionam novas dobras, redobras e desdobramentos para o campo. Os ritos espetaculares pesquisados contribuem para uma epistemologia etnocenológica amazônica, com suas especificidades e polifonias, que pratica o respeito, a alteridade e estética como engendramentos epistêmicos.

Portanto, na minha etnocaminhada vou tentando desbotar os clichês, o que revela que adentro no e com o fenômeno, respiro fundo, ganho fôlego, caminho. Reivindico formas de expansão que possam acontecer, dilatar formatos. Dilatar possibilidades de entendimento, sobretudo dos contextos festivos que envolvam a negociação como tática recorrente. A este respeito, faço referência às proposições de Luiz Simas no que tange ao entendimento do campo festivo de São Marçal como ações de microrresistência dos caminhantes. Por este prisma, o historiador apresenta “a festa [como] espaço de subversão das cidadanias negadas” (2019, p.122).

No meu processo investigativo também vou circundando outras paisagens a partir do caminhar etnocenológico. Nele, deslizo na composição como exercício de construção de um microcampo que representa movências e convocações desejadas e necessárias ao trabalho,

marca intensiva de práticas experimentais. Do mesmo modo, é leitura possível da festa em sua aderência a novos modos de habitar a escrita.

Neste sentido, a pesquisa é composta pelos toques no chão da festa, pela planta do pé, da vibração dos corpos, do olhar que caminha, da sonoridade dissonante, dos rastros das existências inscritas na geografia de sensações e que dão alicerce à arquitetura relacional da festa. Narrativa aderente que potencializa a geração de uma escrita acerca do estado de caminhância festiva.

Portanto, o que me leva a partilhar essa caminhada como investigação e experiência é o convite a novos caminhos, assim como da ideia da caminhada como relação de troca, destroca. O meu dispositivo de querência investigativa está na força frenética dos pés, que se instaura no compartilhamento das microrresistências espetaculares, mas que se localizam também no cotidiano vivido pelos seus praticantes.

Enquanto escrevo, percebo o quanto esta pesquisa é uma investigação que caminha junto com a caminhada encontrada no fenômeno caminhante. Apesar de meio confuso, num primeiro momento, o enfoque desta reflexão perpassa por essas caminhabilidades que se encontram e se cruzam continuamente em seus movimentos.

Nesse campo híbrido e fértil de imaginar encontros, a etnocaminhada destaca a seguir com mais detalhes meus movimentos enquanto uma caminhante-etno-pesquisadora, revelando meus movimentos de pensar compartilhado e trabalhado na articulação com meu desenho de escrita etnográfica e etnocenológica. Sou uma caminhante-etno-pesquisadora feita de experiência, risco e desejo. Incompleta, borrada e feita de rastros, no qual meu estado afetivo e afetado em profunda relação com a Festa de São Marçal será apresentado em suas minúcias, destacando meus trajetos feitos, refeitos e imaginados no campo da pesquisa etnocenológica.

2.4 Trajetividade de uma caminhante-etno-pesquisadora: desvios, vivências e maturações.

Neste espaço textual pautado pela emergência de práticas de pesquisa decoloniais e em meio a esse percurso, destaco que as próximas linhas têm a intenção de apresentar uma escrita voltada mais para aspectos do meu caminho íntimo, que se constitui como um saber vivido e compartilhado, dentro e fora de campo. Junto, repertórios que o compõe e dialogam bastante com a dimensão transdisciplinar da Etnocenologia, base epistêmica desta investigação, que sugere um alargamento teórico e sua estreita relação com os saberes produzidos e

experimentados, sem esquecer a alteridade como conduta invariavelmente trazida pelo enfoque da pesquisa.

Por esse motivo, intento que minha caminhada seja comprometida com a alteridade. A esse respeito, a pesquisadora Alexandre Dumas ressalta que a alteridade, a partir da Etnocenologia, se refere a “um estado de orientação constante” e que não se ocupa “em classificações ou categorização fixas de objetos, mas sim na admissão de um estado relacional com o pesquisador” (DUMAS, 2010, p. 03).

Isto coloca em evidência o respeito às distintas alteridades que caminham na Festa de São Marçal. Significa também o momento de exercitar uma abertura para e com o outro, e, de alguma forma, no outro. Reflete ainda o convite que opera para modos de aproximação dos mais variados, se misturando com vários corpos que caminham juntos, compostos de adversidades e conflitos. Tal olhar múltiplo, que se materializa como imagem da experiência festiva, decorre do “prisma da valorização de cada fenômeno espetacular sem visar a identificação de um conjunto de princípios universais” (BIÃO, 2007, p. 25).

Com base na proposta da etnocaminhada e sua dimensão espetacular, sobretudo como ela se apresenta como abertura constante ao diálogo profícuo, na qual se ocupa na construção de novas posturas acerca de outros modos de analisar os acontecimentos festivos. Fenômenos estes, que pedem que sejam investigados a partir das suas próprias lógicas e operações internas, assim como dos corpos que são frutos dessas experiências e seus constantes diálogos com o mundo.

A proposição cambiante da etnocaminhada além de compor conjuntamente com os pressupostos acima, repercute também nas minhas idas ao campo festivo, uma vez que durante minha permanência na festa sou afetada constantemente pela caminhada do outro e, acredito que de alguma forma também afeto transitoriamente sua caminhada. No tocante a esse estado que atravessa, em muitos casos, no tocante à vivência em campo, Miguel Santa Brígida discorre “o afeto [como] substância fundante para o resultado qualitativo e original dessas travessias na construção do pensamento e da teoria etnocenológica” (2015, p. 23).

Partindo dessa compreensão, os afetos vivenciados em campo também podem ser lidos como situações em que adversidades e desencontros se configuram como partes do processo. Em certos momentos, podem ser os únicos dados e informações que o campo nos apresenta e é com eles que devemos dialogar e mover questionamentos.

Pensando nisso, passo, a partir de agora, a falar sobre os trânsitos etnográficos que compõem a minha trajetividade, pontos que me provocam afetos, em diferentes graus de intensidade, acerca do que venho experimentando a partir da relação que estabeleço enquanto

pessoa, caminhante e pesquisadora, cuja tríade se encontra articulada à minha memória vivida em sua potencialidade.

Pautado pelas noções basilares da etnocenologia, o termo trajetividade é compreendido como prática indissociável no campo de pesquisa referendado. Ele se relaciona ao que Bião (2009, p. 40) vem chamar de "apetência" de cada pesquisador. Em outras palavras, seria o que justifica meu interesse quanto à Festa de São Marçal, por exemplo. Envolve também os afetos implicados e que movem as pesquisas em seus trajetos investigativos. Neste sentido, a apetência se mostra como um caminho “que explicita o objeto do estudo pretendido, o trajeto que levou o sujeito a se interessar por ele e sua perspectiva de aproximação e pesquisa” (BIÃO, 2009, p.39-40).

Sob o ângulo etnocenológico, a trajetividade evidencia, como pressuposto metodológico, o conhecimento das possíveis afetações que geram o interesse em pesquisar elementos de determinadas estéticas espetaculares. A partir desse entendimento, para a Etnocenologia a importância reside na relação intensa que move quem pesquisa e sua história de vida imbricada com o fenômeno investigado. Esse encontro acontece em estreita conexão capaz de produzir entrelaçamentos a partir dos percursos individuais, nutridos em diversos contextos e instâncias, incluindo as experiências no âmbito cotidiano e acadêmico, se for o caso.

Concomitante, apresenta-se como premissa que dispara estados investigativos interessados no acolhimento das narrativas pessoais do pesquisador, na qual se encontra articulada com as experiências e vivências individuais e coletivas. É o corpo imerso no e com o fenômeno como material potencialmente valioso para os estudos e escritas etnocenológicas.

Meu campo de pesquisa se dispõe como um caminho longo e com uma grande bagagem afetiva, nutrida com certa frequência, cujo destino não se chega nunca. Explico melhor: minha travessia abriga muitos trajetos. Geralmente são trilhas demasiadamente longas, que ora vejo como incompletas; e em outras circunstâncias como infinitas, em que o caminho não me permite concluir tal questionamento.

A travessia que estou imersa tem interesse somente nos instantes, no que acontece em seu mover. Com isso, a cada passo experimentado alargo meu entendimento sobre meu processo, cuja intenção dialoga a todo o momento com os afetos que vêm mantendo minha caminhada ativa, na qual estou atenta à corporeidade experimentada em meus deslocamentos. Dessa forma, Armindo Bião contribui ao destacar que

conhecer-se o que não se conhece é reconhecer-se no novo, que se busca conhecer, algo que já existe no velho e, paulatinamente, irá se transformando (o velho), ao mesmo tempo em que, inevitavelmente também se transforma o que se passa a conhecer (o novo). É nascer-se de novo, a cada passo, junto com o próprio caminho que se percorre, transformando-o, continuamente (2009, p. 34).

A prática da travessia é compreendida como imagem da minha vivência no contexto festivo e acadêmico. Isso abre caminho para a compreensão das novidades que vou encontrando, transformando a prática do meu trajeto como um conceito elástico, uma vez que ele se localiza em vários pontos, onde muitos deles envolvem paradas, ação necessária para a continuação da travessia.

A minha travessia cruza territórios distintos, todos eles se entrelaçam, produzindo outros movimentos, novos ou ressignificados, muito deles, por necessidade da pesquisa, me transportaram à Belém. Pelo meu movimento investigativo, percebo que experimento diversas camadas da travessia, que perpassa desde meu caminhar na festa, somada à minha passagem de idas e vindas para a capital paraense, culminando na proposição de uma escrita movente. São ativações que dilatam, de algum modo, o formato da minha travessia, fazendo com que ela seja geradora de novas estéticas.

A partir disso, transporto para esta escrita a marca de inúmeros trajetos, cujas vivências em seus deslocamentos são dimensões que necessitam de um pouco mais de dedicação. Em outras palavras, são composições textuais pensadas para que a escrita caminhante possa atravessar, ser atravessada. Sob este aspecto, cabe salientar que a escrita narra instantes, mas consegue (a)notar partes dos momentos imersivos e grafar sua transitoriedade, afirmando meu interesse pela poética viva de presenças. Dito isto, a seguir falo mais a respeito das minhas travessias – geográficas, corporais e imaginadas – e da geração de escritas sensíveis que se dá em trânsito.

Percorri semanalmente quase 800 km, totalizando mais de 12 horas de viagem em transporte terrestre, no mínimo, só de ida para Belém. O estímulo em profundar, anunciar, invadir a festa – neste caso, não adentrar apenas com meu corpo afetado, o que já vinha fazendo algum tempo, mas assumir também a escrita como possível acesso à festa – era o que me impulsionava a seguir esses trajetos longos na estrada. Era como uma longa jornada noite adentro que se iniciava a cada semana, uma vez que o meu percurso interestadual ocorria no período noturno. Portanto, é a Festa de São Marçal e os afetos que tenho nutrido por ela que me fazem cruzar territórios e atravessar rios.

Em Belém, desloco-me em diversas direções que me levam à prática do caminhar com seus modos e seus ritmos bem específicos, que se diferencia do modo que costumo andar na

cidade de São Luís. Por exemplo, vagueando pelo Ver-o-peso e sua variedade comercial impressionante; em outras oportunidades, apressando o passo, quase correndo na saída antecipada da sala de aula, localizada no prédio da Pós-graduação em Arte, rumo à Rodoviária para não perder o ônibus, que saía geralmente às 19h.

A esse respeito, o foco passa a se direcionar para partes de um breve relato da minha trajetória rumo ao ponto crucial no meu percurso, que remete ao Terminal Rodoviário de Belém. Certamente minha experiência nesse espaço de passagem é completamente particular, feita de muitas coisas, incluído algumas horas de espera e ansiedade pela chegada do ônibus, que eu via como materialização do meu retorno, da minha volta para casa. Enquanto isso, nesse momento intervalar, observo os fluxos dos passantes em seus deslocamentos, chegadas e partidas. Estar em trânsito também. À medida que o tempo de embarque se aproxima retiro da bolsa a passagem impressa e um documento pessoal obrigatório para seguir viagem.

Adentrar ao ônibus interestadual para retornar a São Luís compreendia dois movimentos significativos. Ambos os casos ressaltam o tempo do descanso e da reflexão vivenciados. Eles eram tidos como rituais dedicados a realizar ações que consistiam basicamente em deixar a longa viagem mais agradável e proveitosa. De um lado, era o momento de relaxar e de buscar posições confortáveis, geralmente esticando as pernas e tentando inclinar, o quanto desse, o encosto da minha poltrona. Por outro, devidamente instalada e desfrutando de certa comodidade, começo a abrir o caderno para retomar alguns disparos, anotações e leituras das aulas que não podem passar despercebidas.

De dentro do ônibus, o motorista anunciava aos passageiros o começo da viagem interestadual. Sem perder tempo e ainda dentro da região metropolitana de Belém, comecei a processar os acionamentos movidos no decorrer da aula, cujas provocações, trocas e diálogos evocam questões pertinentes, muitas das quais o corpo reverberava ativamente com base no encontro com a turma do Doutorado.

Para não esquecer as interpelações elaboradas, inicio a anotação de minhas percepções. Aqui, o que me restava era escrever em movimento, pacientemente, gerando grifos soltos pelo papel, devido à súbita instabilidade que o acompanhava. Impressões rabiscadas, algumas indecifráveis, abrindo assim um espaço para que as palavras abrigassem ideias e funcionassem como gatilhos sobre a caminhada e os modos de existência na Festa de São Marçal. Além disso, era uma busca autobiográfica que fazia parte do processo. Tais ações demonstraram como as palavras caminharam, narraram, mapearam, relacionaram e analisaram acontecimentos decorrentes do meu deslocamento reflexivo, corporal e veicular.

Com o avançar das horas paro de escrever e começo a sentir com mais intensidade o cansaço corporal. Durmo um pouco. Acordo. Vejo pela janela pontos luminosos dos postes na estrada, ainda é noite; talvez 23h00. Durmo. Acordo novamente. Durmo por um tempo prolongado. Acordo. Vejo pela mesma janela e com os olhos entreabertos os primeiros pontos luminosos dos raios solares na estrada. As cidades por onde o ônibus passava ainda estavam silenciosas, numa paisagem que formava uma imagem habitável e que lembrava as descrições poéticas das cidades invisíveis, criadas pelo escritor Ítalo Calvino.

Como já referendado, o movimento epistêmico desta investigação foi cuidadosamente potencializado dentro do contexto investigativo amazônico. Região de riquezas naturais e culturais, local onde os fenômenos com suas cosmogonias habitam partes de um imaginário, complexo e movente, incorporado nas narrativas daqueles que nele vivem. A experiência, apesar de confusa por conta do pouco conhecimento que tinha das produções culturais e artísticas específicas do Pará, foi enriquecedora, sobretudo no aspecto da alteridade como acesso fundamental às polifonias simbólicas da região.

Diante desse contexto, pude conhecer, sobretudo a partir das conversas com colegas da turma do Doutorado, certas particularidades da cultura amazônica paraense, carregada de identidades e simbolismos. Com isso, fui mergulhando devagar, necessitando, por vezes, pegar fôlego diante do longo rio de encantaria e seus afluentes míticos. Numa dessas beiradas de rio, presenciei mais detalhes acerca da fé e devoção a Nossa Senhora de Nazaré, especialmente a potência festiva que é o Círio de Nazaré na vida do paraense. Ao conhecer as procissões, traslados, missas, o Auto do Círio e demais rituais foi impossível não me ver afetada com essa devoção. Nas minhas caminhadas, sempre que possível, incluía no trajeto uma visitação à Basílica com intuito de pedir bênçãos e proteção à Nazica. Viva Nossa Senhora de Nazaré!

Foi também nessa paisagem que cheguei à poética do imaginário de Paes Loureiro, cuja obra é um inventário da vida que se reinventa nas narrativas míticas, manifestações orais e cosmovisões como expressão do universo regional singular. A aproximação pelas escritas versadas do poeta foi uma tentativa, sendo praticada até mesmo como exercício fundamental, para compreender determinados aspectos que constituem o campo expressivo da etnocenologia na região.

Com isso, o que se tem observado é que as pesquisas etnocenológicas têm traços bem específicos. Muitas delas têm dialogado fortemente com abordagens e epistemologias que possuem como bases referenciais não hegemônicas, tendo como efeito o descolamento dos

preceitos eurocentrados. Afirmando o exposto, Miguel de Santa Brígida comenta que a etnocenologia na Amazônica

vem engendrando um singular corpus teórico e metodológico, revelado nos projetos, objetos e fenômenos de pesquisa por ela acolhidos, que sublinham uma importante contribuição na construção epistemológica e na afirmação da autonomia do pensamento dos artistas-pesquisadores brasileiros (2015, p. 14).

A paisagem molhada e verdejante da Amazônia, habitada de singularidades, abriga territórios moventes – várzea, terra firme e o rio, atravessamentos. Imaginários beirando rios, corpos encantados das matas, habitações em suas dinâmicas flutuantes. Estes e outros tantos modos de viver amazônico são fluxos de intensos saberes e fazeres, evidenciando o corpo como experiência social e coletiva.

As manifestações espetaculares da região são riquezas analíticas excepcionais dada a sua dimensão inventiva, oferecendo oportunidades de experiências e contatos imersivos com o fenômeno em seu contexto gerador. O que se percebe nas investigações etnocenológicas, em especial as feitas na Amazônia, é que comumente o contato com o fenômeno antecede as questões acadêmicas, reforçando que isso não é uma regra. Tal contexto, revela, em muitos casos, os afetos gerados dos encontros com a manifestação em questão.

No Maranhão, região meio norte, zona atravessada por texturas, molhada e seca, breve Amazônia e ser-tão, respectivamente. Área de transição. Área entre. A Amazônia maranhense, a parte mais oriental da Amazônia brasileira, tem similitudes que não se restringem aos aspectos geográficos e da biodiversidade com o Estado do Pará.

Por serem estados vizinhos, com suas territorialidades tocando o Rio Gurupi, têm muita proximidade no que tange às questões culturais³⁰. A exemplo, cito as manifestações afro, Tambor de Mina, oriunda do Maranhão, que pegou a BR 136 em direção ao Pará e demais regiões, atravessando rios e territórios desconhecidos até então. Desses trânsitos, idas e vindas, contatos, trocas e contaminações foram estabelecidas e experimentadas.

Fiz o itinerário São Luís-Belém via Tucuruí³¹ incontáveis vezes, com o desejo de promover diálogos, encontros mais próximos e afetivos com a Etnocenologia amazônica realizada no Pará. Isso, com a vontade de contribuir com as pesquisas etnocenológicas neste estado, alargando o estudo e rumando em direção ao Maranhão, a fim de instigar mais pesquisas no campo da etnocenologia no meu Estado.

³⁰ No período colonial, os estados compuseram o Estado do Maranhão e Grão-Pará.

³¹ Em referência à informação do leiteiro luminoso do ônibus da empresa Boa Esperança, que faz linha entre as duas capitais.

Nas minhas passagens rápidas por Belém, em razão de questões profissionais em São Luís que me impediam de ficar mais de dois dias na capital paraense, ao caminhar pela cidade aproveitava cada fração de tempo que podia. Nisso, percebia atentamente camadas da visualidade amazônica com suas paisagens ribeirinhas, o toró com hora marcada, o vento esverdeante das mangueiras – que traz consigo o perigo imprevisível com as quedas das mangas – e sem falar no gostoso biscoito Monteiro Lopes, vendido nas barracas de doces ao longo da Avenida Magalhães Barata.

A prática de acionar a caminhada como apreensão da cidade foi criando, intuitivamente, uma pequena cartografia afetiva, em que o itinerário concentrava esforços em manter um estado envolvente, uma espécie de escuta ativa pela cidade ancorada pelas sensações do caminhar e atenta aos movimentos das ruas. Sendo assim, meu percurso se configurava também como uma experiência de pesquisa, uma conduta investigativa articulada com minha prática de caminhar pela cidade de Belém.

Como exercício cartográfico, costumava descrever algumas movimentações e traçados experimentados, nele narrava também ações praticadas na Festa de São Marçal, que depois compreendi serem comuns ao que costumava experimentar em Belém. Em ambas caminhadas meu traçado geralmente consistia em tomar o caminho, partir em múltiplas direções, andando pelo meio, caminhando pelas beiradas. Tais ações me faziam também desenhar os círculos, zigue-zagues, retas, encruzilhadas, pontos de parada e tracejados de estímulos outros.

Pelo exercício vivenciado ao longo da pesquisa, a etnocaminhada também era feita de pequenas rotas elaboradas no meu mapa inventivo, fazendo um desenho-paisagem da minha existência na festa, sem esquecer a alteridade como rota que atravessa o mapa. Caminho transversal, que corta, toca, junta. Situação, como já referendada, que pude experimentar fora da festa ao vivenciar o caminhar pela capital paraense.

Caminhar por Belém ativou um campo de experimentação potente. Andar era o momento em que mais me sentia acolhida na cidade. Não estou desconsiderando as amizades que fiz e as trocas estabelecidas, no entanto, o que exponho aqui está na ordem do conhecer um território com o mínimo de interferências possíveis das pessoas. Com as caminhadas tive a oportunidade de experimentar vários afetos, maravilhamentos e desejos durante minhas circulações solitárias, pelas áreas até então desconhecidas na cidade.

Muitos caminhos não eram pré-definidos, ou seja, a apreensão da cidade se dava pelas práticas do caminhar assumida no território a partir da minha imersão nele, suportando assim um não saber inicial ou apresentado por alguém, e um conhecer territorialmente vivenciado. Um dos poucos trajetos que assumiu um contorno específico era da rodoviária da cidade para

o prédio do PPG Artes, bem como o inverso desse percurso, em que a experiência se dava de modo intencional e com finalidade determinada: ir para as aulas do doutorado e voltar para São Luís.

Mesmo com um percurso definido por mim, que levava em conta segurança e grande circulação de pessoas, pude alargar meus passos de um modo que não inviabilizasse a experiência do deslocar como um ato poético. Ali, o desejo pela deriva também se mostrava como atitude possível de ser plenamente vivida, apesar do pouco espaço que tinha para tal experimentação caminhança.

Com base nas deambulações praticadas em Belém e na Festa de São Marçal, busquei propor um deslocamento, uma tentativa de praticar outro movimento que estava vivenciando. Uma vivência que se propôs como um processo de experimentar o caminhar como circulação possível nas vias por onde me desloco intencionalmente.

Ainda que meu caminho entre a rodoviária e o PPG Artes, assim como na Festa de São Marçal, fosse formado por percursos pré-estabelecidos, alguns pontos se articulavam com experimentações que não têm esse fim como proposição caminhança. Isso, especialmente no que se refere ao que se pode operar nesses deslocamentos como prática próxima da errância, nomadismo, deriva ou outro termo atribuído ao ato de caminhar. Acontece uma vez que eu adoto uma postura que busca tensionar a ambiência espacial na qual me desloco continuamente como um vagar interessado e atento, entregue aos encontros que se efetivam pelo caminho, como pressupostos da etnocaminhança.

Tendo isso em mente, elaborei, a título de exemplo, algumas instruções – que podem ser entendidas também como uma técnica para coletar dados – a serem seguidas, se possíveis, no decorrer da Festa de São Marçal. Elas consistiram em perceber o tempo lento da caminhada. Errar pela rua da festa, sem destino certo. Caminhar um trajeto diferente do anterior. Parar em um local de muito movimento. Tentar subir em algum ponto, um muro baixo, para observar a amplitude da festa. Nisso, despretensiosamente me movimenteie para compor uma cartografia singular das experiências compartilhadas.

Em relação aos termos, noções e práticas relacionadas ao campo dos estudos sobre o caminhar, não me interessa, por enquanto, categorizar rigidamente as modalidades de criação que intentam cortar a cidade a pé (VELOSO, 2017). A esse respeito, Verônica Veloso contribui ao dizer que “não é possível posicionar o caminhar dentro de uma única linguagem; trata-se de uma linguagem híbrida e múltipla, que migra entre linguagens, sem deixar fixar em nenhuma delas” (2017, p. 37).

Movida por esta inquietação, a citação me ajudou a compreender a caminhada como ação porosa e permeável, que às vezes se contamina com outras práticas caminhanter, gerando modos que não esgotam o gesto antigo de andar. Neste sentido, é possível buscar uma poética caminhanter a partir de um percurso determinado, e o que se precisa fazer para que de fato isso aconteça é não planejar os caminhos, no que tange a apenas caminhá-los sem precisar definir rotas, inicialmente.

A ação contraria um pouco a lógica atribuída à produção utilitária de sentidos e percepções a respeito da cidade. Nisso, o caminhar se apresenta como ato indisciplinar que subverte essa noção. Sob este prisma, caminhar é colocar o corpo em experiência de território. É habitar a cidade e reconhecer esse espaço habitado. Com isso, notadamente a cidade se mostra como realmente é: multifacetada.

A cada trajeto percorrido, a paisagem festiva se configurava de uma forma diversificada. Isto provocou, a princípio, certa desorientação em mim, como consequência da minha demora em perceber que o caminhar atribui em quem o pratica a necessidade de elaborar seus métodos próprios ao longo do percurso. Significa afirmar o caminhanter como articulador da própria experiência em andamento.

Tal percepção, de uma desorientação inicial, decorreu do fato da experiência caminhanter estar impregnada de um tipo de sensibilidade específica, que aparece apenas quando se começa a caminhar. Quando se caminha sem fins utilitários, acionamos um tipo de atenção especial que pode ser experimentado da seguinte forma: “o caminhar condiciona a vista e a vista condiciona o caminhar a tal ponto que parece que apenas os pés conseguem ver” (SMITHSON apud CARERI, 2013, p. 110).

De certa forma, os percursos descritos nesta seção ajudaram a fundar gestos de escrita que tangenciaram e atravessaram pontos relevantes, trazidos aqui graças às observações empreendidas, entre outros meios, pela ação dos meus olhos e pés, sempre atentos e disponíveis às ocasiões surgidas no decorrer da minha etnocaminhada. Por meio dela, foram compreendidas as espetacularidades festivas e suas ações caminhanter como produção de mundos assentadas na experiência urbana. Essa situação só foi praticável, porque reduziu-se a velocidade de nossos corpos, como uma fuga declarada às vias de fluxo rápido que priorizam a reprodução econômica como vivência do espaço público.

Na festa, o ato de caminhar carrega, como se sabe, práticas e gestos infinitos de perambulação que traçam outras formas de ocupar a rua. Todas elas lidam, de um modo e outro, com o tempo intervalar que desacelera substancialmente o espaço vivido pelo pedestre, originando uma experiência perceptiva do corpo presente no espaço. Neste sentido, o

caminhar se mostrou como ação potente ao evocar, dentro desta pesquisa, um estado de escrita acumulador de sensações e percepções do espaço percorrido.

O processo de construção desta investigação perpassou o mote da invenção, hibridizando esta escrita a partir de outras epistemologias e metodologias gerativas, inspirando processos de alargamento e borramento no modo de pensar a Festa de São Marçal. Por isso, comecei a praticar uma escrita que se arriscava em tentar criar correspondências. Ela evidencia o texto envolvido com as contaminações dos saberes e fazeres plurais e na geração de um percurso também poético, ancorado a partir das minhas afetações em campo como uma das forças movedora desta pesquisa.

Por falar nas demais vias que impulsionaram esta investigação, no próximo capítulo discorrerei a respeito de outra força movedora desta tese, a saber: o Bumba meu boi. Prática espetacular maranhense amplamente conhecida fora do Estado e festejada no período junino, o bumba meu boi foi acionado por ser um dos principais fazedores da Festa de São Marçal. Entretanto, antes de comentar a relação do Boi com a festa, fez-se necessário comentar aspectos rituais que compõem o universo simbólico do fenômeno em questão, igualmente suas dimensões estética, festiva, religiosa, cultural e etnocenológica.

Não vou me alongar muito nessa área de transição textual, cuja intenção é apresentar o próximo capítulo que logo se avista. A propósito, pensando na experiência anteriormente narrada acerca das sensações e percepções geradas enquanto se caminha, faço um convite relacionado a essa vivência, que consiste em explorar a surpresa e a novidade a partir do percurso criado por estas linhas e das descobertas possíveis ao longo do caminho. Aqui, disponível apenas para quem nele transita. Tenho neste movimento um modo de apreensão textual que vai ocorrendo à medida que a leitura acontece. Igualmente, abre para a possibilidade de conhecer o caminho da Festa de São Marçal, à proporção que se segue a trilha desta escrita movida pela minha experiência.

PALAVRA DE AÇIONAMENTO

COM-PARTILHAR

Como expressão comunitária de um grupo, o Bumba meu boi tem na partilha coletiva uma dimensão instauradora de experiência plural bastante significativa. Destarte, o compartilhar que aciona este capítulo foi convocado como força compositora por alguns motivos. O mais expressivo deles se refere ao que germina de inventividade quando as pessoas se juntam em situações festivas, sobretudo os brincantes de Boi.

Pensando nisso, é possível entrever aspectos dos desdobramentos que tais encontros deflagram, tendo como exemplos a pluralidade na criação e o compartilhamento do instante vivido, dos mais diversos e imprevisíveis acontecimentos. A partir dessa compreensão, aproveito para trazer ao texto outro significado atribuído à palavra compartilhar, sem hífen mesmo. Neste caso, exploro o sentido que o termo tem assumido na última década, sobretudo por conta das mídias e redes sociais.

Ao buscar por essa prática digital massivamente incorporada em nosso cotidiano, o compartilhamento experimentado aqui teve como intenção criar uma plataforma, cujo acesso sobre o Bumba meu boi fosse de manejo fácil e alcance ilimitado.

Logo, a poética coletiva da brincadeira maranhense pode ser vista a partir do código QR³² fixado adiante. Nele, é possível ver um pouco da prática espetacular que transforma a paisagem em festa por meio de um vídeo curto, no qual a musicalidade, os corpos, a devoção e os modos de viver brincantes e festivos podem ser contemplados. A visualização do vídeo pode ser antes, no meio ou depois da leitura do capítulo que se inicia, não há uma ordem certa para isso.



³² Para acessar o QR é preciso ter no aparelho celular um aplicativo instalado que funcione como leitor do código.

Capítulo 3**BOTANDO O BOI NA RUA: os fazedores da Festa de São Marçal.**

Fonte: Danielle Souza, 2016.

A Festa de São Marçal ou Encontro dos Bois, como também é conhecida, é uma festividade praticada como reunião de grupos de Bumba meu boi de Matraca. Em média, aproximadamente vinte e cinco grupos comparecem à festa, que começa na alvorada do dia 30 de junho e não tem hora certa para acabar, invadindo a madrugada do dia seguinte.

A respeito do título deste capítulo, preciso fazer uma consideração. Quando menciono os fazedores da festa, estou dando destaque e referenciando os grupos de Bois de Matraca como um dos principais agentes da festa, o que significa, portanto, que existe uma rede complexa de demais produtores responsáveis, como moradores do bairro, setor público estadual e municipal, entidades privadas e demais interessados.

Neste caso, dou nome aos Bois por sua relevância dentro da dinâmica existencial da festa, sobretudo por serem caminhanes festivos há mais de noventa anos. Ao ocupar a Avenida enveredam pela experimentação da rua, manifestadas pelo cantar, dançar, existir e demais ações criadas a partir da movência, fluidez e porosidade do chão, enquanto plataforma disparadora de encontros e desejos com-partilhados.

Fotografias 07, 08 e 09: Passagens.



Fontes: Danielle Fonsêca, 2018.

Essa brevíssima apresentação inicial da Festa de São Marçal, que adensarei mais adiante³³, foi capaz de criar imagens passantes e rápidas da festa. A partir dessa paisagem já avisto a geração de escritas sensíveis no campo germinativo do universo dos Bois de Matraca. Como fazedores e, ao mesmo tempo, participantes da Festa de São Marçal, são eles que dinamizam e reelaboram a festa coletivamente, levados por motivações diversas para compartilhar modos de existência no Encontro de Bois.

³³ Tal movimento de escrita ocorrerá no Capítulo 4.

Botar o Boi na rua carrega um sentido muito delicado, pois expressa, dentro desse contexto, as dinâmicas operativas e as forças engendradoras que movem tais ações histórica e socialmente vividas. Assim, cabe pensar no arruamento como motriz fundante, que entoa uma prática cultural a partir dos encontros e dos afetos, que busca abrir espaços e provocar desejos coletivos como aspectos privilegiados das relacionalidades ocupantes da rua.

O Bumba meu boi³⁴ é uma prática espetacular bastante festejada no período junino maranhense³⁵, e recebe esse nome genérico por conter, como elemento principal, um boi a partir do qual toda a trama se desenvolve. Ao seu redor, pessoas que chamam a si mesmas de brincantes, que se juntam para cantar-dançar-batucar (LIGIÉRO, 2011) e demais verbos que compõem a gramática relacional dos dias festivos da manifestação.

Como brincadeira, ritual, divertimento, dança, música e encenação, a prática espetacular se apresenta como um conjunto de possibilidades a ser investigado por conta da sua riqueza analítica, fato que pode ser descrito por um número expressivo de pesquisas, em diversas áreas do conhecimento que se propuseram a acompanhar o bailado vigoroso do Boi.

A partir de agora, o foco da discussão se move em direção aos aspectos históricos do Bumba meu boi maranhense. Não se trata aqui de tecer uma análise esmiuçada de suas possíveis origens, haja vista que nem sei se isso é possível e não caberia neste trabalho, em que os objetivos e interesses são outros. Posto isso, a tarefa consiste em apontar para um recorte histórico partindo do período repressivo e proibitivo sofrido pelos grupos de Bois –, mas para quem tiver interesse na abordagem das prováveis genealogias do Boi, investigações sobre o tema existem e apontam questões interessantes³⁶.

Numa das passagens do Dossiê para o registro do Bumba meu boi como Patrimônio Cultural, elaborado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, tal período mencionado é assim descrito

ao longo de, pelo menos, dois séculos, o Bumba passou por várias fases. De vítima de preconceito no século XIX, por ser considerado brincadeira de “arruaceiros”, essa expressão cultural desfrutava, atualmente, de grande prestígio junto à sociedade maranhense. A trajetória do Bumba meu boi, a despeito da obrigação de solicitar

³⁴ O Boi não é presente apenas no Estado do Maranhão, ele é brincado em outros Estados brasileiros e é conhecido por diferentes nomes: Pará e Amazonas, Boi bumbá; Maranhão e Pernambuco, Bumba meu boi; Pernambuco, Cavalo marinho; Rio Grande do Norte, Boi calemba; Espírito Santo, Boi de reis; Ceará, Boi de reis, Boi surubim ou Boi zumbi; Minas Gerais, folguedo do Boi; Bahia, Boi janeiro ou Boi estrela do mar.

³⁵ A presença do Bumba meu boi em terras maranhenses é tão intensa que há variações da brincadeira fora do período junino - no carnaval e no verão, nos municípios do Litoral Ocidental Maranhense. Os Bois de carnaval utilizam instrumentos de percussão e podem reproduzir toadas intercaladas com marchas carnavalescas. Saem pelas ruas da cidade nos três dias de Momo, com indumentária característica dessa festa, sem qualquer relação com os santos juninos. Tem-se notícia de Bois de São Luís que ensaiavam ou se apresentavam durante os dias de Carnaval no final do Século XIX (IPHAN, 2011, p. 23).

³⁶ ANDRADE, 1982; CASCUDO, 1980. REIS, 2000; MARQUES, 1999.

autorização policial para sair às ruas até os anos 60 e da ameaça de seu desaparecimento, na década de 70 do século passado, é exemplar, se considerarmos que a brincadeira se manteve viva graças ao seu poder de reelaboração a partir dos elementos dados pelo contexto em que está inserida (IPHAN, 2011, p. 23).

O texto do IPHAN, que tomo inicialmente por base, localiza diferentes momentos da história do Boi maranhense, sobretudo a partir de sua presença na capital. A trajetória descrita é feita de conjunturas adversas, sinalizando, de início, práticas de intensa perseguição, resultando, inclusive, na proibição do Boi de ser dançado em espaços públicos, como aponta, por exemplo, o Código de Postura de São Luís, de 1866.

O contexto descrito, aos poucos passa por transformações no tratamento do aspecto repressivo, sendo posteriormente regulamentado o batuque, como o Boi era nomeado, fato que ocorreu a partir de leis, licenças, portarias e códigos para o Boi estar na rua, desde que longe da área central da cidade, ficando reservado apenas ao espaço rural e periférico de São Luís.

Atualmente, o Bumba meu boi é uma manifestação bastante valorizada no Estado, sendo elevada à categoria de símbolo cultural maranhense por excelência. Tal centralidade simbólica decorre da mudança no tratamento dos agentes público e privado ao longo do tempo, sobretudo pelo interesse em transformar a manifestação em bem simbólico com fins mercadológicos. Posteriormente, culminou, também devido a fatores outros, no processo de salvaguarda e obtenção do título de Patrimônio Cultural pelo IPHAN, ocorrido no ano de 2011; e de Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela UNESCO desde 2019.

Esse breve panorama da condição social da brincadeira é importante descrever para conhecer os processos de ressignificação experimentados pelo Bumba meu boi. No tocante a esse aspecto, importa observar os períodos anteriores marcados pela intensa censura e interdição, nutridos pela pauta colonial. Por ser uma produção cultural de grupos sociais subalternizados, de maioria negra livre ou liberta, ao Bumba meu boi foi reservado mecanismos de controle político e prática do poder. Também profundamente reveladoras do desejo e privilégios da classe econômica e social maranhense em direção à brincadeira a partir do século XIX.

Neste sentido, Maria Michol de Carvalho apresenta um pouco desse cenário, cujo interesse maior tinha como premissa o domínio sistemático do Bumba meu boi, pois

era visto pelas autoridades como baderna, atentado à ordem pública, daí as perseguições e proibições sofridas por essa manifestação. O seu caráter de sátira e de reivindicação era difícil de ser tolerado ou permitido, pois trazia à tona as contradições presentes na realidade brasileira (1995, p.37).

Pelo que foi dito por esta breve passagem, os modos de existência experimentados pelos brincantes foram permeados por intensa criminalização de seus plurisaberes e fazeres, principalmente por contrariar as percepções de mundo dos regimes de verdades únicas. No entanto, como demonstra a autora, os grupos de Bois utilizavam de algumas táticas para não sucumbir a este contexto de silenciamento e violência deflagrada.

Talvez por este motivo, a brincadeira fosse experimentada, neste período, como vetor comunicacional de reinvenção possível, capaz de manifestar suas narrativas, lembrando que é uma experiência predominantemente oralizada. Por vezes provocativas, de compreensões de mundo e campo de lutas, rompendo, em partes, com situações de controle enunciativo regulamentado pelas autoridades locais.

Esses acontecimentos são exemplos que ferem, rasgam e atacam a dinâmica espacial, existencial e social da população negra como um todo. Isso pode ser verificado, por exemplo, no modo como ocupar a rua criou um sistema de uso delimitado, de disciplinamento e manutenção de acordos para botar o Boi na rua. É importante mencionar que essas proibições e demais impedimentos não eram unanimidade entre as autoridades, imprensa, polícia e sociedade maranhense.

Incluo a esta conjuntura, um ponto importante acerca da presença do Bumba meu boi em São Luís e sua relação com o processo de migração interna, sofrida por famílias de diferentes regiões do estado em direção à capital. Na época, com o desenvolvimento da cidade, oportunidades de trabalho foram surgindo. Recém-chegados à capital, essas pessoas passam a circular pela cidade enfrentando adversidades, morando precariamente em localidades específicas e em condições insalubres, revelando as dificuldades impostas pela nova e desconhecida vida na capital.

Essa cartografia social e movente aponta para caminhos feitos a pé ou acompanhando o desenho dos rios, pois quem migra o faz visando melhores condições de vida, buscando atender às necessidades de trabalho na capital. Nisso, o migrante maranhense passa a elaborar novas formas de adaptabilidade frente às condições deste cenário que se desenha.

Um desses rearranjos, por exemplo, coloca em movimento buscas por outras inventações fazendo com que uma nova realidade ganhe sentido. Durante as travessias saberes, desejos e fazeres de expressão comunitária incorporam “a expressão da vida que se amplia, misturando suas vivências do interior e as vivências da cidade [...] mantendo sua referência cultural e enriquecendo-a no seu novo ambiente” (CARVALHO, 1995, p. 71). Neste caso, o Bumba meu boi, assim como demais manifestações culturais criadas nos trânsitos, reforça sua dimensão simbólica como experiência e memória coletiva que incorpora

saberes pluriculturais e que, ao mesmo tempo, insurgem-se como resposta à presença das lógicas eurocêntricas.

A história das pessoas do Boi é prenhe de andanças e travessias, migrações forçadas e voluntárias. Nesse processo, as tensões urbanas geradas revelam partes da compreensão histórica desse tempo, uma vez que era pública a repressão constantemente vivida pela brincadeira. Ao ser inicialmente negado e, mais tarde, limitado o direito aos ajuntamentos, os grupos de Bumba meu boi também foram impedidos, por muitos anos, de manifestarem suas percepções tecidas como experiência no mundo e do estar no mundo no espaço público. Questões que não se desfizeram com o tempo e, como sabemos, são atualizadas socialmente até os dias de hoje.

Com base nisso, proponho o exercício de mover questões acerca dos modos da empreitada colonial de ordenação do mundo, não limitado aos aspectos econômicos e geográficos, fundado também no legado da exploração dos corpos, dos imaginários, saberes e na subjugação dos modos de ser e existir. A esse contexto, a filósofa Sueli Carneiro discorre acerca da criminalização dos saberes não hegemônicos, o chamado epistemicídio.

Como já assinalo nesta pesquisa, o termo foi inicialmente elaborado por Boaventura dos Santos, no entanto, Sueli atualiza o conceito em questão, que aponta para outras formas de genocídio, não só dos corpos, como expressão da violência racial institucionalizada no Brasil, mas também das ideias, inferiorizando saberes. Na perspectiva da autora, o epistemicídio

é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo (CARNEIRO, 2005, p. 97).

A citação torna possível apreender como a produção de conhecimento não hegemônica foi manipulada por meio de argumentações que contribuíram significativamente para sua efetivação. Uma multiplicidade de ações recorrentes das demandas hegemônicas é acionada, tomando novamente a situação do Boi maranhense, como exemplo, em que as matrizes coloniais de pensamento não permitiam o caminhar na área central dos privilegiados. Assim, bastava à população negra andar e se movimentar nas margens territoriais e consequentemente no campo existencial também.

Diante disso, para compreender um pouco desses moveres é necessário o uso de perspectivas mais horizontais. Isto significa, antes de tudo, um exercício, ou seja, caminhar em espaços da história que foram silenciados, escavar e mexer na terra encoberta de camadas duras, mas que ainda produzem movimentações interna nas suas entranhas. Mirar na direção desses caminhos, fazer fissurar para desenvolver relevâncias.

Isto posto, exhibe as fraturas de uma sociedade marcadamente desigual, deflagradas em episódios “que não mais se destina ao corpo individual e coletivo, mas ao controle de mentes e corações” (CARNEIRO, 2005, p.97). Situações que afetam a população negra em seu conjunto, no que tange aos afetos e modos de existir, sem deixar de lado a capacidade de reinvenção, do desejo que persevera como premissa existencial diante dos agravamentos sociais e dos abusos a que foram e são submetidos na dinâmica colonial.

Por enquanto, antecipo parte de questões importantes, mas que continuarão a reverberar nas linhas que se seguem devido à complexidade que carrega. A forma abreviada de abordagem serviu para pontuar aspectos das práticas hierarquizadas na esfera social dos grupos do Boi, sua luta histórica e processo de deslegitimação de saberes, necessário para este momento da discussão. Cabe destacar que meu interesse foi de apresentar algumas reflexões sobre como os brincantes lidam, ao mesmo tempo, com a precariedade social e práticas de afirmação da vida, de sua cultura.

Dando um salto contextual e temporal, a dinâmica festiva de brincar do Boi maranhense faz parte de uma dimensão muito simbólica, lúdica, religiosa e ritualista da brincadeira. Como prática espetacular envolve uma variedade de ritmos, instrumentos musicais, formas de apresentação, coreografias, gestualidades, indumentárias, *personagens*³⁷ e adereços advindos dos trânsitos de trocas que mantém diálogo intenso com as múltiplas perspectivas de mundo contemporâneas.

Importa saber que tal pluralidade expõe as diversidades estéticas presentes em vários campos criativos do fazer boieiro. No que diz respeito a esse território inventivo, compartilho alguns exemplos desse universo, a saber: o repertório musical com a produção de toadas, geralmente criadas em situações de improviso, onde os cantadores³⁸ se reúnem para compor as músicas; o caráter cênico e dancístico, destacado pelo bailado dos brincantes que dramatizam seus papéis com coreografias específicas; as visualidades, exemplificadas pelas indumentárias, pelo bordado do couro do boi – feito em veludo que cobre a sua carcaça.

³⁷ No decorrer da tese, o termo *personagem* virá grafado em itálico. Tal opção decorre por entender que no contexto de criação cênica do Boi, o brincante não representa e sim brinca de determinada função ou posto. Acerca desta última designação ela é bastante usual entre os brincantes (BORRALHO, 2012).

³⁸ No contexto musical do Boi, o intérprete recebe este nome.

Junto: demais corporeidades brincantes que dançam ao som dos tambores, matracas e pandeirões.

A partir dessas considerações, caminho agora para comentar os aspectos da religiosidade contidos no Boi, cuja presença também pode ser notada, em menor ou maior grau, nos elementos cênicos, musicais e visuais do Bumba meu boi.

Comumente vinculada à promessa religiosa, a brincadeira maranhense homenageia, com muita devoção e respeito, Santo Antônio, São João, São Pedro e São Marçal³⁹. Neste contexto, a devoção é um sentimento fortemente presente na estrutura simbólica do Boi, notadamente a dimensão católica, como pode ser vista pela presença dos santos juninos acima. Entretanto, no mapa devocional da brincadeira se localiza uma diversidade de práticas religiosas, que envolvem encantaria, entidades espirituais do tambor de mina e outras crenças cultuadas no estado.

3.1 Festejar a fé: aspectos da religiosidade no Bumba meu boi maranhense.

O presente subcapítulo visa compreender também, de maneira mais ampla, a multiplicidade nas relações sociais com o sagrado e o profano, articuladamente mantida em suas coexistências nas práticas do Boi. Assim como, também, os diferentes sistemas de crenças que se cruzam e se tocam dando atributos específicos na prática religiosa maranhense. Essa amálgama assentada no estado produz uma dimensão heterogênea nos sistemas de crenças e valores compartilhados, atestando a complexidade que a constitui.

Inclusive aponta para a abertura, constantemente tencionada, diante dos novos arranjos na contemporaneidade, cuja porosidade do fenômeno estudado não se encontra isento de dissensos, ambiguidades, conflitos e tensões. Buscando compreender um pouco deste contexto, preciso retomar a discussão iniciada no capítulo anterior sobre as cosmologias originárias e seus sujeitos sociais diversos. No sentido de analisar como o indígena e posteriormente o negro foram utilizados como mão de obra escravizada nas atividades econômicas durante a colonização ibérica.

Antes da invasão europeia, como se sabe, os povos originários que aqui residiam, apesar da diversidade existente entre as etnias, mantinham em comum cosmologias, práticas e posturas que respeitavam a valorização da terra e dos rios, baseadas numa relação mais

³⁹“Nesse contexto amplo dos santos católicos populares devotados em diversas regiões do Estado, há, ainda, uma relação peculiar da brincadeira com Santa Ana ou Santana, celebrada dia 26 de julho” (IPHAN, 2011, p. 83).

horizontalizada e coletiva com a fauna e flora. Tal cenário sofre drásticas intervenções a partir do século XVI, com a chegada dos europeus, seguido da vinda forçada de escravizados do continente africano.

Em seus diversos grupos étnicos, os povos africanos chegam ao Brasil principalmente pela rota do tráfico transatlântico, desembarcando em portos espalhados pelos estados da Bahia e Rio de Janeiro. Eles chegam no solo da capitania/província maranhense a partir do século XVIII, para atender a demandas comerciais vigentes da sociedade colonial brasileira. Antes disso, a mão de obra indígena foi duramente utilizada.

Com a expansão ibérica, o português traz consigo práticas culturais, econômicas e religiosas que busca inserir à nova dinâmica social da colônia. É por esse meio que as festividades juninas chegam ao território brasileiro, respeitando o calendário litúrgico mantido pela Igreja Católica em Portugal. A partir daí, um novo tipo de catolicismo começa a ser esboçado na recente terra “descoberta”, fazendo circular saberes e rituais antes não praticados.

Dessas relações com concepções distintas, no que tange ao entendimento de mundo, a Igreja Católica, buscando manter sua hegemonia, articula modos e estratégias para impor seu modelo religioso e, digamos, “civilizatório” ao recente povo “descoberto”. Como resposta, provoca mobilizações, interações e conflitos com o não-branco. Dessas fricções, outras formas de habitar o mundo, distintas dos regimes de verdades únicas, já eram operadas e, pela dinâmica de sobrevivência, tiveram que passar pelo processo conhecido como sincretismo.

Como resposta a essas investidas, além de resistirem, os ameríndios e os negros criaram alternativas que não mexessem muito em suas estruturas ritualísticas e na produção de conhecimento de mundo. Tal ação fez fundir cosmovisões indígenas e africanas com o pensamento europeu, com a prevalência desta última sobre as demais. Com essa adoção, ressignificações foram acontecendo, uma vez que o sincretismo pode ser lido como ações cujo processo resulta em camadas de ocultamento.

A esse respeito, Luiz Rufino comenta que “o processo civilizatório colonial europeu no mundo é fundamentado na destruição dos seres não brancos” (2019, p. 09). Amparada por essa frase, penso nas táticas atuais elaboradas pela população negra, para que o projeto atual da colonialidade não vingue por completo. Pensando assim, miro o campo festivo como uma dessas táticas possíveis, que mobiliza saberes elaborados a partir de experiências cotidianas, andanças, lutas e celebrações. Isso sem desconsiderar o contexto de disparidades socioeconômicas e de exclusão social existentes no Brasil, como projeto de Estado.

Pensar sobre essas questões, por mais rápida que tenha sido a discussão, problematiza aspectos pontuais acerca das variadas crenças religiosas oriundas do trânsito com outras

expressões sacras. No Maranhão, o chamado catolicismo popular que envolve atividades do Cristianismo, rituais de Tambor de Mina e Pajelanças ameríndias desenha contornos diferenciados nas formas de professar a crença. Como construção histórica e social são essas manifestações religiosas e festivas que busco compreender quanto as ligações com a prática do Bumba meu boi.

De maioria negra em sua composição demográfica, a presença marcante dos negros na formação da sociedade maranhense é facilmente percebida, principalmente pelas contribuições no campo das práticas culturais, simbologias, ancestralidades e saberes. Sendo assim, o estado concentra diversos fluxos culturais, cujos contornos diferenciados manejam formas de compreensão da vida, modulando a maneira de festejar a fé, por exemplo, assentada na devoção e na diversão.

No que diz respeito ao Tambor de Mina⁴⁰, a manifestação começou no Maranhão, em meados do século XIX, com a chegada dos negros escravizados oriundos de diversas localidades, principalmente da região da África Ocidental. Provavelmente, quando aqui chegaram fundaram as Casa das Minas Jeje⁴¹ e Casa de Nagô⁴², respectivamente vindas⁴³ do Daomé (atual Benin) e Togo (FERRETTI, 2011). Ambas as residências estão situadas no Centro Histórico de São Luís⁴⁴.

Grosso modo, o Tambor de Mina⁴⁵ é uma religião de culto aos voduns, que são entidades espirituais chamadas também de encantados⁴⁶, que se manifestam a partir do transe e possessão mediúnica, podendo ocorrer durante as festas e rituais do terreiro ou em situações ordinárias.

⁴⁰ Na época, o tambor de mina também estava dentro da designação “batuque de negro”.

⁴¹ Consagrada ao vodu Azomadonu.

⁴² Consagrada ao orixá Xangô.

⁴³ As duas casas foram fundadas por mulheres africanas.

⁴⁴ “Os centros mais importantes de religião afro-brasileira são localizados geralmente em capitais, mas fora delas são encontradas também algumas formas tradicionais de religião afro-brasileira, como é o caso do Terecô de Codó, no interior do Maranhão” (Ferreti, M, 2008a, p.01).

⁴⁵ “O termo Tambor de Mina deriva de denominação dada no Brasil a escravos sudaneses de diversas etnias, embarcados no forte português de São Jorge Del Mina, na Costa do Ouro, atual Gana” (RODRIGUES, 1935; FERRETTI, S. 1996 apud FERRETTI, M. 2008a, p.01).

⁴⁶ Segundo Mundicarmo Ferretti, “os encantados não são classificados como santos, anjos, demônios e nem como espíritos de mortos. São representados geralmente nos terreiros de São Luís (MA) como: 1) seres invisíveis à maioria das pessoas ou algumas vezes visíveis a certo numero delas; 2) que habitam as encantarias ou “incantes”, situados “acima da Terra e abaixo do céu”, geralmente em lugares afastados das populações humanas; 3) que tiveram vida terrena e desapareceram misteriosamente, “sem morrer”, ou que nunca tiveram matéria; 4) que entram em contato com algumas pessoas em sonhos, fora de lugares públicos (na solidão do mar, da mata, por exemplo) ou durante a realização de rituais mediúnicos em salões de curadores e pajé, barracões de mina, umbanda, terecô (religiões afro-brasileiras) e em outros locais onde são chamados (FERRETTI, M. 2008b, p.01).

As incorporações são estados experimentados por pessoas de dentro do terreiro, assim como de seus frequentadores, cabendo a elas cumprir determinadas obrigações designadas pela entidade, muitas delas inseridas cotidianamente, como não comer determinados alimentos, por exemplo. As festividades realizadas no terreiro também são uma boa oportunidade para observar as incorporações, sendo manifestadas, principalmente, a partir da dança com giros do corpo e outras gestualidades, embaladas pelo toque de tambor, que pode chamar ou afastar alguma entidade de acordo com as variações rítmicas do tambor.

Amparada pela observação da antropóloga Mundicarmo Ferretti, que chama atenção para a multiplicidade de formas encontradas de cultivar o Tambor de Mina espalhadas pelo Estado. Sua preocupação reside em manter um distanciamento da ideia homogênea e simplista de devoção dos cultos afros. Esta ação sinaliza ao leitor iniciante uma espécie de cartografia das práticas realizadas dentro da capital maranhense e existentes em outros estados.

O Tambor de Mina ganhou adeptos nos estados do Pará e Amazonas, em seguida chegou à região sudeste e assim foi se popularizando, provocando mudanças na prática do culto, como resultado do entrelaçamento com outras religiões. A esse respeito a antropóloga diz o seguinte

Embora na mina da capital maranhense seja grande a influência da Casa das Minas e principalmente da Casa de Nagô, os terreiros são tão diversificados que se torna difícil a enumeração dos traços definidores do tambor-de-mina. Algumas dessas diferenças são atribuídas à diversidade cultural dos africanos que vieram para o Maranhão e que fundaram as casas mais antigas e das características de cada “nação” (como a jeje e a nagô). Outras decorrem de sincretismos entre as “nações” da mina ou delas com outras denominações religiosas afro-brasileiras - da integração em um terreiro de mina de elementos da tradição de outro, que tem raiz africana diferente, ou da integração de elementos de outra denominação religiosa afro-brasileira (terecô, macumba, umbanda, quimbanda, candomblé) -, da absorção de elementos da cura (da pajelança de negros, da pajelança indígena, do espiritismo ou de outra matriz não africana (2008a, p. 03).

De acordo com a citação, é possível afirmar como a diversidade permeia as práticas ritualísticas de matriz africana no Maranhão, a partir do conjunto de entidades que compõe o panteão da Mina. Ao trazer esse trecho, minha intenção foi, diante da limitação desta pesquisa, demonstrar os terreiros como um conjunto de representações que exploram variadas dimensões da vida social. Neste sentido, são práticas rituais e cultos complexos e dinâmicos, que acontecem durante todo o ano, em que a religião passa a se confundir com as próprias festas ali realizadas.

Interessa destacar também o terreiro como lugar frequentado por muitas pessoas ligadas ou que brincam o Boi. Essa conexão será abordada mais adiante, especialmente quando estiver falando da incorporação de alguns encantados no decorrer da Festa de São Marçal.

No Maranhão, predominam muitos terreiros situados em bairros periféricos da capital, que mantém um calendário anual repleto de festas e demais rituais, organizados em geral pelo pai ou mãe de santo. Sob esse aspecto, “as casas de mina frequentemente também organizam festas da cultura popular local e podem ser consideradas focos ou núcleos de desenvolvimento cultural” (FERRETTI, S, 2011, p. 243). Dentre as festividades, o Bumba meu boi é brincado em muitas delas, sobretudo quando as entidades que frequentam o terreiro gostam de festa. Sobre isto, o antropólogo Sérgio Ferretti comenta o seguinte:

O fato de uma entidade sobrenatural solicitar este tipo de festa demonstra que esta religião se encontra intimamente vinculada à cultura local, que é uma das características das religiões afro-brasileiras, onde as entidades sobrenaturais não se encontram distantes dos homens e de seus interesses, ao contrário, apreciam as coisas que os humanos gostam, como alimentos e brincadeiras. Elas os ajudam na medida em que são homenageadas, daí o empenho de seus devotos em organizar festas bonitas, que as entidades valorizam (2011, p. 245).

A citação de Ferretti expõe uma prática bastante usual dentro das casas de culto maranhense: a criação de um Boi de terreiro. Entretanto, antes de comentar com mais detalhes sobre as dinâmicas celebrativas que envolvem sua elaboração, destaco que dentro de um contexto mais amplo a feitura de um Bumba meu boi está relacionada a muitas questões. Por exemplo, ao pagamento de alguma promessa atendida.

O Boi de terreiro, como já referendado, tem sua ambientação em um local privado, ficando reservado aos espaços internos e particulares dos barracões, pois “trata-se de uma religião muito ritualizada e discreta, envolvida em segredos e mistérios cuja mitologia é pouco comentada e os rituais muito desenvolvidos” (FERRETTI, S, 2011, p. 242). Nesses casos, a organização da brincadeira é de responsabilidade dos pais e mães de santo.

Vale ressaltar que os Bois de encantados, como também são conhecidos os Bois de terreiro, apresentam uma dinâmica festiva diferenciada, visto que muitos deles não são dedicados a São João, o que leva a uma não obrigatoriedade de o calendário corresponder ao mês junino. Quase sempre a criação do Boi se destina, por exemplo, a São Sebastião, santo bastante cultuado na religião afro, caso contrário, se dedica alguma entidade espiritual.

Outra situação para a criação do Boi de terreiro pode ser ilustrada como o ocorrido na Tenda Luz e Fé, da cidade de Santo Amaro, região leste do Estado, em que o pai de santo

João Neto fez uma promessa endereça ao Rei Manoel⁴⁷, “para obter a cura de uma grave enfermidade. João Neto se comprometeu com o encantado que se fosse curado faria um Boi como forma de pagamento da dádiva recebida” (IPHAN, 2011, p.90). O pedido foi agraciado, surgindo assim os Bois Coração de São João e Coração de São Pedro.

Como visto acima, o sistema de prática simbólica também gerada nos terreiros são processos que dialogam com percepções de mundo cultuadas em outras religiões. Em alguns terreiros, a festa é aberta ao público quando se festeja algum santo de procedência católica, como São Sebastião e São Pedro, nas festas destinadas ao Divino Espírito Santo, que mantém proximidade com alguma entidade espiritual cultuada na casa.

Assim, na celebração do Boi de encantado pode ser visto uma grande quantidade de pessoas, muitas delas sem ligação com a religião de matriz afro-maranhense. Novamente, trago Sérgio Ferretti para destacar a respeito da festa como “um momento de abertura do terreiro à comunidade mais ampla [...]. Torna-se dessa forma uma oportunidade de reconhecimento público da casa, de seus dirigentes e das entidades sobrenaturais homenageadas” (2011, p. 246).

Abaixo trago uma descrição feita pela pesquisadora Maria da Conceição Salazar Cano, quando visitou um terreiro em São Luís. Ela nos conta que o

no Terreiro de Mina Iemanjá, situado no bairro Fé em Deus, o batizado do boizinho do encantado Légua Bogi Buá da Trindade, chamado Brilho de Santo Antônio, ocorreu durante o toque do tambor de mina realizado no dia 24 de junho, em meio às manifestações mediúnicas de ordens diversas, após a “chegada” das entidades. Com o boizinho ao centro de uma roda, os padrinhos (pessoas vinculadas ao terreiro) batizaram-no com água benta e um ramo de folhas, acenderam velas e os demais encantados cantaram e brincaram com o boizinho de seu Légua e em seguida encerraram a celebração (2018, p.77-79).

É possível perceber a partir do comentário da autora o contato com rituais católicos amplamente realizados nos barracões dos Bois de promessa. Isso significa, de modo geral, que o Boi é festejado de acordo com dinâmica interna do terreiro, mas que conversa diretamente com as etapas do ciclo da manifestação, vista nos arraiais da cidade, como o ritual de morte, por exemplo. Acerca dessa proximidade ritualística, a antropóloga Mundicarmo Ferreti sinaliza que

a religião afro-brasileira no Maranhão, em suas diversas denominações, é bastante ligada ao catolicismo. Além dos terreiros realizarem festas e rituais do catolicismo popular, como a Festa do Espírito Santo, Queimação de Palhinhas do Presépio, Batismo (na igreja ou no terreiro, com água benta), alguns ritos católicos são

⁴⁷ Encantado pertencente à nobreza portuguesa.

indispensáveis nas festas de voduns e encantados, como: missa, procissão e ladainha (em latim) (1996, p. 04).

Outra situação que deixa bem visível o forte elo das brincadeiras de Bumba meu boi com o Tambor de Mina acontece na madrugada do dia 28 para o dia 29 de junho, em que alguns grupos brincam na porta das Casas das Minas, para homenagear São Pedro, deixando bem visível o forte elo das brincadeiras com o Tambor de Mina. Neste dia, ao passar pela porta da casa, posto que os grupos não adentram as dependências internas da residência, apenas o miolo acompanhado do boi brinquedo entram para saudar a imagem de São Pedro. Enquanto isso, o restante do grupo faz suas apresentações, canta, dança e toca tambor no espaço público; e é assim até de manhã.

Outra forma de conhecer as vias demonstrativas de evocar a fé e devoção se encontra nas toadas. As composições exercem um papel fundamental, como lugar de enunciação, que manifesta os sistemas de crenças cultuadas nas religiões afro-maranhenses. Nas toadas a representação do sagrado, além de expressar a visão de mundo, aponta como a relação entre as entidades é estabelecida, externalizando um aspecto íntimo, de cunho, muitas vezes, particular, acerca das devoções. Neste sentido, a toada do Boi de Maracanã, chamada Reis da Encantaria, de autoria de Humberto Mendes, explicita bem a questão.

Salve os terreiros que o pai Oxalá mandou
Turquia, Casa das Minas e a Casa de Nagô
Viva Deus, viva as rainhas
E os reis da encantaria
Rei Badé, Rei Verequete
O rei da Alexandria
Rei Guajá, Rei Surrupira Rei Dom Luís,
Rei Dom João
Rei dos feiticeiros, dos exus e Rei Leão [...]

Ao tratar das entidades presentes nas doutrinas de religião afro-maranhense, a toada tomada como exemplo faz referência a alguns encantados bem conhecidos pelas casas e terreiros maranhenses. Desse modo, a composição musical é um espaço dedicado e motivado pela fé, revelando o respeito pelos encantados e inspirada nas particularidades vividas pelos cantadores. A toada manifesta uma forma de louvação que ressignifica as relações estabelecidas dentro do universo simbólico do Boi. Para muitos cantadores, a toada pode servir, explicitamente, como momento para pedir proteções às entidades, solicitação que se estende também aos santos católicos e seres da mitologia indígena, apontando o fenômeno religioso como um campo intrinsecamente imbricado.

Compreendido isso, vale comentar sobre a impossibilidade de resumir em poucas páginas, os aspectos devocionais dentro da dinâmica celebrativa do Tambor de Mina, dada a sua importância e complexidade. No entanto, considerando a limitação temática em englobar com maior profundidade certos detalhes, assumi o risco em trazer questões pontuais, sem limitar ou reduzir o fenômeno festivo e religioso, por entender a importância dessas discussões para a brincadeira do Boi.

Dedicar um pouco dessa escrita ao Tambor de Mina, apresentando aspectos relacionados ao Bumba meu boi e, futuramente destacando sua presença na Festa de São Marçal, deve-se também ao fato da Mina ser uma das mais representativas manifestações do universo religioso maranhense.

A partir de agora, passo a ressaltar aspectos das dinâmicas de criação dos grupos de Boi que não estão relacionados, pelos menos diretamente às práticas dos terreiros. Como já referido anteriormente, os santos juninos festejados compõem a motriz devocional da manifestação boieira. Sendo assim, muitos grupos têm relação direta a alguma promessa feita, geralmente para São João, mas também pode ser ofertada a São Antônio, São Pedro e São Marçal.

Quando a graça ou pedido é atendido, o pagamento da promessa pode acontecer de duas formas: pela criação de um Boi ou oferecendo ao grupo, já existente, uma ajuda de custo como forma de agradecimento aos milagres recebidos. Comumente, o que se tem notado é que muitos Bois foram criados a partir dessa dinâmica devocional.

Em Américo Azevedo encontro uma narrativa que pode servir como justificativa para fazer um Boi como pagamento de promessa. Peço licença para transcrever a longa citação, mas que contém relatos importantes, inclusive sobre a relação de São Marçal com os demais santos juninos. O autor conta o seguinte

São João tinha um boi. Pequeno galheiro de couro enfeitado. Um rico boi preto de raro saber: a dança. Se posto na roda, em noites de festa, girava em sustos de brilhos e fita. E João o amava. E João o guardava. E João só o mostrava nos dias de aniversário. E gente chegava e gente juntava para ver o boizinho de couro enfeitado gira-girando no aniversário do Santo: o instante mais rico da festa. O momento esperado. O momento aguardado. O momento guardado na saudade do Santo.

– Até para o ano!

O boi ensaiava de 13 a 23 na casa de Antônio, santo amigo de João. E vinha de lá, dançando na roda. E cantavam a licença.

– Pra que a licença? Entra, meu boi. Dança, meu boi, ao som do bumbo. Bumba, meu boi!

E o boi alegrava a noite do Santo.

– João, me empresta teu boi? Meu aniversário tem festa, tem fogo e fogueira, tem foguete e sorriso, mas onde o boi de couro enfeitado? Onde o boi de raro dançar?

Empresta, João, o teu boi. E o rico boizinho, envolto em cuidados, foi levado a dançar, a vinte e nove de junho, na casa de Pedro.

– Pedro, me empresta o boi de João? Ele nem precisa saber. Na alvorada eu devolvo.

E envolto em segredos, o boi foi levado a dançar na casa do santo Marçal. Ah, Marçal! Ah, Marçal! Por que não previste quantos convidados terias? Por que não fizeram as comidas precisas? Por que não avisastes aos teus cozinheiros que o boizinho de couro enfeitado só veio dançar? Uma faca, um instante e o couro enfeitado esticado nas varas. João triste. João coitadinho. João sem seu rico boi preto de couro enfeitado e de raro saber: a dança. –

Não quero outro boi!

Antônio – e muitas pessoas – preparam novos bois e levam até a casa do triste João. Mas João – bom santo – apenas assiste, apenas sorri.

– Não quero mais boi. E levam os outros boizinhos até o velho Pedro e até São Marçal. Só pra que eles vejam que foi feito um boi bem bonito, mas que o triste João ainda não quis.

São João não quer outro boi. Só haveria de querer se fosse seu rico boi preto, de couro enfeitado e de raro saber (1997, p. 67-68).

A situação festiva retratada e que infelizmente tem um desfecho desanimador, exposta pelo trecho acima, apresenta o caráter celebrativo cuidadosamente elaborado por São João, confirmando a afetividade nutrida pelo santo ao seu novilho querido, bem como as relações mantidas com Santo Antônio, São Pedro e São Marçal, demonstrando os laços de amizade existentes entre os santos.

Portanto, a prática devocional e suas demonstrações de fé, celebração e respeito são produções feitas em trânsito e no encontro com os sistemas de crenças que o fenômeno cultiva e, ao mesmo tempo, nutre como uma poética relacional e devotiva. Nesse sentido, o Boi de promessa e o Boi de terreiro são partes inerentes à visão de mundo das pessoas que vivem o Boi, onde professam suas religiosidades juntamente com as questões místicas e ritualísticas intrinsecamente ligadas à fé, à devoção e às manifestações festivas.

Como complexo ritual e de forte significado místico-religioso, o Bumba meu boi maranhense narra a experiência do sagrado intimamente ligada ao profano e vice-versa. Como pode ser visto, nas etapas do ciclo festivo da brincadeira por várias razões obedecem ao compromisso sagrado firmados com os santos católicos e que se estendem também aos terreiros e rituais afro-religiosos. Dessa forma, caminho rumo às pistas que se dedicam aos ciclos festivos que integram o universo ritual da brincadeira.

3.2 O ciclo da festa do Boi e seus ritos espetaculares.

O ciclo da festa do Boi é uma prática cultural que transcorre o ano inteiro, exigindo uma preparação anterior, durante quase o ano todo e se intensifica no período junino. Por essa razão, acredito, com base em Nestor Canclini (1983), que as festas comunitárias não são uma ruptura do cotidiano, mas a extensão de uma rede complexa de saberes e fazeres que se articulam ao longo do ano.

No período preparatório, que se inicia normalmente depois de carnaval, a brincadeira do Boi reúne os integrantes várias vezes em seu barracão ou terreiro⁴⁸ para decidir questões importantes, como: quais os versos das toadas daquele ano, a cor da indumentária, os desenhos dos bordados nas roupas dos brincantes e no couro do boi. Igualmente, a escolha dos padrinhos, feitura ou conserto dos instrumentos musicais, caso necessário, ou seja, essas ações são planejadas com antecedência para evitar problemas ou interrupções no ciclo festivo.

O referido ciclo é baseado no calendário cristão, seguido e respeitado, podendo variar em alguns aspectos, tendo seu início, habitualmente no

Sábado de Aleluia – primeiro ensaio do Boi; 13 de junho (dia de Santo Antônio) – ensaio redondo; 23 de junho (véspera de São João) – batizado do Boi; 24 de junho a 25 de julho – brincadas/apresentações; 26 de julho (dia de Sant’Ana) – morte do Boi (encerramento da brincadeira) (BORRALHO, 2020, p. 37).

O ciclo da brincadeira conta com várias etapas importantes para a dinâmica ritualística do Boi. O primeiro deles, o ensaio, também é conhecido como treino. Em geral são ensaios internos, fechados para o público, que ocorrem na sede do grupo, muitos deles iniciando no Sábado de Aleluia. A cada ano, novas coreografias são introduzidas, intercaladas às já existentes, tendo sempre alguém responsável pela parte coreográfica. Neste caso, evidencio que cada brincante possui movimentações e gestualidades específicas, que variam de acordo com os postos de Pai Francisco, Catirina, caboclos reais, as índias, vaqueiros de fita, Boi, burrinha. No repertório cênico da brincadeira tem espaço para o jogo e improvisação como elementos da criação e experiência coletiva.

Ainda nesse período, as artesãs e artesãos – pessoas responsáveis pela confecção das roupas –, também estão a todo vapor para garantir a entrega dos trajes e indumentárias no tempo certo. No tocante ao bordado, que é feito a partir de miçangas, canutilhos e lantejoulas, sua criação pode ser vista nas roupas e chapéus dos brincantes.

⁴⁸ Como é chamada a sede dos grupos de Bois no Maranhão.

Fotografia 10: Detalhe do bordado.



Fonte: Yuri Graneiro, 2017.

Cabe salientar que como a elaboração é manual, cada brincante encomenda ou faz o bordado da roupa de acordo com seu gosto pessoal, o que garante peças únicas, incríveis, que refletem a diversidade criativa dos brincantes.

No entanto, é no couro do boi, veludo preto bordado, que a riqueza técnica do bordar mostra toda sua inventividade. Geralmente o couro do boi contém

lindos desenhos multicoloridos, de uma riqueza que só pode ser mensurada pela devoção ao santo protetor da brincadeira, retratam temas diversos como a religiosidade católica e de matriz africana dos maranhenses e homenagens a personalidades da vida política e cultural locais, dentre outros (IPHAN, 2011, p. 28).

A etapa de produção artesanal se caracteriza por um processo lento, devido ao cuidado e dedicação que envolve o trabalho manual do bordar. Por ser o boi o elemento central da brincadeira, o couro precisa ter um bordado impecável. Tal tarefa, de grande responsabilidade, geralmente é executada por uma artesã ou artesão especializado, uma vez que as características plásticas do couro do boi são mais apuradas. Todo ano um novo couro precisa ser bordado, garantindo, entre outras questões, que o ciclo seja renovado reforçando o sentido simbólico da brincadeira.

Fotografia 11: Lombo do Boi do Maiobão bordado.



Fonte: Danielle Souza, 2018.

Enquanto isso, a diretoria do grupo, cuja responsabilidade reside, entre outras atribuições, pelas inscrições em editais para participação da programação junina municipal e estadual, se responsabiliza pelas questões mais técnicas. Em muitos casos, estão relacionadas às comidas e às bebidas “para consumo nos dias de festas, a aquisição e o cuidado dos itens e espaços rituais, a divisão das tarefas entre os brincantes também são orquestradas por essas pessoas que devem demonstrar liderança e poder de organização” (IPHAN, 2011, p.116). Ademais, a diretoria se encontra em volta de reuniões com organizadores de arraiais privados também, a fim de articular alguns contratos para apresentações do grupo.

Já bem próximo da temporada junina, os ensaios vão se tornando mais frequentes e com intervalos menores, geralmente ocorrendo todos os dias. No dia 13 de junho, dia de Santo Antônio, acontece o último ensaio, chamado de ensaio redondo. Ele se realiza no local externo à sede, como a rua ou praça do bairro, por exemplo. Acerca da importância deste ciclo, significa o momento do grupo se mostrar por inteiro para sua comunidade, além de permitir um olhar mais atento sobre a preparação ocorrida nos ensaios. Em outras palavras, é uma boa oportunidade para corrigir falhas ou erros ainda presentes, de ajustar detalhes das indumentárias, instrumentos musicais e coreografias.

Seguindo o ciclo, temos o ritual do batismo, processo celebrativo nos moldes do rito católico com água benta, padrinhos, madrinhas e ladainhas, algumas cantadas em latim.

Incluindo um pequeno altar na sede do Boi, bem enfeitado com flores, velas acesas e repleto de santos com o intuito de pedir proteção e benção para as brincadas. O batismo acontece no dia de São João e é o momento de maior demonstração de fé e devoção na dimensão ritualística da manifestação.

Fotografia 12: Ritual de batismo do Bumba meu boi Boa Vontade, São Luís.



Fonte: Wilmara Figueiredo, 2021.

Depois do batismo, o grupo pode sair para brincar a festa junina, momento das apresentações em arraiais, públicos e privados, que seguem o cronograma de apresentações estendido até o dia 30 de junho, dia de São Marçal. A partir do próximo parágrafo vou descrever um pouco em que consiste os chamados arraiais, para em seguida, retomar a escrita sobre os rituais presentes na estrutura simbólica da brincadeira.

O Boi é brincando de muitas maneiras e em contextos adversos no estado. No que tange ao âmbito espacial, o local onde acontecem as apresentações é comumente chamado de arraial, conhecido como um espaço reservado e enfeitado com bandeirinhas, barracas de comidas típicas – prevalecendo as que levam o milho. Além de contar com uma programação diversa de manifestações artísticas e culturais, previamente divulgada, as apresentações preveem a presença de danças do período junino, como dança portuguesa, quadrilha, tambor de crioula, shows de artistas locais e, claro, apresentação dos grupos de Bumba meu boi.

O formato do arraial varia de acordo com a localidade e com o apoio recebido para sua criação. Muitos são patrocinados pela prefeitura e/ou governo do Estado, que contam com arraiais oficiais em espaços fixos, como praças públicas, conhecidos pelo público

maranhense. Já a organização de arraiais em espaços privados, como os estacionamentos dos shoppings centers, por exemplo, tem sido uma prática que vem se consolidando nas últimas décadas e conta com uma estrutura diferenciada para a apresentação dos grupos e artistas locais. Em menor quantidade, os arraiais comunitários, geralmente independentes, são possíveis graças à mobilização de moradores que contratam algumas brincadeiras para animar o bairro no período junino.

Destaco que as disposições espaciais dos arraiais são variadas, podendo ser no formato circular ou de arena. Quanto ao local de apresentação, pode ocorrer no chão ou palco. Este último desponta como a forma mais praticada nos espaços dos shoppings centers e de alguns arraiais oficiais da esfera estadual e municipal, evidenciando o processo de espetacularização, que insere o Bumba meu boi no circuito mercadológico, turístico e midiático.

As festas juninas se caracterizam por uma jornada intensa de apresentações dos grupos de Boi, que podem fazer, em média, até cinco por noite. O trabalho dos grupos para cumprir vários contratos durante a noite, respeitar horários, cachês e despesas é complexo e desgastante. Nas últimas décadas, botar o Boi na rua tem sido muito oneroso, devido às mudanças de ordem do consumo e pela dinâmica do mercado, desvinculada muitas das vezes das demandas culturais, políticas públicas e simbólicas do grupo.

Retomando a discussão sobre as etapas cíclicas do Boi, por fim, e não menos importante, o ritual de morte do Boi como encerramento do ciclo, geralmente marcado para acontecer entre os meses de agosto e outubro. Este ritual completa o ciclo junino e pode ser entendido como um conjunto de ações que busca encenar o sacrifício do boi. Para isso, incorpora elementos cênicos em sua composição dramática, movimentando a comunidade numa espécie de teatro de rua.

Baseado em roteiros de busca e perseguição do boi, este momento é marcado pelo imprevisto e pode durar dias, onde geralmente o desfecho se cumpre nos últimos dias. Depois de muito lutar pela vida e se esconder, em um lugar do bairro previamente definido, o boi finalmente é achado e capturado pelos vaqueiros e levado para o mourão⁴⁹, onde é amarrado para ser sacrificado, em conformidade com o desejo das pessoas presentes.

A partir disso, as ações apelam para a parte do ritual mais simbólica, envolvendo sentimentos como êxtase, comoção e sentimento de renovação, revelando um modo de consolidação das relações afetivas e comunitárias. Preso no mourão, o boi passa pelo processo de sangria, onde o brincante de Pai Francisco ou o vaqueiro é responsável por sua execução.

⁴⁹ Grande tronco de árvore coberto com fitilhos coloridos enfeitado com brinquedos, doces, frutas, imagens religiosas dentre outros objetos.

Num ato simbólico, Pai Francisco pega a estrutura do boi, feita de carcaça de buriti e começa a cortar partes do couro de veludo, representando a carne do boi e começa a distribuir os pedaços entre os brincantes. Em seguida, o vinho é despejado em uma vasilha para representar o sangue do animal e é oferecido para quem acompanha o ritual de perto.

Fotografia 13: Pai Francisco com o boi morto e preso ao mourão.



Fonte: Facebook do Boi de Juçatuba, 2015.

O ritual de morte movimenta uma rede de significados importantes para o universo da brincadeira, pois “representa o retorno da rua para a casa e o fechamento do ciclo festivo. Em festa, faz-se o agradecimento pelas brincadeiras aos santos de devoção, por terem permitido a realização de mais um ano da brincadeira” (IPHAN, 2011, p.78). Essa ambiência ritualística mobiliza várias instâncias simbólicas do Boi, inclusive na geração de sentimentos e afetos marcantes e intensos, como a partilha e comunhão vivenciados nos dias que transcorrem a festa do Boi, mas que ganha uma intensidade maior em seu no ritual da morte.

Toda essa encenação, que foi resumida, dada a sua complexidade, é acompanhada pelos moradores e visitantes de outros bairros, que seguem a festividade interessados na partilha de experiências que o ritual evoca, compartilhando uma visão de mundo indissociável da vida social. Esse contexto expressa a renovação das promessas e a continuidade da brincadeira, reafirmando compromissos e laços de solidariedade entre os brincantes e simpatizantes do grupo; onde o tempo ritualístico entrelaçando morte e ressurreição encerra o ciclo anual que teve início com o batismo.

3.2.1 *É tempo de guarnecer: as dimensões celebrativas das brincadas juninas.*

Outra dinâmica ritualista própria e significativa dentro do universo do Bumba meu boi pode ser vista durante a temporada junina pelos arraiais. As apresentações da brincadeira respeitam uma sequência estruturada com começo, meio e fim, na qual as toadas são cantadas no decorrer dos festejos juninos. É a partir da musicalidade que a dimensão celebrativa do Boi se manifesta, criando uma espécie de roteiro que começa com

Guarnecer – (Toadas de reunir); Lá vai – (Toadas de deslocamento do Boi para o local de apresentação); Licença – (Toadas de pedir licença para brincar ali no local); Boa noite – (Toadas de cumprimento aos donos da casa – ou contratante); Toadas de apresentação ou de louvor; Toadas do auto – (opereta do Boi); Urrou – (Urrou-do-Boi, toadas de ufanismo pela ressurreição, ou levantamento, do Boi); Toadas de cumprimento ou louvor; Toadas de despedida (BORRALHO, 2020, p. 39-40).

Neste contexto, cada composição musical referencia uma etapa de apresentação do Boi; ou seja, significa que as canções têm uma linearidade a ser seguida. No entanto, esse repertório musical permite determinadas supressões no momento da apresentação. Em São Luís, por exemplo, devido ao encurtamento no tempo das apresentações nos arraiais⁵⁰, situação que não é recente, muitos grupos não apresentam a parte do auto⁵¹ – a narrativa da morte e ressurreição do boi –, devido ao período cronometrado. Este fato gerou modificação nas apresentações, que os brincantes denominam atualmente de “meia-lua”; que consiste numa forma simplificada de apresentação, que encurta a dinâmica duracional e simbólica da brincadeira.

Suprimida das apresentações em arraiais, a matança, em linhas gerais, é uma ação teatral em que são encenados aspectos cômicos e situações que têm como finalidade a resolução do conflito central, que conta como enredo comum o roubo do boi. Ela é apresentada nas sedes e barracões onde reside a brincadeira, geralmente no segundo semestre do ano, variando a data de grupo para grupo.

Acerca do enredo envolvendo a matança, sua narrativa comum conta a história do casal Pai Francisco⁵² e Catirina, ambos trabalhadores de uma fazenda. Por estar grávida, Catirina tem o desejo de comer a língua do boi preferido do patrão⁵³. Independentemente da localidade ou do *sotaque* do grupo, o desejo se configura como uma constante nas

⁵⁰ Uma apresentação dura geralmente 1 hora.

⁵¹ Nos grupos do Boi de Matraca essa parte do ritual é chamada de Matança.

⁵² Conhecido popularmente como Nego Chico.

⁵³ Estrela e Mimoso são os nomes mais conhecidos do boi no Maranhão.

representações. Com base nas observações de Américo Azevedo, o teatrólogo maranhense Tácito Borralho descreve o fato mítico como mais detalhes, a saber:

Catirina, negra grávida, deseja comer a língua (ou o fígado) do boi mais formoso e por isso seu marido, o Pai Francisco (Negro Chico) rouba, mata o boi, tira-lhe a parte desejada e satisfaz o desejo da mulher. Chico é preso, confessa o crime e é castigado. E para que seja perdoado, um pajé (curandeiro) ou um doutor, ressuscita o boi, que urra. Pai Francisco é finalmente solto (BORRALHO, 2020, p.19).

Muitos significados estão implícitos no ato deliberado de comer a língua do boi, posicionamentos que revelam como o desejo pode representar algo que vai muito além de saciar a fome. No caso específico da trama do Boi, o casal Pai Francisco e Catirina “é o par portador do desejo que pode simbolizar a satisfação de muitas necessidades” (BORRALHO, 2012, p. 99). Nesse caso, a língua, ou dependendo do contexto narrativo pode ser o fígado, assume conotações relacionadas a poder, transgressão, desejo do novo e mudança de vida.

Isso representa como as próprias estruturas discursivas do Boi fazem dele uma analogia das relações sociais, sobretudo pela condição de Nego Chico como empregado e homem negro, o patrão como um indivíduo branco e rico e os pajés com suas cosmovisões indígenas, capazes de efetuar milagres. Tal cenário põe em evidência as posições ocupadas na estrutura social vigente, relação baseada em conflitos e descontentamentos com as injustiças sociais.

Contudo, a história amplamente conhecida e descrita acima não é uma unanimidade como narrativa mítica convencional, pois em alguns conjuntos de Boi o relato assume outros contornos e possibilidades. A esse respeito, a pesquisadora Maria Laura Cavalcanti nomeia de problema do auto, que sugere que a natureza mítica do Boi tão famosa não tenha passado de idealizações de folcloristas e demais interessados. A esse respeito, a autora adverte que

vale observar que essas narrativas do auto emergem apenas nos estudos realizados a partir de meados do século XX. [...] Diante desse fato, tudo indica serem as narrativas do auto, em si mesmas, o produto do interesse erudito pela cultura popular (2006, p.75).

Isto põe em análise aspectos bastante difundidos e apreciados na esfera simbólica e mítica da brincadeira. Ao colocar em dúvida a questão do auto, Cavalcanti traz questionamentos acerca da composição narrativa e sua virada como categoria analítica. A autora encaminhou por essa via de compreensão, quando do seu interesse em pesquisar as práticas do Bumba meu boi. Em seu percurso investigativo, Cavalcanti percebeu ausência da

encenação do auto, como descrita nos livros. A situação suscitou indagações como se de fato o enredo tenha realmente existido.

Pensando dessa forma, outras dinâmicas e expressões que fogem do auto como contextos míticos são vivenciadas. Nos Bois de Matraca, por exemplo, os brincantes chamam o ato cênico de *matança*, e nele há ações dramatúrgicas que escapam da narrativa acima descrita. Também são encontrados vários tipos de *matança* espalhadas pelo Maranhão, notadamente na região da Baixada⁵⁴. Em suas etnografias pelo interior do Estado, em especial na cidade de Mirinzal, a pesquisadora Luciana Carvalho (2005) observou que os brincantes não se referem ao que fazem como auto, sendo denominado o momento como *comédia*, *doidice* ou *palhaçada*⁵⁵.

Nesse contexto, a inventividade é tanta que os brincantes são responsáveis por criar situações cômicas e repertórios cênicos incríveis. Como afirma Borralho (2012, p. 61), “é no interior que se encontram as variações mais acentuadas” que refletem as experiências vivenciadas na comunidade. Em suma, a riqueza das tramas produzidas no interior do Estado confirma o contexto geracional de temáticas diversas e outras variações cênicas e cômicas praticadas.

As múltiplas formas de brincar mencionadas demonstram as variedades expressivas que o brincante pode experimentar, tendo como fio condutor sua capacidade inventiva de acordo com seu âmbito grupal, que é atualizada ao criar novos repertórios cênicos. As práticas são atravessadas

devido à diversidade cultural maranhense, o Boi não podia se manter alheio às mudanças e renovações decorrentes das trocas geradas pelo diálogo intercultural. Como a brincadeira acontece em muitas cidades maranhenses, cada grupo se constituiu de acordo com as condições sociais, culturais e econômicas de sua localidade, gerando modos de produção e difusão específicos, os quais resultam na diversidade dos modos de se fazer o Boi no estado (FONSECA, 2015, p. 25).

Na citação acima, a minha intenção era de propor reflexões acerca da riqueza simbólica, cultural e estética do fazer Boi no estado, na época movida pela escrita dissertativa. Preocupação que se mantém ainda viva e estimulada pela vontade de aprofundar certas

⁵⁴ Para saber um pouco mais da riqueza narrativa presente no interior do Maranhão, tem esse belíssimo trabalho: CARVALHO, Luciana. FIGUEIREDO, Wilmara. *Comédias do bumba meu boi do Maranhão*. Santarém: Cumbuca, 2014.

⁵⁵ “As nomenclaturas *matança*, *comédia*, *palhaçada* ou *doidice* são referentes às encenações cômicas ocorridas na festa do Bumba meu boi, apresentadas principalmente nos *sotaques* de: *zabumba* e de *costa de mão*” (VASCONCELOS, 2007, p. 20. Grifos da autora).

proposições. Não obstante, pegando um recorte geográfico menor na região metropolitana de São Luís, a quantidade de grupos do Boi de Matraca é bastante expressiva. Para quem frequenta a Festa de São Marçal, momento em que é possível ver a maioria dos Bois de Matraca, visivelmente se nota como as diferenças são marcantes entre os conjuntos que ali festejam.

Aliás, a festa é uma ótima oportunidade para acessar e literalmente adentrar nessas especificidades, no sentido de caminhar junto e observar de perto algumas diferenças, capazes de aguçar sensações e percepções sobre as inventividades manifestadas em deslocamento. A caminhada festiva no João Paulo é uma mistura de várias caminhadas, fluxos e intensidades distintas, produzindo uma sociabilidade específica que só existe porque se caminha, ou seja, estamos operando, de certa maneira, uma espécie de caminhada relacional.

Mais adiante destaco aspectos dessa inventividade e como ela tem se manifestado, optando por transcrever novamente um trecho dissertativo, pois continuo minha caminhada epistêmica acompanhada do mesmo pensamento de

que existem outras formas de realizar a brincadeira pelo estado. Infinitas são as maneiras de fazer e vivenciar o Boi, a inventividade é tão forte, que alguns grupos não se enquadram em nenhuma das padronizações estabelecidas, exigindo dos estudiosos um redimensionamento e, ao mesmo tempo, uma ampliação do que se entende como os modos de brincar do Boi maranhense (FONSECA, 2015, p.28).

Nesta passagem fica evidente que posicionamentos evidenciados consideram e respeitam a diversidade estilística, evitando comparações que minimizem as suas particularidades, entendendo os seus aspectos cênicos, ritualísticos e festivos como representações e expressões plurais criadas a partir do contato com outras leituras de mundo.

Naquele momento, nos idos da pesquisa de mestrado, realizada de 2013 a 2015, muitos questionamentos moviam minha escrita e meu estar na festa. Por estudar um fenômeno cultural complexo e significativo para muitos maranhenses, inclusive para mim, enquadrar modos tão peculiares e distintos de fazer o Boi em tipificações era uma tarefa questionável.

Refiro-me à categoria *sotaque*, compreendida por mim ainda como um sistema de nomeação despontecializante, sobretudo no modo como faz existir um modelo organizativo que tem como função agrupar os Bois, nomeando seu estilo a partir da localização geográfica e/ou do conjunto de instrumentos musicais utilizados. Consequentemente, isso vem a legitimar um contexto aparentemente desfavorável no tratamento com grupos tão diversos, que podem não se encaixar em nenhum dos modelos existentes.

Como caso exemplar, discorro a respeito das programações juninas do Estado e município que têm como via de regra a adoção dessa terminologia para contratação dos grupos. Em outras palavras, essa ação propõe um esforço de enquadramento em que o grupo precisa se encaixar, caso queira participar da programação dos arraiais.

Antes de problematizar mais essa questão acerca do modo de produção e difusão específicas dos Bois, é preciso considerar como o termo *sotaque* se comporta como categoria analítica, levando em consideração seus usos dentro das pesquisas sobre o Boi maranhense. Isso porque dada a heterogeneidade da manifestação no Estado é comumente ouvido o termo *sotaque* como definição de um modo de falar, ser, dançar e manifestar de um grupo.

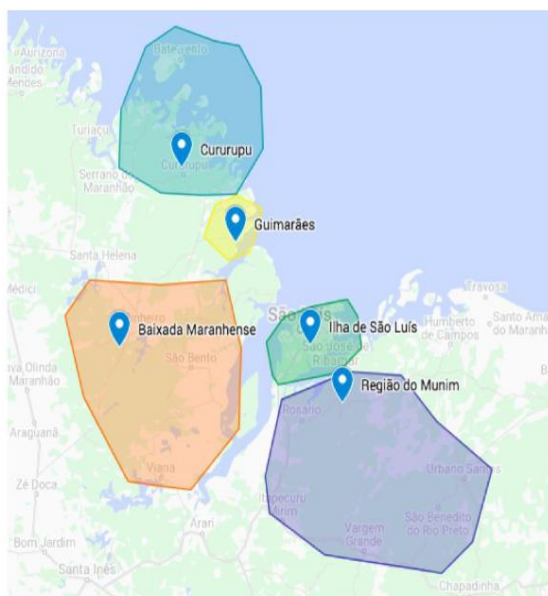
3.2.2 Diversidade da brincadeira no Maranhão: a categoria *sotaque* em debate.

A esse respeito, Maria Michol Pinho de Carvalho, ao estudar o Boi maranhense, menciona que os *sotaques* “representam os estilos, as formas, as expressões dominantes nos grupos de bumbas, enfim a *sua maneira de ser*” (1995, p.47. Grifos meus). Segundo ela, seria uma forma própria de se expressar por meio das especificidades do ritmo, vestimentas, instrumentos, coreografia e modos de dançar – círculo, semicírculo ou fileiras simétricas.

O que chama atenção e merece ser destacado é que ao que se sabe o uso da categoria *sotaque* “é uma determinação letrada, conceituação de estudiosos e não de nativos” (BORRALHO, 2012, p. 26). Diversos agentes, como folcloristas, estudiosos, pesquisadores operam com esta classificação, que passou a ser assumida discursivamente também por alguns brincantes, fato comentado pela pesquisadora Luciana Carvalho, que diz “*sotaque* pode não ser propriamente uma classe nativa, mas uma categoria analítica que se ‘nativizou’” (2011, p. 188).

A autora afirma ainda que “não estão claros os contextos e os autores dessa reapropriação linguística” (2011, p. 188). Em decorrência da diversidade da manifestação, sua classificação em *sotaques* se torna complexa e dificulta a percepção das particularidades que cada Boi produz esteticamente. Dito de outra forma, o Boi é um conjunto heterogêneo de expressões que extrapola qualquer categoria de classificação.

Imagem 01: Espacialização dos sotaques dos Bois.



Fonte: Luiza Fernandes Coelho, 2020.

Para discutir o emprego da classificação por *sotaques* e suas limitações conceituais e estéticas, trago a categorização mais conhecida entre os maranhenses, que estabelece a existência de cinco *sotaques*. Em página anterior apresento um mapa para mostrar a espacialidade do Bumba meu boi maranhense a partir dessa conceituação.

A maneira como vou escrevê-los segue a uma organização específica: primeiro destaco o nome do instrumento musical mais usado, em seguida cito a localidade ou região a qual o grupo pertence inicialmente. A escrita ficou estruturada assim⁵⁶: o de Zabumba ou Guimarães, litoral Ocidental Maranhense; de Matraca ou da Ilha, região metropolitana de São Luís; o de Pandeirões ou da Baixada, localizado na Baixada Ocidental Maranhense; o Costa-de-mão ou de Cururupu, litoral Ocidental Maranhense; e, finalmente o sotaque de Orquestra, região do Munim⁵⁷.

⁵⁶ Esse princípio classificatório é seguido pela Secretaria de Estado da Cultura e pela Fundação Municipal de Cultura para a contratação dos grupos, assim como pela imprensa maranhense, pelas pessoas e pelas entidades ligadas ao estudo do Bumba boi e pelos próprios brincantes.

⁵⁷ A pesquisa de Tácito Borralho detalha com mais detalhes os *sotaques* e seus respectivos municípios maranhenses. **Sotaque da Baixada:** Grupos de Bumba meu boi dos municípios de Viana, Penalva, Matinha, Olinda dos Castro, Pindaré, São Vicente, São João Batista, Bequimão, Alcântara, etc. **Sotaque de Zabumba:** dos municípios de Cururupu, Guimarães, Cedral, Porto Rico do Maranhão, Central, Mirinzal, etc. **Sotaque de Pandeiro de Costa de Mão:** Cururupu, Serrano do Maranhão, etc. **Sotaque de Orquestra:** municípios da Região do Munim, Axixá, Morros, Presidente Juscelino, Cachoeira Grande, São Simão, Rosário. **Sotaque de Matraca:** São Luís, Icatu, Ribamar, Paço do Lumiar, Iguaíba, Raposa (BORRALHO, 2020, p. 45-46. Grifo meu).

O Boi de Zabumba ou Guimarães é tido como o grupo mais antigo e recebe esse nome devido seu local de origem, chamado Damásio, um povoado quilombola que fica na cidade de Guimarães. A zabumba, tambor feito com um aro de madeira coberto com couro, é a percussão mais utilizada no grupo. Os *personagens* específicos são as tapuias, que se assemelham às índias dos demais *sotaques* - a diferença se apoia na vestimenta e no desenvolvimento da dança. Outro destaque são os palhaços, brincantes mascarados que dão um tom cômico às apresentações.

O Boi de Costa de Mão é o grupo com a menor quantidade de brincadeiras representantes e são os menos conhecidos fora de sua região. Originário da cidade de Cururupu, difere-se dos demais grupos no uso dos instrumentos como tambores grandes, atabaques e caixas pequenas, batidas com a costa da mão, daí o nome do estilo.

O Boi de Pindaré ou da Baixada se assemelha, em partes, ao Boi de Matraca, devido ao uso de alguns instrumentos comuns, como as matracas e os pandeirões. A diferença consiste no ritmo, que possui uma cadência mais lenta, característica do Boi da Baixada. O *personagem* conhecido como Cazumba ou Cazumbá é considerado o grande diferencial do grupo. Ele é uma espécie de feiticeiro, que tem como função afastar os maus espíritos e proteger o grupo.

O Boi de Orquestra é originário da Região do Munim. A sua visualidade lembra os adornos utilizados na festa do Boi em Parintins, no Amazonas, ou das escolas de samba do Rio de Janeiro. Dentre os estilos já descritos é considerado o mais recente. Os instrumentos preponderantes são os de corda e de sopro, como o banjo, o cavaquinho e o trompete, entre outros. Os seus *personagens* são: o Boi, o Amo, as Índias, o vaqueiro cameador e o vaqueiro rajado.

E, por último, o Boi de Matraca, que por ser fenômeno investigado nesta escrita, terá uma seção à parte para discorrer a respeito do seu universo simbólico, ritualístico e estético.

Convém destacar que nas demais extensões do Estado, poucas são as ocorrências da brincadeira do Bumba meu boi. Ao que parece, sua presença ocorre mais nas proximidades do litoral norte do Maranhão. Na região sul, por exemplo, a predominância das quadrilhas juninas se apresenta como marco simbólico nas festividades do período, incluindo no calendário cultural concursos e premiações aos grupos. Tais fatos demonstram como o território maranhense reúne múltiplas manifestações que brincam de formas específicas o período junino, apresentando uma diversidade de expressões culturais e artísticas.

As questões mencionadas acima sempre foram minha preocupação, no sentido de me debruçar sobre as próprias lógicas do fenômeno boieiro como enfoque e postura relevante

para o campo epistemológico. Pensando dessa forma, desde o início desta escrita doutoral, minha opção foi de evitar, ao máximo, o sentido atribuído à noção *sotaque*, apesar de sua presença ser vista quase como uma obrigatoriedade nos estudos acerca da manifestação maranhense, incluindo seu uso nesta escrita. Algumas dessas pesquisas reivindicam a revisão do termo e sua aplicabilidade, outras citam o *sotaque* apenas como uma forma didática para falar dos grupos, visando situar o leitor.

Neste sentido, a categoria *sotaque*, nesta escrita, é buscada mais como ponto de partida apenas para operar posteriormente outras maneiras de apresentar os modos de existir do Boi maranhense, que acabam por se borrar e contaminar um ao outro, reforçando a estratégia assumida, que aponta a recusa ao termo como acesso a outras compreensões. Em resumo, sigo nessa ausência terminológica como escolha argumentativa, respaldada pelas inúmeras maneiras de fazer e vivenciar o Boi maranhense, impossíveis de comentar neste trabalho.

Meu posicionamento ganha força a cada período junino. À medida que me desloco por São Marçal percebo o quanto de diversidade, manifestada pela visualidade, pelo modo do bailado e sonoridade marcante da matraca, explode o *sotaque* como categoria analítica. Isto me provoca a busca pela percepção das diversidades existentes entre os grupos, quantos formatos diversos, encruzos e aparições alimentam o campo de inquietações e elaborações da brincadeira.

3.3 Boi de Matraca: quando o chão da Ilha treme em festa.

A partir das proposições já compartilhadas, o Boi de Matraca é proveniente da região metropolitana de São Luís, mais precisamente, e em grande maioria, da “na zona rural de São Luís, de Paço do Lumiar e São José de Ribamar” (IPHAN, 2011, p. 98). A respeito dos que organizam e vivenciam a brincadeira do Bumba meu boi, em geral são de várias partes da região metropolitana, residindo, em sua maioria, nos bairros periféricos, ou, quando não, nas áreas rurais.

Imagem 02: Região Metropolitana de São Luís.



Fonte: Brasil-turismo, s/a.

Essa cartografia social do Bumba meu boi situa, em partes, as condições vividas pelos brincantes, cujo perfil é composto por pessoas economicamente vulneráveis, que em sua maioria trabalham em condições informais de trabalho.

Todavia, antes de iniciar este subcapítulo quero falar um pouco sobre seu título. Baseada na composição de autoria do saudoso cantador Humberto de Maracanã, quando diz “a matraca e o pandeiro é quem faz tremer o chão”⁵⁸, destaco essa passagem embalada pela musicalidade característica dos Bois de Matraca. Fala de um estado presente nos rituais, festas e ensaios, observado também quando os brincantes habitam a Festa de São Marçal, onde se torna impossível não ouvir esses dois instrumentos percussivos em ação.

A experiência de escutar matracas e pandeirões durante a caminhada gera uma sensação privilegiada, que diz respeito à instauração de uma presença transformada significativamente quando os pés tocam o chão. Isto estimula a pensar na musicalidade pulsante, que ambientaliza e mobiliza a festa, bem como na sua capacidade de estimular experiências intensas pelo corpo inteiro.

Neste caminho de entendimento, parte do trabalho trata de apresentar características dos elementos visuais, sonoros e cênicos assumidas pelos grupos de Bois de Matraca, a partir dos instrumentos musicais, funções dos brincantes, vestimentas e *personagens* que destacam as especificidades contidas no grupo. Diante disso, preciso afirmar que é um olhar abrangente,

⁵⁸ Trecho da canção bastante conhecida entre os maranhenses, chamada: Maranhão, Meu Tesouro, Meu Torrão (Humberto de Maracanã).

que não dá conta da complexidade que esses elementos assumem e relacionam com os brincantes, podendo manifestar outros sentidos e usos não comentados aqui.

O Boi de Matraca⁵⁹ também é conhecido pelo nome de Boi da Ilha. É mais usual entre os brincantes a primeira denominação, que recebe este nome por conta da sua parte rítmica e percussiva bem conhecida pelo maranhense. A esse respeito, preciso dizer que

a sonoridade advém dos seguintes instrumentos utilizados: as matracas, duas madeiras que batidas entre si produzem uma sonoridade peculiar, cujo uso é preponderante no referido sotaque; o tambor-onça, uma cuíca que produz um som grave; o maracá, chocalho grande que serve para marcar a entrada dos demais instrumentos; o pandeirão, que é um arco feito de madeira com cerca de um metro de diâmetro, o qual é coberto com pele de animal ou com material sintético (FONSECA, 2015, p. 27-28).

Com base no trecho recolhido da minha dissertação⁶⁰, os instrumentos musicais que compõem o Boi de Matraca apontam para a diversidade rítmica deste estilo, principalmente pela forma expressiva definida “pelo sistema musical centrado na batucada” (IPHAN, 2011, p.19). A esse respeito, começo pelo instrumento de percussão cuja sonoridade marcante recebe o nome de matraca. É ela que ornamenta a paisagem sonora da festa e “é feita de madeira, principalmente de pau d’arco, e seu tamanho pode variar das menores, com 15 centímetros, até aquelas que chegam a medir 1 metro” (FONSECA, 2015, p.37).

⁵⁹ A seguir apresento um inventário dos grupos de Bumba meu boi de Matraca, mas observo que essa lista pode não conter todos os Bois existentes, todavia, o intuito é apresentar nominalmente os grupos em questão. **São Luís:** Bumba-Boi da Madre Deus, Boi de Maracanã, Itapera de Maracanã, Bumba meu boi do Barreto, Proteção de São João do Anjo da Guarda, Inhaúma, Maracujá de Maracanã, Vila Palmeira, Estrela D’Alva de Matraca, Vencedor do Rio Grande, Pituzinho, Lindo Brilho, Unidos da Ilha, Brilho da Noite de Matraca do Jardim Tropical, Capricho da União, Bairro de Fátima, Tibirizinho, Brilho de São João do João Paulo, Mimoso da Vila Embratel. Tibiri, Bumba meu boi do Bairro do Coroadó, Mimo de São João da Cidade Olímpica, do São Raimundo, Mimoso de São João, da Terceira Idade. **Em São José de Ribamar:** Boi de Ribamar, Panaquatira, Tremor da Campina, Sítio do Apicum, Matinha, Juçatuba, Maiobinha, Calor de São João, Boi do Mar, Capricho da Cidade Alta, São José dos Índios, Mata Grande. **Paço do Lumiar:** Maioba, Pindoba, Iguaiá, Mata Grande, Maiobão, Capricho do Paço do Lumiar, Miritiua, Mimoso da Vila Nova, Bumba meu boi de Matraca do Maiobão. Fora da região metropolitana, temos em **Icatu** (região do Munin): Itapera de Icatu, Itatuaba, Santa Maria de Guaxenduba, Juçatuba e Mata, Bumba meu boi de São João de Salgado de Icatu. **Humberto de Campos:** Famosão. **Matinha:** Linda Jóia de Matinha. **Santo Amaro:** Teimosão (LEITÃO, 2018, p.38-49) (Grifo meu).

⁶⁰ No mestrado, pesquisei a espetacularidade do brincante de Pai Francisco ao participar da Festa de São Marçal.

Fotografia 14: Mais do que Deus, ninguém.



Fonte: Danielle Souza, 2018.

No tocante ao pandeirão, o instrumento percussivo é assim chamado, no aumentativo, por sua grande dimensão e estrutura arredondada. Para ser tocado, o instrumento precisa ser levantado, geralmente na altura da cabeça ou mais acima. Ao fazer o movimento de erguer o pandeirão, o instrumento parece uma extensão do corpo do brincante, dada a harmonia que este gesto sugere. Aliado a este aspecto, o pandeirão

apesar de sua opulência espacial e sonora, pode rasgar-se com muita facilidade, de modo que é preciso tocá-lo corretamente para não danificá-lo. Inclusive porque, dependendo do material utilizado em sua confecção, couro de animal ou sintético (alumínio ou nylon), o seu custo pode ser elevado (FONSECA, 2015, p. 38).

Fotografia 15: Pandeirão.



Fonte: Danielle Souza, 2018.

O tambor-onça é outro elemento percussivo importante para a sonoridade dos grupos do Boi de Matraca. Instrumento de porte médio, o som ocorre quando é puxada a vareta disposta no centro do tambor, produzindo uma sonoridade próxima ao ruído de uma onça, a partir da fricção da vareta com o couro do instrumento.

Fotografia 16: Tambor-onça.



Fonte: Thiago Ramos, 2018.

A questão da musicalidade nos Bois de Matraca é algo vigoroso e capaz de agitar facilmente qualquer pessoa que esteja próximo à brincadeira. Apesar da cadência mais lenta, que lembra toque e percussão indígena, os sons são de forte atração rítmica e que dita o tocar do pé no chão. Tal ambiência sonora é vivenciada como um grande estímulo que dá o pulso e o impulso para a experiência coletiva, cujo movimento de se colocar em relação à sonoridade evidencia o corpo do brincante como irradiador de gestualidades plurais.

Sob este aspecto, cabe salientar outros processos composicionais do universo boieiro. Neste caso, dou atenção também ao corpo que se dispõe ao jogo e improvisação como expressão de uma poética viva de presença, que vou chamar de corpo brincante. Tal noção dialoga com o campo imersivo, por ser uma nomenclatura já existente e amplamente

empregada dentro do contexto do Boi, e “faz parte de um contexto social e religioso específico, em que cada ‘brincante’ tem o seu compromisso e função dentro da ‘brincadeira’” (MANHÃES, 2010, p. 01).

Vale ressaltar os brincantes do Bumba meu boi como pessoas dedicadas, que “associam diversão, fé e devoção num ritual alegre, homenageando São João, o seu santo padroeiro. No Bumba meu boi do Maranhão festa e religião são indissociáveis e é com seriedade que se brinca para São João” (IPHAN, 2011, p. 11).

Portanto, corpo brincante, neste estudo, é uma proposição estética, política e espetacular derivada de uma perspectiva transdisciplinar, especialmente das anotações das etnocaminhadas e das imersões errantes, que compreendem as produções estéticas dentro do contexto cultural da brincadeira. Ela carrega a caminhada como base fundante e força motriz que engendram pontos importantes, evidenciando os fluxos de construção do corpo brincante, que se renova e se reformula continuamente, a partir das temporadas juninas e, especificamente da Festa de São Marçal.

3.3.1 Brincantes e suas espetacularidades no Boi..

Na manifestação do Bumba meu boi, como já citado, os brincantes se referem às pessoas que dispõem de seu tempo, compromisso e função para brincar na manifestação. Esse termo tem uma ligação mais aproximada quando se pensa em quem brinca dentro do cordão do Boi. Isto significa dizer que são brincantes os que estão nos postos de índias, Amo, Nego Chico e Catirina, caboclos de pena e de fita e demais *personagens*, que se organizam e dançam ao redor ou em função do boi.

Passo agora para a abordagem acerca dos *personagens*, que na brincadeira também recebem o nome de posto ou função. A ação cênica evidencia aspectos singulares que cada *personagem* possui na sua composição cênica, variando conforme o estilo adotado pelo grupo. Aliado a isso e ao contexto inventivo do Boi, o brincante cria, treina, joga com base no repertório cênico comum da sua função, para em seguida incorporar trejeitos, gestos, intenções, movimentos ou outras possibilidades cênicas.

Apesar da expressividade específica de cada brincante representando as personagens integrantes do Bumba-meu-boi no Maranhão com seus gestos e a desenvoltura dos movimentos, percebe-se que há um conhecimento específico sobre a forma de dançar o Bumba meu boi que é passada de geração em geração. É uma tradição que

se expressa nos corpos dos brincantes, histórias de vida extravasadas em momentos de celebração (IPHAN, 2011, p. 181).

Os momentos de ensaios, ocorridos antes do batismo, são processos de preparação muitas vezes acompanhados pela observação de outros brincantes realizando ações específicas, como a execução de um passo. A aprendizagem também ocorre pelas repetições, pois há variações ao longo de sua movimentação cênica, que precisam ser memorizadas pelo corpo. Todos os acontecimentos reforçam os vínculos grupais como base de aprendizagem no contexto boieiro.

Em outras palavras, os brincantes “se movimentam numa cadência e num ritmo espetacular, [...] mostrando numa linguagem peculiar uma outra escritura da cena” (BORRALHO, 2012, p. 57). Isto se verifica nas variedades expressivas que o brincante pode experimentar, e ao fazê-lo atualiza com novos repertórios cênicos para composição do *personagem*. Esses princípios também são aplicáveis no momento do jogo em si, ou seja, no período das apresentações em que situações de improviso são experimentadas em contato com outro brincante ou com o público.

O universo simbólico bastante rico e significativo chama atenção pela variedade de existências distribuídas pelas categorias: *personagens* humanos e não humanos – fantásticas e zoomorfas (BORRALHO, 2012). Estes geralmente são vistos em forma de bonecos, como a Caipora, que representa as múltiplas expressões constituintes do universo dramático do Boi.

A partir de agora destacarei as funções de alguns *personagens* na dinâmica da brincadeira. Concomitantemente a isso farei uma breve apresentação, pois é minha intenção falar mais demoradamente quando estiver tratando da Festa de São Marçal e dos aspectos intrinsecamente ligados aos brincantes e à vivência festiva.

No que tange aos postos ocupados no Boi de Matraca, abaixo transcrevo o conjunto fixo de *personagem* com descrição de suas vestimentas, cujas especificidades podem variar entre os grupos. Para isso, consultei a obra de Tácito Borralho (2012) e o estudo de Tânia Ribeiro (2011), que discutem as movimentações coreográficas dos brincantes no Bumba meu boi. Vamos a eles:

AMO: (Cabeceira, patrão, diretor) – Cantador, aquele que comanda toda a apresentação. Representa o dono da fazenda;
VAQUEIRO – Vaqueiro-chefe ou empregado de maior confiança do amo;
ÍNDIAS – Guerreiras de uma tribo próxima;
NEGRO CHICO – Herói transgressor que dá o tom à trama da comédia (rouba o boi, mata-o e tira-lhe a língua).

MÃE CATIRINA – Mulher de Chico, grávida, obriga-o a tirar a língua do boi para satisfazer seu desejo;
 BOI – Boneco, ícone central da brincadeira, o mais famoso e bonito da fazenda;
 BURRINHA – Boneco, cavalgado por um vaqueiro auxiliar (BORRALHO, 2020, p. 54-55).

O cantador ou Amo é a pessoa que exerce simultaneamente a função de comando e liderança central do grupo. É responsável por compor e cantar as canções, chamadas de toadas, que são composições que expressam ideias, versos que refletem visões de mundo que emergem da vida em comunidade, ou seja, compõem a memória musical do grupo, sendo inéditas a cada ano. A base de marcação do canto, além do maracá⁶¹, conta com o uso do apito. O apito é um tipo de comando que serve como um símbolo de liderança, também anunciando o começo e término de uma toada.

Fotografia 17: Marquinhos, cantador do Boi da Maioba.



Fonte: Jornal O imparcial, 2019.

⁶¹ “O maracá do cantador pode ser visto como um símbolo do seu poder, pois é com esse instrumento que o amo guia o seu grupo durante as apresentações. A marcação rítmica é determinada pela forma como é manuseado o maracá” (SANCHES, 2003, p.92).

Boi (brinquedo) é o ícone principal e indispensável da brincadeira. O boi é manipulado por uma pessoa que fica debaixo da saia que o reveste, conhecida por miolo do boi. Uma peculiaridade do Boi de Matraca se refere ao bailado do miolo, que se caracteriza por levantar alto o boi, de modo que o miolo fica visível ao público.

Fotografias 18 e 19: O boi e o miolo em ação.



Fontes: Danielle Souza, 2016.

Fotografia 20: O bailado do boi.



Fonte: Thiago Ramos, 2019.

Vaqueiro é visto como uma pessoa de confiança do Amo, que tem função de vigiar o boi contra as tentativas de Nego Chico. Alguns o chamam de vaqueiro-mestre.

Fotografia 21: Vaqueiro vigiando o boi.



Fonte: Danielle Souza, 2016.

Fotografia 22: Vaqueiro mirim vigiando o boi.



Fonte: Danielle Souza, 2016.

A burrinha é considerada um boneco-máscara, por ser uma espécie de boneco de vestir (BORRALHO, 2012). O brincante é chamado também de miolo, vaqueiro especial ou homem da burrinha. A veste possui “uma cavidade no dorso, local em que será a sela, a qual permite ao brincante entrar na armação, apoiando, em seus ombros, um suspensório de cordas” (RIBEIRO, 2011, p. 128).

Fotografia 23: Burrinha do Boi de Maracanã.



Fonte: Danielle Souza, 2015.

Fotografia 24: Burrinha do Boi de Juçatuba.



Fonte: Thiago Ramos, 2018.

Fotografia 25: Índias.



Fonte: Thiago Ramos, 2019.

Fotografia 26: Bailado das índias.



Fonte: Danielle Souza, 2016.

As índias são descritas como “guerreiras de uma tribo próxima à fazenda” (BORRALHO, 2012, p.30). Sua função consiste em assegurar que Pai Francisco seja encontrado na mata. Elas encantam com sua dança e independentemente de ser coreografada ou feita de modo espontâneo, “a expressão corporal das índias é acentuada pela movimentação das pernas” (RIBEIRO, 2011, p.110)

Fotografia 27: Pai Francisco e Catirina do Boi do Maiobão.



Fonte: Danielle Souza, 2016.

Fotografia 28: Pai Francisco e Catirina do Boi de São José dos Índios.



Fonte: Danielle Souza, 2016.

Pai Francisco é visto com mais frequência nos Bois de matraca e zabumba. É um trabalhador da fazenda de gado do Amo, casado com Catirina, que está grávida. O Pai Francisco aparece como herói transgressor que dá o tom cômico à trama. A caracterização conta com o uso da máscara e, em alguns casos, de perucas. É visto, em algumas situações, usando um paletó e carrega consigo um enorme facão feito de papelão ou madeira.

Mãe Catirina é quem impulsiona o marido a cometer um crime em prol de um desejo: comer a língua do boi da fazenda. Ao lado do marido, o boi fica rodeando, esperando qualquer descuido dos protetores.

Dando continuidade à exposição dos personagens vistos no Bumba meu boi maranhense, apresento agora os postos encontrados apenas no Boi de Matraca. Novamente consulto a lista criada por Borralho, que elenca:

CABOCLO REAL (caboclo de pena) – índios guerreiros, guardiões da floresta, espécie de milícia indígena, que prende Pai Francisco;
 RAJADO- brincante do cordão com a função de estabelecer os limites da roda nas apresentações da brincadeira, dançando e cantando;
 CAIPORA- Boneca gigante de articulação nos braços que pertence ao grupo das personagens fantásticas;
 PANDUCHA – personagem da matança, homem vestido de palha, geralmente com máscara de couro peludo. Também faz parte das personagens fantásticas (BORRALHO, 2012, p 34).

Caboclo de fita ou rajado é conhecido como o homem de confiança do Amo. Sua indumentária é rica e pomposa, carregada de várias fitas coloridas dispostas no chapéu, de modo que algumas alcançam o chão. Outras carregam o maracá, como o Amo, para alertá-lo de algum eventual incidente.

Fotografia 29: Caboclo de Fita.



Fonte: Danielle Souza, 2018

Fotografia 30: Caboclo de Pena.



Fonte: Thiago Ramos, 2019.

Fotografia 31: A dança do caboclo de pena.



Fonte: Thiago Ramos, 2018.

Caboclo de pena ou caboclo real é um *personagem* encontrado apenas nos Bois de Matraca, e representa o índio, figura imponente do grupo. Ele é visto como defensor e protetor do boi e é o responsável pela captura de Pai Francisco. No tocante à dança, são os “mais ricos em movimentos corporais, com a execução de coreografia diferenciada” (IPHAN, 2011, pág. 105). Acerca da roupa, “usam saiote, peitoral, perneira, tornozleira, bracelete e cocar feitos de penas de ema tingidas em cores variadas. O cocar, também chamado capacete, chega a ter mais de um metro de diâmetro” (IPHAN, 2011, pág. 105).

A respeito da nomeação de *personagens* humanos e não humanos, trago a Caipora e Panducha como representantes do elemento fantástico presente em alguns Bois de Matraca.

A Caipora, além de participar do grupo dos *personagens* fantásticos, também se enquadra como elemento animado do Bumba meu boi, por ser um boneco-máscara que conta com a manipulação do brincante. Borrvalho mais uma vez traz informações que destacam o seguinte:

“A caipora é uma personagem presente atualmente em conjuntos de Bois de Matraca e Baixada (principalmente nos do interior). Representa uma aparição “assombrosa” como a figura de uma mulher agigantada como “manguda” ou “mulher de branco” existentes no imaginário popular de várias regiões do país e tem a função de espantar curioso e camuflar ações transgressoras como roubo, contrabando, traição amorosa etc.” (2012, p. 109. Grifos do autor).

Fotografia 32: Caipora do Boi de Panaquatira.



Fonte: Danielle Souza, 2019.

A Panducha, por sua vez, é um *personagem* cuja vestimenta se caracteriza por uma roupa que cobre o corpo todo, feita de palha de buriti. Também usa máscara, que pode ser de diferentes cores e materiais. Segundo Borralho, a Panducha

“simboliza, segundo os próprios brincantes, um ‘vigia’ do mato e sua matriz expressiva é construída a partir de um ser imaginário que dispõe de agilidade suficiente para deslocar-se ‘como o vento’ e interceptar caçadores e demais intrusos predadores” (2012, p. 109).

Fotografia 33: Panducha do Boi de Maracanã.



Fonte: Danielle Souza, 2016.

Fotografia 34: Panducha do Boi da Maioba.



Fonte: Danielle Souza, 2018.

Diante de uma profusão de *personagens* que compõem o Boi, o conjunto cênico elaborado pelo grupo expõe as expressividades na produção de elementos, revelando seu movimento coreográfico específico, mas que mantém relacionais com os demais integrantes do cordão. Possui uma fundamental importância no modo como as composições cênicas articulam saberes e fazeres, onde a espontaneidade e o improviso são elementos do jogo inventivo do brincante, gerando um jeito próprio de brincar individual e coletivamente.

A partir de agora, o interesse recai sobre uma parte importante dentro dos Bois de Matraca, que é o batalhão pesado, que, junto com os *personagens* descritos acima, formam o chamado conjunto da brincadeira.

3.3.2 Batalhão pesado: o ritmo contagiante dos pandeirões e matracas.

A relação entre o público e o Boi de Matraca aponta um modelo de participação bastante específica, denominado de batalhão pesado⁶², configuração composta por pessoas que acompanham os grupos de Boi em suas apresentações. Em regra, são homens e mulheres (em menor número), com idades geracionais distintas, prevalecendo a adulta. Geralmente são moradores do bairro onde reside o Bumba meu boi ou de localidades próximas, que se deslocam de ônibus fretado pelo grupo ou de carro próprio, juntando-se para participar das apresentações do Boi pelos arraiais.

A função principal do batalhão pesado é dar apoio rítmico e percussivo ao grupo de Bumba meu boi. Para isso conta com a colaboração dos tocadores de pandeirão, em quantidade menor, e matraqueiros, maioria considerável na composição do batalhão pesado. Essas pessoas circulam pela cidade no movimento de idas e vindas, que começa à noite e adentra a madrugada. Os deslocamentos sucessivos intensificam os vínculos afetivos dentro do coletivo, razão pela qual oxigena as experiências ocorridas na trajetória de vida em comunhão no que tange à brincadeira. Talvez por essa razão nenhuma quilometragem seja capaz de ultrapassar a extensão dos trânsitos e das trocas mantidos entre os brincantes, consequentemente potencializados no decorrer da temporada junina.

A dinâmica participativa do batalhão pesado aponta algumas questões. A primeira delas é o modo como se pode integrar o batalhão, que se difere completamente do cordão, em que os brincantes – índias, Amo, Nego Chico e Catirina, caboclos de pena e demais – se

⁶² No universo do Boi, o batalhão pesado também recebe o nome de trupiada, que se refere à parte musical da brincadeira, composta por instrumentos entre matracas, pandeirões, maracás e tambores-onça.

apresentam dentro da roda do boi reservadamente, mostrando seu bailado coreografado em uma área restrita. Para fazer parte do batalhão, a dinâmica de entrada não expressa impedimentos para participar, pois o batalhão pesado se constitui como um espaço democrático, de colaboração. Por isso é praticamente impossível precisar o número de brincantes que acompanham o grupo.

Outro ponto que está intrinsecamente ligado ao primeiro diz respeito ao seu quantitativo. Como parte bastante numerosa do grupo, ter um batalhão pesado, para algumas pessoas ou para o grupo, pode ser visto como um sinal de prestígio. No entanto, não é uma unanimidade esse pensamento de vincular o contingente de pessoas como característica primordial e como sinônimo de notoriedade para o grupo.

Contudo, é compreendido pela maioria dos grupos que enquanto agrupamento que integra a base musical do Boi, o batalhão pesado envolve saberes e fazeres necessários a serem adotados. Como caso exemplar, a parte percussiva deve estar em sintonia rítmica com o restante dos instrumentos, como o tambor-onça, situação que é tida como uma qualidade a ser apreciada e levada em consideração. Com relação a esses atributos, a pesquisadora Abmalena Sanches comenta que

dizem que basta ter disposição e uma matraca na mão para acompanhá-lo (Boi). Todos os que simpatizam com o grupo podem entrar no conjunto e segui-lo, mas para isso, é interessante que saiba tocar os dois pedaços de paus no ritmo do boi. Melhor dizendo, é preciso fazer repenicar as matracas e saber dar *murro* nos pandeirões (SANCHES, 2003, p. 82. Grifo da autora).

Esse cuidado acompanha boa parte dos grupos, cuja preocupação consiste em não desafinar durante as apresentações. Para isso é importante manter o cadenciamento das matracas e pandeirões no tempo certo e em conformidade com a base rítmica. Não transcorrendo adequadamente como deveria é compreendido como um problema, mas de fácil resolução, pois as redes de solidariedade elaboradas internamente pelos grupos também são acionadas quando a desafinação acontece.

O fato pode ser facilmente solucionado com uma advertência do Amo, que pode se dirigir a todos os matraqueiros ou pandeireiros, pedindo mais cuidado e atenção para que o erro não se repita. Porém, a bronca muita das vezes é direcionada para quem “bate” matraca, por conta do número expressivo de pessoas que a tocam. Muitas dessas situações também são resolvidas de outra forma, sobretudo pela ajuda de alguém mais experiente que estiver por perto, ensinando ou dando dicas para tocar na cadência adequada.

O batalhão configura para o grupo uma importância incontestável para a dinâmica festiva e simbólica do Boi, pois sua função é vista como uma orquestra urbana. Sua existência não pode gerar, buscando evitar ao máximo, produzir impasses e contratempos, como, por exemplo, tocar fora do ritmo. O batalhão pesado não é um ajuntamento isento de conflitos, que ocorre justamente por sua capacidade de agregar uma grande quantidade de pessoas, que faz dele uma reunião de diversidades, opiniões e modos de ser diferenciados.

O batalhão pesado não tem indumentária específica. Por vezes as pessoas são vistas com camisetas que fazem referência ao nome do Boi, um modo de identificar qual a batalhão pesado pertence, enquanto as demais acompanham à paisana. O batalhão pesado emana uma atmosfera que lembra uma torcida, que vibra, toca e canta junto, entretanto, convém enfatizar que algumas pessoas apenas acompanham o Boi, sem bater matraca e tocar pandeirão. Elas estão ali pelo interesse em estar-junto e pelos laços de afetividades que os unem.

Fotografia 35: Parte do batalhão pesado, detalhe para os pandeirões.



Fonte: Danielle Souza, 2018.

A Festa de São Marçal é um dia muito especial para o Boi e seu batalhão. É um momento festivo, conjuntura em que a brincadeira é experimentada de forma tão democrática que incorpora quem passa pelo caminho, gerando um cortejo de proporção hiperbólica. Cada

grupo vai caminhando junto com o cordão – conjuntos de *personagens* – e com o batalhão pesado vindo em sequência para compartilhar a experiência festiva caminhante.

Talvez essa seja uma das poucas ocasiões em que o batalhão pesado recebe mais gente para acompanhá-lo como de costume, com exceção dos rituais de batismo e morte. Como celebração coletiva, o Encontro dos Bois no João Paulo “é o momento só deles, são os grupos de *sotaque* de matraca, é o encontro dos “*batalhões*”, é o desfile dos bois da ilha. É um momento esperado e comentado” (SANCHES, 2003, p.70. Grifos da autora).

Diante dessas considerações, destaco que comparecer com seu batalhão pesado na Avenida São Marçal tem um simbolismo muito forte, expressando sentidos variados como a consolidação e o fortalecimento das relações de solidariedade entre os grupos do sotaque; a atualização dos símbolos representativos para a festa e o Boi; o agradecimento a São Marçal pelas apresentações e a renovação do pedido para o outro ano.

No tocante a isso, acompanhei no turno vespertino a caminhada festiva do Boi de Panaquatira. Na oportunidade consegui conversar com um casal de amigos que estava no batalhão pesado do referido grupo, na condição de tocador de pandeirão. Ambos comentaram que desde 2015 acompanham o Boi de Panaquatira pelos arraiais, mas foi somente em 2019 que começaram a frequentar a Festa de São Marçal.

Esse detalhe fez perguntar a eles se tinha alguma diferença participar com o batalhão pesado no João Paulo. Sem titubearem, os dois balançaram a cabeça em sinal de acordo, de afirmação. Depois, Carlos Ronald, de 25 anos respondeu:

“Aqui tem outra energia. O pessoal sempre me dizia que tinha que participar da festa. Que aqui era outra história, outra energia. E agora que estou aqui eu vejo isso... Não sei dizer que o é, só sei o que estou sentido. Depois dessa, não vou mais parar de vir pra cá. Estou aqui desde manhã, mas foi só agora que conseguimos iniciar o cortejo. Apesar do cansaço, o coração tá batendo de satisfação e alegria”.

Continuando a conversa, questionei o porquê da demora em participar do cortejo dos Bois e o outro rapaz, chamado Augusto Silva, comentou: “hoje é domingo, ai deu pra vir. Nos outros anos era difícil, porque eu estava no trabalho, ai complicava, não dava para falar pro patrão que era por causa do Boi”. Ele finaliza a fala soltando um largo sorriso. De fato, a Festa de São Marçal em 2019 recebeu muito gente, era visível que a quantidade daquele ano era superior aos demais anos. O fato de a festa ter caído no domingo facilitou a ida de muita gente para o João Paulo, uma vez que no Dia de São Marçal também é comemorado o Dia Nacional do Brincante, data em que é feriado apenas da esfera municipal.

Outro aspecto colocado pelos dois amigos foi como a ideia de coletividade é acentuada no dia 30 de junho. No sentido do batalhão pesado assumir uma via de experiência comunitária, tal impressão reforça o contexto festivo como território de com-partilhamento. Portanto, os breves relatos descrevem pontos importantes, principalmente no tocante às relações mantidas dentro do grupo e da importância da Festa de São Marçal.

Fotografias 36 e 37: Matracas em ação.



Fontes: Thiago Ramos, 2018.

As camadas relacionais de um batalhão pesado são diversas, ainda mais diante de sua configuração plural e aberta, onde todos podem circular livremente. No entanto, posso afirmar, ao observar as espetacularidades, conversar com os brincantes e caminhar com alguns batalhões pesados na Festa de São Marçal, o quanto este elemento do universo do Boi de Matraca é compreendido como território potencial de encontros e da alteridade. Igualmente, sua existência evidencia a prática coletiva e de partilha de diferentes e imprevisíveis experiências, percepções que colaboram também para fortalecer a premissa da rua como local de invenção e troca constantes, gerando um movimento expressivo nos corpos brincantes, permeado de poética e impulso criativo.

Para finalizar esta seção, reconheço a complexidade e as flutuações que a categoria batalhão pesado possui. Trazê-la para esta escrita foi uma possibilidade de contar aspectos, bem pontuais, dessa peculiaridade e relevância dentro dos Bois de Matraca. Ao acompanhar um, dois, três batalhões por dia na Avenida São Marçal pude ver e sentir de perto, as

composições caminhanter e outras intensificações inventivas, advindas dos encontros substancialmente potentes como experiência significativa e rica de possibilidades expressivas.

Considero relevante reiterar o fato de que o Bumba meu boi é uma manifestação complexa, reunindo fé, celebração, diversão, ritual, jogo e brincadeira. Outros atributos podem ser incluídos como características do fazer e viver o Boi. Faço oportuno considerar que o fato descrito demonstra um recorte da brincadeira, evitando assim qualquer, suponho eu, visão totalizante e idealizada do Boi. Novamente destaco o quão é múltiplo o universo da brincadeira, que a cada ano atualiza seus símbolos mais representativos, sendo um deles a Festa de São Marçal. Por fim, compreendo que a história da festa no João Paulo se confunde com a própria história dos Bois de Matraca.

Diante dessa perspectiva apresentada acima, o próximo capítulo falará mais especificamente da festa a partir do seu território cambiante e híbrido, conjugando fé, diversão, caminhada e devoção, configurando um campo de estudo substancialmente potente. A intenção é compreender as tessituras históricas, religiosas, espetaculares e caminhanter que se entrelaçam na experiência plural da festa, para compreender um pouco da maneira do viver festivo, sobretudo para falar do que faz a festa ser festa – (in)festando mais de 200 mil pessoas a cada dia 30 de junho pelas ruas do João Paulo.

É preciso que eu inicie outra composição textual. Nessa prática, a rota investigativa contém o percurso da festa, mirando suas singularidades poéticas e demais configurações do fenômeno festivo que valem a pena serem exploradas, caminhadas e festejadas.

PALAVRA DE ACIONAMENTO**CONFLUÊNCIA**

As diversas camadas da festa se encontram, se interligam. Logo, sua dinâmica testa rumos e ativa suas confluências...

De encontros, saberes e fazeres, cujas múltiplas articulações são partes da experiência festiva e que integram um inventário em construção das práticas de cooperação e pulsões coletivas.

É no caminho, no meio, daquilo que se toca e se recria a cada encontro. Fricção inventiva. É no que toca, enquanto alteridade e compartilhamento.

As camadas são assim, dispositivos que acionamos para conhecer os processos de criação da e na Festa de São Marçal.

Com a mesma curiosidade, ativo o interesse pela topografia sensível e afetiva da festa, em suas diversas camadas, cujas expressões e composições são forças cambiantes a serem acessadas, caminhadas, experimentadas.

A confluência aqui evocada diz respeito aos caminhos que se cruzam, aos corpos se encontram, às escritas em palimpsesto e às demais deflagrações que se misturam e se contaminam festivamente.

Capítulo 4**AS CAMADAS FESTIVAS DE SÃO
MARÇAL: dinâmicas, composições e suas
poéticas e políticas do sensível.**

Fonte: Danielle Souza, 2016.

Chegou a hora de sentir a vibração do solo.

Neste capítulo, em especial, emprego a figura das camadas como imagem possível para falar da Festa de São Marçal. Ao me utilizar desta metáfora, aciono inicialmente uma percepção mais detalhada do seu formato e materialidade, partindo do modo como a camada se configura, cuja descrição evidencia aspectos da sua densidade e permeabilidade – sobreposições, acréscimos, justaposições – espessas e finas, móveis e fixadas que apontam para um entendimento relacional da festa em questão.

Com isso, foi possível observar pontos significativos e aproximados que pudessem estabelecer um diálogo que funcionasse neste sentido, de inventariar uma leitura tomando a camada como imagem da festa. Em outras palavras, neste capítulo as camadas festivas de São Marçal serão discutidas a partir desse exercício de compreensão. Baseado nisso, destaco a dimensão cultural, espetacular, estética, religiosa, social, comercial e histórica como camadas escolhidas para esta reflexão que se inicia.

Tais camadas são expressões composicionais da festa, articuladas com saberes e fazeres plurais incorporados durante anos de existência festiva. Elas desenham um panorama dialógico, cuja poética se entrecruza com a polissemia narrativa presente a cada experiência compartilhada. Isto me moveu a pensar no modo como a superfície festiva de São Marçal deflagra particularidades, indicando como sua existência é praticada como um território cambiante e não isento de contaminações, sendo entendida também como uma área aberta a acontecimentos.

As camadas festivas evocam uma força pujante de movimento e superfície. Nessa experimentação, fui inventariando metodologias, perseguindo abordagens que dessem vazão ao meu desejo de uma escrita mais fluida, que fosse espiralada, movimento em crescimento e expansão; e que propusesse, como necessidade epistêmica, uma relação de horizontalidade com o fenômeno que estudo, caminho e festejo.

Nesta perspectiva, a ideia da permeabilidade das camadas foi operada para se pensar nas aderências e possíveis escolhas para o ajuntamento, o estar-junto como força vital. No caso, o corpo como operador de estado de presença aberto e permeável ao encontro, cuja ação duracional revela uma experimentação expandida da festa com suas contaminações e ativadas como potência para outros mundos possíveis.

Outra imagem que corrobora com as questões já levantadas diz respeito à figura do palimpsesto, que assume nesta escritura uma imagem-motriz pujante, capaz de gerar outras movimentações no modo de compreender a Festa de São Marçal, pois o palimpsesto designa a escrita feita em pergaminhos, expressando o procedimento de rasura e reescrita. Ambas as

ações criam, a partir de suas coexistências, acúmulos em sua superfície. Trago a leitura feita por Cássio Hissa e Adriana Melo, que mencionam o seguinte:

A imagem do palimpsesto sugere a existência de um texto primitivo, de origem, que teria sido *raspado* para dar lugar a outro. A história é história sobre história, escrita sobre escrita, espaço sobre espaço. O espaço pode ser interpretado, portanto, como uma superposição de grafias, de natureza social, feita de superfícies complexas, já que não se consegue apagar as grafias anteriores (HISSA; MELO, 2008, p. 297).

O conceito de palimpsesto, nesta pesquisa, problematiza a questão de que a festa é escrita e reescrita diversas vezes, e que a cada reescrita guarda em sua superfície um pouco da festa anterior. Como analogia, o palimpsesto engendra sobreposições que dialogam diretamente com a ideia de festa sobre festa, caminhada sobre caminhada, existência sobre existência e suas sucessivas incorporações. A festa como palimpsesto revela as sobreposições de camadas, ecos de dizeres que atravessam passo a passo o território existencial do bairro.

Para adicionar uma nova escrita, a ação de raspagem é acionada. Entretanto, a remoção do conteúdo da superfície não se faz por completo, deixando visível partes e fragmentos do que estava escrito anteriormente, movimentando contínuas incorporações. Isto estimula a pensar nas permanentes escritas – de palavras, caminhadas, gestos e corpos – operando na paisagem da festa ao longo dos seus noventa anos de existência.

São experiências que falam do tempo intervalar, quando o corpo espetacular é atravessado por acontecimentos e abre passagem para os afetos, reinventando o espaço habitado. Estes fenômenos anunciam a história viva da festa e do bairro do João Paulo, assentada nos relatos das vivências transitórias e seus múltiplos contornos, dificilmente localizáveis, mas que deixaram seus rastros dada a potência dos encontros vividos. Memória sobre memória.

Tentei trazer até agora ao texto as ocorrências que puseram meus pensamentos em movimentos e rodopios, no qual especifiquei algumas das proposições causadoras de divagações, atravessamentos e oscilações, firmando tais ações como possíveis excitadores de uma escrita encarnada de sentimentos e vibrações do meu fazer no campo, das minhas etnocaminhadas.

A partir de agora essas considerações serão acompanhadas de reflexões relacionadas à compreensão do tempo e espaço festivo. Sendo assim, trago para este cenário o compartilhamento de parte da pesquisa da antropóloga Rita Amaral, a partir de sua tese sobre festas brasileiras. Nela a autora intenciona compreender a festa como elemento constitutivo do modo de vida brasileiro. Com base nisso, Amaral estabelece tipos de modelo festivo ao

observar fundamentos diferentes, que destacam finalidades e modos de festejar únicos, cujas produções são oriundas de grupos específicos espalhados pelo grandioso território brasileiro.

Sem a pretensão de estabelecer parâmetros delimitados em sua análise, a autora assume essa prerrogativa ao elaborar partes de uma tipologia festiva brasileira, tomando como base algumas manifestações. Dentre elas, a Festa de São João, que Rita Amaral compreende como uma categoria festiva relacionada ao sacro-profano, pois, segundo a autora, é muito difícil “dividir as festas em religiosas e profanas, porque uma está na outra” (2003, p.190).

Partindo dessa compreensão do fenômeno festivo junino, aqui não se trata de agrupar a Festa de São Marçal – que faz parte do período referendado – a partir da denominação festiva referida pela autora. Isso, porque na festa estão presentes outras dimensões relevantes, que movimentam flutuações diversas, cuja prevalência, a meu ver, é mais profana que sacra, assim como outras celebrações presentes no calendário junino. É preciso, entretanto, levar em consideração as festas como fenômenos culturais de uma sociedade múltipla, capaz de produzir polifonias também nos modos de festejar.

Isto reforça o contexto pesquisado como uma atmosfera fortemente relacionada ao criar, em que novas formas de expressão e produções específicas são operadas constantemente, inventando, inclusive, novas maneiras de se relacionar simbolicamente. Faz, ainda, relação ao que a antropóloga Lea Perez chama de modos de festejar (2003), que evidencia como cada festa se comporta e se faz na experiência coletiva. As camadas festivas de São Marçal são um bom exemplo de como a inventividade experimentada como processo aberto e múltiplo gera modos de festejar que se reinventam de acordo com as demandas simbólicas, espetaculares e estéticas.

O calendário junino maranhense é composto de várias festividades. Cada uma tem seu repertório e carrega modos de festejar singulares, o que aponta para aspectos ritualísticos específicos, assim como simbologias e comportamentos próprios. Estes modos dialogam e se atravessam, em menor ou maior grau, com algumas festividades⁶³ que também compõem a tão esperada e comemorada temporada junina.

Em geral, as festas juninas maranhenses são celebrações dedicadas aos santos católicos – São João, São Pedro e São Marçal. Sob esse aporte, a cidade de São Luís se transforma em um imenso arraial a céu aberto, atraindo um público diversificado, curioso e interessado pela polissemia cultural que passa a encantar com fogueiras e bandeirinhas nas ruas, bairros e demais locais, a partir da segunda quinzena do mês de junho. São dias festivos,

⁶³ Alguns grupos de Bumba meu boi também organizam a prática espetacular do Tambor de Crioula no período junino.

brincantes e devotos que atravessam o tempo e testam a força, fé e resistência, especialmente dos grupos de Bumba boi, que circulam por longas noites e madrugadas nesse período.

A respeito da Festa de São Marçal, sua dinâmica celebrativa aponta algumas diferenciações no que tange às demais festividades juninas. Neste sentido, a partilha comum praticada na festa se mostra como uma intensa vivência urbana, possibilitando que diferentes experiências sejam geradas no espaço da rua. Na paisagem festiva de São Marçal são incorporados elementos rituais cujas dimensões religiosas, profanas e lúdicas dão sentidos e novas experiências ao caminhante, gerando intensificações sensíveis e espetaculares.

Levantando essas questões, interessa conhecer também, neste capítulo, as demais camadas composicionais da festa, que apontam para aspectos fundamentais da sua economia, negociações simbólicas, etapas de sua preparação, existência e circulação de objetos. Da mesma forma, as práticas que se tornaram comuns e que fundam, juntamente com os demais elementos citados, o acontecimento festivo no João Paulo.

Partindo desse pressuposto, o próximo texto se dedica a refletir sobre a instauração da festa dos Bois no bairro do João Paulo. Para entender essas nuances traço breves notas sobre seu início, como forma de discorrer a respeito das primeiras incursões brincantes no território do bairro. Em seguida, apresento uma pequena cartografia que não se resume apenas à descrição de um mapa, uma vez que tenho interesse em enfatizar o tempo e o espaço festivo praticados. Portanto, ao apresentar a área geográfica caminhável da festa, minha intenção consiste em exibir a potência do território investigado, cuja composição resulta de inúmeras trocas coletivas.

4.1 Notas sobre histórico da festa: aspectos da topografia sensível e afetiva do João Paulo.

Inicialmente a camada histórica e espacial será a primeira a ser acessada nesta escrita. Importa citar que não há uma ordem específica para isso. O que pretendo aqui é dispor suas especificidades, assim como o diálogo que mantém com as demais camadas que serão destacadas a seguir. Logo, nesta que se apresenta, em especial, o tempo e o espaço festivo serão abordados conjuntamente por sua condição relacional.

Referente ao território cambiante que assenta a Festa de São Marçal, o bairro do João Paulo, a partir de agora, será apresentado como traçado indispensável da pesquisa, por compreender “que e a festa é mais que seu momento, envolvendo dimensões complexas” (AMARAL, 1998, p.18). Será abordado saindo da avenida que caminha a festa como eixo

condutor, revelando o traçado do mapa urbano do bairro, dos encontros nas ruas, becos, vias e encruzilhadas e seus fluxos no acontecer da festa. Fora do circuito festivo, outras movimentações de andares e da mobilidade urbana destacam a circulação experimentada no cotidiano do bairro.

Fotografia 39: Os dias do João Paulo.



Fonte: A. Baeta

Começo esta seção apresentando um pouco do João Paulo atual, aquele de todos os dias. A situação da maioria dos bairros de São Luís é preocupante, alguns passam por processo de falta de manutenção e cuidados, e com o João Paulo não é diferente.

Nas últimas décadas, o bairro vem enfrentando sérios problemas de infraestrutura, como escoamento de esgoto a céu aberto, iluminação pública deficitária, buracos ao longo da avenida, longos congestionamentos e demais precarizações. Ao mesmo tempo em que o bairro vivencia o abandono por parte do poder público⁶⁴, esbanja, por outro lado, através dos moradores e frequentadores, uma potência que pode ser vista em uma rápida caminhada pelas ruas, de fortes traços culturais e vocação comercial.

Um breve passeio no bairro por meio da Avenida São Marçal permite observar a variedade comercial do João Paulo, que dispõe de lojas de vestuário e móveis, sapatarias, farmácias, feira livre, lanchonetes e supermercados. No que diz respeito à prestação de serviços, o bairro possui agências bancárias, cartório, posto dos Correios e delegacia de polícia. Junto a esse contexto, existe outro João Paulo, marcado por uma rotina cultural intensa. Como exemplos, têm-se a primeira escola

⁶⁴ O que venho notando ao longo desses anos é que o único momento em que a Prefeitura e o Governo do Estado olham para o João Paulo é no período junino, interessados no turismo, sem fazer intervenções estruturais no bairro ao longo do ano.

de samba do estado, a Associação Recreativa, Beneficente, Cultural e Escola de Samba Turma de Mangueira, criada em 25 de dezembro de 1928; e o Centro de Cultura Negra do Maranhão/CCN, outro destaque do bairro, que foi fundado em 19 de setembro de 1979 e é referência na luta e resistência pela valorização da cultura afro-maranhense (FONSÊCA, 2015, p. 50).

No dia da Festa de São Marçal, o comércio local e os bancos não abrem, dada a proximidade física com o evento. A feira livre do João Paulo, citada acima, devido sua relevância na dinâmica espacial e econômica do bairro, não fecha no dia 30, participando indiretamente na realização da festa, uma relação nutrida pelo desejo de ser e dar alimento. Além das vendas rotineiras e dos fregueses fixos, o evento movimenta a economia da feira, sobretudo na compra de frutas e bebidas, gerando lucro maior no final do mês de junho.

De estrutura fixa, a feira extrapola a dimensão física determinada e invade partes da calçada na Avenida São Marçal, gerando tumulto e confusão entre os transeuntes. Gente de todos os cantos de São Luís passa diariamente pela feira. O atrativo são as boas mercadorias, com preços mais baixos, inúmeros produtos comercializados como legumes, frutas, verduras, pescados, especiarias. Circundando a feira, um mercado informal com diversos tipos de ofertas. O comércio ambulante com venda de CD's, roupas e artigos em geral, adensa o corpo, a carne e as vísceras da feira.

Fotografias 40e 41: A Festa na Feira e a feira da Festa.



Fontes: Thiago Ramos, 2019.

Uma prática curiosa sobre a relação mantida com a feira e a Festa de São Marçal sinaliza para questões interessantes. Em outros tempos, era possível presentear os brincantes de Boi com produtos da feira. O brincante José Costa de Jesus comentou a contribuição e apoio da feira. Segundo ele, “os feirantes do João Paulo ajudavam muito a brincadeira, davam

farinha, camarão. Esta comida era para o povo que acompanhava a brincadeira” (MARANHÃO, 1997, p. 170)⁶⁵. Atualmente, dada as relações comerciais e a quantidade expressiva de grupos, tal doação não existe mais.

Passeando pelas beiradas da feira, encontrei “Seu” Raimundo Lopes, feirante, 65 anos. Perguntei a ele sobre a ligação da Festa de São Marçal com a feira e sua resposta foi: *“Tem muita gente que passa aqui antes de descer [para a festa]. Eu só vou vender minhas mercadorias, que já já vou pro Boi. Lá depois do almoço. Que é hora que o movimento da feira cai”*⁶⁶. A fala do feirante apontou para dimensões dos trânsitos existentes com a Festa de São Marçal, uma atividade inseparável de troca e compartilhamento no território do João Paulo.

A respeito do histórico da festa não há um consenso em relação ao seu início; e isto não é considerado um problema para esta investigação. As poucas narrativas encontradas em jornais, livros e demais fontes apontam para diversos caminhos, com falas diferentes, mas confluentes, por vezes complementares e que se atravessam Fonsêca (2015), Martins (2007), Albernaz (2004), Sanches (2003). Diante de múltiplos olhares sobre a festa, diria até híbridos e cambiantes, o que interessa é compreender como essas narrativas vão sendo construídas, inventadas, esquecidas e acrescidas ao longo dos tempos, ou seja, como elas comunicam pontos importantes ao respeito da festa.

A festa teria se iniciado em 1929, como dito por muitos, incluindo os autores citados acima, com apresentações na porta da casa de alguns moradores do João Paulo e com um grupo reduzido de Bois envolvidos, visitando residências específicas, possivelmente de pessoas conhecidas ou familiares. É recorrente em reportagens e textos acadêmicos, a seguinte narrativa para o começo do Encontro dos Bois no João Paulo, que conta que

o pedreiro José Pacífico de Moraes, popularmente conhecido por Bicas, ao visitar um arraial situado no bairro do Anil, ficou tão encantado ao ver a apresentação dos Bois que decidiu convidá-los para dançar no ano seguinte no bairro do João Paulo (FONSECA, 2015, p. 54).

Ao que tudo indica, ao comparecerem nas portas das casas dos moradores do João Paulo, os grupos de Bois expressam um indicativo de vínculos e funções variadas, que dão abertura para se pensar nas motivações iniciais. Esta situação pode estar baseada em sistemas

⁶⁵ O relato do brincante José Costa de Jesus encontra-se no livro: Memória de Velhos. Depoimentos: uma contribuição à memória oral da cultura popular maranhense. MARANHÃO. São Luís: LITHOGRAF, 1997. v. 5. Este volume, em especial, destina-se aos relatos de alguns líderes do Bumba meu boi, traçando um panorama da brincadeira nas décadas de 1940 e 1950.

⁶⁶ Conversa realizada dia 30 de junho de 2018.

de trocas que ocorrem, por exemplo, de forma amistosa entre os moradores e brincantes, interessados no entretenimento e diversão compartilhados entre vizinhos. Do mesmo modo, pode revelar vínculos fundamentados por questões econômicas, como o pagamento de cachê pela apresentação, que não necessariamente envolve dinheiro, pois era comum na época acordos que tinham como moeda de troca mantimentos, como farinha de mandioca, arroz e produtos equivalentes.

Isto sem deixar de fora, é claro, o possível comparecimento dos grupos de Bois para pagamento de promessa ou algo similar como fator determinante para o ajuntamento inicial. Entretanto, adianto apenas a informação que não estou me referindo ainda ao santo São Marçal. Após confabular ações para seu começo, não encontrei, até então, material que aponte mais especificidades dessas reuniões primeiras, tais como: tempo de duração da brincada⁶⁷, qual o turno e a dinâmica espacial das apresentações e grupos participantes.

O que não falta são incertezas enunciativas e achismos provisórios amparados pela minha curiosidade analítica, sem intenção de fundar, mesmo sabendo da impossibilidade, uma narrativa inicial da festa. Restou a mim apenas transitar partindo das imprevisibilidades, dando atenção aos acúmulos contidos nas camadas e rastros que transbordam a pluriversalidade narrativa da festa. Ao que tudo indica e a única certeza que se tem é que os passos do Boi vêm de longe, quando se pensa nas primeiras vivências festivas pelas ruas do João Paulo e bairros adjacentes.

Notadamente, existe uma questão anterior ao movimento descrito. Ela faz referência às vivências dos grupos e sua relação com as medidas repressivas da polícia e tecnologias de controle do estado. Isso, porque a dinâmica proibitiva sofrida e duramente combatida pelos grupos estava deveras ligada ao processo de urbanização da capital. A apresentação inicial desse contexto serve para localizar a conjuntura vivida pela brincadeira do Boi no espaço público de São Luís.

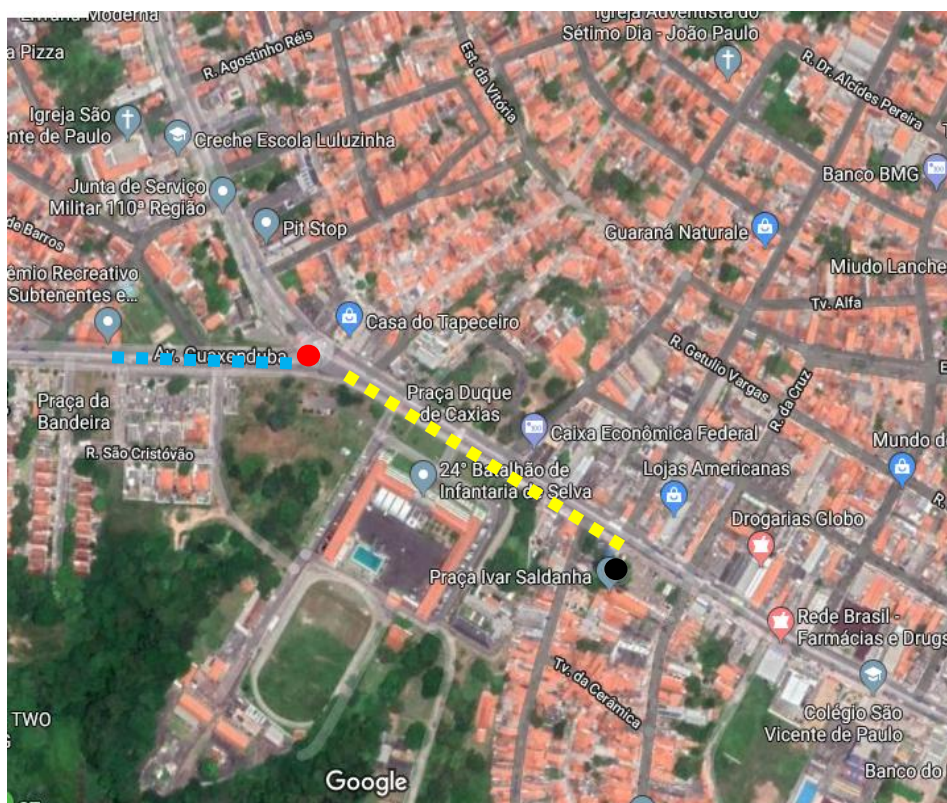
Falando em cidade, menciono algumas questões relacionadas à composição de uma possível cartografia da festa. Para continuar a andejar no campo híbrido e fértil da Festa de São Marçal, trago o recorte do mapa para fins de visualização da área geográfica caminhável do evento, cuja localização destaca aspectos da espacialidade do fenômeno. Atenta às limitações, enquanto representação gráfica, estática e plana de um lugar, mas como suporte imagético possível por ressaltar as partes destinadas ao caminhar e suas dinâmicas de

⁶⁷ Termo referente à apresentação do grupo de Bumba meu boi.

deslocamento em que os pedestres festivos participam ativamente, criando, possivelmente rotas inusitadas de serem vistas no mapa.

Para facilitar a compreensão do uso espacial na ambiência festiva, configurei sua descrição de acordo com a intervenção que fiz no mapa, a saber: o tracejado azul demarca uma parte da Avenida Guaxenduba, que corresponde à área de concentração. É o espaço onde ficam os carros de som que estão à espera para começar o cortejo na Avenida São Marçal. O ponto vermelho evidencia o começo da caminhada festiva. O tracejado amarelo sinaliza o corredor, de aproximadamente 400 metros, da caminhada em si. E o ponto preto indica o encerramento oficial da caminhada festiva, que se localiza em frente da Praça Ivar Saldanha.

Imagem 03: O mapa da festa.



Fonte: Google Maps.

A imagem capturada digitalmente objetiva um certo tipo de orientação. A fim de apresentar o trajeto a ser percorrido, ela também expõe a visualidade das rotas e os trânsitos a partir das ruas que fazem parte do entorno da festa, sugestionando os deslocamentos pessoais que são realizados para se chegar à Avenida São Marçal, que ocorre de formas diversas, principalmente de ônibus coletivo.

As vias mais conhecidas e principais para se chegar à festa, como apontado na descrição do mapa, são as Avenidas Guaxenduba, Getúlio Vargas e São Marçal. O começo da caminhada festiva acontece na bifurcação entre Guaxenduba e Getúlio Vargas, indo em direção a São Marçal, passando pela Praça Duque de Caxias e pelo 24º Batalhão de Caçadores, finalizando nas proximidades da Praça Ivar Saldanha.

No entanto, para quem vem pelo bairro do João Paulo, que é o meu caso, o acesso para a festa se dá pelo seu término. Esse percurso que, de certa maneira começa pelo fim, é caminhado por muitos brincantes e participantes da festa, posto que o bairro do João Paulo é considerado uma ligação importante para uma variedade de bairros localizados próximos e distantes.

A formatação espacial deflagrada acima localiza modos diferenciados de chegar à ambiência festiva, lembrando um desenho cheio de ramificações, rotas e possibilidades de avançar, que informa questões pontuais acerca dos deslocamentos. Anuncia, por exemplo, a caminhada como processo vivenciado e que antecede a chegada da Avenida São Marçal, em que os percursos transitam por entre-lugares e bordas dos territórios em suas áreas de transição. Aliado a isso, a travessia permite que o corpo tateie e se deixe tatear pelo mundo à sua volta e pelas percepções do ambiente à medida que se caminha, percorrendo o tempo, vivenciando o espaço, em que a cada passo dado sua dimensão festiva vai sendo sentida.

É interessante perceber que a visualização de qualquer mapa, não importando seu tamanho e formato, evoca rotas, trajetos e direções traçadas inevitavelmente pelo olhar. Desta prática, caminhos imaginários são criados ou lembranças de ações percorridas são acionadas. Tomando como base a imagem acima, o intuito de localizar as formas de acesso à Avenida foi o modo encontrado para apresentar os possíveis deslocamentos praticados.

Outra ideia fortemente presente quando se vê um mapa, gira em torno da pulsão pelo caminhar. Tal associação pode estar relacionada a muitos fatores, dentre eles à curiosidade de percorrer a topografia representada, tornando a escala humana praticável. Uma vez que na condição de pedestre o deslocamento conta com uma velocidade média de 4 a 5 km/h é possível observar, com mais detalhes, a paisagem e todos seus componentes com maior clareza.

Concomitante, tem-se a afirmação da ideia de que a melhor forma de conhecer um lugar é caminhando, já que nem tudo cabe em um mapa, independentemente da sua dimensão e formato. Ao redor do caminhante há muito que ver, dada a amplitude das situações, ao movimento que vira experiência. Em outras palavras, é a vida que vai acontecendo e sendo descoberta no meio do caminho.

Contudo, apesar do aspecto estático do mapa é possível a sua adulteração, sendo manejado de outra forma, podendo abrir espaços e desviar dos percursos disciplinados, grafados e estabelecidos. Com isso, o mapa passa pela desorientação que permite deslocamentos, indo além de um suporte que apresenta acessos, ruas e outras rotas. Isto permite o redesenhar de outros mapas a partir de experiências concretas, mas que não dão conta de retratar a caminhada, e sim um deixar ver, pistas e vestígios importantes. Eles são reforçados pela prática caminhança largamente experimentada na festa e que se debruça também nos vínculos afetuosos com o espaço festivo.

Com base nisso, ao praticar o passo, toco no chão e nas configurações relacionais do encontro que sua superfície evoca e produz a partir do contato das outras pessoas, que se definem por seus jeitos, potências e disposições com o chão festivo de São Marçal. O acesso à festa caminhável provoca o corpo constantemente em seu deslocamento. A mobilidade feita a pé germina fluxos e repertórios caminhança, que não se concentram apenas na Avenida principal, operando em outras territorialidades que são importantes para a circulação e vivência da festa, como será destacado em outro momento.

Abaixo, trago, sem finalidade comparativa, mas sim de complementaridade, um recorte do espaço vivido, experimentado e caminhado da festa. Trata-se um lugar praticado, que difere substancialmente daquele referente a espaço, como considera Michel de Certeau (1994) ao falar da apropriação do espaço e da sua transformação a partir de um uso específico, que, neste estudo, é acionada pela caminhada.

Fotografia 42: Lugar praticado.



Fonte: Danielle Souza, 2019.

Neste sentido, o lugar praticado na festa manifesta as experiências de passagem em suas contínuas atualizações, traduzidas pela cartografia particular de cada caminhante festivo em suas deslocações inventivas, transformando continuamente o espaço. Nele os caminhantes operam um conjunto de modos de fazer fundado no desejo da inventividade e da construção do campo das possibilidades, gerando acontecimentos que modificam a relação dos sujeitos com o espaço, produzindo vivência, percepção e reflexão em processos que articulam a ideia de espaço e lugar como camadas relacionais.

As duas territorialidades mencionadas, cuja representação gráfica e imagética se distingue fortemente, permitem a visualização da superfície festiva com maior amplitude, levando em consideração o que cada registro visual se propõe a mostrar. Não obstante, a imensidão de gente é potencialmente evidenciada a partir da imagem aérea fotografada, em que a topografia pulsa e atualiza uma rede de relações e interações complexas.

Elas se tornam impossíveis de serem captadas quando observadas de cima. Para ver a paisagem de perto é preciso aterrar, fazer o movimento de aterrissagem, de encostar os pés no chão; e com isso, minuciosidades, pequenos comportamentos, gestos mínimos e demais ocorrências sensíveis são vistas mais detalhadamente, deixando visível diversos registros discursivos e imagéticos que se manifestam quando o espaço é caminhado e festejado. Esse conjunto de maneiras de se colocar no mundo festivo gesta um hábito e um modo de habitar importante de se conhecer.

Dentre essas práticas sensíveis, a camada da religiosidade pulsa fortemente na avenida. A dimensão devocional faz parte de uma estrutura complexa e multicultural que relaciona seus sistemas de fé e crença a partir de vertentes religiosas distintas, rendendo formas polissêmicas de manifestar sentimento e compromisso com o sagrado no acontecimento festivo. Diante dessa questão, o tópico a seguir referencia a cosmologia católica, mais especificamente a figura de São Marçal, como base para compreender a festa enquanto prática cultural e religiosa.

4.2 São Marçal: o santo canonizado pelos brincantes de Boi.

A partir de agora, o movimento de escrita se voltará para uma camada religiosa bem específica da festa: a figura de São Marçal. No que diz respeito à sua hagiografia, ele é um santo de poucas informações, algumas delas com versões confusas, genéricas e repletas de invenções, muitas delas repassadas pelos seus devotos. Esses aspectos indeterminados da

história de vida de São Marçal não prejudicam, em partes, a discussão que se pretende estabelecer. Isso acontece, porque se torna impossível acessar uma narrativa linear e única a seu respeito, em razão das múltiplas visões, expressões de fé e sentimentos que dão contornos difusos conforme a região, estado ou país que professa o santo. Dessa forma, cria um perfil de São Marçal marcado pelas adições, agregando funções e simbologias que o tornaram padroeiro em diversas localidades e com intenções protetivas variadas⁶⁸.

Mesmo com poucas referências a respeito da vida e obra de São Marçal, tal situação não oculta ou invalida suas virtudes, graças e ações evangelizantes. O que importa nesta pesquisa é como a figura do santo foi investida de significados e se comporta como indispensável no contexto festivo investigado, bem como as vivências religiosas relacionadas a ele. Tais especificidades também dialogam com os processos de incessantes reformulações, de devoção espontânea e puramente emocional dos brincantes, reservadas afetivamente ao santo, traduzindo relações diretas e sem intermediação dos preceitos católicos oficiais.

Antes disso, gostaria de comentar, brevemente, sobre vivências que tive, ou melhor, ainda tenho relacionadas a São Marçal, desde o meu mestrado, iniciado em 2013. Lembro de algumas situações bem peculiares quanto ao santo, principalmente quando apresentava parte da minha pesquisa em formato de comunicação oral em eventos acadêmicos regionais e nacionais, como simpósios, seminários e congressos.

Fato também vivenciado quando divulgava minha pesquisa em solo maranhense, onde poucas eram as pessoas que sabiam a história de São Marçal, para além da festa no João Paulo. Com a realização desta tese, penso que algumas camadas da festa serão conhecidas, dando acessos a outros caminhos de entendimento, acionado também dúvidas e incertezas acerca do fenômeno de que falo, onde a complexidade e incerteza sobre São Marçal continuarão a seguir com questões em aberto e possível de investigar.

Conhecido como santo adotado pelos boieiros, a figura de São Marçal é reverenciada como protetor dos brincantes de Boi, com muitos desejos envolvidos para pedir bênçãos e proteção aos seus devotos. As festas de santo espalhadas pelo país, em seus diversos formatos e intenções, destacam a pluralidade religiosa na sociedade contemporânea, com seus rituais complexos, onde interessa, sobretudo, as práticas de catolicismo devocional e suas contaminações, entendidas como condição imprescindível para a existência da festa.

⁶⁸ Em uma rápida pesquisa, em Portugal, São Marçal é padroeiro dos Bombeiros. No Brasil, também é tido como padroeiro do povo das águas e das mulheres das marés.

A partir disso, destaco a fala de “Dona” Elza Silva, 59 anos, que registrei quando estávamos comprando suquinho⁶⁹, e que aponta como as informações sobre o santo são vagas. Ela diz o seguinte:

“Eu vejo que os Bois que vêm pra cá tem uma admiração com São Marçal. Parece que é pra agradecer. Vi uma vez na TV que dizia isso. Eu não sei nada dele. Só sei das imagens que têm aqui no bairro”⁷⁰.

Como já se sabe a figura de São Marçal mantém uma ligação estreita com a festa, sendo essa muitas das vezes a única informação possível de estabelecer com o santo. Sua imagem é frequentemente atrelada ao encontro dos Bois, sendo referenciada até mesmo nesta pesquisa, como denominação da festa.

A esse respeito, os possíveis porquês da ligação da festa dos Bois de Matraca com São Marçal destacam aspectos interessantes. A coexistência no tratamento nominal da festa tem uma razão específica e localizável. Isto posto, a menção do evento no João Paulo como Festa de São Marçal ocorre a partir da década de 1980, por conta de uma situação envolvendo a prisão de dois brincantes de Boi. Dada a confusão gerada, os organizadores vendo a desordem instalada, acharam melhor encerrar a festa, o que levou a transferência das festividades do dia 29 de junho para o dia seguinte, no caso, 30 de junho, dia de São Marçal (FONSÊCA, 2015).

Independentemente do dia a ser festejado, começando antes ou no dia 30, o importante é compreender as transformações que a festa tem passado nas últimas décadas. Todavia, cabe destacar que não é proposição desta pesquisa adentrar numa perspectiva historicista, deixando esse convite aos historiadores e outros pesquisadores maranhenses. Parte da história da festa ainda é um caminho desconhecido ou pouco percorrido, especialmente por se tratar de uma manifestação cuja predominância é da narrativa oral como centralidade discursiva e do corpo em sua espetacularidade assentada no encontro e nas articulações coletivas, ressignificando e reinventando o espaço público festivo.

Fora o período junino, são raras, para não dizer inexistentes, as menções feitas ao santo como dito anteriormente. A hagiografia de São Marçal destaca informações escassas, mas pontuais ao seu respeito. Atesta o seu nome como Marcial de Limoges, nascido na Gália, antiga região francesa, no século III. A citação abaixo oferece mais referências de São Marçal, ao apontar que ele

⁶⁹ Conhecido em outros estados como sacolé, dindin. Na capital paraense, por exemplo, é conhecido como chope.

⁷⁰ Conversa realizada no dia 30 de junho de 2018.

teria sido um dos 72 discípulos de Jesus Cristo, aquele que teria dado o pão para o milagre da multiplicação. Há o registro de um bispo da cidade de Limoges, na França, no martirológio romano, de nome Marcial. Para o arcebispo auxiliar de São Luís, D. Geraldo Dantas de Andrade, não há registro de canonização para Marçal, sendo um santo originado da fé popular (Junior apud Albermaz, 2002, p. 53).

São Marçal teria sido apóstolo de Aquitânia, uma região que fica no Sudoeste da França. Acredita-se que em seu bispado ocorreram milagres como, por exemplo, um homem que ressuscitou após São Marçal tocá-lo com um bastão que ganhou de São Pedro. Informação dos feitos e possíveis milagres atribuídos a São Marçal percorreu algumas localidades, chegando à Itália e Península Ibérica. Em Portugal, ele é tido como padroeiro e protetor dos Bombeiros. É possível, a partir disso, que, muito provavelmente, São Marçal tenha desembarcado no Brasil com a colonização portuguesa, como aconteceu com os demais santos católicos.

Imagem 04: São Marçal.



Juan de Miranda, S. Marziale, 1787, Cattedrale S. Anna, Las Palmas Gran Canaria

Fonte: Site Icatolica.com

No âmbito local, há informações que em São Luís, mais especificamente na sacristia da Igreja de Sant'Ana, localizada na rua de mesmo nome, região do Centro, existe um mural pintado em azulejo com a imagem de São Marçal, datado do século XVIII.

Ao que tudo indica, a devoção ao santo entrou pelas ruas do João Paulo com os Bois de Matraca, instaurando no espaço público a dimensão religiosa, na qual está nitidamente

ancorada na presença profana na festa, o que implica em mover adaptações e arranjos, em que ambas se justapõem e dialogam entre si. O fato culminou em uma relação mais aproximada com o santo festejado, botando para experimentação práticas litúrgicas incomuns, contribuindo para o fortalecimento da festa como lugar de enunciação de sua fé, juntamente com a diversão.

Antes de prosseguir, chamo atenção para uma questão. Neste terreno complexo, o aspecto do sagrado presente na festa é compreendido no decorrer deste texto, como fenômeno que acontece mutuamente com a prática profana. Com base nisso, a ambiência festiva é a comprovação da prática de celebrar festivamente com o santo, fruto dos diálogos ocorridos a partir das interações e negociações no campo simbólico da brincadeira do Boi.

Continuando com as pontuações anteriores, um detalhe importante para compreender tal dimensão devocional perpassa pelos momentos anteriores que se localizam nos preparativos da festa, onde são adotadas atitudes e procedimentos cuja vontade é tornar a festa de São Marçal possível. Este cenário oferece pistas sobre um conjunto de ações que visa a instauração de uma ambiência festiva. Em outras palavras, significa acionar os modos operativos que são orquestrados e adotados para que a festa possa existir em suas diversas camadas, inclusive a religiosa. Destarte, as ações assumidas revelam um planejamento programado e espontâneo empregado para a realização da festividade, que acredito ser relevante conhecer.

4.3 A preparação da festa e seus ritos organizativos.

De caráter anual, com data fixa e calendário permanente, a sazonalidade da Festa de São Marçal ajuda na organização de sua feitura. A produção de dias de espera nas pessoas envolvidas – grupos de Boi, organizadores, vendedores, público, mídia – aponta para estados diferentes de praticar esse tempo. Para cada envolvido, o tempo festivo se anuncia de uma forma única e com características específicas para começar.

Até culminar no dia da celebração, um longo período é gestado para a realização do evento, fruto de uma intensa mobilização coletiva, na qual as preocupações geradas se manifestam de forma diferenciada, assim como o enfrentamento de dificuldades também. No caso das pessoas responsáveis pela organização da festa, por exemplo, envolve o compromisso em angariar recursos estadual, municipal e privado para custear a festividade. Já para os grupos de Bois, consistem no gerenciamento dos aparatos técnicos, carro de som e

outras questões fundamentais para um bom andamento do evento. As especificações se fazem oportunas por apontar as engrenagens festivas que vão sendo acionadas antes mesmo do início da Festa de São Marçal.

A época anterior ao dia 30 de junho, dois ou três dias antes da festa, demarca um tempo destinado às arrumações e preparativos mais pontuais, como a montagem do palco. Contudo, os preparativos começam bem antes disso, com reuniões entre os organizadores, os grupos de Boi e apoiadores da festa. Nelas são estabelecidos alguns pormenores e deliberações a fim de tornar o dia festivo de São Marçal, uma data potencialmente celebrada.

Desde 2013, por conta das pesquisas do mestrado, passei a frequentar o período da antevéspera e véspera, ou seja, comparecendo à Avenida São Marçal nos dias 28 e 29 de junho. A partir de então, nessas andanças, comecei a notar uma dinâmica espontânea de organização. Ressalto que minhas percepções se referem a alterações feitas no espaço festivo, de caráter público, que tem acesso livre, onde posso caminhar, ir e vir, parar e conversar. Os demais bastidores da festa, como reuniões fechadas com organizadores, são preparações às quais não tenho acesso para transitar, nem observar sua paisagem organizativa em construção.

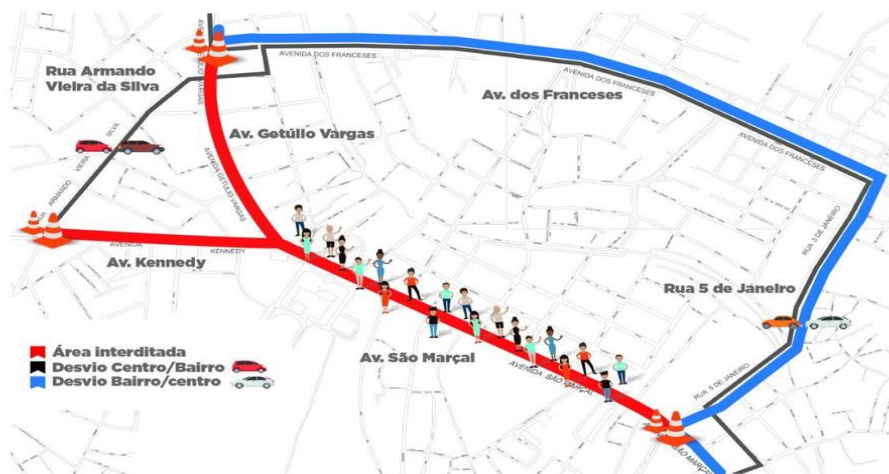
No entanto, a descrição que passo a fazer a partir de agora são impressões e narrativas que pude produzir devido ao meu caminhar, muito no contexto de instauração da festa. Igualmente recorro aos escritos dos cadernos de anotações produzidos ao longo desses anos, compostos também por conversas que tive com os brincantes e público em geral. Além disso, aproveito a proximidade da data para recolher informações na mídia a respeito da festa que se aproxima.

Nesse período, já próximo do dia 30, começa a ser veiculada na mídia televisiva, impressa e plataformas digitais algumas informações relacionadas ao disciplinamento do trânsito, a fim de comunicar como estará o ordenamento do tráfego nas redondezas da Avenida São Marçal. Essa incumbência é de responsabilidade da Prefeitura Municipal de São Luís, por meio da Secretaria Municipal de Trânsito e Transportes (SMTT).

A cada edição da festa, a SMTT lança notas explicativas acerca do fluxo que será interrompido na Avenida São Marçal e partes da Avenida Kennedy – na altura da escola estadual Gonçalves Dias, no Bairro de Fátima – e Avenida Getúlio Vargas – próximo ao semáforo do cruzamento com a Avenida dos Franceses. Geralmente a interdição começa às 22h do dia anterior, dia 29; e encerra às 00h do dia 01 de julho.

Imagem 05: Intervenções no trânsito da Avenida São Marçal.

SMTT realiza intervenções no trânsito no festejo de São Marçal



Fonte: Divulgação / SMTT, 2018.

Apesar da foto ser do ano 2018, destaco que essa organização do tráfego já se tornou um padrão assumido pela secretaria há algum tempo. As rotas interditadas e alternativas para circulação no decorrer da festa são bastante conhecidas pelos moradores e por quem transita pelo local. Apesar da mobilidade restrita na Avenida São Marçal, algumas ressalvas permitem a circulação livre nessa área, como é o caso do Corpo de Bombeiros, ambulâncias, veículos da polícia civil e polícia militar, agentes de trânsito e outros serviços essenciais. Isso começa a indicar também a proximidade com o dia 30.

Por onde se anda, dentro do perímetro da festa, as pinturas no calçamento saltam à vista, com informações contendo nome e ano, demarcando um território bem específico. Geralmente elas são grafadas em tipografias vernaculares, na cor branca e em caixa alta, servindo para sublinhar o trecho de um espaço. Mas vai além disso, pois a marcação sinaliza uma futura existência a ser praticada.

Na imagem abaixo, ‘Vânia 2019’ nomeia um lugar. Deste modo, surge um chão habitável, de um tamanho que não dá para mensurar em sua importância e uso, é incalculável. O nome friccionado estampa outro relevo ao chão como superfície que evoca permanências temporárias e que lida com uma dobra do espaço. Apesar do silêncio e quietude das letras grafadas no chão, a escrita registra e pronuncia o campo de disputa presente antes mesmo de começar a festa.

Fotografia 43: Vânia 2019.



Fonte: Danielle Souza, 2019.

A grafia manifestada é oriunda do comércio ambulante, que assina o chão para garantir seu espaço para a venda de produtos. A marcação é um aspecto visível das estratégias que os vendedores elaboram entre si, para a regulamentação do espaço público. O mercado informal, como camada da festa, é uma dimensão bastante relevante, pois destaca muito bem as ações de conflito e negociação inerentes à ambiência festiva. No dia, a marcação não é apagada, mas se torna invisível, pois ‘Vânia’ vai se ocupar nele, no sentido de estar no espaço que é destinado, negociado, demarcado temporariamente.

Continuando a caminhada, atravesso a avenida e vejo estruturas metálicas empilhadas no chão, homens montando palco, instalando canhão de luz e equipamentos espalhados pela calçada. A preparação atravessa o tempo, abrindo espaço a um alargamento, cuja abertura ativa um canal para o começo da experimentação da festa. Do outro lado da avenida, pessoas começam a armar suas barracas, carregam cadeiras plásticas. Os dois lados ocupam o território, anunciando, cada um a seu modo, as primeiras mudanças a instaurar o tempo do Boi, no João Paulo.

A imagem que faço desse processo é de uma percepção instalativa da paisagem sendo criada. Ainda falta um dia para a festa, muito desse panorama paisagístico sofrerá modificações. Tem também a ornamentação da avenida, com faixas e bandeirinhas ao longo da via, que colore o céu de quem caminha, ambientação, entre outras preparações, anunciando que novamente o ritual festivo é posto para experimentação coletiva.

Fotografia 44: Montagem do palco próximo à escultura de São Marçal.



Fonte: Danielle Souza, 2019.

A partir dessas observações e caminhadas, considero como as festas, em geral, são espaços e tempos de dedicação, cuidado, organização. Elas são processos carregados de hibridações e polifonias, que destacam nas produções coletivas a experiência de estar-junto como potência espetacular, indicando a formação dos vínculos estabelecidos nos contextos festivos e suas atualizações constantes, respeitando a memória de outros tempos da festa.

Pensando nisso, destacarei a seguir ações e comportamentos que já se tornaram típicos da Festa de São Marçal, revelando práticas, costumes, uso de objetos – comercializados ou não – que destacam os tipos de vínculos, sentidos e compartilhamentos vivenciados. Igualmente interrogo acerca das permanências de determinados elementos e suas possíveis influências na dinâmica festiva.

Portanto, a direção que vou buscar como potência geradora dessa nova escritura tem no que circula na avenida como objetos, comidas, bebidas e outras práticas, que expressam aspectos da economia e das inventividades que são acionadas a partir do contexto festivo específico. Outro ponto de interesse se revela no que circunda a festa, amparada pelas outras festas que acontecem geralmente no cruzar com a Avenida São Marçal, resultando em uma variabilidade de experiências que são incorporadas a partir de cada ajuntamento vivenciado nas ruas no dia festivo.

Isso, considerando as dinâmicas, alterações e adaptações empregadas na Festa de São Marçal, inserindo práticas, elegendo objetos, criando especificidades encontradas quando acessamos a festa a pé. É com este intuito que se coloca a próxima seção.

4.4 Modos do festejar: repertórios inventivos e circulações de objetos.

Intenciono com este tópico apresentar partes das camadas referentes ao diversificado repertório de práticas culturais incorporados na festa. Almejo esboçar uma descrição dela e da diversidade que a caracteriza. Em sua maioria são ações praticadas unicamente dentro do contexto festivo, como a distribuição do caldo de feijão e água mineral, por exemplo; ou arranjos que são adotados fora do circuito da festa, mas quando inserido em sua dinâmica, ganham uma dimensão importante para sua feitura, como é o caso do uso do carro de som.

Sendo assim, a palavra repertório é acionada aqui por deflagrarem o conjunto de ações que existem no Encontro dos Bois como elementos integrantes e fundamentais. O interesse em mencioná-los reside em evidenciar as festas dentro da festa, dando destaque à complementaridade e às mediações que caracterizam a dinâmica interna da Festa de São Marçal, ressaltando também as ações de cunho não festivo, relacionadas diretamente à sua realização.

Como amostra dessas ações, cito, por exemplo, duas leis municipais aprovadas no ano de 2005. A primeira lei, de nº 4.544/05, homenageia o santo comemorado no último dia do mês de junho, estabelecendo assim 30 de junho como Dia de São Marçal e Dia Municipal do Brincante. A segunda lei, de nº 4.487/05, refere-se à mudança de nome do logradouro público, de Avenida João Pessoa para Avenida São Marçal, no bairro do João Paulo. Em âmbito federal, a lei de nº 12.103/09 institui o dia 30 de junho como o Dia Nacional do Bumba meu boi.

As referidas leis, sobretudo as municipais, são reflexos da compreensão da importância cultural e turística da festa, demonstrando uma transformação significativa no tratamento dado às manifestações espetaculares. As leis também indicam mudança de postura dos agentes públicos em valorizar-controlar, de acordo com seus interesses políticos, um dos importantes símbolos culturais do estado, que é o Bumba meu boi. O contexto também é densamente marcado pelas mobilizações dos grupos de Boi, dinâmicas que não se configuram apenas como respostas diretas aos setores hegemônicos, mas apontam igualmente para

interesses oriundos dos grupos, como uma demanda específica almejada e, por fim, concretizada.

Outro caso que demonstra a participação de pessoas se refere aos moradores do João Paulo e sua influência na ordenação da festa. Nesse sentido, gostaria de apresentar uma situação particular, que passou a configurar o espaço urbano do João Paulo nas últimas décadas. Estou me referindo à presença de duas estátuas de São Marçal ao longo da avenida, questão que aponta as materialidades escultóricas enquanto referência estética e religiosa para o espaço festivo.

No caso específico, o acontecimento incomum ficou por conta de duas gestões municipais, motivadas por razões diferenciadas e usos políticos, que em diálogo com alguns moradores do bairro mobilizaram homenagens endereçadas ao santo e ao Encontro dos Bois. A partir dessa ação, novas configurações surgiram no espaço público, atualizando novos elementos constituintes da festa.

De modo geral, o cenário apresentado expressa a importância de ser investigado, pois permite conhecer aspectos das trocas sociais, sobretudo as negociações e conflitos que não se localizam somente no dia da festa. Como citado anteriormente, mobilizou uma parcela dos moradores do bairro do João Paulo no trato da questão, por impactar, antes de tudo, na visualidade do lugar, fato que não pode ser negligenciado nesta pesquisa. Tal situação exterioriza também a relação dos residentes do bairro com a existência da Festa de São Marçal, contato considerado, por vezes, delicado. Portanto, vamos aos fatos.

A primeira estátua, elaborada pelo artista João Ewerton, foi entregue no ano de 2007, medindo mais de oito metros de altura. Segundo informações do site eletrônico Portal de Notícias ‘Imirante.com’, a estrutura da obra é descrita:

Confeccionada em alumínio, a estátua tem 8,2m de altura da base ao topo e as roupas foram feitas seguindo o estilo cubista. Para caracterizar o santo e a homenagem à festa, compõem ainda a estrutura duas figuras de boi e uma estrela que simboliza o festejo⁷¹.

A escultura foi instalada estrategicamente na rotatória entre as avenidas principais dos bairros de Fátima, João Paulo e Monte Castelo. O encontro das três avenidas - Kennedy, São Marçal, e Getúlio Vargas, respectivamente - é considerado ponto de início da festa. A imagem está fixada com frente voltada para o bairro do João Paulo, como se recepcionasse os

⁷¹ Reportagem disponível em: <https://imirante.com/namira/sao-luis/noticias/2007/06/26/estatua-de-sao-marcas-e-inaugurada.shtml>. Acessada em 20/07/2020.

participantes da festa com uma grande acolhida. Por ser colocada em uma rotatória, sua tridimensionalidade fica mais vidente, podendo ser explorada por quem circula pelo bairro.

Fotografias 45 e 46: Detalhes da escultura de São Marçal feita pelo artista João Ewerton.



Fonte: Thiago Ramos, 2019.



Fonte: Danielle Souza, 2016.

Fotografia 47: Detalhe do verso da escultura de São Marçal feita pelo artista João Ewerton.



Fonte: Gilson Ferreira, s/a.

A confecção desta estátua foi realizada por encomenda da então extinta Fundação Municipal de Cultura/FUNC⁷², que na época decidiu fazer uma homenagem à festividade que completava 80 anos de existência, assim como criar um veículo de comunicação entre os devotos festivos com o santo. No entanto, a prerrogativa de valorizar a festa e o santo não saiu como planejada pelo órgão municipal. A homenagem em questão trazia em sua poética escultórica traços menos figurativos daqueles vistos, comumente em imagens sacras encontradas no interior das igrejas.

Abaixo, trago o trecho em que registro com mais detalhes o desfecho dado à circunstância.

Após a inauguração da escultura, uma parcela dos moradores, que ficou descontente com a representação da imagem de São Marçal, se dirigiu à FUNC para que os gestores da instituição se posicionassem diante dos desconfortos causados pela escultura, providenciando alternativas e ações que sanassem o problema. À época, a solução encontrada pelo órgão municipal foi a construção de outra escultura para substituir a primeira, mas tal mudança foi concretizada em partes, pois a segunda escultura foi construída, porém não houve a troca prometida (FONSECA, 2015, p. 50).

Como alternativa que diminuísse o contexto deflagrado de descontentamento gerado pela escultura de João Ewerton, como mencionado acima, outra escultura foi, de fato, criada. Todavia o pedido dos moradores do bairro levou um tempo para ser atendido.

A esse respeito, a segunda escultura foi elaborada por outro artista, também maranhense, Eduardo Sereno e inaugurada no dia 30 de junho de 2011, fixada na Praça Ivar Saldanha, com aproximadamente cinco metros de altura. No que se refere aos detalhes mais técnicos, temos a informação que “foi confeccionada com pó de mármore aglutinado com poliéster e fibra de vidro, sua composição estrutural foi feita em cano galvanizado de 150 mm, com parede de 18mm”⁷³.

Quanto à receptividade da obra, a escultura de Eduardo Sereno não sofreu muitas reclamações, que talvez se justifique pela adoção de códigos imagéticos mais próximos do imaginário católico e devotivo. Isso ocorre pelo tipo de visualidade, geralmente experimentada por um número maior de pessoas, que encontra equivalência no tratamento das imagens escultóricas vistas em outros santos.

⁷² Atualmente funciona como Secretaria Municipal de Cultura.

⁷³ Reportagem disponível em <https://imirante.com/sao-luis/noticias/2011/06/28/estatua-em-homenagem-a-sao-marcal-sera-inaugurada-nesta-quinta.shtml>. Acessada em 23/07/2020.

Fotografias 48 e 49: Detalhes da segunda escultura feita pelo artista Eduardo Sereno.



Fontes: Danielle Souza, 2018.

Urge destacar ainda que as duas esculturas foram confeccionadas em gestões municipais de grupos partidários adversários. A primeira, realizada na administração de Tadeu Palácio, PDT; e a segunda, obra do governo de João Castelo, PSDB. Considerando a postura política incompatível entre os partidos citados, tais criações escultóricas reforçam possíveis polaridades de ordem discursiva, que também se materializam no campo imagético. É plausível destacar que são exemplos como esses que contam como a composição festiva sofre alterações, não interferindo diretamente na sua estrutura física, mas gerando intercorrências feitas por agentes externos e a comunidade local.

Vale dizer que enquanto produções escultóricas criadas em tempos diferentes, ambas guardam consigo algumas similaridades, entre as quais a que se refere ao seu tamanho, sugestionado à dimensão grandiosa das esculturas proporcionais à importância festiva. Igualmente, sua imponência parece fundar uma espécie de capela a céu aberto, como um altar de caráter não oficial e sem nenhuma relação com a Igreja Católica, impactando consideravelmente nos arranjos festivos, dando novas dobras semânticas para o sentido da Festa de São Marçal.

São monumentos que saúdam duplamente quem passa pela avenida, trazendo com a inserção dessas imagens no corredor festivo, diferentes e novos modelos de devoções e vivências da fé, promovendo atravessamentos em quem caminha na Festa de São Marçal.

Funda a partir disso uma sacralidade no espaço público, que faz circular efeitos e ampliação do sentido devocional. Neste prisma, outra peculiaridade é a distribuição espacial das esculturas, com uma distância aproximada de 400 metros que separa uma obra da outra.

Sobre a permanência das duas esculturas, a questão foi resolvida atribuindo uma funcionalidade simbólica para cada uma, amparadas, sobretudo, por uma relação de correspondência, na qual

a solução encontrada foi articular a presença de ambas, o que ocorreu da seguinte maneira: foi instituído que a primeira escultura homenageia a Avenida São Marçal, devido a sua localização no retorno que demarca o início da avenida; e que a segunda escultura faz referência à festa em si, decisão que foi tomada por conta da sua proximidade com o palco, um dos símbolos da celebração (FONSECA, 2015, p.52).

Atualmente, as esculturas são elementos importantes na composição do cenário festivo. Nesse caso, parece não haver dúvida de que a incorporação de novos elementos na Festa de São Marçal a faz impossível de se esgotar em si mesma. Rupturas, descontinuidades e mutações são transições presentes ao longo das nove décadas de sua realização. Sendo assim, o modelo festivo praticado em São Marçal não é uma estrutura fixa com regras rigorosamente seguidas, mas sim feita de flutuações ligadas às diversas movências que caracterizam as esferas da vida social e cultural de uma sociedade.

Trouxe essa questão para efeito de análise e conhecimento da presença escultórica das duas imagens, porque na prática o que foi observado é que na festa cabem objetos sacros dos mais variados, em que o brincante parece não se importar com essa duplicidade devotiva que entrelaçada uma na outra. Esse exemplo foi um bom modo de ilustrar as ações realizáveis fora do dia 30 de junho, produzindo fatos para além da festa, que interferem direta ou indiretamente na sua elaboração e vivência.

Feito o compartilhamento dessa experiência festiva, sigo em direção às práticas comuns empreendidas no período festivo de São Marçal. Tais eventos são extensões que influenciam o cenário de celebração, principalmente pela força mobilizadora que desempenha papéis importantíssimos dentro da estrutura da festa. Para tanto, em um primeiro momento apresento a doação de caldo de feijão e da água mineral como fatores exemplares dessa dinâmica colaborativa.

Quem frequenta o evento, sobretudo nas proximidades do retorno do bairro Monte Castelo, pode observar, dependendo do horário da manhã, uma fila de brincantes misturada com frequentadores da festa, por vezes desorganizada, em frente ao 24º Batalhão do Exército

Brasileiro. A razão para isso é simples: há cerca de quarenta anos o Exército é responsável pela preparação e distribuição do caldo de feijão que é ofertado gratuitamente, que é preparado três ou dois dias antes da festa. O material do feijão é entregue pelos organizadores ao Batalhão para que seja temperado, cozido e distribuído aos participantes.

Fotografia 50: Distribuição do caldo de feijão.



Fonte: Site do Ministério da Defesa. S/A.

Fotografia 5: Matando a sede.



Fonte: Thiago Ramos, 2019.

Juntamente com caldo de feijão são entregues garrafas de água mineral para que a hidratação não fique comprometida. Ambos aliviam a fome e a sede de quem caminha. Entretanto, devido à grande quantidade de pessoas que participa da festa é impossível a doação ao

longo do dia, ficando sua distribuição realizada apenas no período matutino. Como o caldo de feijão e água já são elementos inerentes, conhecidos e, portanto, instituídos da festa, sua oferta não acompanha a grande procura que esses elementos atraem.

Quem já experimentou, assim como eu, sabe que o caldo de feijão, além de muito saboroso, possui um significado especial na festa. Para ganhar um copo basta se apoiar no muro verde do quartel e esticar o braço para recebê-lo, com a distribuição geralmente feita pelos militares que se encontram de plantão do dia.

Neste caso, o caldo pode ser compreendido como um ato cultural e festivo e simbolizar uma forma de solidariedade, ação importante de compartilhamento a ser experimentada. Assim sendo, “o caldo ofertado garante um sabor especial e simbólico à festa” (FONSECA, 2015, p. 56), principalmente para a manutenção da memória social do evento ao oferecer aos brincantes condições necessárias para aguentar o embalo do percurso e as horas prolongadas na avenida. Esta ação demonstra a consolidação de uma rede de solidariedade que é criada e mantida entre o Batalhão, antigo e assíduo colaborador, e a Festa de São Marçal.

Seguindo na descrição dos elementos que circulam na festa, cito o apoio logístico realizado por meio do carro de som, lembrando, em partes, dos trios elétricos que acompanham os blocos de rua no período de carnaval. Inicialmente vou discorrer a respeito dos carros que percorrem a Avenida São Marçal, fazendo esta distinção devido aos grupos de Boi que utilizam automóveis de passeio ou caminhonetes para servir de depósito móvel de roupas, adereços e demais vestimentas. Após as distinções feitas, passo a comentar sobre os carros e suas funcionalidades na Avenida São Marçal.

De estrutura e tamanhos variados, em caminhão ou carro pequeno, esses automóveis ocupam uma importância fundamental dentro do circuito da festa, a exemplo do auxílio no transporte de pessoas ou equipamentos sonoros – caso algum instrumento que esteja em uso venha a quebrar ou apresentar defeito. Em muitos casos, o espaço interior do carro é reservado para guardar coisas, como indumentárias ou o lombo do boi - materiais que podem ser solicitados no decorrer do cortejo.

Em geral, o carro de som é usado com a finalidade de amplificar o som, dando um apoio sonoro para o Amo, que canta e caminha junto com demais brincantes no chão da avenida. Por causa disso, ele conta com a ajuda de um microfone com uma sonorização boa, limpa e de grande alcance, apropriada para a dimensão festiva, que, no entanto, sofre com interferências sonoras, em menor ou maior grau, de outros caminhões que também estão atravessando a avenida com seus respectivos grupos de Bois.

Fotografias 52 e 53: Carros de som.



Fontes: Danielle Souza, 2016.

Em certos casos, dependendo do orçamento do grupo, um carro utilizado com uma aparelhagem adaptada pode servir para os devidos fins. Em outros grupos, podem ser visto dois carros de som acompanhando a brincadeira.

Acerca das dimensões e estruturas dos veículos de som, a diferenciação é visível em toda a extensão da avenida. Isto aponta para aspectos econômicos e contextos desiguais que perpassam determinados grupos, situação comum na maioria dos Bois de Matraca. Muitos sofrem com orçamento apertado, devido a poucas apresentações juninas, cujo faturamento principal advém desse contexto, levando-os muitas vezes a contar com o auxílio de terceiros, como vereadores e deputados, objetivando receber alguma ajuda com as despesas, a exemplo do combustível usado no trajeto.

Ressalta-se que certos grupos não conseguem custear suas despesas sozinhos, assim como a ajuda recebida não é o suficiente, fato que inviabiliza o seu comparecimento no João Paulo. Participar da Festa de São Marçal demanda muitos gastos com o deslocamento dos brincantes, alimentação, carros de som – talvez a maior despesa – outras demandas e eventualidades.

A maioria dos grupos de Matraca é da zona rural e periférica da região metropolitana de São Luís, que conta com uma estrutura pequena quanto a sedes, sendo geralmente a casa de algum brincante. O conjunto de instrumentos e indumentárias é de feitura simples, mas revelam o cuidado e apreço pela manifestação, contando com poucos brincantes e o batalhão pesado da mesma forma. Para manter a brincadeira fazem sacrifícios e enfrentam dificuldades para botar o Boi na rua.

O contraste social que existente entre os grupos caminha abertamente pela Avenida São Marçal, demonstrando o campo festivo praticado como território incorporado de desigualdades, novas e antigas. Faz-se importante salientar que não existe ajuda de custo para participar da Festa de São Marçal, levando os brincantes a se mobilizarem para participar do evento. Trata-se de uma situação bastante conhecida dos grupos, demonstrando as camadas de negociações e agenciamentos articuladas, ou melhor, tencionadas constantemente com os poderes públicos.

Fotografia 54: Carro de som pronto para entrar na Avenida São Marçal.



Fonte: Danielle Souza, 2018.

Para dar seguimento à abordagem dos objetos que circulam na festa, finalizo as informações sobre o carro de som trazendo uma questão que merece ser evidenciada. Na ambiência festiva de São Marçal é a caminhada que dita o tempo da mobilidade, o carro de som é convocado a respeitar o fluxo vagaroso do caminhar. Andando com lentidão, com ação fortemente empreendida, estabelece novos arranjos simbólicos para o carro, tornando-o, de alguma forma, parte dos caminhantes. É como se a figura do automóvel invertesse sua funcionalidade motora e relação arbitrária com o caminhante, transformando-se, neste contexto, em elemento incorporado ao fluxo dos passantes.

Essa experiência urbana caminhável é considerada quase impraticável atualmente, devido à presença massiva e crescente dos carros em suas circulações pelas vias, ruas e estradas. Redarguindo a esse contexto, altamente tensionado frente aos movimentos disparadores dos pés, os caminhantes buscam abrir espaços que se contraponham ao ir e vir

frenético dos veículos automotores, gerando práticas que subvertem os deslocamentos que são realizados cotidianamente nas cidades.

Nessa tessitura, os caminhantes, gozando do poder investido temporariamente, exercem uma espécie de contra conduta ao ocupar o espaço, instaurando outras circulações, e, em alguns casos, retomando práticas consideradas em desuso, por não corresponderem à política de tempo imposta. Essas ações são capazes de modificar, mesmo que por algumas horas, as regras que ditam cotidianamente as movimentações predominantes da cidade. Reivindica a cada passo a rua como acesso aos passantes. Ser caminhante sendo.

Em conformidade com essa observação, o campo festivo de São Marçal, enquanto experiência urbana, lança algumas pistas que acionam novas perguntas e questões, frente ao entendimento de algumas urgências, no que compete, sobretudo, aos tipos de vivências e táticas que têm se elaborado para experimentar a cidade. Sua comercialização e privatização do espaço público, característica do modelo dos grandes eventos espalhados pelo país, não é evocada como usos e desusos das iniciativas dos corpos ocupantes da rua, que estão desejosos pela coprodução do espaço em constante estado de criação.

Conjugado a este ensejo, outro aspecto que quero comentar está relacionado a uma inventividade específica da festa. Estou me referindo ao tipo de carrinho muito comum e criado especialmente para a demanda da festa, geralmente visto atrás do carro de som que acompanha os grupos. Elaborado a partir de uma estrutura rudimentar, geralmente feito de placa de alumínio chumbado em formato retangular e com um fundo, forma um recipiente para acondicionar madeiras em fase de combustão. Para facilitar sua locomoção, contém quatro rodas dispostas em sua base.

Fotografia 55: Fogueira móvel. Fonte: Danielle Souza, 2016.



Fotografia 56: Carcaça de geladeira.



Fonte: Danielle Souza, 2016.

Tal construção é bastante eficiente do ponto de vista de sua funcionalidade, concebida como um artefato feito de “uma armação improvisada que comporta uma fogueira móvel, uma espécie de gambiarra que é montada para que o fogo fique acessível, sempre que o pandeirão de couro precise ser afinado” (FONSECA, 2015, p. 61), pois é “por meio do dilatamento do couro, [que] se obtém a afinação ideal” (IPHAN, 2011, 106).

Fotografias 57: Afinação do pandeirão de couro.



Fontes: Thiago Ramos, 2019.

Dada a importância da afinação do pandeirão de couro, o suporte é projetado para carregar pedaços de madeira em processo de queima, criando brasa suficiente para uso, que precisa ser mantida, necessitando a presença de alguém de forma contínua para ficar monitorando o fogo, adicionado madeira, pois a todo o momento a fogueira móvel é manuseada. Isto confirma a precisão que o instrumento musical precisa para ser tocado com primor, respeitando sua imponência na orquestra caminhante dos Bois.

No que tange ao contexto inventivo mencionado, gostaria de versar rapidamente acerca dos modos de fazer empregados, uma vez que incorporam as particularidades capazes de construir, a partir da curiosidade, necessidade ou situação, objetos ou utensílios impressionantes. Os procedimentos utilizados são adaptações correspondentes ao contexto de produção permeado, em muitos casos, pela escassez de materiais. Isto não é visto como problema, muito pelo contrário, revela uma prática aprofundada em “transforma[r] coisas, ou pedaços de coisas, em outras coisas” (BRANDÃO; PRECIOSA, p. 02, 2009).

Ludmila Brandão e Rosane Preciosa se referem a esse contexto criativo como “inventos precários e preciosidades poéticas” (2009), sugerindo a riqueza material, tecnológica e procedimental dos artefatos produzidos e suas dinâmicas de circulação no espaço público a partir do uso que o inventor faz de sua criação. Analisa também como processo que pode conter várias mãos envolvidas, como uma construção coletiva aberta e em elaboração constante, sendo transformada, caso seja necessário, à medida que vai sendo experimentada.

Esses procedimentos criativos fazem saltar à vista a imagem de uma engrenagem complexa e que respeita “uma rigorosa lógica construtiva (id., p. 02, 2009), resultando em engenhocas, gambiarras, traquinagens. Neles a imaginação tem lugar privilegiado, como motriz geradora de movimentações de saberes e práticas empregadas que valoriza o artesanal como uma combinação de táticas incorporadas com a ideia de dilatação de formatos e usos.

Tais circunstâncias desafiam a lógica empregada da obsolescência programada dos objetos e de sua comercialização. O propósito aqui, evidentemente, não é de discutir sobre o tempo de vida cronometrado dos objetos fabricados, mas de atentar para os procedimentos acionados pelos brincantes ou pessoas relacionadas ao grupo de Boi. Aqui são compreendidos como desvios na criação de artefatos que circulam especificamente na festa, disparando como o contexto festivo move a feitura dessas invenções, combinações, ruminações, dilatações e fabulações como ações que refletem uma prática aprofundada em conjurar novos modos de fazer e usar.

4.5 |4 por 10,00|: as dinâmicas alimentícias e comerciais da festa.

Este subcapítulo busca percorrer caminhos em que estão assentados um conjunto de ritos e práticas que incorporam maneiras específicas de festejar São Marçal. Inicialmente, aciona as camadas e dobras de aspectos materiais e imateriais circulantes, cujas produções precisam ser investigadas no âmbito das conjunturas nas quais são criados.

Longe de ser um estudo mais alongado sobre os hábitos e escolhas dos caminhanes festivos, este tópico assume a condição de comunicar partes das relações observadas, que são mantidas e construídas a partir das dinâmicas socioculturais. Objetiva entender a Festa de São Marçal a partir de sua expressão alimentar, bens simbólicos e comercialização de objetos. Posteriormente conhecer uma prática específica de comércio de rua, levando em conta a dinâmica movente, circulação fixa ou móvel dos produtos oferecidos no espaço público.

No tocante ao comércio alimentar determinado na festa, ele pode ser compreendido como múltiplo, dinâmico e acessível. A comida como bem cultural e importante dimensão simbólica para a festa diz muito a respeito dos hábitos e modos praticados, revelando diferentes formas de consumo, práticas culinárias e de uso do espaço urbano associado à experiência festiva em sua elaboração constante de modos de viver a Festa de São Marçal.

Feitas as observações acima, pretendo revelar as intenções que me levaram ao ato de nomear numericamente esta seção de 4 por 10,00. Os algarismos são uma referência direta aos anúncios de precificação de cervejas que estampam a maioria dos cartazes ao longo da Avenida São Marçal e que comunicam as estratégias de vendas assumidas pelos vendedores. O que é de fundamental importância ser percebido se expressa nas alternativas buscadas para atuar no comércio informal, que implica em fazer promoções de produtos de consumo.

Fotografia 58: Skol4pr.10. Fonte: Danielle Souza, 2018.



Acrescento que o comércio informal tem crescido a cada ano dentro da festa. Isto indica, resumidamente, a dificuldade no acesso a um emprego formal, gerando consequentemente o crescimento de índices de subemprego e desemprego. Essa afirmação pode explicar, em parte, o aumento de pessoas que ocupam temporariamente a função de vendedor na festa. A respeito das condições de trabalho, os vendedores compartilham da precariedade e ausência de um apoio organizacional eficiente, que garanta as condições mínimas de ordenação das barracas, dos carrinhos e dos isopores, além de outras demandas estruturais.

É provável, acredito, que ocorra por conta do caráter da festa como uma iniciativa espontânea – atributo anunciado nas faixas de tecido ou material de lona espalhadas e fixadas pela Avenida São Marçal, por intermédio dos apoiadores da festa. A dimensão espontânea é compreendida em razão de a festa ser acessível a todos, no sentido de ser uma forma pública de uso comum do espaço, cuja produção ainda não conta com a presença acentuada da iniciativa privada, modelando o território festivo. Consequentemente, o caráter coletivo de São Marçal se sobressai como mobilizador e atuante capaz de romper com a lógica dos usos privados do espaço público, transformando partes do João Paulo em um espaço com maior liberdade e autonomia, criando territórios livres para experimentar a cidade de forma crítica.

Voltando aos aspectos das atividades comerciais, caracterizam-se geralmente como um momento exaustivo, em que muitos vendedores têm que suportar uma longa jornada de trabalho. Isso se dá em função do tempo prolongado da festa e, na maioria dos casos, permanecendo em pé e/ou alternando entre parar e caminhar inúmeras vezes ao longo do dia. Somado ainda tem a exposição ao sol, chuva e demais intempéries decorrentes de práticas realizadas a céu aberto.

Ademais, mesmo sendo uma atividade de modesta rentabilidade financeira, a concorrência é elevada, em referência à grande quantidade de vendedores. Em minhas caminhadas nunca presenciei nenhum tipo de conflito gerado entre eles, muito pelo contrário, observei que a maioria trabalha com familiares, vizinhos e amigos. Era formada assim uma rede de colaboração afetiva e indispensável.

O contexto de muita oferta e procura destaca configurações interessantes na festa, mas que não dão conta da diversidade e complexidade das atuais relações de consumo contemporâneas em situações festivas. A fala quanto à disponibilidade de produtos é acentuada, uma vez que busca acompanhar o intenso fluxo de caminhantes. Isto aponta um movimento significativo: por um lado move e incentiva outras lógicas de venda, ativando várias formas de tornar o comércio festivo mais atrativo. Do outro, a situação expressa a

pluralidade dos produtos e mercadorias em circulação que caracteriza uma das camadas da festa.

No que tange aos tipos de comércio existentes, duas formas de operar aparecem como as mais praticadas: o comércio fixo e o ambulante, no qual ambos espacializam modos bem específicos de vendas. Em função da movência festiva, a comercialização de produtos, em menor ou maior grau, também passa a acompanhar este movimento, adequando-se ao deslocamento característico do dia. Em determinados casos, as vendas ocorrem em local fixo, em que o cliente, de acordo com sua necessidade, sai à procura da mercadoria do seu interesse. Em outros contextos, a dinâmica acontece de forma inversa, onde o produto vai ao encontro de possíveis compradores.

Fotografias 59 e 60: Vai querer o quê, minha patroa?



Fontes: Danielle Souza, 2018.

No comércio fixo a venda de bebidas alcoólicas – cerveja, vinho, cachaça e batida⁷⁴ – juntamente com o comércio alimentício estão entre os serviços mais procurados na Festa de São Marçal. A bebida desponta como a mais consumida, em virtude da ambiência festiva que sugere um clima de divertimento e informalidade, em que a cerveja geralmente é a mais consumida pelos adultos; e as bebidas quentes, por serem mais baratas, são apreciadas pelos jovens.

Outra opção é levar sua própria bebida para o encontro, solução econômica seguida por alguns participantes, pois não há proibição e nem fiscalização que impeçam a entrada de produtos comercializados na festa, como ocorre em alguns eventos.

⁷⁴ Consiste na mistura de cachaça, leite condensado com sucos de frutas, geralmente suco de maracujá. A bebida por ser servida quente ou gelada.

Ainda sobre o comércio informal, outro detalhe relevante e visto como obrigatório, seguido pela maioria dos vendedores, é que itens como sombrinha, guarda-sol ou o chapéu são componentes obrigatórios para aliviar a quentura e dar suporte às vendas.

Fotografia 61: Paisagem solar.



Fonte: Danielle Souza, 2019.

Continuando a descrição do comércio fixo, o interesse a partir de agora se direciona para a experiência culinária da festa, cuja economia gira em torno de ofertas variadas para o consumo alimentício. De um modo geral, a presença e fartura de comida nas festividades são consideradas como fenômeno de grande importância para a manutenção e continuidade da ambiência da festa, onde os costumes e hábitos alimentares comunicam escolhas individuais e coletivas, em profundo diálogo com as práticas sociais festivas. Por ser uma festa pública, os comportamentos alimentares relacionados ao ato de comer, sobretudo o que é produzido localmente, são facilmente observáveis, caracterizando o estilo alimentar festivo.

O comércio alimentício da festa é bastante diversificado, atingindo todos os gostos e bolsos possíveis. Para começar o roteiro pela culinária de São Marçal, descrevo inicialmente os aspectos de sua ambientação, que acontece a céu aberto, contando com barracas não padronizadas, de todos os tamanhos, formatos e cores, no qual caminhantes invariavelmente se cruzam em busca de comida e bebida.



À esquerda, Fotografia 62: Temos.
Fonte: Danielle Souza, 2018.

Abaixo, Fotografia 63: Milho.
Fonte: Thiago Ramos, 2019.



Para que tudo funcione a contento, a organização do espaço é limitada em um trecho específico. Como a Avenida São Marçal é de mão dupla, uma parte das vias fica reservada para a venda de comida, especificamente próximo à Praça Duque de Caxias. Nela se forma um corredor cheio de aromas e pleno de cheiros que transitam pelo ar, atizando o apetite de quem passa por ali. Junto a esse cenário, a fumaça do churrasquinho e do milho assado resvala e corre pelo céu, cenário em que já não se pode evitar o cheiro forte de fritura, que contrasta ao perfume dos churros passados na canela com açúcar.

A culinária é composta por cardápios sortidos que atendem as demandas de acordo com o horário do dia e da fome sentida, indo de café da manhã, almoço e jantar; e lanches. Uma lista simples com alguns pratos pode melhor exemplificar: milho cozido ou assado e seus derivados, como bolo de milho, canjica; suquinho, bolo de tapioca, hambúrguer, cachorro quente, batata frita, pastel, café, suco, água de coco, bebidas destiladas, caldo de ovos e churrasquinho de carne, frango ou linguiça, entre outros.

Alguns alimentos são fáceis de encontrar, outros nem tanto. Um exemplo é a grande oferta de milho cozido e assado na festa. Devido à sazonalidade do grão, a fartura do cereal predomina em muitas barracas. Como se sabe, o milho é a base de muitas receitas, sendo principal ingrediente para a maioria das comidas típicas da temporada junina, como o mingau de milho, pamonha, canjica, fubá e bolo de milho entre outras delícias da época, já mencionado.

Porém, é o famoso churrasquinho que desponta como a refeição mais pedida e de fácil acesso na festa. O seu sucesso como comida oficial⁷⁵ decorre por dois motivos: o primeiro está relacionado à sua execução, ou seja, a feitura acontece previamente, normalmente na casa do vendedor, levando para a festa arroz, farofa, vinagrete e salada de repolho já prontos. Aqui, restando apenas a carne crua, em geral frango, linguiça e carne bovina de segunda, para ser assada – no fogareiro⁷⁶ com carvão mineral e com ajuda do abanador⁷⁷, para manter o fogo aceso – de acordo com o gosto do cliente.

O segundo motivo relaciona-se ao fato de o preço ser acessível para a maioria do público, e a venda com bastante saída. Isto não significa dizer que o prato custe pouco, mas que a refeição atende aos requisitos básicos de alimentação, principalmente pela quantidade abundante de arroz branco contida no prato. Culturalmente, o maranhense adora comer bastante arroz, logo o carboidrato é a fonte mais acessível para dar energia, amparo e força na caminhada festiva.

Fotografia 64: Churrasquinho.



Fonte: Thiago Ramos, 2019.

Após essa descrição densa sobre o que circula de alimentação na festa, destaco uma conversa que tive com “Dona” Raimunda Silva, de 55 anos, moradora do João Paulo. Ela vende churrasquinho há mais de 10 anos na Praça Duque de Caxias que, por sua questão

⁷⁵ Chamo de comida oficial pela escolha do público em comprar o churrasquinho, juntamente com o fato de ter muita oferta ao longo da avenida.

⁷⁶ Fogareiro é uma estrutura feita em ferro. Geralmente tem formato circular com duas alças de apoio e um furo ao centro, que serve para condicionar o carvão.

⁷⁷ O abanador é um artefato bastante usual na casa dos maranhenses. Feito de fibra de bananeira é tecido à mão e possui um formato triangular.

arquitetônica, funciona como o local com maior oferta de comida, como um espaço de alimentação da festa, devido à quantidade de barracas.

Perguntei a ela se trabalhava no comércio alimentício apenas no dia da Festa de São Marçal, que prontamente respondeu:

“Eu vendo churrasquinho. Esse é meu trabalho, sabe... minha renda. Venho pra cá [Festa de São Marçal] pra ganhar dinheiro e, amanhã, quando não tem mais festa, tô aqui de novo vendendo churrasquinho. Eu vivo da venda de churrasquinho”.

Ainda que muito rápida, a conversa que tive com “Dona” Raimunda, enquanto ela abanava o fogo e preparava meu churrasquinho, pontua camadas que expõem aspectos citados por Nestor Canclini (1983) e Norberto Guarinello (2001). Para esses autores, em linhas gerais, o tempo festivo compartilhado não é experimentado de modo igual para todos que participam da festa. A ideia de diluição ou apaziguamento das diferenças sociais não se sustenta nessas ambiências, assim como o discurso de que as festividades são uma quebra do cotidiano. Acerca dessas compreensões das partilhas festivas, num outro momento retornarei a este aspecto que tem importância basilar por destacar as camadas da Festa de São Marçal em suas tensões, conflitos, diferenças e desigualdades.

Ainda sobre a fala com “Dona” Raimunda, para ela, estar na festa era sinônimo de garantia de seu sustento, uma possibilidade real de aumentar seu rendimento no fim do mês de junho. A partir dela compreendi que a Avenida São Marçal é endereço e local de garantia de renda para muitos. Para a maioria, nenhuma lógica temporal é rompida por conta do evento festivo no dia 30 de junho, ou seja, “Dona” Raimunda vive o tempo do trabalho dentro do tempo festivo. Não há rompimentos e interrupções em seu cotidiano.

Percorrendo a paisagem alimentar, ela tempera uma das dimensões do festejar São Marçal. Enquanto aspecto cultural, a comida ajuda a entender um pouco mais sobre a festividade, especialmente os costumes e hábitos criados. Caminhar possibilita o acesso a essas descobertas, em que o olfato e paladar são constantemente aguçados, sinalizando a ambiência de cheiros e sabores dominantes na festa. Tal situação também se mostra importante por indicar a comida em sua dimensão afetiva, portadora de sensações e experiências adensadas ao fenômeno. Portanto, a alimentação, em sua explosão de sentidos, está enraizada na cultura festiva de São Marçal.

No que concerne ao comércio móvel, a circulação mais próxima entre os caminantes pode facilitar a comercialização de determinados produtos. Para citar alguns desses itens temos os óculos escuros e a venda de chapéus de diversos materiais e tamanhos, em que a

demanda se dá como proteção dos raios solares, entre outras questões ligadas ao clima e à temperatura.

A caracterização climática da festa é muito solar, situação que se explica por conta do seu início matinal. Em decorrência disso, com o avançar das horas, a incidência de radiação do sol aumenta a temperatura, gerando desconforto térmico, potencializando o calor. Consequentemente aumenta a procura e venda desses utensílios, que na festa são itens indispensáveis, impulsionando também a venda de cervejas ou água gelada.

Fotografia 65: Qual a cor você quer ver a festa?



Fonte: Danielle Souza, 2018.

Fotografias 66 e 67: Comércio ambulante.



Fonte: Thiago Ramos, respectivamente 2019 e 2018.

O comércio andante da festa, se assim posso chamá-lo, não oferece apenas artigos funcionais, cuja praticidade se configura como aspecto primordial. É possível encontrar a venda de adereços e lembrancinhas, não ligadas diretamente ao tema da Festa de São Marçal, mas ao Bumba meu boi, como pode ser visto na imagem acima. Esses objetos integram um circuito comercial dedicado aos usos sociais mais específicos, relacionados à dimensão simbólica desses elementos. Essas diferentes modalidades de uso e intenções imprimem significados e, ao mesmo tempo, atestam a complexidade do conjunto de objetos materiais que circula expressivamente na vida festiva.

Os ambulantes que caminham bastante na festa, comercializam suas mercadorias nos espaços públicos na esperança de que o volume de vendas seja alto. Quando perguntei à vendedora de matraca, Rosângela Martins, sobre o comércio na festa, principalmente sobre a venda das matracas, ela respondeu que

“é um item que tem muita procura na festa. Tem gente que compra sem saber tocar. Ai, eu fico só olhando, porque eu não sei tocar direito. Os turistas não podem ver uma matraca que querem comprar tudo, para dar de presente. Eu gosto do movimento, porque eu vendo bastante”⁷⁸.

No depoimento acima, identifico a matraca como um dos produtos de maior saída, sobretudo por ser um objeto que pode ser, ao mesmo tempo, um instrumento, de acordo com sua funcionalidade musical ou uma espécie de artefato decorativo, funcionando como um souvenir para presentear alguém. Seja qual for o uso, identifica a matraca como símbolo cultural predominante na dinâmica da brincadeira. Para Rosângela, a grande procura pelo artefato é garantia de lucro certo, o que a faz vender a cada festa.

É importante citar que ao longo da avenida são comercializadas diversas tipologias de matraca. São oferecidas matracas para todos os gostos, com grande variação de preço, onde, por conta do material, a mais procurada é a feita de pau d’arco. Quanto ao tamanho e formato, é retangular e pode variar das menores com 15 centímetros, até as que podem passar de 1 metro. Para facilitar o uso das matracas pequenas e médias, nas duas extremidades existem furos por onde passa o fio de nylon, que serve para acomodá-las no pescoço, como geralmente é usada. Desta forma, evita que, caso uma das matracas escorra da mão, não venha a machucar ou cair no pé de alguém. No entanto, esse tipo de arranjo não é usado nas matracas maiores, por causa do peso e tamanho que possuem.

⁷⁸ Conversa realizada dia 30 de junho de 2019.

Fotografias 68 e 69: Comercialização de matracas.



Fonte: Danielle Souza, respectivamente 2018 e 2019.

O apreço pelas matracas não para por aí: caso a pessoa queira, tem como personalizá-la. Basta procurar um artesão que faça esse tipo de trabalho, que pode ser o entalhe na madeira de uma palavra ou frase, de acordo com o gosto do comprador e com o tamanho do objeto. Neste caso, em especial, é curioso observar como toda essa artesanaria, que envolve muita experiência, atenção e dedicação dialogam, ou melhor, coexistem com a efervescência festiva e efusão sonora revelando um tipo de temporalidade tão alargada que nela cabe muitos fazeres e saberes.

Fotografias 70 e 71: Matraca sendo entalhada.



Fontes: Thiago Ramos, 2019.

De acordo com o contexto mencionado, a matraca se revela e de forma paralela se impõe como objeto simbólico dos Bois e da Festa de São Marçal, onde muitos querem ter e tocar. Sua sonoridade é a mais ouvida na avenida, por razões já descritas, sugerindo, em determinados momentos, que sua imponente parece ditar o ritmo da caminhada, quer seja dos brincantes, do batalhão pesado ou do público em geral.

Essa paisagem sonora composta pelos diferentes sons que se misturam com as batidas das matracas vai ganhando, sobretudo no período vespertino, outras musicalidades que passam a somar no ambiente festivo. A Festa de São Marçal é uma adição de várias festas, com modos específicos de manifestação, que derivam do desejo estendido de celebrar e das possibilidades que se anunciam como testemunho da inventividade dos repertórios festivos. Eles promovem deambulações tão ricas, vivas e múltiplas em suas experiências que qualquer descrição, por mais atenta e descritiva que seja, é incapaz de abarcar o que circula festivamente pelas vias que cruzam a Avenida São Marçal.

No turno vespertino, por volta da 15h, algumas ruas próximas à Avenida São Marçal começam a juntar pessoas, que passam a estampar visualidades incomuns e que se aglomeram em busca de outras sonoridades. Se no período matutino, as transversais são passagens e rotas assumidas pelos caminhantes em direção à festa da Avenida São Marçal, à noite essa intencionalidade muda completamente, transformando as ruas paralelas em lugares de intensa experiência festiva também. Neste contexto, tais vias são capazes de invocar o caráter relacional desses territórios em seus usos a partir de dinâmicas urbanas instauradas.

As festas dentro da festa acontecem como um desdobramento elástico, intrinsecamente vinculado e têm papel fundamental de complementação. Um conjunto de eventos simultâneos engrossa os modos de viver a Festa de São Marçal com outras festas acontecendo, principalmente no período noturno, onde as transversais da avenida principal acrescentam à paisagem a possibilidade de ampliar os fluxos de circulação e experiência festiva. Em outros dizeres, são campos potentes de influência e dilatação festiva.

Para exemplificar, os acontecimentos relacionados, em sua maioria, são festas de reggae com suas radiolas de som⁷⁹, com estrutura que demanda uma preparação prévia e planejada de ambiência sonora, mobilizando nas encruzilhadas da Avenida São Marçal, notadamente nos bares das ruas paralelas, um conjunto de especificidades, com modos de organização particular, dentro de um tempo e espaço próprio. Recebe um público diversificado, gente vinda da Festa de São Marçal, de pessoas que comparecem exclusivamente para dançar agarradinho⁸⁰.

As festas de reggae ajudam na atualização da Festa de São Marçal – não somente elas, haja vista que devem existir outras dinâmicas festivas não caminhadas por mim – pois, são eventos que acionam novas combinações, rituais, resignificando seus sentidos. Da mesma

⁷⁹ É uma aparelhagem de som usada nos clubes de reggae. É comum as radiolas participarem de festejos de santos espalhados pelo estado.

⁸⁰ Expressão característica do universo regueiro que faz referência ao modo maranhense de dançar reggae.

forma, incorporam à complexa rede de feitura e entendimento da festa potencialidades que fazem do Encontro dos Bois um campo alargado de interesse, investigação e experiência.

As transversais destacam um tracejado vigoroso, pleno de cruzos e marcado de muito desejo festivo. São desvios das idas, vindas, paradas, movimentações precárias, circulações, trocas, aproximações, afastamentos, rotas de colisão e demais conexões não listadas, onde os caminhantes participam ativamente da inscrição de outros desenhos no mapa movente, alterando as linhas do espaço urbano do bairro do João Paulo.

Um dos acontecimentos que tencionam essas linhas dando outro movimento à rua diz respeito ao aspecto da religiosidade como dimensão composicional da festa, que com sua fazedura e produção de mundo cruza esse texto como vereda de pesquisa. Alguns aspectos do campo religioso na Festa de São Marçal já foram discutidos, alguns deles precisarão ser retomados e outros serão mais bem adensados e abordados.

Logo, para seguir em frente, faço oportuno recordar o fato de que a festa, apesar de fazer menção a um santo, não se configura como uma festividade diretamente relacionada ao catolicismo oficial e dele não tem apoio em sua realização.

Em outras palavras, a festa não corresponde a um acontecimento exclusivamente católico, contendo um conjunto de religiosidades particularmente expressivas vivenciadas na caminhada festiva. Esse caráter destaca o agenciamento conectado ao fluxo do evento, a relação criada e mantida pelos brincantes, em especial, com a figura de São Marçal a partir do universo do Bumba meu boi maranhense e com o bairro do João Paulo. É a partir dessa poética viva de presenças e de cosmologias outras que a próxima seção é anunciada.

4.6 A religiosidade e suas modulações na Festa de São Marçal: caminhantes, fé e devoção.

A caminhada é descrita, nesta prática textual que se inicia, como uma das formas acionadas para expressar um tipo de relacionamento mais horizontalizado com o sagrado. Contudo, aponto sobre a necessidade, mesmo que mínima, de dizer que a caminha em São Marçal não tem proximidade, tirando o aspecto caminhante do cortejo, com uma procissão nos moldes como a conhecemos no âmbito católico. Como cerimônia pública religiosa, mobiliza modos caminhantes que evocam preceitos devocionais específicos, no sentido intimamente ligado à celebração da renovação, que arregimenta pessoas para louvar e agradecer a Deus e demais santidades.

Afastada das práticas do catolicismo institucional descritas rapidamente, a espacialidade movente instaurada no bairro do João Paulo é vista como único momento de manifestação pública endereçada a São Marçal, cuja dimensão expressiva é ocasionada pelo fato de não ter uma igreja em São Luís construída em seu nome. Apesar disso, essa questão não impede que a devoção seja vivenciada e opere na transformação do espaço festivo, que, apesar de momentânea, manifesta acontecimentos que expressam um profundo respeito pelo santo patrono da festa. Em todo caso, vale acrescentar que na festa não são estabelecidas obrigações religiosas na maneira de homenagear São Marçal, o que não impede a manutenção de uma relação particular de compromisso do brincante com o santo.

Devido à diversidade religiosa presente no espaço caminhado da Festa de São Marçal, o que se evoca ali, a partir de observações e impressões minhas, paridas na festa, são expressões que destacam as trilhas e itinerários descritos a serem percorridos neste texto. A religiosidade presente no subtítulo segue o sentido atribuído por Lea Perez, que pondera que

a religião continua a atuar sobre a vida, a ser fonte de sentido e de experiência do transcendente e do mistério, mas não necessariamente e unicamente sob a forma exclusivamente formal da religião institucional tradicional. Talvez fosse mesmo apropriado dizer que não se trata mais da religião, mas de religiosidade, ou, mais ainda, de sensibilidades religiosamente moduladas (PEREZ, 2011, p. 178).

Assim, é possível afirmar que o uso do termo religiosidade confere à religião e à vida camadas de um todo indissociáveis, no sentido que ultrapassa as dinâmicas devotas circunscritas ao lugar de culto tradicional. Nestes termos, fala de uma prática capaz de engendrar outros mundos celebrativos, envolvendo emoções e sentimentos que revelam interações em vários níveis de contato. São nesses movimentos da vida individual e coletiva que a religiosidade se manifesta.

Destaquei inicialmente a prática caminhante com fins religiosos por compreender a necessidade de referenciar como o deslocamento pode ser atravessado por outros significados celebrativos. Fui movida pela preocupação que girou em torno de uma associação inicial que pudesse ser considerada da Festa de São Marçal com o formato processional católico, sem desconsiderar que essas expressões públicas dialogam em alguns aspectos. Tais considerações apontam que os dois modelos de deslocamento descritos podem caminhar juntos, para além de uma dualidade simplificadora, sendo experimentada por caminhantes festivos em suas diferentes práticas andantes, de cunho religioso ou não.

O ato festivo de São Marçal foge completamente das atividades habituais e difundidas de festas de santo. Existe um borramento na imagem, capaz de gerar transformações simbólicas no ato de caminhar e na sua ordenação festiva, que diz respeito às imprevisibilidades, circunstâncias e aprendizagens da rua, que abriga as mais diversas situações. Operando, também, uma experiência comunitária sem igual para a compreensão da vivência e do fenômeno cultural em questão.

A Festa de São Marçal é uma prática espetacular fortemente vivida pelo catolicismo devocional ludovicense, em que se mistura com outras cosmologias, como a origem africana e seu complexo sistema de crenças. A figura de São Marçal desponta dentro do sistema simbólico do Boi de Matraca, devido sua importância dentro das práticas ritualísticas e como ação inerente à própria experiência vivida na festa.

Nestas festas, além da experiência comunitária religiosa acontecem trocas culturais, sob suas diversas faces e sentidos. Fundem-se, associam-se, sobrepõem-se e são reinterpretados vários aspectos culturais dos grupos envolvidos, num verdadeiro ecumenismo cultural estabelecido pela arte, estética, música e pelas próprias crenças (AMARAL, 2003, 188).

O acontecimento festivo de São Marçal conjuga práticas do catolicismo popular em conjunto com a presença de outras cosmovisões como a

“‘encantaria’ dos terreiros afro-maranhenses onde se cultuam orixás e voduns jeje/nagô, ‘nobres, gentis’, entidades brasileiras como caboclos, índios e seres da mitologia indígena como mãe d’água, curupira e uma infinidade de outros (SANCHES, 2003, p. 166).

Trata-se de uma dimensão religiosa, densamente povoada por elementos e sistema de crença de diferentes procedências, professadas em tempos e espaços específicos, mas que no período intervalar do ciclo junino acaba se encontrando pelas vias festivas no dia de São Marçal. Ela é capaz de transformar a rua em espaços de sociabilidades e de mover o sentimento religioso em estreita correspondência com as interações e atravessamentos contínuos que circulam na festa, borrando as fronteiras da devoção e diversão. Além disso, chama atenção para “as trocas e ambivalências que, articuladas no bumba meu boi do Maranhão, enriquecem a brincadeira e sublinham a sua diversidade litúrgica” (CANO, 2018, p. 82).

A feitura da festa desponta, em geral, como oportunidade de manifestar agradecimento e retribuição pelas apresentações juninas. Notadamente os grupos pedem proteção aos santos juninos, incluindo São Marçal. No que diz respeito à promessa, em função de alguma

necessidade pessoal ou coletiva, o pedido pode estar relacionado à saúde, problemas financeiros ou resolução de alguma situação grave, por exemplo. A promessa pode ser feita ao longo do ano, sem definição de um tempo ou prazo específico para ser feita. Agora, o cumprimento, esse sim, deve ser realizado, se possível, no período junino.

Embora os modos para cumprir uma promessa sejam variados e demonstrem uma série de elementos e ações distintas, trago uma espécie de lista descrevendo essas possibilidades, escrita pela pesquisadora Maria Cano. Em sua investigação sobre santos e encantados no Boi maranhense ela percebeu que normalmente as formas manifestadas para o pagamento da promessa estão ligadas aos aspectos práticos e de ordem operacional correspondentes ao universo do Bumba meu boi.

De posse dessas informações detalhadas, consta no inventário da devoção e celebração boieira que

há quem prometa brincar boi para São João [São Pedro e São Marçal] e participar de algum grupo já constituído; ou contratar um grupo para brincar na porta de sua casa; ou oferecer algum bem simbólico e/ou material a determinado grupo; ou “botar um boi” na rua, ou seja, organizar um grupo e providenciar todas as condições necessárias para que ele possa sair às ruas, e reunir brincantes fornecendo vestimentas, instrumentos, transporte para o deslocamento, alimentação e bebida durante a celebração (CANO, 2018, p. 70).

Esse conjunto de ações pode ser considerado parte indispensável da relação dos brincantes com as divindades, denotando modos de operacionalização mais usuais para firmar o compromisso com os santos. Tais práticas podem sugerir ou comprovar narrativas que foram se popularizando a respeito do gosto dos santos juninos pelas festas.

Segundo o imaginário local, os santos gostam de ver a promessa sendo cumprida na base da festa, alegria e diversão. Mas será que tem outra época melhor que essa, sobretudo para os brincantes? Ao passo, o brincante ao se divertir em suas obrigações pelas andanças no período junino, vai pagando sua promessa, respeitando o trato feito e negociado com o santo. Dentro da dimensão simbólica do Boi, diversas manifestações de proximidade com o santo são próprias, compreendidas como uma relação de troca direta, uma fidelidade mantida cuidadosamente e caracterizada pelo zelo e confiança no santo.

A esse respeito, a Festa de São Marçal também é aciona pelos brincantes como espaço de devoção, cuja força engendradora é capaz de mover sentidos, intenções, dizeres, gestos do corpo em ação festiva. Neste lugar, a feitura de promessas e obrigações pode estar referendada ao pedido individual, bem como pode refletir uma demanda de interesse coletivo, por exemplo. Esse cenário reforça o prestígio e o valor que o santo tem para os brincantes,

sobretudo para os grupos de Matraca, que também experimentam a relação de apego com ele dentro da estrutura festiva.

Importa dizer sobre a forma de pagar a promessa que não são excluídas às práticas mais convencionais, em que buscar o sagrado é dado por meio do percurso e meta a ser alcançada, ou seja, como um ato no qual o esforço físico exaustivo seja a demonstração de agradecimento pelo pedido atendido. Na ambiência festiva de São Marçal não foi possível ver tipos de comportamentos ou testemunho público de devoção dessa envergadura e de forma explícita, a exemplo da prática bastante usual de andar de joelhos como experiência de um universo religioso tão múltiplo.

No entanto, dada algumas conversas na Festa de São Marçal sobre fé e devoção, fico pensando como a caminhada pode ser compreendida e operada como ato de penitência⁸¹. Essa relação se dá no sentido de ser uma dinâmica experimentada e conduzida por alguns que assumem para si a tarefa de concluir com êxito a jornada devotiva, levando até onde podem sua intenção inicial. Isto aponta que “a promessa se constitui num acordo estabelecido com santo em que a obtenção de uma graça é recompensada com algum tipo de sacrifício” (IPHAN, 2011, p.75).

Este entendimento foi provocado pelo comportamento de “Seu” Francisco das Chagas Matos, de 58 anos, matraqueiro que acompanha o Boi de Maracanã. Para ele, estar junto ao grupo citado tem uma relação especial, pois precisou fazer uma cirurgia, em 2001. Como brincante de longa data, pediu intersecção dos santos juninos para que o procedimento cirúrgico fosse concluído com sucesso, e com o pedido aceito e a graça alcançada, “Seu” Francisco, desde então, acompanha o Boi de Maracanã, seu grupo querido, em todas as apresentações.

Mas o que chama atenção de “Seu” Francisco é que quando chega a São Marçal

“parece que aqui [João Paulo] o chão tem mais consistência, sabe?! É mais intenso. Tem uma energia boa [...] sinto que é uma boa maneira de agradecer pela causa atingida. Eu sinto que tenho a obrigação de ficar até a hora que não conseguir mais... tem que ter força e disciplinamento. Isso faz parte da promessa”⁸².

“Seu” Francisco é um bom exemplo relacionado ao pacto entre o fiel e seu protetor divino, demonstrando como o esforço físico é apenas um detalhe frente às conquistas alcançadas. Além disso, o brincante comentou que outras promessas foram feitas depois

⁸¹ Aqui emprego o termo no sentido bem específico, de uso demasiado do corpo, em que o brincante se dedica ao máximo para cumprir sua promessa em função de uma graça alcançada.

⁸² Conversa realizada em 30 de junho de 2018.

dessa, incluindo a “aprovação da minha filha no vestibular”, dando a entender que enquanto puder e der vai continuar agradecendo aos santos juninos. Destaco que a temporalidade do pagamento da promessa é variável, pois depende do que foi combinado previamente com o santo. No caso do “Seu” Francisco, como declarado, sua intenção parece ter “um caráter acrônico, uma vez que o promesseiro pode comprometer-se com a brincadeira ‘enquanto tiver vida’ e/ou saúde” (CANO, 2018, p.70).

Olhando cuidadosamente para algumas ações, elas podem dar pistas para adensar melhor a ideia posta acima. É o momento que me deixo levar pelos acontecimentos, respeitando o campo devocional da festa, no qual a observação, em muitos casos, é a única forma de contato com a situação presenciada. Por conta disso, vou descrever as atitudes e elementos que podem configurar a caminhada como camada devocional do evento.

Sob esse aspecto, a caminhada passa a ser pensada como ação sacralizada, na qual é estabelecida um vínculo do brincante com o santo, que vai dando forma e sentido ao acontecimento, assim que se desloca na espacialidade festiva. É caminhando que o corpo ganha força, ao mesmo tempo que o suor pelo esforço e dedicação escorre pelo rosto, sendo assumido como estímulo para explorar limites físicos e as alterações sofridas.

É a fé e devoção que movem esses estados corporais de modo intenso, razão pela qual “Seu” Francisco alerta que “não dá pra esmorecer”. Dito de outro modo, não existe economia de esforço corporal. Sob esta perspectiva, a caminhada não pode parar. É a partir da sua fala que percebo o quanto a fadiga e o cansaço experimentados durante o percurso podem ser vistos como elementos indispensáveis para pagar a promessa. Atua como o momento de mostrar ao santo que tal atitude reverencia o compromisso firmado, dando sentido ao movimento em sua dimensão devocional e festiva.

Outra questão que interessa particularmente indagar são como essas relações são experimentadas, principalmente de reciprocidade estabelecida entre santo e devoto; e como elas vão se atualizando no decorrer da caminhada festiva. Aqui intento comentar essas manifestações no âmbito da Festa de São Marçal – sem missas, rezas, ladainhas e romarias, constituindo outra forma de vivência religiosa – uma vez que o pagamento de promessa e devoção direcionada a São João e a São Pedro já são bastante conhecidos e cultuados pelos brincantes.

As homenagens a São Marçal expressam modos distintos de manifestar os agradecimentos. Um conjunto de maneiras de demonstrar a reverência, carinho e caridade materializam uma relação muito afetuosa e de profundo respeito com o histórico e finalidade da festa, criando assim, espaços alternativos de devoção. Vale mencionar que esses espaços

denotam relações de reciprocidade que se estabelecem entre o santo e seus devotos são reativadas anualmente.

Uma delas pode ser vista em instâncias localizadas do lado de fora, de certo modo, na Festa de São Marçal, referindo-se às homenagens que são realizadas por pessoas que não acompanham diretamente a festa. São pessoas que se dedicam, em menor ou maior grau, a ações voltadas, por exemplo, na distribuição de comida ou água aos brincantes; ou se mobilizam para ajudar na organização do evento. Essas são as formas encontradas por alguns para agradecer ao santo, cuja devoção se explicita ao dar apoio à preparação da festa e demais arranjos que vão surgindo e atualizando a experiência devocional.

Por outro lado, as demais homenagens à figura de São Marçal seguem circulando chão adentro. No meio do ato festivo, vivo e profundamente marcado de trajetórias plurais, essas ações operam um movimento interessante de observar e experimentar. Nele que o corpo em festa transborda em potência uma composição gestual rica, a ponto de deflagrar epistemologias brincantes, em que uma das ramificações é constituída da devoção e da fé que movem esses corpos.

É importante frisar que cada brincante compreende e manifesta sua religiosidade de modo muito particular, encontrando maneiras e “formas de agradecer o pedido atendido ou que se encontra em vias de concretização. Para alguns brincantes, o Boi serve como elo entre o pedido feito [ao] santo” e entidade solicitadas (FONSÊCA, 2015, p. 47).

No que diz respeito à presença da religiosidade de matriz africana, não é algo que se fale abertamente quanto à sua presença na festa, sendo esta uma das características de sua prática, em que muitos dos seus rituais acontecem no plano íntimo, notadamente dentro dos terreiros. Entretanto, visualmente é possível presenciar a incorporação a céu aberto, chamando atenção de que não é algo fácil de perceber, dada a dinâmica movente da festa e à grande quantidade de pessoas que circulam na rua. No entanto, a questão não impede que haja encontros e cruzos com “encantados como índios, rainhas, reis, princesas, príncipes, caboclos, sereias, orixás e voduns [que] são convidados a participar da festa” (SANCHES, 2003, p.104).

Alguns brincantes e até mesmo o público em geral, caso tenha ligação ou experiência de incorporação, podem manifestar, por meio do transe mediúnico, a posse de algum encantado. Esse estado pode se caracterizar pela gestualidade marcante e intensa. Normalmente é na dança que o brincante, em especial, mostra a sua incorporação, por meio da gira que fica mais marcada, parecendo ininterrupta e incessante, apresentando sequência de movimentos que cresce e ganha corpo a cada giro dado. Dançar demais, girando sempre.

Considerando as relações de amizade e proximidade entre os participantes do grupo é comum saber quais brincantes recebem encantados. Esse interesse mostra uma preocupação específica, pelo fato de demandar uma atenção mais cuidadosa e que vai sendo direcionada, acompanhada até o momento da incorporação, que, ao que se sabe, não tem um tempo ou espaço definido para isso.

Como pista, posso arriscar uma afirmativa, a partir do contexto circunscrito da festa, que existe um período mais comum para o encantado se manifestar. Percebo que geralmente ocorre no decorrer do turno vespertino e noturno. Não sei dizer a razão disso, se é uma coincidência ou algo relacionado ao contexto de interação mais intenso, visto que nos períodos citados o volume de pessoas caminhando na festa é bem maior que no turno matutino; ou se tem relação com a penumbra que vai tomando conta da paisagem festiva no avançar das horas. Outra possibilidade pode estar relacionada ao toque, batuque de alguma toada em especial, aliada à bebedeira que se mostra como um canal aberto de chegada para esse outro ser, encantado, existir e festejar junto a efervescência da rua.

De acordo com essas observações, a Festa de São Marçal se transforma em um grande terreiro a céu aberto, chão fértil que faz caminhar entidades, encantados e caboclos no espaço urbano. Toda essa diversidade de existências invisíveis vai adicionando ao corpo brincante uma camada espetacular, por assim dizer, por meio da expressão de sua dança e caminhada, que ora é mais leve ora mais intensa. São alterações corporais e gestuais experimentadas no percurso e não há dúvida de que a paisagem que este corpo habita é a festividade que se caminha.

É na rua que o corpo disponível e aberto, em muitos sentidos, se mostra e se potencializa como fruto do universo mítico-religioso. A brincadeira do Boi juntamente com seu conjunto festivo, ritualístico e multifacetado, revela a capacidade de reunir seres que se identificam com a manifestação, “o que transforma o bumba-boi, também, em um lugar sagrado, espaço religioso, uma espécie de prolongamento do terreiro” (SANCHES, 2003, p.104).

Voltando à discussão acerca da rede de proteção mantida nos grupos e que se fortalece na Festa de São Marçal, ela gira em torno da preocupação com a integridade física dos brincantes, zelo que justifica a postura assumida pelo grupo. Isso se dá porque a incorporação, em alguns casos, dependendo de cada pessoa ou entidade, pode ser intensa ao ponto de provocar tonteadas ou desmaios, deixando o brincante desacordado por algum tempo. Quando ocorre, pode ser resolvida rapidamente, retirando, se for o caso, o brincante de dentro da festa, a fim de evitar algum acidente grave.

Em busca de compreender aspectos fundamentais do fenômeno em discussão, descrevo uma cena observada no âmbito da festa: em certa ocasião, vi uma moça que aparentava ter em torno de trinta anos, sendo acudida por três homens e uma mulher. Pelo modo como cuidavam dela aparentava certa intimidade. O pôr do sol acontecia e ainda era possível iluminar partes da avenida. Foi nessa luz alaranjada e bem vibrante, meio entrecortada, que pude observar partes do que acontecia, obviamente lançando um olhar discreto, mas atento e ponderado, de alguém que tem curiosidade e respeito pela questão, apesar de pouco conhecimento acerca da situação.

Após a moça passar por mim, percebi-a meio desacordada, e que, de alguma forma, pulsava naquele corpo uma vivacidade impressionante. A cor da luz natural do fim do dia chegava nela compondo um corpo iluminado e ao mesmo tempo dava a impressão de combustão, criando uma imagem instigante. Era como se o estado de descanso aparente fosse um meio de manter o corpo aceso, vibrátil, pronto para voltar, em instantes, à cena caminhante.

Os quatro ajudantes escoraram as costas da moça em um poste, a fim de ter mais apoio e controle diante da situação. De repente, um dos homens começa a falar no ouvido da moça e a oferecer um pouco de vinho, ela bebe e começa a rir. Em seguida, seu corpo já não lembrava mais o estado abatido, desmaiado. Ali ela dança e reina soberana, dando giros infinitos e parando somente para tomar vinho. Aquela imagem em movimento foi se manifestando como incorporada de mistérios e segredos, acessíveis para poucos. Depois disso, o poste de iluminação pública que estava próximo à moça é ligado, emitindo uma luz branca e rígida em cima daquele corpo, que continua a cintilar em sua espetacularidade. Nem a artificialidade da luz do poste deixou apagar a cor quente e iluminada daquela mulher.

Entre rodopios e paradas, conversas aconteciam entre os amigos, e, num dado momento, a outra moça bota sua mão na testa de sua colega, e as duas ficam conversando tocando a cabeça uma da outra. A moça incorporada pede algo para outro rapaz, que responde com uma afirmação. Em alguns momentos eu me aproximava mais, caminhando e circulando ao redor da situação, em outros eu recuava, pois era muita informação contida naquela visualidade mítica, religiosa e caminhante. Para finalizar, não sei precisar, se importa saber, a duração da minha observação em relação ao acontecido.

É curioso observar que, em alguns casos, “o encantado é logo identificado e passa a receber uma série de cuidados especiais, cumprimentos próprios” (SANCHES, 2003, p. 105). Tal postura reforça a relação de tolerância e conhecimento que são conjugados na dimensão da brincadeira do Boi, exigindo do grupo uma atenção maior, principalmente no se refere aos

cuidados, alguns específicos, que devem estar de acordo com a entidade que se manifesta. Certas demandas solicitadas podem estar ligadas diretamente ao contexto festivo de São Marçal, que pedem um cuidado singular, como já referido, devido à grande quantidade de gente que circula na festa.

Fora a situação que descrevi acima, ao longo desses anos na festa pude presenciar outras, para dizer poucas, cenas de incorporação. No entanto, foram observações rápidas e passageiras, geralmente tapadas pelo ajuntamento dos caminhantes, que me permitiam ver, quando surgia uma brecha, essas manifestações. Quando via os corpos em estado alterado, ficava imaginando se a entidade recebida era uma frequentadora assídua da festa ou apenas uma visitante inicial, descobrindo aos poucos a efervescência festiva.

Em entrevista realizada com um brincante, sem identificação, a pesquisadora Abmalena Sanches pergunta a respeito da participação das entidades nas festas do Boi. Trago abaixo parte da conversa, na qual o brincante comenta sobre seu processo de incorporação na ambiência festiva pesquisada. Em resposta a uma pergunta feita por Sanches sobre sua manifestação em São Marçal, o brincante responde

- Em São Marçal, brinca “Seu” Jaguarema. Depois de meia noite desce “Seu” Jaguarema⁸³ e aí, então, continua.
- Tu lembra do que acontece?
- Não, não, não me lembro. Eu sei o que eles fazem porque, às vezes, as pessoas me dizem: ‘Olha eles fizeram isso, eles fizeram aquilo. Eles derrubaram isso, eles derrubaram aquilo. Fumaram o meu charuto’ (SANCHES, 2003, p. 105).

Os fenômenos mencionados exemplificam o universo ritualístico, sobrenatural, misterioso e, principalmente, complexo e rico mantido e elaborado pelos grupos de Boi, “permitindo que outras entidades espirituais também participem da brincadeira, evidenciando assim o encontro de divindades e o cruzamento de religião, brincadeira e ‘fiéis’” (CANO, 2018, p. 82).

A presença de encantados e divindades nas festas juninas evidencia situações relevantes, por indicarem os sistemas de crenças e práticas em que os brincantes se inserem. Leva a discutir sobre o movimento oposto, quando pessoas ligadas à religião, em sua dimensão institucional, adentram o campo simbólico e festivo da brincadeira. Como já

⁸³“Seu” Jaguarema, como é mais conhecido nos terreiros maranhenses, é visto como um dos turcos mais avessos ao cristianismo e como judeu. É descrito como forte, valente e, às vezes, duro, violento, ‘meio doido’ e cruel. Outros afirmam que Jaguarema é dos turcos mais travessos, mais populares e mais queridos do Tambor de Mina pois, além de ser um grande protetor, é também visto como um grande amigo. Acredita-se que ele ‘nasceu’ (enquanto “entidade” espiritual) em Codó, nos terreiros de terecô daquela cidade” (BARROS, 2013, p. 13).

informado, a Festa de São Marçal não recebe apoio oficial da Igreja Católica, contudo, alguns tipos de auxílios extraoficiais são endereçados à sua realização.

Uma dessas ajudas, a que é mais visível na camada da festa, é a presença do Padre Haroldo Cordeiro, conhecido e chamado na cidade como ‘padre boieiro’. A atuação do sacerdote não é uma exclusividade da Festa de São Marçal. Padre Haroldo é visto em outros ciclos do Boi, como no ritual do batismo que ele realiza em alguns grupos da cidade.

Em uma entrevista dada para o Boletim da Comissão Maranhense de Folclore⁸⁴, para compor a seção nomeada de Perfil Popular⁸⁵, ele fala com mais detalhes de sua devoção e da prática de abençoar os rituais boieiros. Ele diz: “no período junino me entrego ao Boi, pois quanto mais vou ao bumba meu boi, mais padre eu me sinto” (MARANHÃO, 2001, p. 13).

O relato do padre, dando ênfase à proximidade de sua vivência com a brincadeira, expressa, de certo modo, como suas funções de sacerdócio são adensadas no âmbito festivo. Essa relação amalgamada cria trânsitos de experiências indispensáveis em sua prática litúrgica, que não desconsidera a devoção e a fé mantida e movida pelos brincantes. Redefine e cria novas formas de culto e adoração que Padre Haroldo vai adotando em suas andanças pelo Boi.

A intimidade com o universo da brincadeira, que vem desde criança, foi nutrida ao acompanhar o pai em alguns ensaios e apresentações dos grupos de Boi. Padre Haroldo diz ainda: “desde pequeno sempre apreciei todas as manifestações culturais da minha terra, de São Luís, mas o bumba meu boi [...] esse eu já nasci com ele no sangue” (MARANHÃO, 2011, p. 13).

A profunda ligação com o mundo da brincadeira, mediante as experiências partilhadas, reflete-se na continuidade da participação em suas dinâmicas festivas, ritualísticas e simbólicas, que não foram abandonadas nem mesmo quando ele se tornou padre. Ao contrário, ele soube estabelecer modos de relacionar tais expressões como atos que podem dialogar entre si, amparados por um arranjo de troca, aproximações e desdobramentos que passam a modular dimensões de sua convivência com os rituais em sua coletividade.

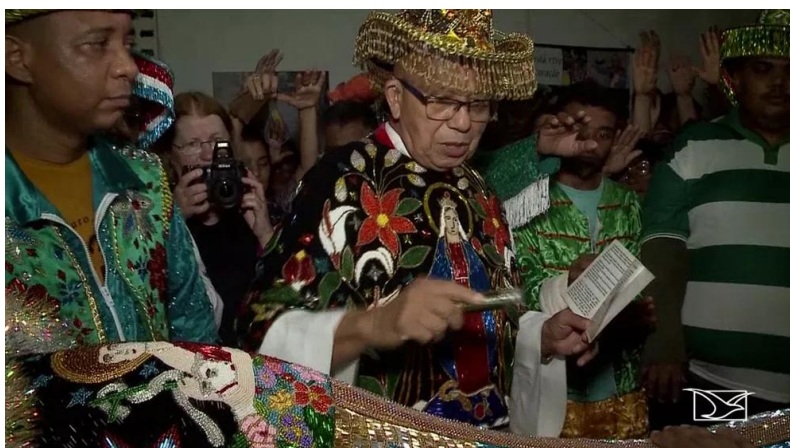
Preciso fazer um adendo a respeito da singularidade do traje que Padre Haroldo usa na temporada junina. Em sua rotina litúrgica na igreja, o padre tem sua roupa específica, como a batina e demais trajes eclesiásticos com os quais celebra missas e outros fazeres religiosos.

⁸⁴ O Boletim integra ações da Comissão Maranhense de Folclore, que tem como finalidade divulgar pesquisas a respeito da cultura maranhense, dentro e fora do âmbito acadêmico.

⁸⁵ O perfil popular era uma seção regular dentro do Boletim, cuja proposta é falar de história de vida e alguns feitos do entrevistado. Geralmente são pessoas de notáveis saberes e fazeres dentro do campo da cultural maranhense.

Contudo, na época junina, a vestimenta recebe uma customização especial relacionada à temática do Boi. Essa foi talvez a forma encontrada por ele de estar mais perto do universo boieiro, vestido a caráter com seu traje típico junino, pronto para celebrar São João, São Pedro e São Marçal.

Fotografia 72: O traje junino do Padre Haroldo Cordeiro no batizado do Boi de Maracanã.



Fonte: Reprodução /Site da TV Mirante.

Por essa razão, o padre é visto usando um chapéu de boi, adornado com miçangas, paetês e vestindo um colete de veludo preto cuidadosamente bordado, geralmente estampando a imagem de um santo ou alguma cena bíblica. Às vezes, carrega um maracá na mão, se ocasião permitir. Os adereços são usados juntamente com a tradicional vestimenta eclesiástica e a batina branca recebe um brilho e colorido diferenciados. O padre tem uma coleção de peças juninas com bordados mais elaborados ou cores de veludo mais vibrantes, que, dependendo da celebração, faz uso de um traje festivo já existente ou criado para um fim exclusivo.

A presença de padre Haroldo na Festa de São Marçal confirma sua atuação nas diversas camadas que compõem os ciclos festivos da brincadeira. Sua ida ao João Paulo faz parte da solenidade de abertura da festa. Por volta das seis da manhã, a alvorada, como é conhecido o momento, inicia com orações e bênçãos aos brincantes, à avenida e ao evento.

A celebração, que não demora muito tempo, ocorre no espaço do palco da festa, que fica em frente à Praça Ivar Saldanha. Ali o padre joga a água benta na rua e em direção aos brincantes que se juntam para ouvir suas palavras de fé e devoção ao santo. Em seguida, fogos de artifícios são lançados ao céu, finalizando o ritual litúrgico de responsabilidade do padre e anunciado o começo da festa.

Em entrevista ao Portal de Notícias G1 Maranhão, Padre Haroldo fala de sua rotina boieira. Ele comenta o seguinte: “eu encerro com São Marçal, no dia 30, no João Paulo. Eu chego cinco e meia, saio depois que sai o último boi. Se é uma da madrugada, é uma da madrugada. Eu fico o dia todinho lá, firme”⁸⁶. A cooperação do padre destaca como as festas de Boi, em especial a de São Marçal, inserem práticas religiosas no universo da comunhão festiva, fazendo com que certos rituais mantidos e realizados dentro da igreja sejam operados na territorialidade movente da festa. Com isso, dão outra dimensão ao aspecto devocional, assentado nas especificidades simbólicas da brincadeira.

Fotografia 73: Padre Haroldo na festa de São Marçal.



Fonte: Thiago Ramos, 2019.

Na Festa de São Marçal, Padre Haroldo também comparece com seu figurino junino completo, uso que se restringe somente ao momento da oração e das bênçãos aos Bois. Após a solenidade, a vestimenta e adereços são retirados e sacerdote segue caminhando em direção aos grupos de Bois, apenas adornado com o chapéu e colete que o acompanham na longa caminhada que se inicia. A partir dali é o brincante Haroldo que abre espaço para disparar seus estados de f(é)sta.

Completando a questão em relação à presença do padre, observa-se que “a participação de sacerdotes da igreja católica no ritual do batismo exemplifica o poder que o Bumba meu boi sempre demonstrou de atrair segmentos sociais tradicionalmente alheios ao universo da brincadeira” (IPHAN, 2011, p. 121). Em virtude de sua intensa colaboração no

⁸⁶ Entrevista disponível em <https://g1.globo.com/ma/maranhao/sao-joao/2019/noticia/2019/06/24/bois-da-maioba-e-de-maracana-realizam-batizado-para-o-sao-joao-2019.ghtml>. Acessada em 01 de julho de 2019.

âmbito ritualístico do Boi, a figura de Pe. Haroldo começou a incentivar, direta ou indiretamente, a participação de outros padres na realização do batismo dos Bois.

Cabe aqui citar, além disso, que na Festa de São Marçal coabitam outras manifestações que professam modelos de mundos distintos, fora os já mencionados. Essa multiplicidade se evidencia na presença de fluxos outros que ocupam o território, visando romper, relacionar ou renovar a festa, gerando movimentações que caminham juntas, enquanto outras, agitam-se contrárias à sua realização. No que tange a esta última ação, chama atenção os modos operados para conseguir tal feito, incluindo se inserir, de algum modo, dentro da própria dinâmica festiva de São Marçal.

4.6.1 A experiência festiva como campo de negociação e conflitos religiosos.

O contexto exposto acima destaca aspectos das fronteiras e porosidades no campo religioso contemporâneo brasileiro. Um exemplo significativo das novas redes e caminhos acessados na festa se localiza no grupo de neopentecostais que se reúnem para fundar momentaneamente uma comunidade religiosa. Em outros termos, uma cerimônia litúrgica é montada na calçada da Avenida São Marçal, ação que rompe, em parte, a lógica tradicional que identifica o templo edificado como local digno para louvação e morada de Deus, como acredita o movimento pentecostal mais amplo.

Algumas vertentes dentro desse segmento – que não se opõem ao protestantismo, mas que são compreendidas como adaptações frente ao mundo globalizado e a economia de mercado – possuem um caráter agregador mais intenso para difundir seus credos e seu modelo de religiosidade, considerado mais flexível em termos de doutrinas.

Esse movimento caracteriza-se por enfatizar a atualidade dos milagres divinos, a guerra contra o diabo e seus representantes aqui na terra e a Teologia da Prosperidade segundo a qual os filhos de Deus, os cristãos, devem ser prósperos e vitoriosos em seus empreendimentos terrenos (SOUZA; GOMES, 2016, p. 422).

Compreendo que a presença cada vez maior dos evangélicos, independente do segmento neopentecostal, que se aproxima de contextos densamente profanos, tem se relacionado com uma demanda religiosa mais comprometida em levar a palavra de Deus nesses espaços. No caso da Festa de São Marçal, especialmente, destaca-se o posicionamento, apontando aspectos relevantes sobre o modo como tais segmentos religiosos se relacionam

com o mundo secular. De alguma forma, a ação de estar na rua, no espaço democrático, permite a participação de todos e todas nos cultos realizados. Apesar do seu entorno se configurar como uma paisagem habitada por práticas consideradas pagãs, isto simboliza uma oportunidade de atuação e estratégia à conversão desta prática religiosa neopentecostal.

A montagem do culto ocorre nas proximidades da festa, mais precisamente no sentido de quem vai do bairro do Anil para o João Paulo⁸⁷. A pregação inicia geralmente a partir das oito horas, encerrando antes do meio dia, por causa do sol e do calor. Equipados com caixas de som, púlpito e cadeiras plásticas, os neopentecostais organizam o pequeno espaço de forma a criar uma ambiência que seja acolhedora e primorosa, revelando o apreço e zelo pelo momento planejado.

No que concerne ao discurso proferido, as mensagens, palavras de salvação lançadas pelos pastores carregam um tom impetuoso, por vezes, bem apelativo, com intuito de buscar evangelizar os transeuntes que estão a caminho da festa ou para quem por ali passa, indo para a feira do bairro ou para algum compromisso.

Outra prática presente na pregação são as canções de louvor. Geralmente os hinos são intercalados entre a leitura de alguns trechos bíblicos, acompanhado de seu comentário, de cunho acentuadamente moralista. O grupo de neopentecostais tem como missão alertar, seguindo seus preceitos religiosos, para os tipos de comportamentos condenáveis na festa, como a desordem e o excesso.

Segundo eles, em sua pregação, essas situações afastam os frequentadores da festa do reino do céu, ao passo que os aproximam do pecado. A criação do templo divino e provisório carrega essa função, que visa à conversão de novos fiéis a partir de uma possível aceitação ‘a Jesus’, que nesse universo, significa fazer parte dessa religião e seguir seus preceitos e/ou doutrinas. Outras estratégias são assumidas e articuladas pelo grupo, notadamente pela produção de discursos específicos como o apelo à autoridade divina.

⁸⁷ A caminhada festiva ocorre no sentido do Centro de São Luis para o João Paulo. Quem vem pela direção do Anil, que é uma rota oposta, acessa a festa pela parte que finaliza a caminhada – que é demarcada pela segunda estátua de São Marçal.

Fotografia 74: O culto na festa.



Fonte: Thiago Ramos, 2019.

A cada ano que passa, o culto ganha sofisticação e melhoria em sua estrutura. Os primeiros cultos contavam apenas com microfone, uma bíblia na mão e uma meia dúzia de cadeiras. Apesar da aparente simplicidade capturada pela foto acima, ela não revela a dinâmica organizativa que envolve a criação de um templo, principalmente na instauração de um espaço sagrado para a celebração religiosa que tem se mostrado atuante no dia da festa.

Nos últimos anos, a presença da comunidade neopentecostal começou a chamar minha atenção, sobretudo para saber a respeito da experiência religiosa desses sujeitos, que realizam e participam do culto no âmbito festivo de São Marçal. Nessa direção, trago algumas pistas de uma conversa que tive com um dos participantes do culto, para conhecer as vivências experimentadas nesse circuito provisório, no ano de 2018.

O culto ainda não havia começado, alguns fiéis estavam limpando as cadeiras de plástico, outros estavam afinando os instrumentos e o pastor, que se encontrava perto do púlpito, estava lendo algum trecho da bíblia, talvez revisando a parte do sermão que seria apresentado naquela manhã de sábado. Vendo de longe a montagem do templo, percebo um rapaz varrendo o chão cuidadosamente, distante um pouco do grupo. Ali percebi que poderia se desenrolar uma conversa sem a intervenção de outros interlocutores. Nisso, atravesso a rua e me aproximo dele, a fim de buscar algumas informações, notadamente a respeito da presença deles na Avenida São Marçal.

Daniel Moraes, 23 anos, é morador do bairro Caratatiua, que fica nas proximidades do João Paulo. Ele conta, a partir de argumentos religiosos, que a mobilização dos evangélicos visa a conversão de um maior número de pessoas. No entanto, ele reconhece dificuldades nesse tipo de abordagem. Segundo ele:

“Aqui é complicado demais, sabe. Porque passa muita gente já com vontade de ir pra festa. Tem gente que já passa bêbada e nas cantorias de boi. Assim é difícil ter um tempo pra parar, como a senhora parou agora, pra ouvir a palavra do senhor e o que ele acha dessas coisas do mundo. Mas, nós entendemos nossa missão aqui na terra. É de levar a palavra onde deve ser levada, mesmo que dentro de uma festa assim, sabe ... desse jeito. No final fico com o sentimento de dever cumprido. Que fiz, junto com meus colegas, um trabalho bom”.

Em seguida perguntei há quanto tempo estava frequentando o culto no dia de São Marçal, e a resposta foi: “eu venho aqui com essa finalidade tem uns três anos, eu acho”. Desde esse tempo, ele relata que as dinâmicas que operam no espaço do João Paulo ganham novos contornos, quer seja a partir da estrutura sonora, com a inserção de caixas de som mais potentes ou pela quantidade maior de evangélicos envolvidos e interessados em participar do culto.

Isso indica como este segmento tem se interessado na criação de novos regimes celebrativos, gerando, conseqüentemente, outros modos de praticar sua religiosidade. Contudo, algumas ações antigas, que fundamentam tais cultos, ainda são vivenciadas fortemente, marcadas, a título de exemplo, pelo forte apelo proselitista, com a pregação de palavras de fé e demais rituais que beiram, em diversos momentos, à exaltação da comunidade de fiéis, nem sempre cordiais e respeitosas, direcionadas às demais religiosidades caminhanças na festa.

A tarefa de adentrar com mais detalhes nos elementos doutrinários dos pentecostais e neopentecostais com suas vertentes, denominações e classificações religiosas, extrapola o limite e pretensões desta tese. Contudo, a ênfase em alguns aspectos buscou destacar questões pontuais da vivência do grupo religioso envolvido na Festa de São Marçal de alguma forma. Buscou também elencar situações relacionais com o mundo secular, suas produções culturais, considerando também as tensões e disputas produzidas a partir da sua atuação na ambiência festiva. Este micro panorama oferece pistas para algumas movimentações simbólicas e rituais no campo da religiosidade brasileira, notadamente a maranhense.

O pluralismo espiritual se tornou uma camada da festa importante de ser conhecida, cuja espessura e densidade tangenciam novas dinâmicas relacionadas ao ato festivo. Neste caso, as diversas práticas religiosas atravessam com, na e a partir da festa, em que suas mobilizações acabam por produzir novas relações que ocorrem em e no movimento. Neste contexto, festejar e celebrar são praticas que evocam experiências distintas que revelam a multiplicidade do fenômeno festivo e religioso. Ambas compõem um complexo universo de

significados e sentidos que elas agrupam e atualizam constantemente, ressaltando conflitos nos sistemas de crenças, de ordem política e ideológica diametralmente opostos.

A situação se evidencia quando as abordagens se configuram como casos de desrespeito e discriminação durante a Festa de São Marçal. Um exemplo de intolerância religiosa ocorrida no espaço celebrativo, expressa de forma escrita, pode ser lida a partir de um cartaz fixado em uma das paradas de ônibus na Avenida São Marçal. Pelo teor específico da mensagem e qualidade do material, pode-se observar que não se trata de uma mensagem antiga, sendo elaborada e fixada exclusivamente para os frequentadores da festa daquele ano.

Fotografia 75: Jesus esta voltando.



Fonte: Reyton Rosa, 2019.

A mensagem redigida à mão, em tom de aviso e com notas repressivas, é categórica e explicita questões ao dar visibilidade à presença de posicionamentos contrários à festa. Apesar de não ser possível localizar a autoria, seu conteúdo expõe vestígios e práticas discursivas oriundas de concepções religiosas de grupos específicos. Por isso, a partir do que foi escrito é possível considerar elementos doutrinários que caracterizam protestantes ou neopentecostais.

Essa constatação se dá, em especial, quando constatado no cartaz a obediência incondicional a Deus sob a pena de punição divina, base do discurso dessas igrejas. Outro fato que chama atenção é o tipo de tratamento nominal dado pelo criador do cartaz, chamando o santo apenas de Marçal, sem referência à sua qualidade e função eclesial. Ou seja, mais uma pista que segue em direção aos pressupostos doutrinários de matrizes religiosas neopentecostais.

A inserção do cartaz, podendo ter outros iguais a este ao longo da festa, foi uma forma assumida de comunicação, direta e sem rodeios, mas de pouca visibilidade e impacto, se comparado à ação do culto comentada anteriormente. Evidentemente não é possível inferir se é uma estratégia de enfrentamento complementar deste grupo ou se é uma ação assumida por outras comunidades religiosas ou uma intervenção individual e independente.

Importa destacar aqui como o sermão escrito e inserido dentro do contexto festivo aciona as possibilidades encontradas pelos evangélicos para se infiltrarem na camada da festa, a fim de mobilizar um contingente maior de pessoas, levando a pregação da palavra de Deus como uma ação de durabilidade maior. Isto deflagra uma mudança considerável de comportamento dos evangélicos ao circularem na festa, território infestado de provocações e vivências mundanas, no qual acolhe, estimula atitudes e ações que destacam os corpos brincantes vivos e embebidos de festa.

A ação de fixar o cartaz, objetivando criminalizar a rua, foi altamente impiedosa ao ser posta no espaço mais aberto e democrático que acolhe sem restrições as diferenças e pratica a alteridade como premissa para a convivência coletiva. A festa enquanto potência relacional é feita do encontro das giras, das encruzas, da Ave Maria e do Pai nosso e de outras cosmovisões que são contrárias às perseguições e narrativas de coibições religiosas, principalmente as sofridas pelos adeptos de comunidades de religiões afros.

A Festa de São Marçal se apresenta como um fenômeno simbólico em que todos têm liberdade para transitar e experimentar os encontros criados na ambiência da rua, que possibilita às pessoas, independentemente de seu credo, estreitar relações a partir do borramento das fronteiras instauradas no decorrer da festa, conjuntura capaz de misturar catolicismo devocional, práticas afro-maranhenses, pregações neopentecostais e demais práticas religiosas como ocorrências fundamentais e complementares à própria dinâmica festiva.

Destarte, neste capítulo movimentei a escrita a fim de apresentar aspectos relevantes da estrutura festiva, destacando o que faz a festa acontecer, suas engrenagens e especificidades. Estive atenta à paisagem, a partir da observação e experimentação dos agenciamentos estabelecidos, que transforma momentaneamente o bairro do João Paulo em espaço de experiência urbana coletiva e daquilo que se efetua nos corpos que caminham. Tudo, sem desconsiderar que a etnocaminhada se interessa pela rede simbólica e ritualista que singularizam a Festa de São Marçal, assim como pela descrição da diversidade religiosa que a caracteriza.

O exercício de confabular a partir da imagem das camadas trouxe para esta investigação a diversidade expressiva da do evento como possibilidade de elaborar pistas sobre seu acontecimento, diante de diferentes pontos de vista possíveis de olhar e pensar a festa. As camadas acionadas compreenderam o movimentar, os tencionamentos, as múltiplas temporalidades e demais ocorrências poéticas e criativas. Tal proposição, de forma metafórica, expôs as dinâmicas específicas e os modos como elas expressam premissas importantes da Festa de São Marçal, agindo igualmente ao compreender as camadas sensíveis que deflagram as materialidades, modos de ser, as querências compartilhadas, as atribuições e apreensões operadas no decorrer da festa.

Diante das considerações já postas, as próximas páginas se lançam como uma possibilidade de conhecer mais detalhes e aspectos do que acontece no chão potencialmente criativo do João Paulo, assentada na etnocaminhada, metodologia particular de imersão que buscou perceber as relações estabelecidas em festa a partir da caminhada praticada. Neste sentido, a escala 1:1, conhecida como o ponto de vista do pedestre, foi acionada para facilitar a comunicação relacionadas às dinâmicas particulares criadas e nutridas no espaço público da Festa de São Marçal.

Além disso, a metodologia da etnocaminhada, dada a sua abertura processual, também interroga o estabelecimento de novos fluxos e a criação de outras movimentações que vão ocorrendo, no trânsito dos acontecimentos. Dentre elas, chamo atenção para as que foram produzidas nos anos excepcionais vividos em 2020 e 2021. Neste contexto, o desenho que a festa de São Marçal assumiu devido à pandemia expôs um tipo de repertório criado pelos grupos de Boi para a manutenção das festividades juninas. A esse respeito, as possibilidades do fazer e viver festivo com suas adaptações e algumas impossibilidades foram capazes de gerar novos diálogos, práticas e compreensões do fenômeno em questão.

PALAVRA DE AÇIONAMENTO

ATRAVESSAR

“Toda vez que dou um passo o mundo sai do lugar”

Siba.

Capítulo 5**“EU VOU É BRINCAR BOI NO JOÃO PAULO”: as espetacularidades caminhanter da Festa de São Marçal.**

Fonte: Danielle Souza, 2018.

Mover com
Com mover
Caminhar festa
Caminhar etnografias
Caminhar existências

A citação que dá título a este capítulo tem uma razão especial para receber essa nomeação. Peço licença para narrar o acontecimento que me fez sublinhar essa frase como geradora de muitas significâncias. Porém, antes disso, quero discorrer rapidamente sobre as atitudes da pesquisa ligadas à prática de uma escuta atenta e sensível estimulada por ações que circundam a Festa de São Marçal.

A isto me refiro como um interesse meu pelas pistas e indícios como parte fundamental do processo investigativo da etnocaminhada, que aponta para a compreensão das várias formas de comunicação que o fenômeno expressa em sua manifestação. Nisso, em especial, faço menção à importância de ativar a observação por meio dos ouvidos, o que sugere um estímulo outro para interrogar aspectos dos saberes implicados na Festa de São Marçal.

Por consequência, sons, anúncios e ecos passaram a assumir uma dimensão singular, indicando que dar atenção ao que era dito, de diversas formas e sentidos, tornou o escutar uma forma de fazer e dizer acerca da festa. A ação se mostrou capaz de transformar percepções e demais prismas investigativos, que ajudaram a compor traçados de pesquisa mais horizontalizados e próximos aos fenômenos e suas espetacularidades.

Neste sentido, exponho um fato ocorrido e ouvido no deslocamento em direção ao bairro do João Paulo. Em 2017⁸⁸, estava indo à festa no período da tarde e de ônibus, e ao chegar próximo da parada para descer do coletivo, uma pequena fila, de cerca de sete pessoas, se forma no coletivo no intuito de descer e seguir caminhando rumo à festa. Integrando a fila, estava um senhor aparentando em torno de sessenta anos, de chapéu de palha, vestido com a camisa do Sampaio Corrêa⁸⁹ e de matraca na mão.

Nesse momento, ele atende a uma ligação no celular, onde, da outra linha não se sabe quem era e qual a relação que ambos mantinham; e, sem titubear, responde a uma pergunta supostamente feita, sendo possível ouvir sua resposta festivamente dita, em alto e bom som: “Eu vou é brincar Boi no João Paulo!”. Após a resposta dada, o senhor solta um riso alargado com a pessoa do outro lado da linha, que pareceu, supostamente, concordar com a fala.

Ao ouvir isso, lembro como se fosse hoje, que as pessoas na fila, ainda dentro do ônibus, trocaram olhares e risos, nutridas por certa cumplicidade que foi estabelecida naquele instante, enquanto o veículo se movia. Era como se nós concordássemos com a decisão do

⁸⁸ Neste ano, participar da Festa de São Marçal teve um sentido muito especial, pois havia acabado de saber da minha aprovação no Doutorado em Arte, na UFPA.

⁸⁹ Time de futebol maranhense sediado na capital. Em 2021, compôs a série B do Campeonato Brasileiro.

senhor em comparecer ao João Paulo, afinal, muitos estavam ali compartilhando do mesmo interesse e destino: ir à Festa de São Marçal.

Isto me estimulou a pensar que o senhor já anunciava o que era a festa para ele, antes mesmo de estar nela, indicando possíveis experiências anteriores já vividas. A festa estava nele. Sua fala potencializava a importância de se festejar naquele dia, sendo impossível se imaginar em outro lugar que não fosse o João Paulo. Em mim, tal fala alimentou expectativas e curiosidades, ficando completamente tomada por este acontecimento. Compreendi que todos ali no coletivo também anunciavam a festa em seus corpos, cada um à sua maneira.

Ao descer do ônibus, cada pessoa tomou um ritmo caminhante diferenciado. Com isso, pude observar que a dispersão desenhou linhas de itinerâncias múltiplas, cujos andares variavam em sua intensidade e direção, manejando singularidades interessantes de serem vistas. De um lado e de outro, cada travessia assumia uma potência de passagem marcante, sendo ela praticada por algumas pessoas com adição de passos largos, por exemplo. Outros assumiram um movimento mais lento para se aproximar da festa. Os demais praticavam ritmos imprevisíveis, quase impossíveis de serem descritos.

No que se refere ao senhor citado acima, ao sair do coletivo ele empreendeu uma caminhada rápida e vigorosa, praticando uma mobilidade feita de urgência ao se movimentar de modo ágil naquele território. Era como se ele não pudesse esperar mais, afirmando assim, a relação conjecturada de afeto pela festa. Com base nesse contexto, pensei, ali mesmo, enquanto caminhava, na quantidade de pessoas que poderiam estar, em alguma medida, na mesma sintonia de querência daquele senhor. Da mesma forma, lancei-me a essa provocação e me coloquei no papel de observadora, prestando atenção no que sentia e acontecia no meu estado de errância festiva.

No cerne, consegui reunir algumas reflexões ativadas em trânsito com outros caminhantes, que, neste caso em particular, apenas projetei mentalmente, sem acionar alguém para uma conversa breve enquanto chegava à festa. No entanto, quanto a pistas, decifrações e demais rastros contei com ajuda de interlocutores importantes devido ao modo como anunciavam seus deslocamentos pelos mais diversos tipos de chão, a saber: os pés.

Ao acompanhar seus movimentos incessantes e de poucas interrupções na avenida, essas ações foram capazes de indicar possíveis rascunhos baseados na continuidade das operações empreendidas por eles. Muitos pés correspondiam ao mesmo movimentar cadenciado e desejoso do senhor citado, o que não significa dizer ou pensar que as demais formas de deslocação não foram destinos inventivamente vivenciados, mas que cada

“experiência pedestre” (INGOLD, 2015, p. 85) pode ser construída e reinventada em sua composição cotidiana e festiva.

Novamente, caminho com Tim Ingold para compreender como as andanças operam uma disposição diferenciada de se relacionar com o mundo, com a vida e a paisagem circundante, questionamento que continuamente me faço e refaço, a cada vez que volto da caminhada festiva de São Marçal. A partir dos estudos do antropólogo britânico e sua perspectiva de pensamento, reforço o querer pela busca da percepção de novas formas de sentir o chão festivo a partir da exploração dos pés (INGOLD, 2015).

Retomando o que disse na Introdução desta pesquisa, é necessário caminhar um percurso de aproximadamente um quilometro para chegar à festa. Diante disso, a pressa com que o senhor trocava de pé a cada passo, o fazia ser rapidamente incorporado àquela imagem composta por vários corpos desviantes, que assumiram as frestas como tática possível para participar do evento. À medida que ele avançava, sua figura ficava mais distante e borrada, a tal ponto de desaparecer, ou melhor, formar outra imagem ao se juntar à grupalidade festiva, gerada a partir de sucessivos encontros e experimentações deambulatorias.

O acontecimento conseguiu operar a criação de um arquivo de praticares dos passos brincantes e suas reflexões sobre a pesquisa, sobretudo por apontar também para a captura investigativa fora do contexto festivo em si. Neste caso, estou me referindo a um local, a princípio, pouco exequível para uma etnografia, como um veículo coletivo. Entretanto, isto era o que eu pensava anteriormente, até ouvir a frase dita pelo senhor de dentro de um ônibus e em situação altamente descontraída e aleatória, mas que apontou para a existência de um campo potente de ruminâncias.

Essa é a riqueza da aventura investigativa, uma deriva em que nos lançamos aos territórios mais incomuns de pesquisa, promovendo diversos deslocamentos epistêmicos e metodológicos. Acerca das imprevisibilidades e das incertezas, o antropólogo Otávio Velho, falando do trabalho de campo, diz que se trata da “descoberta daquilo que não se está procurando” (apud PEREZ, 2019, p. 17). O inesperado parece querer ser continuamente convocado, instaurando outros modos de penetrar nas camadas da festa, na minha etnocaminhada e na minha escrita. Aqui, o desejo maior foi mirar em narrativas que germinassem percepções, pistas e vestígios que lançassem reflexões sobre as vivências coletivas experimentadas.

Em outras palavras, atuar como testemunha de uma narrativa potente e sobrevivente, por carregar em si dinâmicas orais que sofrem ataques constantemente com os processos de silenciamento e invisibilidade. Tal ação política, como a vejo, fez-me perceber o quanto o

campo a ser etnografado é movente e flexível, feito de muitas contra-narrativas e aparições desobedientes e instigantes, carregado de dizeres e pouca escuta. Na verdade, sua processualidade foi capaz de acionar questões ao seu redor para abertura de outras percepções alavancadas pelo compartilhar, experimentar, festejar, caminhar, afetar e sentir junto.

Tomando o caso exemplar da situação ocorrida no ônibus, esta discussão não estaria sendo encaminhada como está sendo, ativando camadas importantes da festa, se eu não estivesse atenta e curiosa ao que contornava o ato festivo. Fui pega de surpresa pela conjuntura vivenciada, causando em mim um maravilhamento que levou a considerar os gestos mínimos, como conversas informais e demais sinais corporais como operadores capazes de desarticular olhares distanciados e alheios a respeito da festa.

O ocorrido chamou para perto a percepção da potência de uma única frase, curta e dita por um anônimo, que aos poucos foi tomando proporções e desdobramentos, tornando-se elástica e expansiva, dada ao movimento produzido de indagar meu contexto de pesquisa. Os dizeres evocados pelo senhor foram desvios, provocações e, ao mesmo tempo, espantos devido a sua capacidade de cultivar interrogações à prática festiva e a forma como eu a compreendia. Ela foi sujeita às diferentes interpretações e fluxos de pensar, festejar.

Logo, esta breve narrativa foi incluída nesta caminhada pelas deflagrações que ela disparou e pelo modo como me impulsionou a refletir a respeito dos gestos colaborativos incorporados nesse processo. Gerou em mim um não-saber sentido em que não couberam explicações sobre o porquê estar na festa, mas que se manifestava, a princípio, como desejo e vontade apresentada como horizonte de compreensão festiva. Ao estudar estas proposições, enxerguei no movimento descrito a possibilidade de entendimento do que o ambiente de São Marçal sugeria a partir da fala daquele senhor: o brincar como motor de criação e existência festiva.

De agora em diante, outras, tantas outras narrativas passarão a habitar, com mais presença e intensidade, as linhas sinuosas desta tese. São composições que destacaram um agir sobre o mundo da ordem do sensível, retratando as práticas coletivas comuns e particulares do território festivo. Antes o exercício empreendido consistia em passear pelos pontos específicos da festa por meio dos capítulos, apresentando as camadas e as movimentações da festa em suas diversas composições e fazeres.

Neste que se inicia, houve a orientação para que a travessia fosse a mais próxima possível e rente da superfície da festa e seu tocamento com a superfície da pele. As recorrências encontradas evidenciaram os planos vivenciais ativados e seus atravessamentos estabelecidos coletivamente. Neste âmbito, a intenção foi tecer um contato mais tátil, corporal

com o espaço do movimento, do fluxo, do estar-junto. A partir disso, uma tentativa poética de mapear partes das relacionalidades festivas em São Marçal foi assumida como escolha etnocaminhante.

Para isso, convoco nas páginas que seguem o ato de caminhar como modo de aproximação acerca dos lugares possíveis de invenção, das vontades festivas e demais enredos passíveis de criação entre os corpos brincantes na paisagem do João Paulo. Foram encontros que evidenciaram o território festivo compartilhado e a instauração de uma lógica que deflagrou o tempo e espaço espiralar do caminhar junto, com seu ritmo e cadência próprios, entre outros tantos fenômenos espetaculares que ali ocorreram.

A partir disso, retomo algumas discussões feitas no segundo capítulo sobre o corpo brincante no Bumba meu boi maranhense, que dialoga com o que se pretende aqui dar relevância – as experiências vivenciadas dos brincantes em seus deslocamentos na Festa de São Marçal. Sob este aspecto, as questões destacaram o corpo que se entrega ao jogo e à improvisação como expressões máximas de uma poética viva, criada e tecida na presença coletiva das práticas e dos processos agenciados.

Em outros dizeres, no percurso trilhado o brincante opera gestos criativos a todo instante. Sua condição movente evidencia o desenho criado no tempo e espaço, como se o corpo promovesse, a partir de seu estado andante, ressignificações de forças vitais e inventivas, sobretudo ao que afetava e movia o corpo brincante a existir, como produção de novas configurações e conexões festivas.

Com isso, um modo próprio de presença e de movimentar no mundo se espetacularizava na imersão festiva de São Marçal. Ponto que merece ser ressaltado por exemplificar os vínculos, possibilidades e conexões que são estabelecidos por meio das poéticas criadas, surgidas e negociadas no caminho. No desenrolar do acontecimento, a caminhada se colocava como impulsionadora de atos germinadores, o que significava uma forma específica de agitar, de movimentar no, com e o mundo.

Guiado pelos atravessamentos provocados pelo fenômeno festivo, o corpo brincante também expressa além de seus trajetos, as composições e os encontros que se firmam como desestabilizadores das narrativas hegemônicas. Pensando assim, o próximo tópico discute a poética e a produção de saberes como narrativas que desobedecem às forças instituídas pelo capital hegemônico que visa, além de silenciar e invisibilizar os corpos brincantes, fundar sua plena imobilidade diante da vida. O mover, neste caso, assume uma importância crucial por ser fôlego diante do contexto caótico que estamos imersos ultimamente.

5.1 Corpo brincante em trânsito: caminhadas inventadas, itinerâncias etnocenológicas e outras deslocações.

Brincante, palavra derivada do verbo brincar. No âmbito da pesquisa, o campo inventivo da festa deflagra a atratividade da palavra brincante com outras ações, como o andar, correr, cruzar, dançar, girar, percorrer, parar, atravessar dentre outras movimentações possíveis. É caminhando que se brinca dentro da ambiência festiva de São Marçal. Ser festa, corpo como festa. Festa brincada.

Brincante, neste trabalho, evoca a vibração da palavra, geradora de espetacularidades, suas fricções e ecos. Festa como força motriz que impulsiona o corpo brincante e que articula acontecimentos fazendo dele campo de ruminações, experimentações e descobertas. Brincante também é palavra que interroga, sem ponto de interrogação, os diversos modos inventados de experimentar a Festa de São Marçal. Provoca intensidades, materializando os corpos em fluxos.

Brincante puxa o movimento para si, mas não o restringe, convida e devolve, expande. É brincar entre, brincar com, brincar a partir e brincar em si. Neste sentido, a pesquisadora e brincante, Juliana Manhães, ajudou-me a compreender que

o corpo brincante responde a diversos estímulos do jogo e do ritual. É um corpo que se move na espontaneidade da brincadeira, embalado pelos sons dos tambores e canções que pontuam as pulsações dos movimentos, com uma percussão que dita o ritmo do pé no chão. Podemos pensar nesse corpo como estrutura física, que se locomove com os pés no chão, criando uma espécie de enraizamento, relação intensa com o solo ou como um corpo o afetivo que acolhe memórias, trazendo marcas da natureza simbólica, expressando sua experiência enquanto ser humano, a partir de sua movimentação corporal e desenvolvendo uma linguagem específica (2010, p.3).

Partindo desses princípios, a intenção aqui não foi de criar uma noção de corpo, pelo fato de já existir na paisagem festiva. Aqui, a etnocaminhada se importa com os repertórios, conjurações, gestos e poéticas expressadas no corpo brincante, suas partituras de saberes e conhecimentos. Penso que o movimento proposto foi dar um nome, dentro da língua dessa pesquisa – tantos outros podem ser dados – ao corpo caminhante e inventivo que brinca festivamente em São Marçal. No contexto da pesquisa, o nome evocado, corpo brincante, fala de um corpo potente cuja presença opera, dentre outras implicações, a partir do borramento do regime da política de tempo contemporâneo.

Essa questão aponta para a existência de outras formas de vivenciar o tempo, afastadas das relações econômicas e afins, incluindo a desaceleração ou rompimento com a lógica

produtiva e hegemônica, como modo de explorar o movimento do tempo em sua potencialidade. Isto expressa como a experiência temporal pode ser vislumbrada como vivências que se “processam pelo corpo, alinhadas e compostas por outras percepções que no e pelo corpo as traduzem” (MARTINS, 2021, p. 32).

Com sua pesquisa e prática baseadas no tempo espiralar, Leda Maria Martins destaca, com muita propriedade seu olhar poetizado e político acerca do corpo advindo das culturas predominantemente orais e gestuais. Para ela, a partir de seus estudos e observações sobre alguns grupos étnicos africanos e afro-brasileiros, sua pesquisa assegura que nessas expressões “o corpo é, por excelência, local e ambiente da memória” (2021, p. 89). Desse modo, a memória é coletivamente vivida e renovada a cada ciclo. Ela engendra toda uma complexidade acerca dos modos de vida e agir no mundo que o corpo opera em suas relações, movimentando uma rede de saberes e fazeres.

Com base na citação acima, posso estabelecer, sem dúvida, uma proximidade com as corporeidades e os discursos presentes na manifestação do Bumba meu boi maranhense. As múltiplas falas, atitudes, ações são anunciadas pelos brincantes que conjugam modos e expressões em que o corpo assume uma centralidade simbólica, ritual e espetacular importante.

A partir da concepção apresentada por Leda Martins, essas culturas se relacionam com o tempo espiralar mais intensamente e de uma forma diferenciada da cronologia linear. Esse entendimento destaca a movimentação que se curva, oscila e manifesta na existência de um tempo de ordenações outras, cíclicas. São elas vividas corporalmente por meio das trajetórias plurais das pessoas e de suas imersões nas manifestações culturais e os saberes e fazeres compõem uma temporalidade constituída de experiências que constantemente são pensadas, moduladas e organizadas.

A esse respeito, o tempo espiralar pode ser compreendido como

um tempo [...] que retorna, restabelece e também transforma, e quem tudo incide. Um tempo ontologicamente experimentado como movimentos contíguos e simultâneos de retroação, prospecção e reversibilidade, dilatação, expansão e contenção, contração e descontração, sincronia de instâncias compostas de presente, passado e futuro (MARTINS, 2021, p. 63).

Nesse entendimento, o corpo brincante e festivo de São Marçal, que caminha, dança, improvisa, cruza, para, toca, encosta e gira – dentre outras rememorações de estados de presença – traz em si uma energia movente, cuja temporalidade espiralar foi experimentada continuamente em sua diversidade. Sua dinâmica de transformação e renovação são

ordenamentos que incidem a partir das relações sociais e culturais mantidas, operadas e experimentadas dentro do contexto simbólico e da pluriversalidade do Bumba boi.

Nos espirais do tempo, a ancestralidade notadamente atravessa e se constitui de várias temporalidades. Ela materializa o encontro do passado com o presente, entrecruzando ações futuras. Ao afirmar que “no corpo o tempo bailarina” (2021, p 21), Leda Martins contribui na compreensão do corpo brincante como prática viva e vivida nessa temporalidade espiralar, na qual o corpo, elemento vital dessas expressões, indica também as criações produzidas pelo indivíduo em suas trocas coletivas e experimentações caminhanças.

Fotografia 77: Marca as horas, só não o tempo.



Fonte: Thiago Ramos, 2019.

Desse modo, o corpo brincante ativa camadas distintas da temporalidade como a pressa, a pausa e lentidão em suas coexistências moventes na Festa de São Marçal, brincando com a elasticidade e densidade do tempo, gerando outras espessuras no espaço, abrindo os poros para as permeabilidades dos encontros. Segue lembrando que essas modulações e desacelerações corporais são vivenciadas pelas dobras no tempo citadas acima, que são princípios comuns e característicos da festa, onde o brincante experimenta em sua caminhada pela avenida.

Neste sentido, o pesquisador italiano Francesco Careri, ao falar do caminhar, também se propôs a refletir sobre a pausa, principalmente pelo modo como ela institui uma outra dinâmica na experiência de conhecer a paisagem pela ação estacionada do corpo. Segundo ele, “parar é, de fato, uma grande oportunidade para continuar a agir com o mesmo espírito do andar, mas num espaço do estar” (CARERI, 2017, p.113). Foi a partir dessa constatação

trazida pelo pesquisador caminhante, que a pausa foi compreendida como imagem potente da festa. Essa afirmativa se atém ao sentido de impulsionar questões significativas sobre o corpo brincante, que não se constituem apenas nas movências físicas desse corpo, mas nas expressões, marcas, gestos e seus múltiplos efeitos em decorrência do ato de fincar, enterrar os pés, independente da duração, na ação de aterramento no chão festivo.

O corpo brincante apontou para o corpo em estado de passagem, manejando modos particulares de expressão, ou seja, um saber que levou em consideração aspectos diversos de um corpo que se mostra e se afeta constantemente antes, durante e no pós-festa. Um corpo aberto às poéticas possíveis, negociáveis. Cada corpo brincante espetaculariza sua existência de forma singular e baseada nas aprendizagens e experiências vividas.

Dessa forma, o corpo brincante não é homogêneo, tampouco cabe em um entendimento totalizante e idealizado do corpo nas manifestações culturais. Contudo, tem uma base comum de criação, uma borda geradora que se localiza nas frestas, no intervalar, no instante. Ela é estabelecida no aqui-agora, onde novas potências do agir acontecem, movimentando um novo habitar, produzindo uma espécie de caminhadas inventadas, no caso específico de São Marçal. Essas partilhas vivenciadas expressam a condição de romper e atravessar do corpo brincante, abrindo caminhos e elaborando ruminações e lampejos diante de sua condição movente.

Sob este aspecto, o corpo brincante reúne uma pluralidade de corpos que se entrecruzam, mobilizando estéticas dos saberes e memórias da rua a partir do contexto cultural festivo. Neste estado de criação-festa constante que vivencia os múltiplos caminhos de geração de novos sentidos, o fenômeno anuncia o ser festa em toda a sua potência, criando movimentos e gestos como elementos detonadores de outras sensibilidades caminhanter, decorrentes das vibrações transitórias que passaram a operar outras formas de deslocamento, físicos e perceptivos.

O contexto movente da Festa de São Marçal condiciona os brincantes a ficarem muitas horas em pé, intercalando o bailado da dança, as giras com passos da caminhada, dispondo de um tempo mínimo de descanso, de um repouso para os pés. Ao que pareceu, nada disso diminuiu o prazer, a devoção e alegria de estar na festa para os brincantes. Enquanto a aparente condição de cansaço era visível nos corpos de alguns, outros pareceram não conhecer os limites da estafa física. Caminhando no campo festivo foi possível perceber que alguns brincantes andavam descalços, por escolha ou contratempo, a exemplo de um sapato danificado, consequência de muito uso, ficando assim inutilizado. Somado a isso, tem a

questão climática com as altas temperaturas, fato comum no período junino, que contribui fortemente para a sensação de fadiga.

Enquanto caminhava na festa, parte da adversidade descrita também era sentida pelo meu corpo, como cansaço, sede e fome. Ainda que minha presença não estivesse ligada diretamente à dimensão devotiva ou relacionada a algo desse aspecto, fui lançada a um sentimento e movimento coletivo vigoroso, que não sei bem como descrever, como parte de um desejo grupal de agradecer a existência festiva que todos nós estávamos partilhando. Tais vivências marcaram profundamente meu corpo, trazendo um efeito diferenciado no modo de estar na festa. Essa experiência foi um bom modo de ilustrar que os corpos querem ser festa. Cada passo dado nessa paisagem imersiva foi uma amostra de como a rua, com sua abertura para a criação de novas relações e afetos, deflagra a função de ser uma fonte de energia expandida e necessária.

Foi no aqui e agora festivo que o corpo brincante, tão plural e inventivo, mostrava sua potência na via pública, fato que me deixava mais atenta e pensativa a respeito da situação vivida por eles, sujeitos ao cansaço, fome e desconforto térmico constantes. Ao mesmo tempo, o que mais me chamava atenção era quando lançava meu olhar em direção a eles e via a superação do esgotamento e limites físicos como ações indissociáveis e fortalecidas por meio da fé no santo e pela vontade festiva do estar-junto. Sob este aspecto, trata também a respeito da espetacularidade que se alimenta e se reinventa a partir da força compositora da coletividade, estabelecida pelos modos de agenciamentos sensíveis do corpo brincante.

Vale lembrar ainda que o corpo brincante do Bumba meu boi é um corpo acumulado de dias de outras festas, outras somas existem em sua epiderme festiva. Corpo que pulsa, cambaleia e que inventa combinações. O termo brincante, atraído pela palavra corpo, convida à percepção do movimento como um colecionador de passos e acumulador de experiências urbanas, no sentido de juntar, misturar e compor uma coreografia, que incorpora uma potência de furar territórios e questionar fronteiras do espaço público. Nesta direção, a coreografia mencionada acima se encontra alinhada ao pensamento do teórico da dança, André Lepecki, quando diz que é a

prática política e como enquadramento teórico que mapeia, de modo incisivo, performances de mobilidade e mobilização em cenários urbanos de contestação. Tomando como ponto de partida práticas artísticas que implicam diretamente as tensões sociais que formam e performam as fissuras do urbano (LEPECKI, 2012, p. 42).

Com base nisso, fica evidente o corpo brincante como campo de subversões diante da lógica que age em direção ao controle dos corpos. Não por acaso, suas formas de expressão furam certas fissuras, intensificando aberturas e dando a ver os estados precários de experiência presente nos corpos, que se nutrem ao invadir a cidade e ocupar suas frestas. As coreografias habitadas no espaço público, em especial na Festa de São Marçal, engendraram pontos fundamentais para a compreensão do corpo que brinca enquanto caminha na rua. E segue resistindo em seu deslocamento, movendo mundos sensíveis de forma intensa, política e poética.

Dito isto, a maioria dos corpos com os quais caminhei, conversei e festejei são negros. Corpos que são tradicionalmente excluídos dos espaços de poder, enfrentando conflitos e fazendo negociações nas mais diferentes esferas da vida social. Sob essa análise, a estrutura da sociedade brasileira exerce continuamente modelos e ações para reprimir ou proibir que esses corpos sejam vistos, que sua existência seja vivenciada.

Neste sentido, compreendo a Festa de São Marçal como acontecimento ativador da microrresistência. O fato de haver na festa as cosmovisões e modos de adensamentos dos corpos negros que caminham como se suas existências andassem em sentido espiralado, apontaram para as disputas travadas por conta do imaginário colonial. São corpos da desobediência festiva, questionando o poder e furando as estruturas, caminhando nas frestas e promovendo dismantelamentos e insurreições necessárias a fim de fundar uma prática vivente possível⁹⁰.

Portanto, as próximas linhas buscam apresentar o Encontro dos Bois a partir de suas dinâmicas celebrativas vividas por meio da etnocaminhada. Com isso, a festa foi narrada por mim com pitadas de invenção, através da imersão errante e do meu corpo afetado que caminhou em busca dos encontros e dos seus modos particulares e coletivos de expressão. Estive interessada pelos comportamentos, espetacularidades e práticas alocadas, ressaltando o campo festivo como plataforma singular capaz de confabular narrativas, gestualidades e promover atentados poéticos no espaço público.

Como possibilidade de leitura do corpo brincante na sua interface entre a rua e a festa, a prática da etnocaminhada se propôs a desvelar questões envoltas da paisagem festiva, que se colocou como elemento fundamental para pensar o corpo afetado, densamente marcado pelas experiências engendradas pela abertura e porosidade que o constitui. Isso se deu a partir das frestas abertas e dos desvios como substâncias do corpo brincante, que ocupa a cidade como

⁹⁰ Essa reflexão será mais bem discutida no capítulo seguinte.

território compartilhado e da poética do acontecimento evocado pela ativação das políticas viventes e sensíveis.

5.2 Imersão errante: pistas, marcas e |a|notações da etnocaminhada.

O percurso deste texto, a partir de agora, tem como itinerário a criação de uma possível caminhografia festiva. Por isso, a Festa de São Marçal será esboçada com base em três momentos escolhidos, devido sua estrutura cambiante, que são: chegar à festa e suas dinâmicas de acessos; ocupação errante, coabitações e caminhada festiva e, por fim, fluxos dispersivos - outras caminhadas por vir. Esses são os fluxos e refluxos da festa tomados como campo de compreensão do fenômeno. São circuitos que atravessam e compõem os corpos brincantes, que propõem uma forma de apresentar suas dimensões, de como a festa se comunica e se faz espetacular em sua potência coletiva.

Os três circuitos mencionados falam de situações particulares da festa, mencionando aqui a existência de outras formas de circulação que interrogam, do mesmo modo, sua composição. As três ações refletem os momentos de experiências compartilhadas e geradas a partir de seus entrelaçamentos que se tocam, vibram, se contraem e se afastam, alargando seus contornos, não sendo compreendidas como marcações definidas, tampouco ações pré-determinadas da Festa de São Marçal.

Meu intento aqui foi escrever, desenhar e capturar mapas de percursos a partir de algumas etnocaminhadas praticadas. Nisso, rascunhei lugares de circulação e andamento na festa, como índices de com-partilhamento, utilizando-me também das narrativas ouvidas, coletadas e criadas como campo de experimentação, para além de uma descrição fixa e enrijecida. Isso porque o conjunto de incursões da etnocaminhada sinaliza para outros movimentos em campo, que refere as fraturas e borramentos que podem dialogar entre si, além de sua força poética manifestada em cada situação de disponibilidade do brincante, dos corpos em vias de composição festiva na Avenida São Marçal.

Sob esse prisma, os circuitos-experimentos que vou acionar nas próximas linhas destacam aspectos das formas de vida na festa, ou seja, os modos de existir ativados. São situações imbuídas de uma potência operada pelas movências, ressoando no desejo de expressar, nas variadas camadas, os trânsitos inventivos como possibilidade de vivenciar a existência urbana de outra maneira.

Dada a movência do campo e a dimensão intangível da festa, povoada de notáveis transmutações, algumas narrativas e percepções escapam à minha escrita. Como se sabe, nem tudo gera texto, certas gestualidades e ações carregam a potência de serem indescritíveis. Estimulada por esse contexto, substancialmente potente, vou compondo formas de dizer, a partir dos fragmentos que acesso pela caminhada. Desse modo, tal gesto busca uma escritura que mais se aproxima de um pensar borrado de impressões e olhares, do que desenvolver um tratado fixo como único registro da vivência festiva.

5.2.1 Chegar à festa e suas dinâmicas de acesso.

Nas primeiras horas do dia 30 de junho, uma fila de carros de som já modifica a paisagem noturna da Avenida Guaxenduba⁹¹, no Bairro de Fátima. Antes mesmo do nascer do dia, os carros estacionados demarcam a chegada dos grupos de Boi na Festa de São Marçal. A disposição dos veículos se realiza sequencialmente, um após o outro, formando uma tessitura importante e, por vezes, longa que determina a ordem de circulação dos grupos na avenida.

A tática utilizada para a marcação do lugar tem uma justificativa. No estilo ‘quanto mais cedo, melhor’, chegar à festa, em muitos casos, é uma ação apenas simbólica, utilizada para demarcar território e assegurar a disposição de entrada na celebração, como já descrito. Geralmente, apenas o carro de som e o motorista são vistos nesse momento, uma vez que a maioria dos grupos ainda está brincando em outros lugares, comprometidos com as apresentações nos arraiais juninos espalhados pela cidade.

Com o amanhecer do dia, a fila de carros anuncia a festa. A ação foi a forma encontrada pelos brincantes e organizadores do evento para disciplinar a ordem de entrada dos grupos na Avenida São Marçal. No entanto, essa questão gera sempre muitos embates e discordâncias, pois nem todos concordam com esse tipo de organização.

Independente da ordem de chegada do carro de som, uma longa espera pode ser experimentada no decorrer do dia. Um exemplo disso é que ainda que os veículos cheguem com antecedência à Avenida Guaxenduba, têm que aguardar por certo tempo para adentrar na Avenida São Marçal. É recorrente observar que alguns grupos que chegam pela manhã iniciarão sua caminhada festiva horas depois. Em alguns casos, isso situação acarreta uma espera prolongada que só finaliza no período vespertino.

⁹¹ Recebe também o nome de Avenida Kennedy.

Fotografia 78: Carros de som na Avenida Guaxenduba.



Fonte: Danielle Souza, 2018.

Os grupos de Boi chegam à festa, de fato, a partir das cinco da manhã. Isto sugere que muitos brincantes comparecem à Avenida São Marçal com privação de sono, fome e embriaguez, quase sempre. São condições compreendidas como estados coabitáveis que povoam a festa e que, por mais paradoxal que possa parecer, dão sustentação e força ao corpo caminhante. Os brincantes carregam em seus corpos marcas da fadiga pelas horas prolongadas de apresentação pelos arraiais, provocando, em muitos deles, cansaço e sonolência. Esses estados corporais afetam os brincantes em níveis diferentes, mobilizando alternativas das mais diversas e curiosas para aproveitar o tempo de espera.

Algumas das soluções encontradas ilustram os modos achados para descansar ou ativar o corpo. Os brincantes que buscam descanso criam, de diversas formas e maneiras, suas zonas de repouso temporário, capazes de gerar intervenções interessantes, que colocam em evidência as suspensões criadas dentro das frestas, seus acontecimentos sutis. Em outras palavras, o desvio dentro do desvio e seu efeito multiplicador. Abaixo podemos visualizar uma das formas particulares inventadas para aliviar o cansaço físico.

Fotografia 79: Suspensões (extra) cotidianas.



Fonte: Thiago Ramos, 2019.

A canseira parece não ocupar por completo o corpo de alguns brincantes. Dado o tempo alargado de espera, a diversidade para os usos do tempo é flexível e dinâmica. Brincantes foram vistos caminhando à procura de alimentação, de amigos que estão pelas redondezas da festa e também para ver e acompanhar a caminhada festiva dos demais grupos de Boi.

Fotografia 80: Descanso.



Fonte: Thiago Ramos, 2018.

No dia da festa, como já referendado, a Avenida Guaxenduba se transforma em um grande corredor de apoio e organização. Uma espécie de concentração, misturada com sala de espera e quarto de dormir, para repor as energias. Essas práticas ressignificam as relações sociais e os modos de apreensão da cidade, gerando outras ativações e inventividades experimentadas na avenida larga, que recebe um alto fluxo de carros nos demais dias do ano e é importante via de ligação para o centro da cidade.

Devido à mudança e interdições de trânsito em avenidas, ruas e transversais próximas à Avenida São Marçal, a chegada na festa ocorre em várias direções, sentidos e meios. A respeito do público, geralmente se chega pelo João Paulo, Monte Castelo, Ivar Saldanha, Bairro de Fátima, Vila Palmeira. Esses são alguns dos acessos-bairros mais praticados. Eu chego, por exemplo, pela rota Anil-João Paulo, ou seja, meu percurso começa pelo final do acontecimento festivo⁹², o que me leva a caminhar bastante por toda extensão da festa, a fim de conhecer o começo de cada cortejo dos grupos.

Nesse meu deslocamento, a etnocaminhada se junta, mistura-se à ação duracional festiva. Nisso, relembro e tomo como conselho a reflexão feita por Tim Ingold a respeito da atitude atencional, por entender o movimento do despertar e manejo da atenção como possibilidade de análise etnográfica. Orientada poeticamente pelos dizeres do antropólogo, minhas observações e práticas giravam em torno da curiosidade do que acontecia nessa parte assentada do chão festivo de São Marçal. Essas expressões, além de mover escritos, revelaram estados inventivos, atravessamentos e gestualidades criadas a partir dos acontecimentos sensíveis e das sensações vividas no espaço urbano.

Retomando aos acessos e vias caminhadas para comparecer à festa, outras rotas também são percorridas. Quem chega pela Avenida Guaxenduba ou via Getúlio Vargas, acessa o evento pelo início. Utilizo os termos começo e fim apenas para indicar o fluxo praticado pela caminhada festiva, a direção que corre seu rumo. Ao chegar à Avenida São Marçal cada um cria o percurso a seu modo, afeto e interesse, levando em consideração a temporalidade coletiva e errância festiva, caracterizadas de intenso convívio e partilhamento.

Os brincantes e o público em geral podem chegar a pé, de ônibus, de moto, de caminhão, de carro. No entanto, em um dado momento a única via de acesso à festa ocorre por meio da caminhada⁹³. Tal fato aponta para os modos de se comportar corporalmente no espaço urbano, destacando os fluxos dos deslocamentos, bem como as pequenas ações e

⁹² Aspectos da localização, por meio do mapa e das rotas festivas, foram apresentados nas páginas 152 e 153.

⁹³ Salvo os motoristas de carro de som, bombeiros e algumas patrulhas da polícia militar feitas a cavalo.

gestualidades de ruptura que se instauram nessas situações, por possibilitar estados de caminhança e suas múltiplas durações e sentidos.

Pensando assim, cada caminhante elabora sua cartografia particular, grifando no mapa afetivo da festa as diversas apropriações do espaço público. Revelam as práticas usuais e as rotas de criação traçadas para a abertura dos encontros que me fizeram compreender os modos de vida festiva inventados. Em seus movimentos, gestos e atitudes transgressoras contrárias à imposição da vivência do caminho único, compuseram a superfície do mapa, que vai se construindo de atalhos, idas e vindas nos seus mais variados desenhos de errâncias, intenções e intensidades. São passagens que vivem sendo refeitas e remoradas, muitas delas deflagraram zonas de limites borrados recorrentes de tais experiências.

Por fim, deixo de caminhar um pouco pelas beiradas e bordas da festa, rodeando seu contorno borrado e movente, para me lançar e, ao mesmo tempo, deixar-me atravessar pelo ajuntamento festivo em questão. Nesse movimento, cabem voltas e retornos, quando necessários, a esse espaço bem particular de fluxos inventivos que foi apresentado. São experimentações que ocorrem e dialogam, ativam e contaminam a Avenida São Marçal, lugar que a festa se faz existir e das relações imbricadas nesse processo vivo e potente de trocas constantes.

Fotografia 81: Caminhar.



Fonte: Danielle Souza, 2018.

É permitida a caminhada! Libere o passo.

5.2.2 Ocupação errante, coabitações e caminhada festiva.

Neste tópico busco tecer considerações a respeito da festa em si, da sua existência espetacular, cujas materialidades, gestos e dimensões simbólicas são texturas potentes onde o corpo brincante acontece e faz acontecer. Nessa intenção, optei por apresentar a dinâmica espacial da Avenida São Marçal, dando ênfase inicialmente aos aspectos topográficos, a fim de orientar os caminhantes deste texto a se localizarem quanto aos acessos, movências e demais inventações acionadas que sofrem a ação do lugar. Da mesma forma, como as particularidades atravessadas pelas práticas sociais envolvidas.

Diante dessas colocações, começo pela rotatória que contém a primeira estátua de São Marçal como ponto de partida da ocupação errante propriamente dita, onde referencio o momento em que os grupos se organizam para começar seu cortejo. No dia da festa, a rotatória do João Paulo se transforma numa mistura de várias coisas. A base de sua estrutura física acondiciona pessoas, mercadorias além de servir como um local de encontro entre amigos.

Fotografia 82: Rotatória da Avenida São Marçal.



Fonte: Thiago Ramos, 2019.

É na rotatória que se instaura o primeiro passo que impulsiona a caminhada festiva, onde a espetacularidade se mostra em toda a sua potência. Em outros dizeres, neste espaço a etnocaminhada se intensifica, estabelecendo um contato mais aproximado com as diversas ações e as inventividades a serem observadas, em que o jogo e o ritual são aspectos relevantes

por se fazerem presentes no corpo brincante. Há na festa, conforme dito anteriormente, camadas impregnadas de muitos dizeres, movimentos, fazeres, saberes e memórias. Elas fazem parte de um rico repertório de intervenções e desvios assentados pelos corpos brincantes.

A partir dessa paisagem, fui seguindo algumas pistas e, em outros casos, deixando me levar, sem resistir. Atenta às flutuações do campo somadas ao território cambiante, fui arrebatada aos aspectos mais íntimos do estar e ser festa. Nos percursos assumidos, pude perceber a eclosão de inúmeras criações e partilhas advindas dos encontros vivenciados. Os vínculos firmados, intenções e interações se ampliavam diante das confluências firmadas. Nesse caminhar, a alteridade se expressava como prática ativa no fenômeno festivo, ganhando força indescritível estabelecida coletivamente.

A ocupação errante, chamada assim pelo ajuntamento dos brincantes e suas travessias produzidas e instaurada no João Paulo, possuía uma configuração espacial particular, adaptável e seguida por todos os grupos que ali comparecem. Não foi encontrada nenhuma informação acerca do modo como essa forma de ordenação dos brincantes foi assumida. Mas, ao que se sabe, a organização foi criada especialmente para o tempo e o espaço operados em São Marçal, sendo seguida até os dias de hoje. No tocante a esta questão, descrevo que

a disposição espacial da cena acontece da seguinte maneira: inicialmente vêm Pai Francisco e Catirina, juntamente com o boi; em seguida, as índias, os caboclos de pena e de fita; por último, mas não menos importante, vem o cantador, acompanhado do batalhão pesado, composto por matraqueiros, pandeireiros e demais tocadores (FONSÊCA, 2015, p.60).

A composição apresentada não se mantém intocável no desenrolar da Festa de São Marçal. As práticas coreográficas e suas movimentações assentadas no chão do João Paulo vão desenhando uma cartografia movente. Essa estrutura constitutiva da travessia dos grupos de Bumba meu Boi salientou um tipo de organização preocupada com as espetacularidades, os modos de se mostrar para o público e para eles mesmos. São questões que não exprimem uma concepção fechada de uso da rua, e sim se propõem a ser um espaço de ativação, de abertura às flutuações e dinâmicas em curso. Tecendo outras temporalidades, processos e mutações no espaço público, assim como de certos modos de praticar a caminhada brincante e festiva.

Fotografia 83: Caminhada festiva.



Fonte: Danielle Souza, 2018.

Outro aspecto fundamental consiste no acesso liberado ao espaço festivo, sem cordas, grades ou qualquer aparato que impeça ou dificulte a entrada e saída das pessoas. Nisso, a Avenida São Marçal assume um formato que pode ser percebido como gerador de energia para experiências em deslocação. Do mesmo modo, ser um convite aberto à experiência coletiva, aos movimentos e condutas cheias de vontades e desejos dos caminhantes de São Marçal.

Por esse motivo, revelo uma conversa que tive com “Dona” Elza⁹⁴, para auxiliar no entendimento a respeito dos efeitos e implicações decorrentes da abertura festiva em São Marçal e de como ela pode ser sentida pelos brincantes. Ela contou o seguinte:

“Venho aqui tem uns 10 anos. Muita coisa tem mudado na festa. Pra mim é pra melhor. Eu gosto por não tem impedimento. Você pode ir lá tirar a foto com o Boi. Ai, dança. Se cansou, pode sair. Depois voltar. Tô aqui chupando suquinho, porque fiquei com sede. Já já tô indo atrás do Boi”.

Com essa afirmativa, “Dona” Elza descreve a oportunidade de transitar livremente pela Avenida São Marçal. Seguir o fluxo do querer, disposição e ânimo, sendo possível restabelecer o elo afetivo ao encontrar o grupo de Boi novamente ou alguém querido que estivesse à sua espera. Essa condição de circular irrestritamente faz transitar modos sociais dos mais diversos, que torna a festa democrática e heterogênea, assim como infiltrada de conflitos e embates. Essas dimensões ocasionadas pelas presenças simultâneas afirmam a

⁹⁴ Conversa realizada no 30 de junho de 2018.

Festa de São Marçal como encontro das diferenças, onde um infinito possível de combinações de existências povoa o João Paulo.

No entanto, algumas áreas são utilizadas e identificadas como territórios que demandam certo cuidado e respeito, postura comumente assumida por parte do público, onde o chão ganha uma dimensão ritual e espetacular, cujo desdobramento incide, entre outras coisas, em comportamentos que reverenciam a manifestação do Boi. Trata-se de uma prática bastante comum na Festa de São Marçal, em que o público não transita muito entre os brincantes enquanto o cortejo acontece. Algumas pessoas, em sua maioria turistas, adentram na caminhada festiva, a fim de fazer algum tipo de registro fotográfico com os brincantes.

A situação dificulta, em menor ou maior grau, que o Bumba meu boi avance na avenida. Isto porque o percurso dancístico do Boi exige espaço disponível para sua elaboração e qualquer tipo de interferência pode trazer obstáculos pontuais em seu deslocamento. A continuidade dos passos, giros e demais movimentos contribuem para o desenvolvimento dos processos criativos relacionados e para a espetacularidade brincante. Essa postura não impede que a oportunidade única de estar-junto com o Bumba meu boi possa ser saboreada. Geralmente é a partir do batalhão pesado que vem ao final do cortejo do grupo, que o público acompanha e desfruta das aprendizagens do criar coletivamente e das diversidades de presença.

Em seu conjunto, a Festa de São Marçal, ao se constituir como prática cultural acessível, fortalece e intensifica o que se pode chamar de ritualística do evento, dando um sentido particular aos encontros partilhados. Sob esse aspecto, a existência coletiva foi construída de interações, gerando polifonias sensíveis, estilos expressivos traçados pelos afetos, amorosidades e tensões no decorrer da festa pública caminhante.

Outra situação que reforça as múltiplas e, como denomino, inusitadas presenças na festa, pode ser conferida em uma situação especial que adorei experienciar. Caminhar pela festa foi garantia, em muitos aspectos, de encontros marcantes. Numa dessas andanças me deparei, de longe, com a inesperada presença de Kyara, cuja ida à festa não tem como passar despercebida, é um acontecimento. Por onde ela passa divide opiniões das mais variadas, desde olhares curiosos e estranhamentos às atitudes afetivas, como recebimento de elogios dos seus recentes admiradores. Acompanhada pelo olhar zeloso de seu tutor, a cachorra Kyara, segundo ele, adora comparecer à Festa de São Marçal.

Fotografias 84 e 85: Kyara na Festa de São Marçal.



Fonte: Danielle Souza, 2019.

Com seu traje colorido e acessório impecáveis, Kyara caminhava livremente pelo espaço público do João Paulo. Com espontaneidade, simpatia e muita fofura sua aparição ocorre apenas no período matutino, em razão do pouco fluxo de pessoas na festa e da temperatura mais amena, facilitando assim uma caminhada canina sem contratempos. Perguntei ao tutor sobre essa experiência de vir acompanhado de um animal doméstico, da reação das pessoas e da vivência de Kyara com o ambiente festivo, que descreveu o momento:

“Quando ela chega aqui, ela não para, anda pra cima e pra baixo. Falta me deixar doido. Como ela é dócil, ela vem pra cá sem coleira. Ela gosta de botar uma roupinha bonita, de se aprontar pra vim pra festa. Olha só como ela não me deixa quieto, tenho que ficar de olho atento e sempre perto dela, porque senão ela some atrás do Boi (risos)”.

Pelo que pude testemunhar, nos poucos minutos que acompanhei Kyara, a convivência com ela foi amistosa e tranquila. De fato, foi interessante e divertido ver um animal brincando pela rua, movendo reflexões desse tipo de participação em São Marçal. A cachorra Kyara contagiava o público e impulsionava o chão de outros modos, imprimindo à festa a confirmação que o ambiente era avivado constantemente por múltiplas vias de presença.

Por falar em modos outros de habitar e participar da Festa de São Marçal, não específico somente a relação com seres humanos e não humanos, mas também incluo a força existencial dos caboclos e encantados, seres míticos e invisíveis, manifestados por meio do transe dos praticantes do Tambor de Mina que caminham festivamente no dia 30 de junho.

Em geral, foi surpreendente perceber como essa abertura impulsiona e alimenta as memórias urbanas do passado festivo, em especial seu diálogo com experimentações do presente. Produzindo e atualizando as trocas intensas entre seus praticantes assentados no tempo espiral vivido. Neste movimento, vários dizeres e fazeres foram evocados e caminham

para o entendimento das espetacularidades festivas e moventes que ocupam a rua. Desses encontros, novas dobras festivas vão surgindo.

Fotografia 86: Vista área da festa.



Fonte: Danielle Souza, 2019.

A ocupação errante, vista de cima, mostra a frequência do encontro e como a dilatação festiva rasga a malha urbana a partir do deslocamento mínimo, cujo tempo foi sentido vagarosamente. O andar desacelerado, minúsculo devido ao ajuntamento dos corpos, amontoado de gente, tocando, ao mesmo tempo, a pele do chão de forma devagar quase parando, mas de forma intensa. Visualizar esta imagem, além de impressionar, tem como efeito a percepção de ressonâncias capturadas na paisagem aérea, onde a amplitude de gente, a perder de vista foi atraída para construir coletivamente uma festa a partir de suas movimentações.

Isto revela que movimentar-se em São Marçal promove uma ligação concreta ao ato criador. Demonstra, a partir disso, a necessidade social destes corpos se movimentarem nas ruas, de devorar os tipos de experiências que nos tocam e nos apaixonam. Remete ao jogo de estímulos instaurado e das gestualidades agenciadas que acionam rupturas com os modos de viver diante do anestesiamento corporal no meio urbano.

Partindo dessa ideia, a própria caminhada festiva tem como mote existencial a produção de estados de contato mais sensíveis, ativos e permeáveis com o ambiente percorrido, pois a caminhada carrega, como característica intrínseca, a dimensão exploratória e suas relacionalidades. Com esse movimento vivo e pulsante, a caminhada consegue operar

em si mesma sua reinvenção. Tal particularidade, tão relevante, traz ainda o caminhar como articulador de espaço, criador de lugares e de ações poéticas, que dá outras modulações ao fluxo urbano.

Seguindo o fluxo caminhante, o próximo passo consistirá em apresentar o terceiro e último circuito-experimento. Ele se refere à continuidade festiva que ocorre em outros espaços, podendo também ser práticas dentro da própria festa ou em suas redondezas. Nesta intenção, o movimento de análise se volta para acionar ações que acrescentam à paisagem da festa a possibilidade de ampliar os modos de circulação e experiência festiva.

Apesar da ordenação do último circuito-experimento narrar questões ligadas ao término oficial da Festa de São Marçal, o título abaixo indica também que a finalidade do próximo tópico não busca se limitar às movimentações finais da festa. Seguindo esta acepção, a escrita aponta para as vias criadas pelos brincantes e público em geral para o prolongamento da ambiência festiva, sinalizando as múltiplas apropriações do espaço urbano. Ou seja, que a festa tem hora certa para começar, mas que não termina com o seu fim.

5.2.3 Fluxos dispersivos: outras caminhadas por vir.

A Festa de São Marçal se desloca para o ponto oficial de encerramento da caminhada festiva, perfazendo os quase 400 metros de ocupação errante. Ocorre na passagem do grupo de Bumba meu boi pelo palco montado na Praça Ivar Saldanha, onde está fixada a segunda imagem de São Marçal.

O palco⁹⁵, dentro da estrutura festiva, tem finalidades variadas. Menciono duas delas: a primeira se reserva ao espaço do locutor, tido como mestre de cerimônia que anuncia o Boi que está se aproximando do palco, endereçando falas e saudações. Serve também para chamar atenção de algum grupo que esteja “lerdando”⁹⁶ na avenida. A segunda consiste em encaminhar o cantador para “receber o troféu dado pela organização da festa, para agradecer a participação do grupo e para cantar a última música da brincadeira” (FONSÊCA, 2015, p.60).

⁹⁵ Há um outro palco montado ao lado do palco principal, uma espécie de arquibancada para idosos e cadeirantes assistirem à caminhada dos Bois de forma confortável e segura.

⁹⁶ Uma das reclamações dos grupos de Boi destaca o problema de controle do tempo. Alguns grupos demoram muito na sua passagem pela avenida, gerando atraso e incômodo na caminhada dos demais.

Fotografia 87: O palco da festa de São Marçal.



Fonte: Thiago Ramos, 2018.

Depois dessa cerimônia, o cantador com alguns músicos e tocadores desce do palco para dar início aos últimos passos brincantes daquela edição festiva. Nisso, o palco volta a ficar vazio, esperando que um novo grupo se aproxime para retomar o ciclo de despedida. Essa região da festa, apesar de anunciar o fim da caminhada festiva do Bumba meu boi, funciona também como ampliadora de outras vontades expressivas manifestadas pelos brincantes. Ela ativa a continuação do querer ser festa. Findada a passagem pelo palco, a caminhada do grupo é desfeita, mas não sucumbe de imediato, gerando outras forças cambiantes.

Importa mencionar ainda que o horário de chegada de cada grupo ao palco é incerto, pois resulta de vários fatores, entre eles a quantidade de pessoas que acompanha o Boi. Depende também do horário da travessia, sendo que pela manhã, por ser um tempo mais tranquilo, com pouca gente na avenida, a caminhada não se prolonga tanto; já na parte da tarde e noite a quantidade de pessoas na festa é inversamente proporcional. No entanto, independente do horário, atravessar a avenida de quase 400 metros não dura menos de duas horas, isso sendo uma caminhada rápida. Alguns grupos de Boi chegam a passar mais de quatro horas em seu cortejo, praticando múltiplos e incontáveis toques de passos no chão. Neste sentido, a caminhada parece cumprir com sua função táctica na transgressão da lógica do tempo linear.

Quando isso acontece, a dispersão fala de uma experiência relacionada diretamente aos brincantes, mas não exclusiva deles. Digo isto por causa de um tipo de compromisso

estabelecido com os grupos de Bumba Boi, firmado com a organização do evento⁹⁷ e, respeitosamente, com São Marçal. Sugere que depois de atravessar a avenida cada integrante do grupo assume seu rumo e curso dentro da festa ou fora dela.

Um exemplo dessa conjuntura foi registrado por meio de uma conversa no final da caminhada do Boi de Iguaiá. Perguntei a um dos brincantes qual era o destino do Boi depois da festa. Nisso, Paulo Rogério, de 26 anos, comentou o seguinte: *“Depois daqui eu tô indo pra casa. Tô virado desde ontem. Mas tem uma galera que ainda vai ficar. Eu, não. Amanhã é segunda [feira] e tem serviço. Meu irmão vai ficar pra festa de reggae”*⁹⁸. A fala de Paulo atesta como o espalhamento do grupo destacava outras itinerâncias possíveis, que correspondia a ir embora ou trilhar as potencialidades expressivas não vivenciadas anteriormente.

Antes de encerrar este subcapítulo, quero percorrer alguns campos de dizeres. Assim sendo, depois de narrar e confabular vários fluxos caminhantes no decorrer desta escrita, veio algo em mente. Uma espécie de dúvida misturada com gatilho analítico me fez parar e pensar na seguinte indagação: de fato, onde e como a festa termina? Esse questionamento foi impossível responder ou precisar algo relacionado ao tempo cronológico.

Para trilhar essa proposta, coloquei-me a disparar possíveis situações acerca dessa minha curiosidade festiva. Mirando tal interesse, rascunhei e elaborei algumas rumações. Com base nisso, confabulo que a festa pode acabar no motel; na ambulância, para tomar glicemia para amnésia alcoólica; no clube de reggae. Na demora do ônibus, do mototáxi. Quando o dinheiro acaba. No roubo do celular ou na perda de uma banda de chinela, fato que já aconteceu comigo! Na aparição dos garis para limpar a avenida. No cansaço que o corpo anuncia. Enfim, o encerramento da festa é uma experiência singular e circunstancial.

Partindo dessas reflexões, pode-se dizer que são nessas múltiplas experiências reatualizadas, ritualizadas e celebradas, que não se encerram na avenida, que o compartilhamento vivido se faz potência, sobretudo como acontecimento para seus caminhantes. Essas considerações também são destacadas pelo historiador Albuquerque Junior, quando fala que

a festa é feita de devires, ela abre uma quadra em que os possíveis podem vir a se atualizar, toda festa pode resultar em risos, gritos, gargalhadas, choros e vômitos, pode terminar na delegacia, no hospital ou no hospício, como pode terminar no motel e na beira da praia. Pode começar e terminar na cama, no banheiro ou no sofá,

⁹⁷ Atualmente responde pela organização do evento alguns representantes dos grupos de Boi, juntamente com os Governos Estadual e Municipal.

⁹⁸ Conversa realizada no dia 30 de junho de 2019.

no chuveiro ou no banco do automóvel, mas pode ter como grande final a sarjeta e a companhia do cachorro da casa. Também pode acabar em morte ou em brindes à vida, às estrelas e até ao sol que vai raiando. Pode ainda começar na igreja e acabar na sacristia ou no confessionário. E são todas essas possibilidades, esses devires, que acabam tornando as festas tão atraentes e, ao mesmo tempo, nos metem medo e nos deixam inseguros, tímidos. Por isso as festas são históricas e feitas de histórias individuais e coletivas. A história não deveria tomar as festas apenas como objeto de estudo, a história deveria tomar as festas como inspiração, como um modo de ser e fazer. [...]. Um modo de desinvestimento e crítica de tudo aquilo que torna a vida triste e séria demais (2011, p.148).

Apesar do imenso cansaço e de permanecer por horas na festa, de ir e vir fazendo devires ao caminhar, diversas vezes, nada supera a dor em escutar o locutor encerrando oficialmente o evento. Ao ouvir as palavras de despedidas do ano de 2019, meu desejo maior naquele momento era que a terra fosse rápida no seu giro de translação.

Infelizmente essa possibilidade não se consagrou no ano seguinte. Com a situação sanitária imposta pela COVID-19 esse sentimento de saudade foi alargado profundamente. Portanto, tudo que foi narrado acima se tornou a memória de um tempo antes da pandemia, sinalizando os modos presenciais de festejar em espaço público. Quando gestos mínimos e corriqueiros eram possíveis e inerentes ao território festivo, materializando vínculos fundamentais como dividir o mesmo copo de cerveja com o amigo ou conversar ao “pé do ouvido” com alguém, dado à altura do som da festa.

Fotografia 88: Perder o chão, ficar sem chão.



Fonte: Danielle Souza, 2019.

A fotografia acima é a última imagem e experiência que tenho do ato de se juntar sem preocupações sanitárias. De início, peço desculpas pelo tom melancólico e desolador instaurado nessas linhas, sentimentos que fizeram parte do meu processo de escrita e do seu modo em lidar com essas questões, relacionadas à saudade e carência festiva. Mas compreendi que era preciso ir adiante. O movimento pedia esse mover. Sendo assim, a festa continua ativa em muitos aspectos, como na minha memória, nos corpos brincantes, no chão do João Paulo e, principalmente, nesta escrita. A partir disso foi possível afirmar que uma festa nunca é igual à outra; e é isso que veremos no tópico a seguir.

A partir da pandemia do novo Corona vírus a experiência coletiva na Festa de São Marçal sofreu grandes transformações. O modo como o calendário festivo foi adaptado para o campo virtual, por meio das *lives*, gerou discussões a respeito das articulações com outras redes de compartilhamento que passaram a ser inseridas e acessadas pelos grupos de Bumba meu boi. Isto acabou demonstrando o uso da inventividade empregada, promovendo um alargamento no modelo festivo, profundamente afetando pela pandemia.

O caráter imprevisível da situação viral colocou em relevo tais práticas, sobretudo a respeito de suas permanências ou adaptações como parte das novas dinâmicas festivas dos grupos. Não é possível, ainda, afirmar o futuro dessas criações, restando apenas a esta escrita apresentar, descrever e refletir sobre os fenômenos festivos em situação pandêmica.

Outras caminhadas festivas para depois.

5.3 Novas possibilidades festivas para um tempo pandêmico: desafios e atravessamentos vividos.

São tempos difíceis e isso não é novidade. Devido à crise sanitária decretada por conta da COVID-19, muitas festividades espalhadas pelo país tiveram suas celebrações presenciais canceladas. Com isso, novos modos festivos foram surgindo e transformando o estar-junto em estar junto.com. Esse mote pode ser notado, por exemplo, da passagem da rua como lugar de ajuntamento e contatos diversos para a tela do computador conectado, on-line, por meio das famosas *lives*, que rapidamente se popularizaram pelo mundo.

Diante desse contexto em construção, algumas dúvidas e novos procedimentos são postos para discussão, sobretudo de como compreender essa nova conjuntura a partir do olhar

da etnocenologia, em que as espetacularidades têm, em geral, se mostrado apenas bidimensionais e planas através das telas do computador e do celular.

Aqui cabe perguntar também como fica a questão da presença, do estar-junto, do se afetar em campo, como pilares necessários para o andamento da investigação etnocenológica. São essas e demais reflexões que busco dividir a partir deste subcapítulo, baseadas nas experiências criadas pelos grupos de Bumba meu boi para ritualizar suas práticas simbólicas e festivas, assim como os desafios de pesquisar, festejar e existir em tempos pandêmicos.

Com isso, quero afirmar que aqui reelaboro reflexões acerca da festa, estimulada pelos compartilhamentos que tive antes das práticas festivas serem interrompidas e, agora, pelas ausências e impossibilidade do estar-junto presencialmente, que passaram a se configurar como tentativas minhas de ativar um arquivo de memórias festivas aberto a imaginar e inventariar. Que seja capaz de mover em seu acervo uma espécie de diário da experiência cultural e social da pandemia, criado justamente para retomar o fôlego da escrita e da pesquisa, no intuito de restabelecer uma escritura da festa sem a festa, como era comumente experimentada.

Ao colocar as questões acima vejo um pouco da incompletude de algumas proposições, mas entendo que a processualidade evocada nesta investigação, ainda mais no contexto pandêmico, traz consigo um efeito incerto sobre a vida, compreensível de tais estados, porém relacionados às provocações e tateamentos como ações fundamentais de pesquisa. Esse não saber dialoga profundamente com o campo do imprevisível e da sua complexidade em curso.

Em meu contexto de pesquisa procurei conversar a respeito das reconfigurações do acontecimento festivo, sobretudo as das novas conjunturas que foram se apresentando, principalmente com as suspensões das festas presenciais, assim como os impactos na dinâmica ritualística e coletiva a partir de dois momentos escolhidos por mim: o primeiro no período mais rigoroso do isolamento físico, ocorrido no ano de 2020 e, o segundo, na chamada era pós-pandemia, localizada no ano seguinte.

A esse respeito, explico mais a frente com que base foi estabelecida, dentro desta investigação, a definição dos dois momentos citados. O que interessa agora é sublinhar como as manifestações festivas, principalmente as que aconteciam ao ar livre, sofreram consideravelmente com a suspensão do uso da rua como espaço de trocas e vivências. A rua, como se sabe, é o lugar por excelência dos processos relacionais experimentados como geradores de energia para festejar. Em outras palavras, compreende a festa enquanto plataforma disparadora de encontros e desejos com-partilhados.

O distanciamento social instaurado por conta do Coronavírus redimensionou fortemente esta pesquisa, dando outros caminhos, contornos e atravessamentos a serem considerados e percorridos neste contexto, sobretudo o impacto sobre as experiências festivas contemporâneas. Como alerta a artista e curadora Gisele Beiguelman, o efeito do ambiente viral acabou por produzir uma “cultura urbana do isolamento, da ojeriza ao contato físico [...]. O espaço público, por isso, foi sua primeira vítima fatal” (2020, p. 05).

Sobre essa nova dinâmica imposta à rua, de desertificação do espaço público, seu uso ficou circunscrito à prática enquanto passagem rápida acompanhada de ansiedade e angústia para alguns⁹⁹, em que todos desejavam chegar o mais rápido possível ao seu destino final. Nesse período inicial, o uso indevido da rua se caracterizava pela permanência prolongada nos espaços públicos. Em outros termos, não se podia ficar além do necessário e permitido. Como lugar da vida pública, a rua passou a ser um lugar não recomendado para se estar.

Ainda de acordo com Beiguelman, as práticas impostas pelo isolamento social, uma das orientações da Organização Mundial da Saúde, transformaram, ou melhor, potencializaram o espaço público como local monitorado, cuja vigilância, foi manifestada de diversas maneiras. Entre elas, pode-se destacar a partir do uso dos algoritmos, na qual a finalidade foi gerenciar e mapear os movimentos e deslocamentos dos transeuntes a partir dos seus aparelhos celulares, através de seus dados móveis disponíveis¹⁰⁰.

Todo esse aparato de biovigilância, apesar de complexo e preocupante, foi trazido aqui rapidamente para situar as tendências coletivas de uso do espaço público que vem se impondo ao cotidiano das cidades, cada vez mais excludentes e monitoradas. A cultura urbana vem sofrendo diversos ataques e impactos que interferem na dinâmica da vida social. Um deles, o mais recente, é do “coronavigilância” (BEIGUELMAN, 2020) em larga escala, cujos dados coletados nas plataformas de monitoramento transformaram os corpos móveis em informações rastreáveis, fáceis de detectar e controlar.

Essa crise, não apenas causada, mas aprofundada e ampliada pela pandemia, segue pontuando algumas questões alarmantes. Como panorama geral, o que se percebeu foi que o Estado e governos estaduais e municipais não souberam lidar com a realidade altamente contaminante do vírus, no início da crise. Em especial, o Governo Federal, contrário às evidências científicas e pactos internacionais de enfrentamento à COVID-19. Somando a isso,

⁹⁹ Tal fala não desconsidera quem, infelizmente, devido à instabilidade financeira que o país já vinha passando e que foi acelerada pela COVID-19, foi levado a morar nas ruas. Muitas famílias perderam seus empregos e rendas, passando a ter a rua como local de moradia.

¹⁰⁰ Para quem tem interesse em se dedicar mais sobre o tema, o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han destaca muito bem esse contexto de biovigilância e temas recorrentes em seu livro *Psicopolítica – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Áyiné, 2018.

os movimentos contrários à ciência, grupos extremistas e antidemocráticos que disseminaram largamente informações inverídicas, geralmente em mídias digitais, a respeito do contexto viral em curso.

Tal circunstância, como se não bastasse, foi alimentada pelo evidente autoritarismo escancarado sob diferentes formas de aniquilamento do outro por meio de discursos, narrativas e práticas necropolíticas. Assentada na ausência dos direitos, proteção e seguridade social, o descaso com grupos sociais vulneráveis, demonstra a falta de interesse pelas políticas da vida assumidas pelo estado suicidário (SAFATLE, 2020).

Para Vladimir Safatle, essa prática, com base no conceito desenvolvido inicialmente pelo filósofo francês Paul Virilio, foi “um novo estágio nos modelos de gestão imanentes ao neoliberalismo. Agora, é sua face mais cruel, sua fase terminal” (SAFATLE, p. 02, 2020). Em suma, o filósofo destaca como o estado suicidário brasileiro se revelou diante da pandemia, cuja fase seria uma atualização da necropolítica como ação estatal, na qual atos se concentram em direção a um estado “não apenas [como] gestor da morte. Ele é um ator contínuo de sua própria catástrofe, ele é cultivador da sua própria explosão” (SAFATLE, p. 02, 2020).

Neste sentido, para Safatle a catástrofe da pandemia se apresentou como situação que aplica de modo eficaz a lógica suicidária. Isso se dá uma vez que a destruição, “sangue, silêncio, esquecimento” (SAFATLE, p. 02, 2020) são forças oriundas da máquina do necropoder que, de uma forma mais ampla, designa os corpos sociais que podem ser expostos à morte pelo Coronavírus, por exemplo, para que a economia não sofra impactos negativos nos lucros.

Esse panorama desalentador mereceu destaque por situar o que os corpos têm enfrentado duramente nos últimos anos. Como se a mortandade do vírus que assombra nosso tempo, não fosse uma preocupação maior, no tocante às estratégias de desencantamento do mundo como ações de exploração colonizadora dos corpos. Como sinalizam Luis Simas e Luiz Rufino, tais políticas de desencanto dizem “sobre as formas de desvitalizar, desperdiçar, interromper, desviar, subordinar, silenciar, dismantelar e esquecer as dimensões do vivo, da vivacidade como esferas presentes nas mais diferentes formas que integram a biosfera”. (2020, p.11).

O desencanto como lógica ancorada no sistema colonial brasileiro se firmou feito erva daninha e fincada à terra, no terror e violência. A esse respeito os autores comentam que a colonização criou “sobras viventes”, que se refere aos seres que resistiram à privatização de sua existência, sendo assim consideradas vidas descartáveis e desinteressantes para o sistema capitalista.

Algumas “sobras viventes” conseguem virar sobreviventes. Outras, nem isso. Os sobreviventes podem virar “supraviventes”: aqueles capazes de driblar a condição de exclusão, deixar de ser apenas reativos ao outro e ir além, armando a vida como uma política de construção de conexões entre ser e mundo, humano e natureza, corporeidade e espiritualidade, ancestralidade e futuro, temporalidade e permanência (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 06).

Os autores destacam os seres “supraviventes” como aqueles que ultrapassam barreiras simbólicas, culturais, epistêmicas, fundando modos de estar no mundo, ancorada em sabedorias múltiplas. Dito isso, penso em como se desenrola a passagem, se assim posso chamar, do estado de sobreviventes para os “supraviventes”? É nesse ponto que Simas e Rufino se detêm ao comentar que “o salto crucial entre a sobrevivência e a supravivência demanda um conjunto de estratégias e táticas para que saibamos atuar nas batalhas árduas e constantes da guerra pelo encantamento do mundo” (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 06).

Em referência ao encantamento, que defendo como um aspecto fortemente presente na Festa de São Marçal, este ocorre pela via das práticas mais ritualísticas e comunitárias, onde o interesse se relaciona ao desejo em partilhar a vida, mobilizando encontros, cuidados e afetos como tecnologias potentes de enfrentamento e negociação, como contragolpes ao empreendimento colonialista.

Portanto, tanto o estado suicidário como o desencantamento são camadas ásperas da matriz colonial que busca ferir a poética da vida em todas as dimensões possíveis. Usa da aniquilação, subordinação e humilhação como ferramentas capazes de implantar a cultura da barbárie “que mói as mulheres, crianças e homens, derruba as matas, desencanta os rios e as ruas” (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 13); e agora, devido ao Coronavírus, foi atualizado com sucesso. Esse contexto, que foi sumariamente impactado pela interdição pandêmica, como se sabe, ressoou no chão festivo povoado de insurgências coletivas e caminhantes de São Marçal.

Enquanto não se pode ficar juntos, de fato, sem impedimentos sanitários, a pesquisa buscou acionar as memórias itinerantes do tempo vivido na paisagem festiva anteriores a essa situação atípica. Elas estão presentes nas narrativas ouvidas, anotações de campo, nas fotografias, nos vídeos gravados e, mais recentemente, nas *lives* do *Youtube* e *Instagram* assistidas. Memórias evocadas a partir do tempo que a superfície caminhável da festa acontecia na rua alimentada por ajuntamentos incontáveis de pessoas e, nos últimos dois anos, pela invenção de condições que os grupos de Bumba meu Boi elaboraram para manter a festa possível.

Com a mesma curiosidade, ativei, devido ao contexto pandêmico, o interesse no que circunda as pesquisas sobre os ambientes virtuais a partir da etnografia virtual como alternativa para dar continuidade aos meus processos investigativos. Isso, uma vez que o distanciamento social e as medidas restritivas ainda são recomendações a serem respeitadas. Antes disso, destaco aspectos das mudanças ocorridas, sobretudo devido à suspensão das festas, no âmbito do meu Estado e de como os grupos de Bois se comportaram frente à crise sanitária vigente.

O calendário festivo nacional em relação às proporções continentais do país é extenso, dinâmico e diverso. Neste caso, cada prática espetacular, de acordo com sua realidade local, dimensão simbólica e estrutura festiva, teve que passar por processos de adaptação frente às novas dinâmicas instauradas pela pandemia. O perigo da contaminação viral massiva foi o maior impedimento dessas festas, visto que muitas delas reúnem milhares de pessoas em suas celebrações.

O Governo Estadual do Maranhão, diante do contexto inviável e imprudente de fazer a temporada junina, cancelou oficialmente o São João. Nada mais aceitável para uma atividade cultural caracterizada pelo grande quantitativo de gente envolvida. Tal medida estava alinhada com as mais restritivas, o chamado *lockdown*, decretado a partir de março de 2020, vigorando até parte do ano de 2021, quando algumas começaram a ser retiradas. Com isso, o cenário junino maranhense se viu pela primeira vez depois de muito tempo, acredito, impossibilitado de festejar Santo Antônio, São João, São Pedro e São Marçal.

Em meio à pandemia do novo Coronavírus, alternativas foram gestadas para que os aspectos simbólicos e ritualísticos pudessem ser manifestados, pensando, é claro, no menor impacto financeiro possível dessas manifestações culturais. No âmbito social da brincadeira, as dificuldades socioeconômicas enfrentadas pelos grupos de Bumba meu boi são expressivas, uma vez que na manifestação do Boi a vulnerabilidade social está presente de forma constante, tendo em vista que a maioria das pessoas que brinca ou faz parte dos grupos é de origem simples e trabalha informalmente, muitas vezes em condições precárias.

No caso específico da festa investigada, esforços foram empreendidos por parte de seus organizadores, para não deixar de celebrar São Marçal. Em outras palavras, mobilizações ocorreram para fazer a festa, apesar das circunstâncias, num momento de encontro diante da nova realidade, buscando estabelecer outro canal de interatividade por meio da conexão direta com o público.

Se antes o modelo da Festa de São Marçal se dava a partir da caminhada, de pé no chão no território e presencialmente na paisagem festiva, em virtude dos muitos protocolos

sanitários impostos ao longo desses dois anos, a festa passou a ser realizada em ambientes virtuais e redes sociais específicos, geralmente escolhidos por seus idealizadores, atuando como principais meios de veiculação de suas produções festivas.

No começo desta seção, apresentei a criação de dois formatos de festas experimentados em anos distintos no dia de São Marçal. Sendo assim, apresento a *live* como modelo festivo vivenciado no ano de 2020. O formato foi bastante difundido por se adequar melhor, naquele momento, ao primeiro ano da pandemia no país e que continuou no ano seguinte. Ele figurou como um horizonte incerto, na época sem perspectiva de vacina, leitos das UTIs com lotação máxima e, como se não bastasse, o caos negacionista e político instaurado. Junto, foi capaz de ensejar e potencializar práticas culturais mais relacionadas ao confinamento social, respeitando os protocolos sanitários da época.

Já no ano seguinte, em 2021, sobretudo a partir da aplicação da primeira dose da vacina, aponto para uma mudança substancial no modo de pensar no campo pandêmico festivo. As formas passaram por transformações que consistiram na retomada, aos poucos e com cautela, da presença reduzida do público em tais fenômenos. Como exemplo, menciono a prática da romaria como variedade festiva. Nela, uma multidão composta por pessoas circulam em seus carros e motos compondo uma carreata em direção a alguns bairros da região metropolitana da capital.

Para a compreensão desse fenômeno que ganhou nova visibilidade graças ao confinamento social, o que inicialmente foi visto como um quadro de impossibilidades, aos poucos e, principalmente a partir da mobilização dos brincantes, passou a ser considerado uma oportunidade que foi se fortalecendo, como uma tomada de atitude. Mesmo com dificuldades, para a manifestação do Bumba meu boi estar pronta para existir dentro deste atual cenário era preciso ter uma escolha política de luta e resistência. A proliferação do uso de outras práticas interativas e festivas até então não experimentadas, reinventaram formas de se relacionar com a coletividade, usando da inventividade para superar, em parte, este momento.

Recentemente duas edições online da Festa de São Marçal foram realizadas. Foi nesse chão virtual e conectado que passei a caminhar pela festa pela primeira vez. Festejando em tempos de incertezas e circundando paisagens mediadas pela tela – TVs, computadores e celulares – em transmissões online, gravadas ou ao vivo, como um novo hábito assumido para a continuidade da pesquisa. Diante deste cenário, dou um *click* no *link* e me deixo atravessar pela festa que começou a ser transmitida pelas plataformas do *Youtube* e *Instagram*.

5.3.1 Da Avenida São Marçal para o sofá de casa: a live e os afetos experimentados virtualmente.

O fenômeno das *lives*, que são transmissões ao vivo de áudio e vídeo na internet, aconteceu de forma rápida no mundo todo e se popularizou em diversas frentes, interesses e arranjos. No campo artístico, talvez as *lives* tenham alcançado maiores adeptos e seguidores, em que shows de artistas, grupos musicais – dos mais diversos gêneros – e teatrais buscaram levar momentos para divertir e conectar mais pessoas, assim como uma alternativa para amenizar os impactos negativos dos efeitos econômicos e sociais causados pela pandemia.

Outra evidência que também foi posta diz respeito à transformação dos espaços domésticos em territórios efêmeros de prática festiva, tal como sugere o título desta seção. Desse modo, a partilha que ocorria antes exclusivamente no espaço público passa a ser um fenômeno que transita, cada vez mais, para o âmbito privado. Ou seja, foi no espaço doméstico que a dimensão da vida que perpassa as relações sociais, culturais e de trabalho passou a ser experimentada com mais frequência e, por vezes, de forma caótica e desordenada.

Portanto, hábitos, comportamentos e rotinas domésticas foram alterados. Nesse sentido, a casa passou a ser, para alguns, o único espaço para a realização de atividades físicas, de fruição, trabalho e lazer possíveis. Diante do confinamento e do futuro incerto, enfrentar dificuldades emocionais, financeiras, excessos de ocupações não foi um processo anormal para o contexto pandêmico. Por outro lado, de forma urgente, ações foram criadas para ajudar a atravessar essa experiência caótica sem precedentes e como alívio à realidade assustadora fora de casa.

Para compensar a ausência, em parte, do estar-junto no espaço público, as reconfigurações mais vivenciadas de interação foram impulsionadas pelas transmissões ao vivo de conteúdo individual ou coletivo pela web. Neste cenário, a arte, sem sombra de dúvida, foi a iniciativa que mais ajudou a amenizar o isolamento social, principalmente por meio das *lives*, via plataformas e redes sociais, a praticar outras formas de presencialidade em rede e o consumo de conteúdos artísticos.

As potencialidades, desafios e limites das *lives* em seu formato de transmissões síncronas *online* não serão discutidos minuciosamente aqui, sobretudo por ser um acontecimento relativamente recente, que requer um tempo de análise maior, por se tratar de um fenômeno complexo e por não ser tema central deste estudo. Porém, no que tange ao seu uso, principalmente pelos grupos de Boi durante a temporada junina, dada as circunstâncias

do distanciamento físico e social, importa destacar a necessidade de fazer a festa de modo remoto, adaptando trabalhos e propostas para o formato da *live*.

Em termos práticos, a *live*, como fenômeno cibercultural da era pandêmica da COVID-19, foi o caminho encontrado de festejar São Marçal. A edição virtual da festa foi organizada, produzida e compartilhada pelo grupo Bumba meu boi de Maracanã, sendo transmitida ao vivo pelo canal do grupo, através da plataforma de vídeo, conhecida como *Youtube*.

A *live* foi chamada de 2ª *Live* Solidária Especial São Marçal¹⁰¹, marcada para começar às 16h, do dia 30 de junho de 2020, terça-feira. Ela pode ser vista no canal do Boi de Maracanã Oficial, juntamente com outros materiais audiovisuais da brincadeira. A plataforma oferece a possibilidade de várias pessoas assistirem simultaneamente, como acessá-la posteriormente, dado que o vídeo continua disponível para visualização.

Com duração de três horas e treze minutos, a *live* contou com convidados e apresentadores, afinal de contas, a finalidade tinha uma razão social importante: arrecadar donativos e doações em dinheiro para famílias de maior vulnerabilidade social. O caráter solidário do evento expressa os esforços e as redes colaborativas que surgiram a fim de assegurar uma melhoria na qualidade de vida, mesmo que mínima, diante das desigualdades sociais agravadas pela pandemia. O contingente de desamparados e desempregados foi enorme. Talvez tenha sido esse o fator da duração prolongada da *live*. Pois, como se sabe, o tempo extensivo foi uma alternativa encontrada para angariar mais recursos financeiros às famílias necessitadas. Durante a *live*, um QR Code foi disponibilizado no canto inferior e esquerdo da tela, para facilitar o recebimento das doações.

As maneiras festivas com seus repertórios simbólicos e rituais, como sabem, constantemente se atualizam em decorrência de seus praticantes. Em virtude da situação de risco constante diante do perigo da COVID-19, as formas de festejar foram catalisadas em decorrência da pandemia, que agora se transporta para o campo digital. Esse novo modo de atuar festivo decorreu do momento de adaptação que a Festa de São Marçal vem passando no isolamento. Portanto, é tido como espaço laboratorial de composições brincantes e de estados festivos, cujas principais forças motivadoras atravessavam o processo de criação e experimentação a partir de uma plataforma remota devido a condição atual indefinida.

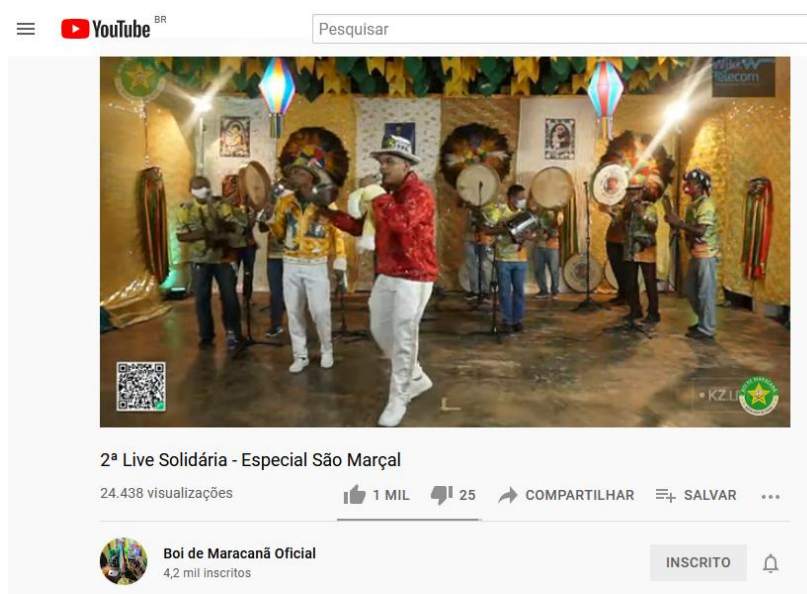
O cenário montado para a *live* foi cuidadosamente planejado. Lembrando um típico arraial maranhense com adereços juninos, coloridos com balões iluminados e bandeirinhas

¹⁰¹ Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=AYM9_SCg5O8&t=1017s. Acessado em 24/09/2020.

verdes e amarelas, cores que representam o Boi de Maracanã. O fundo foi decorado com um tipo de estampa florida bem característico do período junino, o famoso tecido chita (ou chitão). Além disso, a brincadeira contou com aparato profissional e técnico de som, luz e ambientação. Contudo, infelizmente, algumas vezes a *live* foi interrompida por conta de quedas da internet, situação que a pandemia fez entender como algo em que nada se pode fazer a não ser esperar e, de preferência, pacientemente.

A disposição espacial do grupo para sua apresentação foi restrita a partir do enquadramento das câmeras: uma fixa, que ocupou o centro do espaço e outras duas circulando entre os brincantes, sendo nítido que os protocolos de distanciamentos não foram seguidos rigorosamente. Além disso, o ato de filmar com câmera portátil permitiu o trânsito livre entre os brincantes, gesto que pode ser lido como uma tentativa de trazer a festa para mais perto, ao compartilhar com quem estava em casa momentos de troca e cumplicidade entre os integrantes do grupo de Bumba meu boi.

Imagem 06: Cantadores do Boi de Maracanã e a trupiada musical.



Fonte: Frame de vídeo do canal do grupo na plataforma Youtube.

O formato audiovisual da festa foi pensando para dar a ideia que nós, mesmo à distância, estávamos bailando conjuntamente com os brincantes. Uma alusão direta aos modos de festejar de antes, e que agora resulta em uma vivência que tenta retomar minimamente uma experiência comunitária que estava em vias de suspensão. Nesta conjuntura, tal vivência foi uma mistura de alegria, nostalgia e descontentamento, sendo o retrato fiel da situação atual em que nos encontrávamos naquele ano.

Para registrar um pouco da paisagem movente, de modo seguro e seguindo os protocolos de segurança, a equipe técnica apelou para alguns recursos específicos na captura das imagens. Notadamente, as câmeras recorreram ao uso do recurso zoom para dar impressão de certa proximidade com os brincantes, isso porque alguns deles optaram por não usar máscara de proteção. Apesar de alguns deslizos sanitários, unir os brincantes em meio às restrições pandêmicas era uma preocupação visível do Boi de Maracanã, que buscou preservar a segurança de todos os envolvidos, direta e indiretamente, durante a *live*.

A partir de agora narrarei algumas impressões sensoriais minhas. São relatos de uma caminhante em uma experiência festiva e digital, onde emoções, sentimentos e sensações se dão a partir das trocas e partilhas dos corpos mediados pelos aparatos tecnológicos. Na época, me senti meio perdida e confusa, ainda tateando o ambiente virtual, compreendendo o momento como um estado de verbo desconhecido. Isso, no sentido de uma busca por tentar definir essa produção do agora, a partir do que ocorria diante dos meus olhos e experimentado pelo meu corpo a partir do uso de dispositivos tecnológicos.

Na tela do meu computador, uma profusão imagética era compartilhada. As visualidades brincantes, online e em tempo real, atravessavam a tela plana, passando a estabelecer um ponto de conexão comigo e os demais que escolheram festejar juntos, online. Fui tocada por elas, mas no diz respeito ao toque, o único permitido nesse tipo de experiência ficava reservado às telas dos dispositivos eletrônicos. A partir das circunstâncias atípicas, foi o ser festa em toda a sua potência, que passou a conduzir a ambiência doméstica, como um espaço em que se cria e se imagina a partir desse mundo do agora.

Outro aspecto que chamou atenção foi o modo como os operadores de câmera criavam um jogo de inventividade entre eles, em diversos momentos da *live*. Ao dinamizar os efeitos de capturas de imagens, ângulos e planos, tal prática subvertia o modo como geralmente os enquadramentos e transmissões eram feitas. Neste caso, a produção visual brincava com a movência festiva, do modo quando uma imagem era lançada em tempo real, registrando um gesto brincante, que de repente se desfazia na tela. Devido a uma mudança brusca de cortes entre as câmeras, que fazia aparecer uma nova partitura coreográfica, com outro brincante. A relação dos brincantes com a câmera se tornava indispensável.

A esse respeito, as pesquisadoras da dança Jussara Miller e Cora Laszlo refletem sobre essa nova relação posta com a câmera e o registro do movimento diante do contexto viral vivenciado. Segundo elas,

se a câmera dança com uma outra pessoa operando esse movimento, a relação de quem dança em live se transforma em diálogo compositivo com o olhar da câmera que é corpo, e ambos, juntos, compõem a cena dançada no espaço tridimensional para o espaço bidimensional da tela (MILLER; LASZLO, 2020, p.76).

Nesses termos, a câmera deixava entrever, por diversas vezes, os rastros dos mo(vi)mentos. Naqueles instantes era possível a combinação de passos, movimentações de peitoral, quadris e pernas, porque era nítido que a câmera buscava seguir tais composições coreográficas. Em muitos momentos, rastros e borramentos dos corpos faziam parte do registro imagético da *live*, pautado especialmente pela dimensão experimental e artesanal dos procedimentos visuais diante da nova conjuntura festiva que se instaurava.

Nesse intuito, entre um corte e outro das câmeras, nas rápidas aparições dos brincantes, era visível que a variação gestual, tão rica em movimentações, não oferecia interrupção, ou seja, os brincantes continuavam fazendo suas sequências de movimentos. Independente do registro da câmera, o brincante permanecia ali, girando em sua potência festiva e composicional, cujos passos e partituras corporais ganhavam dimensões hiperbólicas, impossíveis de captura pelas lentes das câmeras.

No meu caso, assistir a *live* causou a rememoração de outras festas, não somente as de São Marçal, mas aos acontecimentos festivos como um todo. Essa situação me fez disparar estranhamentos necessários para uma reflexão mais atenta e cuidadosa. Como pesquisadora e caminhante festiva de São Marçal, ao ver a transmissão ao vivo fui acionando memórias afetivas das outras ocorrências festivas, tentando, de uma forma ou outra, criar experiências a partir da nova configuração da festa. Memória sobre memória. Gerindo os afetos envolvidos a partir da fratura exposta pelo vírus.

Ao me sentir perdida, inicialmente, na prática imersiva online, sem saber como aquela experiência estava ocorrendo, precisei silenciar minha ansiedade, que pensava alto, gritando; e questionava como seria a minha etnografia naquele contexto atípico e virtual. O desconforto foi potencializado pelo desconhecimento. Parar, respirar, ver, escutar e sentir o momento, o instante vivido foi de suma importância para compreender o que o campo de pesquisa estava revelando, sobretudo que perguntas estavam sendo lançadas por meio do fazer festivo. Nisso, aprendemos a pesquisar. Isso foi, aos poucos, me colocando para o movimento instaurador de juntamentos, sendo possível estabelecer novas conexões com a festa e com a pesquisa.

A topografia sensível do evento possibilitou ser acessada pela rememoração, estado capaz de abrigar detalhes tão potentes de lembranças. O meio de ativação foi acionado pelos meus pés, que se transmutaram em canais irradiadores de sensações. Ao assistir a *live* ainda

conseguia sentir a trepidação da Avenida, o chão ardendo em encontros e tremendo em sua energia pulsante.

Passados os tremores e a excitação do início da *live*, o medo e a inquietude cessaram, e a partir disso foi o meu olhar, junto com o meu corpo, que me permitiram mover e acessar outras relações, uma caminhante flutuando no espaço virtual. Abri meus poros para as circunstâncias que se colocaram nessa imersão de modo ativo, produção que destacou a maleabilidade de outro corpo em festa, efeito do não compartilhamento do mesmo tempo-espaço com o Boi do Maracanã.

Com a migração para a versão online, o estado corporal passou a ser ativado, inicialmente apenas pelos brincantes presentes na *live*. A partilha das sensações que antes era dividida e alimentada com o público, provocada a partir do contato físico que os brincantes estabelecem entre si, acabou se modificando dada a conjuntura vivida. Essa troca espontânea, provocada pela conexão virtual entre os corpos, ativou um estado de presença virtual, mediada pela tela.

Sendo assim, ao ver o bailado dos brincantes, no caso, as índias, o caboclo de fita e de pena, ficava perplexa com o estado de permanente criação de seus corpos. Acompanhei atentamente como as maneiras espontâneas e vivas de circular no espaço limitado apontavam para a nova vivência de múltiplos caminhos e geração de outros sentidos instaurado pelo contexto remoto. Em outros termos, foi no aqui-agora online que novas potências do agir aconteceram, atravessando radicalmente a ação festiva.

Sem a interação física, a presença em transmissões em tempo real passou a reconfigurar a ideia de contato, oferecendo dinâmicas possíveis de existir juntos no contexto viral. Além disso, a prática do encontro vem sendo experimentada a partir dos modos de agir imposto pela pandemia, ou seja, ações que vem buscando refletir e testar modos de lidar com a tecnologia, propondo novas criações. Por outro lado, são táticas de pluralização de vivências festivas, no sentido de reordenamento das relações coletivas à distância, em suas alternativas de mobilização comunitária apresentadas como um programa de possibilidades.

Acerca do corpo brincante, elemento potencializador de experiência festiva, o estado de presença teve que ser reinventado a partir das conexões com ambiência virtual. Nisso, suas investigações sobre as alternativas e tentativas criadas em trânsito com outros saberes e fazeres da cena festiva apontou movimentos importantes. Da impossibilidade de encontros presenciais e da emergência do agora, um caminho possível de experiências, sensações e percepções foram sendo somados à corpografia brincante, juntamente com as memórias corporais de um tempo sem a existência de confinamento social.

Diante da tela e vendo a *live* sentada no sofá, tateei as danças dos brincantes inicialmente pela visão. Meu gesto de imobilidade se contrapunha aos dos corpos brincantes, que com suas coreografias moviam o ar em fluxos contínuos, por meio da dança coletiva que tornava visível o espaço, transformando esse momento em vivência de um tempo-espaço coletivamente partilhado. Foi uma experiência de se sentir afetada pela presença do aqui e agora expandido em sua ocorrência festiva, como fenômeno cultural em que a configuração do presente germina prática para sobreviver ao caos pandêmico e seus desconhecidos desdobramentos.

Imagem 07: Índias e caboclo de fita.



Fonte: Frame de vídeo do canal do grupo na plataforma Youtube.

Com o passar do tempo, a tela do computador foi se tornando uma camada permeável e mais flexível, onde coisas podiam atravessar sua película plana e espelhada, ativando modos operativos de friccionar a distância, que correspondem à abertura de pequenas frestas na experiência do confinamento e isolamento sociais, um contato rápido com o mundo lá fora. Com isso, a discussão lançada se refere ao que pode surgir de ações mediadas por um aparato tecnológico e que podem reverberar fora dele. Por exemplo, ressoando poéticas brincantes que chegaram a mim ao ponto de arrepiar a superfície da minha pele, de me fazer saltar do sofá e me mover em danças, circular em dramaturgias do agora e nas poéticas de suspensão do futuro.

Embora estivéssemos em espaços distintos, o tempo era algo partilhado coletivamente. Em tempo real e ao vivo, a Festa de São Marçal acontecia e colocava a dramaturgia brincante

em evidência e em contato com o corpo em casa. Ainda que percorrendo espaços reduzidos, tanto no doméstico quanto no local reservado à *live*, estávamos a todo o momento respondendo criativamente às necessidades que se apresentavam na imersão online, expandido, apesar da limitação física, o espaço e o movimento do corpo brincante em ativações constantes de improvisação a partir das ferramentas tecnológicas disponíveis.

Imagem 08: Cablocos de pena com o boi ao centro.



Fonte: Frame de vídeo do canal do grupo na plataforma Youtube.

Tais encontros no tempo e capturados por câmeras, em sua transmissão ao vivo, fizeram do experimento virtual uma ação colaborativa, germinadora de imagens pulsantes e fugidias que caracterizaram nosso tempo e a presença dos corpos em outras materialidades. A esse respeito trago a fala do coreógrafo Márcio Abreu, que diz que “de algum modo há corpos ali, mesmo que em territórios distintos, há corpos em relação, ainda que mediados e virtuais. Esse conjunto de pessoas vivas ao vivo tece uma rede de partilhas, afetos e interlocuções” (2020, p. 345).

O comportamento coletivo da *live* também foi observado por mim, em linhas gerais com o interesse em conhecer, um pouco, do público que frequentava a festa e que escolheu a *live* para matar um pouco da saudade da temporada junina. Outro ponto interessante de notar está relacionado à busca por transformar o cenário festivo da *live* em lugar de afeto e de pertencimento, territórios públicos e coletivizados, dando à experiência virtual um tipo de interação para além da imagética, sendo materializada pelas narrativas postadas por meio do

chat. Acompanhá-lo se tornou um convite provocativo sobre a sociabilidade e os novos arranjos praticados na festa, no período viral.

O apresentador da *live* junto aos cantadores e convidados conversavam em tom descontraído, com o público de casa na tentativa de estabelecer um diálogo, que, para quem estava assistindo, podia responder via *chat* em tempo real. Transformou a festa em cena expandida em que a rua, casa, corpo e a tela se conectavam diretamente no formato remoto, dissolvendo e pondo em diálogo, mesmo em curto prazo, as fronteiras entre espaço público e privado, por exemplo.

Em relação ao *chat*, meu intuito foi de ver amostras de mensagens, principalmente as que fizessem menção à Festa de São Marçal, atentando para o conteúdo e intenção ao comunicar algo. Para saber dessa informação acompanhei as mensagens dos participantes no *chat* da plataforma do *Youtube*. Como podemos ver abaixo, trago essa mensagem de apoio escrita por uma participante que acompanhava a transmissão.

Imagem 09: Tudo vai dar certo.

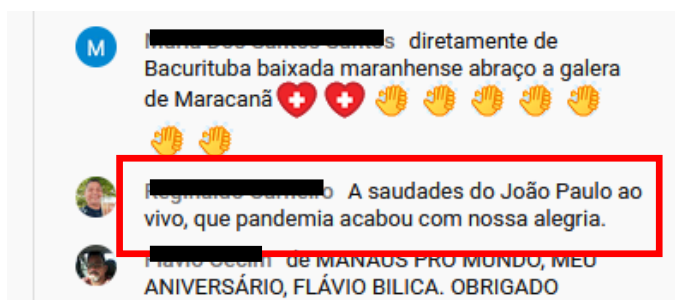


Fonte: Frame de vídeo do canal do grupo na plataforma Youtube, 2020.

As mensagens emanavam manifestações e falas pulsantes vindas de cada casa, vibrações capazes de furar a tela, a lógica da distância e do confinamento vivido. As demonstrações de devoção a São Marçal foram muito intensas dentro da dimensão simbólica do Boi. Em especial pelo fato de o santo não ser reconhecido oficialmente pela Igreja Católica, tal fato não impediu a relação de intimidade do brincante com ele, que sempre que tem a oportunidade de manifestar agradecimento, não esconde o interesse em fazê-lo. No universo da religiosidade, cada brincante compreende e manifesta sua crença e fé de modo muito particular.

Outro tópico recorrente no *chat* foram as mensagens em tom de nostalgia em relação à Festa de São Marçal, principalmente sobre o privilégio de poder estar-junto sem a mediação de uma tela. Elas demonstraram como uma rede de afetos pode ser nutrida em tempo tão complexo, gerando, por outro lado, gatilhos de saudade do período junino, como podemos ver no relato abaixo.

Imagem 10: A saudade do João Paulo.



Fonte: Frame de vídeo do canal do grupo na plataforma Youtube, 2020.

Ao acompanhar tanto o *chat*, a partir das escritas das mensagens, como a transmissão ao vivo era visível na voz do cantador do Boi e nas espetacularidades dos brincantes, o quanto era importante aquele evento. Estar-junto de outra forma, mediado por dispositivos, estimulou, em grandes proporções, a saudade do encontro pausado da presença física. A mensagem postada acima fez ressoar em mim, metaforicamente, os cheiros, os sons, as cores e a vivacidade da manifestação coletiva e uso do espaço comum da Festa de São Marçal.

Todo esse movimento de escrita generosa frente ao contexto viral, via *chat*, foi capaz de promover encontros entre pessoas que provavelmente não se cruzariam de alguma forma, inclusive durante suas permanências na Avenida São Marçal. Ao estar-junto momentaneamente, cada pessoa que se dispôs a escrever algo no *chat* – quer seja uma saudação, um relato, um desabafo ou qualquer movimento enunciativo, incluindo as famosas figuras – foi transformando-o num fluxo específico de contato em rede e campos relacionais. Tudo que se escrevia ali pode ser lido como gestos de vida e de afeto.

Festejar São Marçal tem sido um ritual diferente nos últimos dois anos, mas em cada um deles, a fé, a diversão e o desejo de manter a tradição viva tornaram todo esse contexto incerto de algum modo suportável e ao mesmo tempo esperançoso. Viva São Marçal em todas as suas celebrações possíveis! A experiência virtual, como ação concreta e singular do agora,

de coexistência coletiva como um ato, no sentido gerador e criativo, de estar no mundo festivo.

Antes de encerrar esta secção faz-se importante destacar que no dia de São Marçal, nos dois anos, alguns grupos de Bumba meu boi fizeram *lives* de comemoração à passagem da data, em horários e formatos distintos. Os grupos, em sua maioria, optaram pela rede social *Instagram* para transmissão instantânea de sua celebração. A escolha pela plataforma como canal de divulgação se deu ao fato de sua facilidade, sendo considerado uma das mais acessíveis em termos de funcionalidades, principalmente no gerenciamento de ferramentas de captação de áudio e vídeo.

A esse respeito, destaco que as *lives* foram produzidas de maneira simples e caseira, geralmente no quintal ou no barracão ou sede do Boi. A transmissão foi feita por celular (*smartphone*) com acesso à tecnologia móvel conectada à internet. Muitas *lives* contaram com dificuldades em suas transmissões, sobretudo em estabelecer uma conexão de internet de qualidade, gerando em alguns momentos travamentos na imagem ou quedas no sinal da internet.

Em geral, como as *lives* são permeadas de danças, coreografias e outros movimentos rítmicos característicos dos grupos de Boi, o borramento na imagem transmitida online passou a ser assumido como uma estética do instante, dos rastros dos corpos que se moviam e que a pouca conectividade da internet não conseguia dar conta. Comumente são os grupos que administram, organizam, criam, gerenciam e divulgam seus eventos.

Portanto, essas experiências conectivas demonstraram os desafios assumidos em lidar com a ausência física, em que a mediação tecnológica e suas formas de interação foram amplamente experimentadas nessa nova, incerta e confusa configuração festiva.

A partir de agora descreverei outro modelo assumido, colocado em prática como modo de diminuir as interações à distância. Ambos os modelos festivos abriram frestas no meio virtual disponível, cujas ferramentas de interface gratuitas tornaram o acontecimento festivo vivencial.

5.3.2 Romaria: por um estado festivo em deslocamento e suas reverberações possíveis.

Diante da continuidade do isolamento social em decorrência da pandemia do Coronavírus, o segundo ano pandêmico foi vivenciado de forma diferente. Diante das novas possibilidades, notadamente surgidas após pesquisas em laboratório para criação de vacinas e

pelo começo do processo de imunização no país, os pés retornaram, com cuidado e respeitando as medidas de proteção em vigor, a circular pelas ruas das cidades, antes vazias.

O reflexo dessa ação pode ser percebido com o relaxamento gradual de algumas medidas de prevenção à COVID-19. Contudo, os desafios com o cuidado com o uso de máscara de proteção, álcool em gel e distanciamento social são posturas ainda necessárias para barrar a disseminação do vírus. Com base nisso, estratégias de criação e produções culturais à distância vêm sendo reelaboradas constantemente. Uma prova disso foi a discussão levantada na seção anterior, em que a *live* foi abordada como resposta inventiva ao impedimento de festejar presencialmente São Marçal.

Devido ao contexto de retorno presencial indefinido, a Festa de São Marçal, em 2021, assumiu um modelo híbrido. Nisso, analiso sua ocorrência de duas formas: a primeira que ela continua a ser transmitida online, via *Instagram*, pensando no público que não pode, por diversas razões, acompanhar a romaria. A segunda, pela romaria em si, que neste caso será o foco de entendimento da prática assumida como experimento pelos grupos de Boi para festejar São Marçal, como característica festiva referente ao segundo ano de vida pandêmica.

De início, trago abaixo o convite endereçado aos brincantes e público em geral para acompanhar, quem puder e der, sem esquecer as práticas preconizadas pelas autoridades sanitárias, o Boi da Maioba, em sua carreata festiva pelas ruas e avenidas da capital.

A proposta do grupo fez parte de um projeto maior. A romaria de São Marçal não foi a única a ser produzida pelo Boi da Maioba. No período junino, outras romarias foram realizadas, a saber: nos dias 23 e 28 de junho pelos bairros da região metropolitana de São Luís; e no dia 04 de julho, em especial, pelas ruas de São José de Ribamar, município que integra a região metropolitana de São Luis.

Imagem 11:Convite.



Fonte: Print da página oficial do Boi da Maioba no *Instagram*.

Para início desta seção, gostaria de chamar atenção para o caso particular dessa forma de festejar assumida em 2021. A romaria, comumente associada a uma prática religiosa católica, neste contexto, não se aproximou em nada da celebração litúrgica, nem fez uso de imagens de santo, no decorrer do seu traslado. Ainda que esteja afastada das práticas do catolicismo institucional comentada acima, a espacialidade movente evocada pela romaria em nada impediu a manutenção de um modo particular de compromisso do brincante com o santo, assim como toda a rede de fé e devoção experimentada.

Partindo desse pressuposto e rompendo com a rotina de isolamento, a romaria foi organizada e sendo moldada pela pandemia, como desejo de manter ativas as ocorrências moventes que andaram afastadas da Avenida São Marçal. Foi o momento de levar novamente a sonoridade marcante das matracas para a rua, já que os passos dos caminhantes festivos foram acionados para transitar novamente pelo ambiente urbano. O que se pode observar diante da ocasião da crise sanitária foram os novos tipos de práticas e relações substanciais que passaram a vigorar no espaço público, sendo retomados como local de vivência e comunidade em suas novas reconfigurações sanitárias.

Voltando aos aspectos ligados à realização da romaria, seu ponto de partida aconteceu no Centro da cidade, mais precisamente na Praça Maria Aragão, no período matutino. O Boi da Maioba contou com a ajuda de um carro de som para convocar brincantes, público em geral e os simpatizantes do grupo para celebrar a data e manter viva, de algum modo, a Festa de São Marçal.

Antes de chegar ao João Paulo, a romaria circulou por alguns bairros da capital, passando pela Praia Grande, Anel Viário, Avenida das Cajazeiras, Monte Castelo, chegando finalmente à Avenida São Marçal, para, em seguida, continuar nos bairros do Filipinho, Anil e demais localidades até chegar à sede do grupo, no bairro da Maioba, situada no município de Paço do Lumiar, região metropolitana de São Luís.

Como a ação festiva foi bastante divulgada pelas redes sociais e mídia local, incluindo o percurso adotado pela brincadeira, muita gente se juntou ao evento aos poucos. Quanto mais a romaria avançava em sua quilometragem, mais gente podia ser vista, adicionando ao corpo festivo uma dimensão hiperbólica, como possível agregador em tempos de isolamento.

Todo esse deslocamento foi transmitido em *live* pelo *Instagram* do Boi. Além disso, o que chamou mais atenção, foi que a romaria pode ser acompanhada também via rádio. A emissora Mirante FM, muito conhecida e ouvida no Estado, ficou responsável pela cobertura, com apresentação do jornalista João Marcus. A transmissão via rádio foi uma forma de não deixar nenhum brincante de fora da festa, principalmente aqueles que não possuem aparelho

de celular conectado à internet, podendo escutar a programação em tempo real. A utilização desta mídia foi substancial para o batalhão pesado que participava da romaria presencialmente, uma vez que permitiu acompanhar as toadas cantadas.

Imagem 12: Início da romaria festiva.



Fonte: Frame de vídeo do canal de streaming Globoplay.

No que se refere ao material imagético desta seção, trago alguns frames de vídeo da reportagem produzida pelo JMTV 2ª edição¹⁰², vinculada na noite do dia 30 de junho. Ela discorre sobre a romaria como modelo festivo encontrado como enfrentamento ao atual contexto e pela importância cultural e simbólica de festejar São Marçal para o maranhense. Tal escolha foi motivada pelas imagens aéreas produzidas para compor a reportagem, dando, grosso modo, a dimensão celebrativa e simbólica que a romaria passou a assumir em tempos pandêmicos. Outra fonte são *prints* da *live* ocorrida na rede social *Instagram* do grupo. Foi neste último que pude acompanhar a celebração de São Marçal, especialmente quando a romaria chegou ao seu território, o bairro do João Paulo.

Outra dimensão considerada foi a relevância assumida pelo carro de som na experiência da romaria. Neste caso, o carro era o condutor oficial da cerimônia. Em cima dele, que lembra um trio elétrico, estavam os cantadores do Boi: Marquinhos e demais componentes. Marquinhos cantava várias toadas do grupo, saudando e dedicando a poesia musicalizada do Boi a quem andava pela rua, pegando de surpresa o caminhante desavisado.

¹⁰² A TV Mirante é afiliada da Rede Globo de Televisão.

Entre uma toada e outra, os que comandavam a festa falavam da finalidade do evento, exaltando a relevância de estar naquela movência festiva, fortalecendo a relação devocional e simbólica com São Marçal. Essas questões demonstraram ser fundamentais neste momento em que a festa se deslocava, alertando também aos que estavam na romaria em seus carros, a importância de evitar infrações de trânsito, sem ultrapassagens indevidas e, sobretudo, respeitando as motos e bicicletas que acompanhavam a festa móvel.

De alguma forma, a ideia da carreata foi uma espécie de transmutação do que se entende e se observa por batalhão pesado, mencionado no segundo capítulo. Ela acontece no sentido de prática coletiva, de encontros de simpatizes e admiradoras da brincadeira, que seguem o grupo de Boi em suas apresentações no decorrer do período junino. Com a suspensão das festas de São João, o batalhão pesado passou a adotar algumas estratégias para se adequar ao contexto excepcional vivido nos anos de 2020 e 2021.

Uma das possibilidades encontradas, criativamente, foi participar do ajuntamento festivo promovido pelo Boi da Maioba. Apesar da situação atípica, o batalhão pesado aderiu à romaria como particularidade do calendário pandêmico. Com isso, as pessoas que antes acompanhavam o grupo de Bumba meu boi criando agrupamentos presenciais em arraiais espalhados pela cidade, passaram a fazer esta ação unicamente de dentro dos carros e motos. Desta forma, instituíram modos operacionais e de manutenção da festa que revelaram a dinâmica processual da dimensão pública em tempos incertos.

A romaria como modelo festivo elástico incorporou esse novo modo de mobilização coletiva. Ao longo do trajeto estipulado, que passou a ser encabeçado e empreendido pelo carro de som, compondo uma das mais significativas modificações relativas à celebração de São Marçal, a festa se deslocava pela cidade reencontrando o espaço público novamente. Quando a festa aconteceu dessa forma, a presença compartilhada desses brincantes movimentou pontos específicos do município, lançando proposições e fluxos festivos que interromperam a paisagem despovoada na cidade pandêmica.

A intensa circulação de carros e motos no tocante à romaria de São Marçal expressou de forma significativa o cenário de retomada presencial em curso e adesão em massa à romaria como prática ritual e festiva desse segmento cultural. Ao transitar novamente pelas ruas, de certo modo, os corpos continuaram a festejar São Marçal em seus confinamentos, embora a festa não fosse mais vivenciada tão somente dentro do espaço doméstico. Neste sentido, os corpos continuaram a comemorar isoladamente, só que agora de dentro dos seus carros e motos.

Voltando à questão acerca do itinerário da festa, com a proximidade da romaria à Avenida São Marçal, fogos de artifícios anunciaram o começo da festa, se assim podemos chamar. Pelas imagens capturadas na *live*, quando o carro de som ingressou na Avenida, uma quantidade considerável de pessoas começou a acompanhá-lo, dando a entender que estavam esperando pela passagem do Boi da Maioba. Ali a velocidade da romaria foi diminuída, mas não ao ponto de atrapalhar o trânsito do local, pois a Avenida não foi interditada para a passagem do evento, diferentemente de quando acontecia a festa. Dois carros da Secretaria Municipal de Transporte fizeram a escolta, dando segurança no decorrer do trajeto e fluidez ao trânsito local.

Pela transmissão no *Instagram* foi possível notar aglomerações de pedestres, no entanto, as pessoas visualizadas usavam máscaras de proteção, algumas delas, enquanto outras não apresentavam nenhum tipo de proteção. Naquele contexto, era visível a dificuldade em respeitar o distanciamento social, por mais que o grupo chamasse constantemente a atenção, de cima do carro de som.

Com a presença da romaria na Avenida São Marçal percorrendo cada metro quadrado daquele lugar (in) festado de memórias, o território festivo pulsava de outra forma, acionando outras experiências que se aproximavam, em menor ou maior grau, da *live* da festa vista no ano anterior. Agora e de volta, os corpos intencionados a festejar ocuparam o espaço e foram ocupados por ele. É importante frisar que índias, caboclos de pena e de fita e demais brincantes não participaram desta edição. A justificativa pode ser o espaço reduzido do carro de som.

Pensando nisso, a experiência da romaria pode se configurar de várias formas. Dentre elas, como uma vivência mais musical, sobretudo, para quem acompanhou a festa como ouvinte da Rádio Mirante FM, cujas toadas se apresentaram como modelo festivo principal. Por outro lado, para quem seguia a *live*, a experiência audiovisual foi uma oportunidade remota e ampliada de ver as reações dos corpos caminhanes no decorrer da Festa de São Marçal, principalmente quando o carro de som ecoava falas e dizeres que comunicaram, em alto e bom som, a novidade que era de estar de volta às ruas.

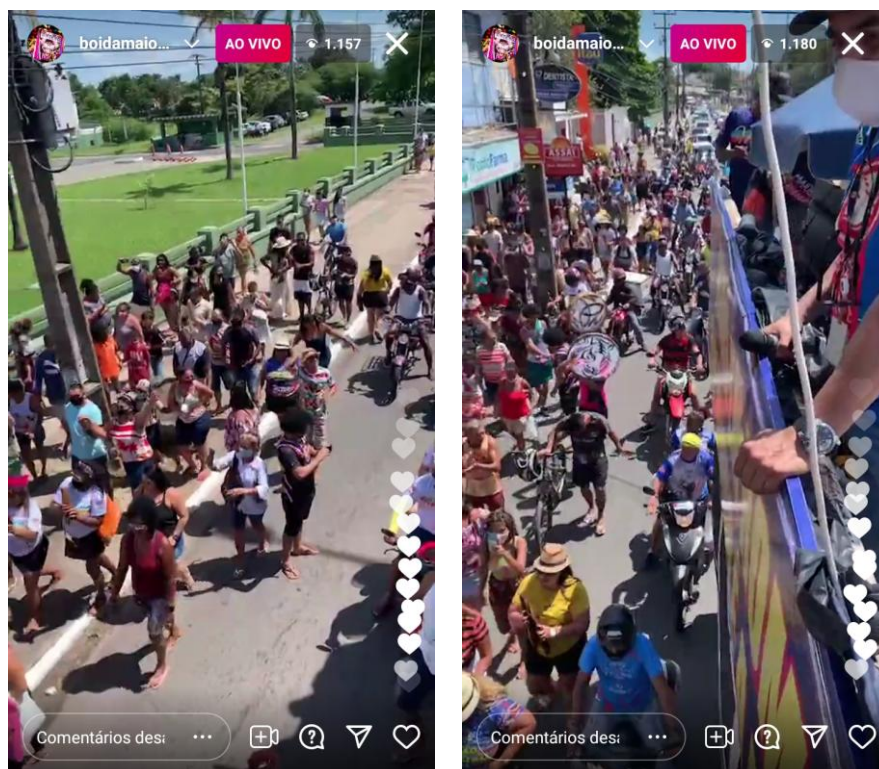
Em relação às formas plurais de presença expressas no modelo híbrido da festa, como exemplos temos os brincantes caminhando na romaria pela Avenida São Marçal, o público de dentro dos seus carros e motos participando do cortejo, os ouvintes da rádio e os que acompanhavam a *live* pelo *Instagram*. Foram camadas de participação diferenciadas e complementares entre si. Todas elas comunicavam os esforços de manutenção da prática

boieira, sobretudo ao assegurar o contexto festivo mesclando as condições remotas e a dimensão da presença física como condições possíveis nessa edição da festa.

A romaria tocou em uma questão importante a ser considerada: a retomada da presença física, ainda em período de crise sanitária, compreendia uma experiência relativamente recente. A especificidade foi percebida ao se expandir para um escopo mais amplo de participação presencial e coletiva, como rearranjos relacionais efetuados como modalidade festiva, que foram inventivamente pensados para que a intensidade comunitária pudesse ser evocada novamente.

A romaria gerou também um alargamento na extensão da Avenida São Marçal, transformando-a em um território grandioso de produção e compartilhamento festivo, cuja dilatação se deu pela passagem da romaria por diferentes paisagens e extensões, vias, ruas e avenidas da capital. Essa condição promoveu, em menor ou maior grau, irradiações e rasgamentos no modelo festivo ao se espriar por outros bairros da região de São Luís.

Imagens 13 e 14: Detalhes do grupo que acompanhou a romaria a pé.



Fonte: Instagram do grupo, 2021.

Com o segundo ano de deflagração pandêmica no Brasil, o caminhar pode voltar a ser uma vivência festiva, de proporções ainda mínimas. Embora nas condições mais adversas, as caminhadas visualizadas em tempo real expressavam uma força poética, política e afetiva singulares na cena brincante perante um ambiente transformado pelo vírus, que convoca reflexões a respeito.

Construindo novas ambiências, a rua ganhou outra consistência, em especial pela preocupação cuidadosa em voltar ao espaço público. A pandemia alterou, em modos e intensidades diferentes, a percepção das pessoas a respeito de muitas questões sobre o espaço urbano, entre elas a volta de uma cidade caminhável e o retorno dos deslocamentos feitos a pé. Pensando nisso, a rua, como zona imprecisa de experimentação, encontro e acontecimento, passou por reconfigurações constantes. No caso específico da Festa de São Marçal, a prática pedestre brincante veio acompanhada, de certo modo, por estímulos e precauções adversas.

A prevalência de pequenos deslocamentos simbolizava a marca da caminhada festiva constituída a partir da romaria. Andar poucos metros da Avenida São Marçal colocou em movimento a expansão, mesmo que limitada espacialmente, dos corpos brincantes em suas deambulações sem começos e nem termos. Foram caminhares constantes e de grande intensidade. Os brincantes praticavam o atravessamento no território viral, deixando-se guiar pelos desvios encontrados no caminho, pela experimentação dada a partir daquele contexto feito de aproximação e distanciamento, paradas, percorrer e cruzar, outra vez, a festa em seus recentes e antigos movimentos.

Estimulada por esse contexto, substancialmente incerto, fui compondo formas de dizer a partir dos fragmentos que acessei pelas imagens capturadas e transmitidas por meio da *live*. Ao ter uma visão privilegiada de cima do carro de som em direção à Avenida, pude notar a frequência do encontro e como a dilatação festiva rasgava a malha urbana a partir do deslocamento mínimo, consequência do distanciamento social.

Embora festeje o dia de São Marçal há muitos anos, essa foi a primeira vez que pude observar com mais amplitude o panorama festivo em questão. A vista de cima do carro de som, por efeito de seu ângulo privilegiado, deixou-me admirada pelas imagens potentes que atravessavam a Avenida com suas efervescências coletivas. Embora borradas e indefinidas por conta da conexão com a internet, as imagens revelaram um território desconhecido para mim, uma vez que nunca cheguei a colocar meus pés longe do chão festivo.

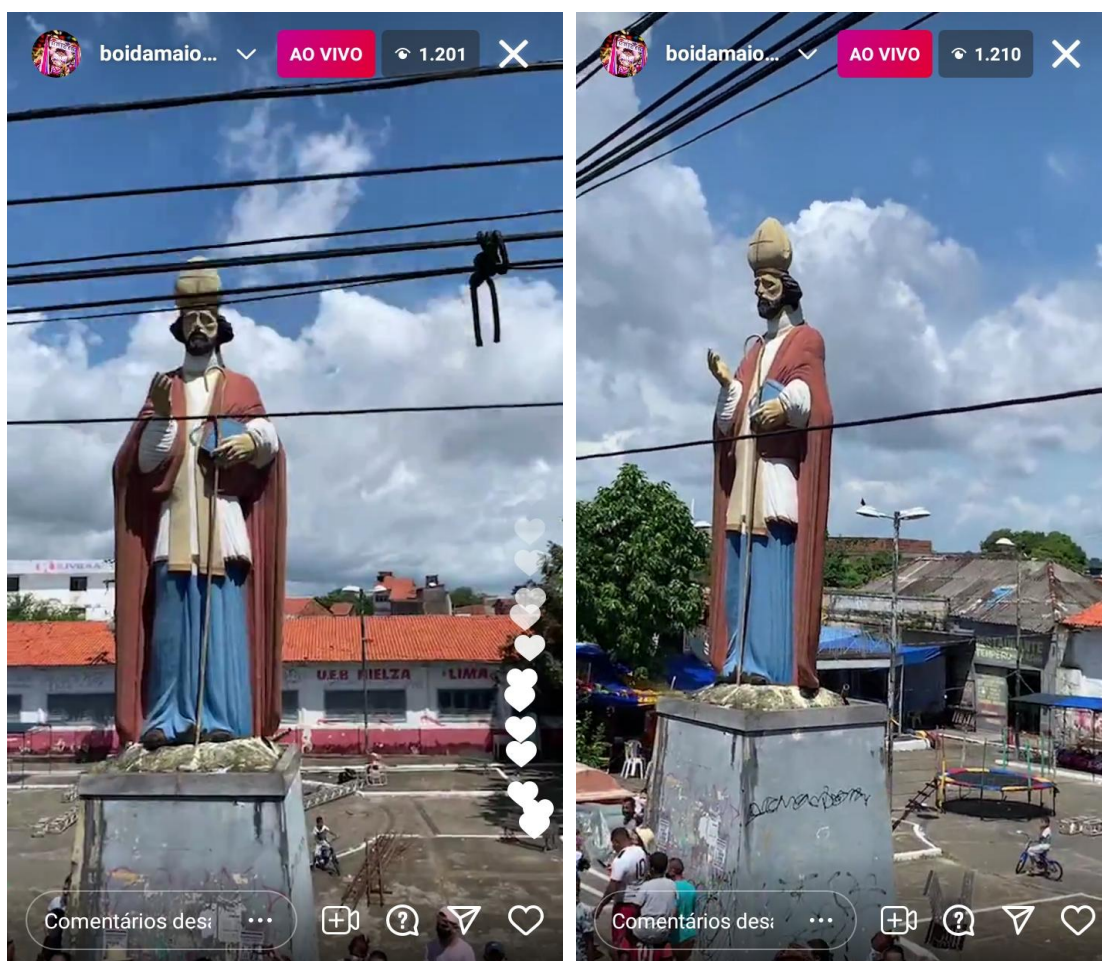
Dito isto, na altura apresentada, a pequena multidão era vista de forma minúscula em seu ajuntamento de corpos brincantes, mas aquele amontoado de gente, tocando a pele do

chão de forma devagar e amálgama, quase parando, era o que mantinha a Avenida São Marçal novamente pulsando em seus arranjos sensíveis. Era o estar-junto voltando a ser, aos poucos, o operador fundamental da vivência festiva.

Em um dado momento da romaria, ao avançar o corredor festivo na Avenida São Marçal, o carro de som parou por alguns minutos diante da segunda escultura de São Marçal, que fica próxima à Praça Ivar Saldanha. A partir desse momento, sua imagem pode ser vista e apreciada mais de perto, ficando visível o desgaste devido às ações do tempo. Pelos ângulos e planos capturados na transmissão ao vivo, perspectivas e dimensões são possíveis de serem vistas dadas à proximidade com a imagem do santo.

Entre um emaranhado de fios e cabos de energia de alta tensão que cortam transversalmente sua imagem, foi possível ver detalhes da escultura de São Marçal. Eram visualidades não acessíveis para aqueles que percorrem a paisagem festiva geralmente a pé.

Imagens 15 e 16: Detalhes da estátua de São Marçal.



Fonte: Instagram do grupo, 2021.

Essa relação de proximidade visual produziu a seguinte impressão, que a virtualidade foi capaz de gerar, no decorrer da *live*: uma ligação de mais intimidade com a figura de São Marçal, devido o contato imagético mais aproximado com a escultura do santo, tornando sua imagem mais tangível e tateável, embora a transmissão ao vivo não permitisse tal forma de contato. A situação ocorreu de modo diferente da experimentada quando se toca o chão da avenida presencialmente, isso porque a escultura de São Marçal, em virtude da sua grandiosidade, medindo mais de cinco metros de altura, mostra-se intocável e inacessível. Sua presença física não possibilita o acesso ao toque e à sua visão como um todo.

Analisando as adaptações festivas impostas pelo Coronavírus, quem sabe, quando voltarmos a estar presencialmente na Avenida São Marçal, a parte de cima do carro de som passe a funcionar como um estúdio aberto de gravação.

Pensando na reordenação de uso, o local passaria a transmitir ao vivo a festa para aqueles que não podem comparecer ao João Paulo. Devido ao ângulo de observação singular, boas imagens poderão ser capturadas a fim de mostrar a dimensão festiva, capturando a importância da celebração e do grande quantitativo de pessoas que festejam caminhando pela extensão da Avenida São Marçal. Esse foi meu exercício: conjecturar alternativas a respeito de fazer outros objetos que circulam na festa.

Com as medidas de contingenciamento menos severas, o cortejo veicular como repertório festivo se mostrou eficaz na manutenção dos laços comunitários e no fortalecimento das sociabilidades. Isto significa dizer que a romaria se mostrou como tendência capaz de dialogar com questões ligadas à prática social, ritualística e simbólica do Boi e sua relação com a Festa de São Marçal. Portanto, o evento veio para complementar a agenda de celebrações sem a presença acentuada do público.

As memórias urbanas da festa promoveram um profundo diálogo com experimentações do presente, produzindo trocas intensas entre seus praticantes. Neste movimento espiralar, vários dizeres e fazeres foram evocados e caminharam para o entendimento das espetacularidades festivas e moventes que ocuparam a rua, que, aos poucos, deixaram seus confinamentos para se juntar novamente.

Apesar de ser uma prática tecida de modo emergencial, não se sabe dizer até que ponto a romaria veio para ficar e se consolidar como parte das dinâmicas ritualísticas e festivas do Bumba meu boi maranhense ou se foi uma maneira exclusivamente criada para ser experimentada na pandemia. Ao que se pensa, a experiência para quem assistiu a *live* pelo *Instagram* encaminhou o entendimento de que, independentemente de se fazer presente na Avenida São Marçal, no modo caminhante, ou acompanhar a romaria com seu carro, apesar

de vivências distintas, ambas adicionaram ao repertório festivo mais um modo capaz de oferecer momentos de celebração a São Marçal.

Sem festa presencial por dois anos consecutivos, porém realizadas de formas remotas, a Festa de São Marçal pode circular virtualmente em algumas casas e lares. Outra opção foi a realização de passeatas de veículos automotores, que recebeu o nome de romaria. Tais formatos intervalares exploraram outras possibilidades, fazendo o ato de festejar se configurar de modos distintos, lançando fluxos e movimentações para a festa em questão. Essas circunstâncias abriram espaço para um novo tipo de festejar, como fenômeno que caracteriza a época pandêmica e como o operador fundamental dessa condição.

No entanto, o desejo comum das pessoas que comemoram o dia 30 de junho, ou melhor, a temporada junina, nesses anos pandêmicos, converge em um ponto: que a rua seja o território festivo, cultural e simbólico por excelência e que nela possamos nos ver novamente, fazendo do encontro um modo de com-partilhar a vida.

Com essa conclusão, avanço rumo a outro percurso, não muito distante deste, cujo desejo dialoga com as políticas e poéticas da rua, sobretudo os aspectos das dinâmicas relacionais como ativações do encontro, criação, troca e das vivências no espaço público. Em particular, o próximo capítulo abordará também aspectos que colaboram com o entendimento da Festa de São Marçal como festa, no sentido de abrir múltiplas possibilidades de outras experiências a partir das fissuras existentes no território urbano.

Significa assumir uma leitura da festa como espaço para as ações micropolíticas em resposta às relações de poder estabelecidas. Portanto, interessa investigar como os brincantes e demais participantes da festa subvertem a lógica hegemônica de apreensão do espaço público. Da mesma forma, agregando também a curiosidade quanto a outras ocorrências sensíveis e sua caminhabilidade como potência reflexiva e fundante, cuja transitoriedade que configura sua dinâmica, deflagra o praticar a cidade como geração de lugares possíveis de invenção e a festa como forma de reflexão a respeito da cidade.

A partir disso, o movimento de análise a seguir caminha em direção à compreensão de como a festa pode se configurar como uma experiência cidadina, entendendo a caminhada como força disparadora e de ativação do desejo pelo ambiente urbano. É possível entrever os passos que indicam um repensar como as festividades públicas, ainda que tenham formatos e finalidades diferenciadas, despontado como lugar significativo para se conhecer os arrendamentos urbanos produzidos nas sociedades contemporâneas.

PALAVRA DE AÇIONAMENTO

FRESTA

Início esta composição textual a partir de um entendimento que vai cruzar este capítulo: a da imagem da fresta como desejo para experimentar, no corpo e na escrita, a festa como geradora de microrresistências. Diante desse interesse, encontrei no fenômeno festivo gerado na rua, a fresta pertinente para investigar a partir de um contexto específico de produção de mundos como experiência urbana. Esse movimento tocou em questões que tencionam pensar as estratégias encontradas pelas pessoas para as insurreições cotidianas.

Eu vejo a Festa de São Marçal como um campo movente, assentado em frestas, brechas, ranhuras que desenham a paisagem transitória em sua superfície. A fresta foi assumida, na minha escrita, como abertura fissurada para outra compreensão do fenômeno caminhado. Andei nos espaços cheio de potência, por onde via uma parte da superfície festiva e outras intensificações. Logo, frestas e festa tratam de passagens e contaminações que emitem condições de experimentação (in) festadas de rupturas, rasgamentos.

Neste sentido, a fresta, vista como superfície aberta e caminhável, aponta para acessos às outras formas de coabitar e viver a festa, de partilhar o sensível. A partir de formas dessemelhantes de circulação praticadas, a festa era lida por mim como um laboratório nômade de experimentação colaborativa e passível de desencadear estados de afeto, muito embora os brincantes e caminhantes não tivessem consciência dessa dimensão criativa com e na festa - a ação caminha junto com a vontade festiva. Portanto, a fresta foi o movimento em que o corpo brincante encontrou e trouxe proposições de viradas, rupturas e desdobramentos, ao inventariar um mapa de fuga como alternativa ao esfacelamento da perspectiva de futuro.

F (R) E S T A

É um movimento contra hegemônico

A FESTA DE SÃO MARÇAL COMO OPERADORA DE MICRORRESISTÊNCIA: espaço-tempo de reinvenção do viver e experiência urbana.



Fonte: Danielle Souza, 2016.

Tem festa na festa
Tem festa na festa

Importante pontuar de entrada que a organização desta tese consistiu, no primeiro momento, na etnografia celebrativa da Festa de São Marçal, para depois voltar-se e refletir um pouco sobre as conceituações referentes ao acontecimento festivo, um ato intencional. Essa escolha no modo de ordenar os capítulos priorizou uma questão fundamental, que consistia no fato de a própria festa dizer, de alguma forma, por meio da minha experiência co-implicada e dos atravessamentos vivenciados, o que ela é. Incluindo o que não podia ser inteiramente capturado.

Em geral, muitas pesquisas seguem o seguinte fluxo investigativo: atribuir primeiro a tarefa de conceituar fenômenos e objetos, para depois descrever o que foi encontrado em campo, como forma de demonstrar e fundamentar as conceituações lançadas e defendidas inicialmente. De várias etapas a pesquisa é feita, seu modo organizativo também. Cada fenômeno se comporta de um modo a convocar determinadas rotinas e metodologias, movendo também formas de interrogar características.

Ao escolher mover a escrita no caminho inverso, propus-me a abrir espaço, logo de início, aos anúncios, gestos e vontades festivas, objetivando discorrer sobre os tipos de experiências deambulatórias, as conjunturas vivenciadas coletivamente e as mudanças significativas experimentadas no espaço urbano e festivo de São Marçal. Ademais, os tipos de agenciamentos sensíveis e problematizações que tais experiências me possibilitavam articular.

Mirando a paisagem festiva acima, busquei evitar que dimensões do universo festivo de São Marçal, tão particulares, fossem expostas apenas nos encaminhamentos finais desta tese. Como algo isolado, distante ou deslocado do fluxo em que a caminhada era refletida, compreendendo o fenômeno pesquisado diluído ao longo desta investigação. Era como se fosse urgente e importante falar da Festa de São Marçal de imediato, respeitando sua complexidade e múltiplas camadas histórica, cultural, vivente, espetacular e poética existentes.

Dessa forma, a meu ver, a inversão mobilizava melhor o texto. Sentia-me provocada a escrever assim. Uma escrita encarnada, rastreando alguns dizeres, gestos, caminhadas, silêncios, negociações, encontros e formas de festejar ao longo dos anos. Sendo este, um de vários caminhos possíveis para falar da festa, sujeito às mais diversas flutuações de sentidos e percepções. Busquei traduzir percursos de pensamento e das relações que se intensificavam a partir dos modos particulares de expressão através do acontecimento festivo vivenciado.

Fui movida pela inquietação, também feita de urgência, de consubstanciar a Festa de São Marçal como possibilidade de rompimento, mesmo que temporário, dos discursos e das práticas violentas da modernidade e da dominação colonial. Partindo desse ponto, as maneiras

de agir e as engenhosidades destacavam os estímulos para intervir na cidade, como suporte de criação de contranarrativas, que indicavam para aspectos da utilização e apropriação do espaço público, subjacentes ao ato de festejar e caminhar.

Em linhas gerais, este capítulo apresenta o contexto da festa de modo a revelar as formas próprias de resistência que culminavam em processos de politização e enfrentamento dos brincantes de Boi, igualmente tratando dos que caminham junto com eles no espaço urbano. Sendo assim, a festa foi vista como um território existencial que ativava a imaginação de outros mundos, de compartilhamento do tempo festivo, assim como da possibilidade vibracional do encontro, em que o corpo, em sua vulnerabilidade festiva, aprendia a partir do estar-junto (MAFFESOLI, 2014; 1998).

A partir do que foi dito até então, esta composição textual se dedicou a uma demanda epistêmica importante. Destarte, a ação foi concretizada graças aos movimentos gerados por autores e autoras (KRENAK, 2019; ROLNIK, 2019; SIMAS, 2019) que trouxeram provocações e entendimentos por meio de outros saberes, que me permitiram acessar chaves de leitura interpretativas cruciais. Ampliando a possibilidade de ver e compreender o fenômeno festivo a partir de outros ângulos, perceber o tempo espiralar dos corpos brincantes, oxigenando pontos de vistas, sobretudo através da instauração do período pandêmico e suas implicações.

Nisso, os modos criativos assentados no João Paulo passaram a ser percebidos de forma diferente, mas voltados ao interesse de falar sobre a vida, do acolhimento dos acontecimentos e as práticas urdidas que vibram o mundo (ROLNIK, 2019) a fim de potencializar a existência. Neste contexto, acionei formas de escrita que se desdobraram em múltiplas estratégias e desejos, sendo que sempre me sentia desafiada pelo caminho que tinha escolhido trilhar na e com a festa, que diz respeito às experiências que interrogam as práticas colonizadoras, a partir das vivências e suas forças geradoras de muitas inventividades, sobretudo, das insurgências em sua dimensão micro.

Pensar a Festa de São Marçal como operadora de microrresistência moveu questões investigativas, desdobramentos e as rumações que a acompanha. Neste último capítulo, o sentido da palavra microrresistência segue em direção, inicialmente, ao caminho elaborado a partir dos estudos de Michel de Certeau (1994). O historiador francês tocou em pontos relevantes acerca das práticas e arte de fazer da vida cotidiana, cujo gesto ético-estético de pesquisa interpela as artimanhas encontradas pelo “homem ordinário” em suas modalidades de ações. Esse campo investigativo trata da inventividade engendrada nas práticas culturais dos sujeitos ordinários, principalmente seus modos de dizer e fazer cotidianos.

Sobre isso, o que discute diz respeito ao modo como o cotidiano compartilhado era uma dimensão relacional, ou seja, em estreita ligação com a ambiência festiva. Neste aspecto, adianto que embora o contexto festivo em geral seja praticado em circunstâncias específicas de acordo com seu formato e finalidade, existem movimentações de pensares dentro do campo investigativo, notadamente feito por antropólogos e historiadores que colocam a categoria festa e cotidiano, às vezes, em domínios diametralmente opostos. Tendo em vista a complexidade analítica da questão apresentada, ela será discutida ainda neste capítulo a partir das reflexões de Nestor Canclini (1983) e Norberto Luiz Guarinello (2011).

Considerando o debate, as ações cotidianas em suas maneiras de fazer acabam se infiltrando nas camadas da festa e o inverso também acontece, gerando movimentos que criam espaços singulares e temporários. Ao falar sobre cotidiano fez-se necessário que ele pudesse ser lido por óticas distintas, devido às múltiplas significações que adquire.

No caso De Certeau, o que ele trouxe de ruminação para esta escrita, referiu-se aos modos de fazer encontrados em algumas práticas cotidianas para tentar driblar a lógica produtiva neoliberal, tida como ações insurgentes dos sujeitos ordinários – neste estudo, representado pelos brincantes e caminhantes festivos. Aqui, o caminhar foi descrito pelo autor como o sujeito que vivencia e reinventa o cotidiano, sendo capaz de alterar o desenho da cidade a partir do seu texto urbano, escrito pelo andar a pé.

Como ação bastante relacionável com a Festa de São Marçal, o caminhar suscita reflexões importantes a respeito do corpo em movimento e da retomada de valorização da rua como vivência urbana e festiva. As maneiras de fazer dos caminhantes festivos em “suas enunciações pedestres” são arranjos articulados a partir de seus encontros, narrativas e fabulações compartilhadas. Diante disso, fico imaginando como seria De Certeau em suas andanças pela Festa de São Marçal, especialmente quais seriam as reflexões e metáforas geradas a partir dessa experiência, uma vez que ele entendia o caminhar como forma mais elementar de experiência urbana.

Divagações à parte, em seu relato sobre a arte de fazer dos homens e mulheres comuns, De Certeau elaborou uma abordagem interessada nas práticas ordinárias das classes subordinadas, apresentada como possíveis respostas às ações reguladoras do poder dominante. Ao investigar tais práticas do cotidiano como produção da vida social, o autor primou pelo entendimento da lógica operacional que estrutura esses modos de fazer. Nisso, nomeou os modelos de ação de estratégias e táticas para discorrer sobre esses procedimentos.

Conforme De Certeau, as estratégias seriam normas e ordens de uma autoridade instituída. É uma modalidade de ação controlada pelo poder dominante que busca submeter

seu controle ao homem e mulher ordinários a partir dos espaços. É nesse tipo de ação que se orquestram formas únicas de dizer o mundo, movida pelo seu caráter impositivo de instaurar um espaço próprio de regulação da vida e dos corpos. Abaixo, ele comenta o que chama

de *estratégia* o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um *lugar* suscetível de ser circunscrito como *algo próprio* e ser a base de onde se podem gerir as relações com *uma exterioridade* de alvos ou ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos e objetos da pesquisa etc).[...] Gesto cartesiano, quem sabe: circunscrever um próprio num mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do Outro. Gesto da modernidade científica, política ou militar (1994, p. 94).

Nesta passagem, o autor se refere às estratégias como um estabelecimento de códigos disciplinares e de interdições ordenadoras de uma determinada realidade estabelecida pelos “fortes” em direção à subversão e inventividade dos mais “fracos”. Há nessas práticas, a operação de uma lógica de planejamento colonial que busca instaurar uma experiência no espaço disciplinadora, imprimindo tipos de ações que circulam nas práticas sociais desses espaços.

As medidas de disciplinamento e controle do espaço discutido por De Certeau foram mapeadas na Festa de São Marçal como estratégias que visavam impor uma lógica organizativa no processo festivo. A partir da etnocaminhada, percebi que as ações e medidas de disciplinamento eram variadas, em algumas delas seus arranjos eram perspectiveis, atuando em áreas e situações conhecidas, como o caso da polícia militar, por exemplo. Outras não eram tão visíveis assim, exigindo um olhar atencioso em direção às práticas recorrentes na festa.

Nas últimas décadas, a presença da polícia militar tem se intensificado na Festa de São Marçal. Dependendo do horário, foi possível ver diversos grupos de policiais espalhados ao longo da avenida, fazendo patrulhamento ostensivo a pé. Contudo, ultimamente, uma nova modalidade de vigilância tem sido adotada, ganhando a cada ano notoriedade por parte dos setores responsáveis pela segurança do evento.

Estou me referindo à cavalaria militar, que não passa despercebida pelas ruas do João Paulo. A inserção de animais de grande porte na festa gera certo incômodo, medo e estranheza diante do ambiente festivo e da grande quantidade de pessoas que caminham na avenida. Além do patrulhamento equino, o Grupo Tático Aéreo (GTA) do Maranhão reforça por meio

de helicópteros a patrulha no bairro, sobrevoando a área em pontos específicos, dando suporte à ronda terrestre.

Fotografia 90: Vigilância aérea.



Fonte: Thiago Ramos, 2019.

A segurança da área festiva é um fato indiscutível e extremamente necessário. O problema ocorre quando as ações da polícia se tornam violências, física e simbolicamente desproporcionais. O abuso de autoridade e a truculência policial são situações que infelizmente fazem parte da realidade da festa. Localizada em um bairro considerado periférico, cuja maioria dos brincantes e caminhantes é de pessoas negras, o aparato repressivo da polícia militar se torna o tipo mais comum de abordagem.

Diante do contexto, apresentado superficialmente, os lugares praticados passam por constantes investidas de disciplinamento e segregação do espaço festivo. Outro modo das estratégias adentrarem esse espaço pode se manifestar através dos serviços e interesses políticos. Como a festa conta com o apoio do Governo Estadual e Municipal, ambos viabilizam melhorias pontuais na Avenida São Marçal, como reparos na iluminação pública, limpeza da rua, entre outras intervenções mínimas. O intuito maior é atrair mais turistas para o bairro, aproveitando que a época é de fluxo intenso de visitantes na capital maranhense, em virtude das festividades juninas.

O tipo de preocupação circunstancial com o bairro do João Paulo revela contradições e uma sutileza perversa, de intensa espetacularização¹⁰³ do espaço público festivo, onde o

¹⁰³ Segundo a urbanista Paola Berenstein Jaques, “a espetacularização das cidades contemporâneas – que também pode ser chamado de cidade-espetáculo (no sentido debordiano) – está diretamente relacionado a uma diminuição da participação, mas também da própria experiência urbana enquanto prática cotidiana, estética ou artística” (2006, p. 126).

discurso mercadológico tenta capitalizar a imagem de festa organizada, segura, de apaziguamento das diferenças sociais e de pacificação dos conflitos. Por outro lado, depois que o evento acaba, o bairro volta ao contexto precário de antes, de desamparo, desassistido de políticas públicas. Com base nisso, o entendimento que tive das técnicas e instrumentos de poder era, que além de se atualizarem por sua dimensão estratégica, acabam sendo acionados em outros espaços. Em resposta a esse processo, formas de reagir contrárias são mobilizadas e construídas em conjunto, procedimento que De Certeau chamou de táticas.

As táticas podem ser lidas como pequenas transformações a partir de circuitos existentes dentro da ordem dominante e das autoridades simbólicas. São narrativas abertas à improvisações e imprevistos adotadas nas práticas cotidianas, mas que se relacionam diretamente com os contextos de subalternidade. Diante disso, trago a citação que menciona mais especificidades operativas desse modelo de ação.

A tática é movimento dentro do campo de ação do inimigo. [...] Ela opera golpe por golpe, lance por lance. [...] Aproveita as ocasiões e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas. O que ela ganha não se conserva. Este não-lugar lhe permite sem dúvida mobilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo, para captar no voo as possibilidades oferecidas por um instante. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. [...] Criar ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia (DE CERTEAU, 1994, p. 100-101).

Neste sentido, as táticas são compreendidas como tecnologias do agir, que visam operar a arte de dar golpes no próprio campo que a controla. São tentativas que produzem uma desorganização dos lugares e suas relações de poder, experimentadas como escapismos a essa conformação em meio aos espaços postulados pelas estratégias. Tal modelo tático destaca as manobras de criação de lógicas próprias, quase invisíveis e rápidas, capazes de engendrar uma profusão de possibilidades às invenções cotidianas.

As maneiras de agir desses sujeitos expõem uma potencialidade inerente às dinâmicas sociais vividas, cujas relações são permeadas por desigualdade e poder, nas quais se encontram circunscritas no cotidiano. Quando estas relações são temporariamente alteradas, como no caso da Festa de São Marçal, as engenhosidades se mostram como elaborações resultantes das formas de ser e estar no mundo dos homens e mulheres ordinários¹⁰⁴.

O tipo de experiência urbana, baseada na subversão das ruas e no jogo dos passos, estimula o corpo a praticar o caminhar enquanto ação urbana, expressando movimentos e gestos corporais que irão implicar em novas vivências de apreensão da cidade. Agindo assim,

¹⁰⁴ Parte desse inventário de criações foi discutida nos capítulos anteriores.

a arte do fraco protege astuciosamente sua existência enquanto desvio que potencializa os modos de viver na cidade contemporânea.

Fotografia 91: Uma ajuda para o Pai Francisco.



Fonte: Danielle Souza, 2016.

Como exemplo de tática empregada pelos brincantes, trouxe uma atitude que transborda inventividade, improviso e, sobretudo, artimanha. A participação na Festa de São Marçal não rende cachê para os grupos de Bumba meu boi, evidenciando que o recurso para bancar a brincadeira na festa e, mais precisamente, o brincante, é limitado. Sabendo disso, alguns brincantes de Pai Francisco vêm se apropriando, ou melhor, subvertendo a função do facão – elemento cênico característico do posto – como meio de pedir dinheiro aos caminhantes festivos.

No entanto, o ato de solicitar ajuda vem acompanhado de muito improviso e jogo cênico. A aproximação geralmente segue uma dinâmica própria dos brincantes. Ressalta-se, aqui, que “é importante salientar que os brincantes não saem abordando deliberadamente qualquer pessoa para pedir dinheiro” (FONSECA, 2015, p.113). Ao caminhar na Festa de São Marçal no ano de 2014, observei o seguinte:

Foi possível notar a existência de critérios estabelecidos para sua escolha, notadamente, eles preferiam as mulheres para fazer o pedido. Nas abordagens observadas, pude perceber a presença de características e trejeitos de galanteador e

mulherengo como qualidades típicas de Pai Francisco no momento da abordagem (FONSECA, 2015, p. 113).

Como festa pública, São Marçal favorecia formas de interações diversas. A situação acima explicita como a aproximação praticada deflagrava as condições sociais dos brincantes, levando-os a criar alternativas que garantissem um auxílio financeiro para sua permanência até o final da festa. Mediante este aspecto, era visível que a vulnerabilidade social caminhava junto com os brincantes, ao passo que eles driblavam tal condição de jeitos variados. A ajuda de custo serve tanto para comprar um almoço quanto para garantir o combustível, que eles referem à cachaça.

Ao longo desta pesquisa outras operações de microrresistências foram evidenciadas, com a finalidade de compreender seus potentes desvios, sendo entendidas por De Certeau também como ações de microliberdades produzidas por essas operações. Lembrando que as táticas são heterogêneas e inconstantes, faz com que as microrresistências sejam reações pontuais e determinadas, nas quais os sujeitos se reapropriam do espaço organizado cirurgicamente. Essas dinâmicas se renovam constantemente, germinando outros praticares de passos que se sobrepõem ao desenho hegemônico e disciplinado das cidades.

Fotografia 92: Vigilância terrestre.



Fonte: Thiago Ramos, 2019.

As microrresistências assentadas na festa expressam um chamado vivo, objetivando a retomada das cidades e para a reapropriação das ruas, no sentido de constituir uma crítica ao processo de espetacularização das cidades contemporâneas. Além de ser um tema bastante discutido entre arquitetos e urbanistas, as formas urbanas de viver a e na cidade também

despertaram interesse nessa pesquisa. Aqui importava saber como o corpo encontrava estratégias para existir na cidade, como ele criava, com toda a complexidade inerente ao fenômeno, suas microrresistências. Considerei também conhecer as relações mantidas e negociadas com esses espaços a partir dos usos, finalidades ou motivações distintas.

Contribuindo para a continuação do debate acerca do corpo no espaço público, menciono os passos dados pelo homem lento, do geógrafo brasileiro Milton Santos. Sua leitura sobre os conflitos e contradições das cidades brasileiras, expõe sua crítica ao modelo de vida veloz, dos processos vertiginosos e da dinâmica voraz implicada na aceleração pautada nas atividades econômicas. A velocidade com que o mundo tem se movimentado é motivada pelas características da sociedade globalizada, gerando fluxos de mercadorias, pessoas e capital. Um exemplo dessa aceleração desenfreada pode ser visto na rapidez com que o vírus da COVID-19 se espalhou pelo planeta.

Neste cenário, segundo Milton Santos (1996), o homem lento se encontra deslocado da lógica imediatista do mercado, pois sua forma de ocupar o território se diferencia pelo modo como ele age e produz sentido a este espaço habitado, temporariamente ou não. Por estar de fora da velocidade empreendida pelo capital financeiro, o homem lento precisa buscar formas para sobreviver diante da exclusão social, criando temporalidades diferenciadas e que muitas vezes são invisíveis no ritmo desenfreado de vida contemporâneo.

Por conta de sua condição social, o homem lento faz transitar a criação de dribles e linhas de fuga em seus trânsitos pelo espaço urbano, inventando soluções para suas necessidades e “acabam descobrindo as fabulações” (SANTOS, 1996, pág. 261). Concernente a essa fala, foi possível observar que muitos dos homens e mulheres lentos caminham e ocupam o território festivo de São Marçal, espaço pleno da opacidade existente nas brechas, margens e desvios da cidade.

Neste contexto, espaço opaco, no sentido atribuído pelo geógrafo, expressa os “espaços do aproximativo e da criatividade” (SANTOS, 1996, p. 325). Nele, os homens lentos carregam desejos de transformação e com isso a possibilidade da reinvenção do mundo. Em oposição, o conceito de cidade luminosa se apresenta como espaços organizados pela lógica da espetacularização.

Com base nisso, o homem e a mulher lenta experimentam múltiplas relações entre corpo e espaço opaco. Como praticantes da cidade, resistem e sobrevivem ao explorar outras narrativas possíveis, tensionando o espaço público, desviando da lógica hegemônica, colonial e disciplinadora da vida urbana.

O corpo que atravessa a Festa de São Marçal é o que experimenta caminhar pelo corpo opaco da cidade. Nisso, trânsitos e trocas entre corpo e espaço urbano são processos de produção constante de sentidos e transformação, no qual a experiência da cidade é detonadora de inscritas no corpo, gerando uma grafia relacional traçada a partir da ambiência urbana.

A este respeito, convoco a noção elaborada por Paola Berenstein Jacques e Fabiana Britto, nomeada de corpografia. As autoras, por meio de seus olhares investigativos a partir do urbanismo e dança, respectivamente, evidenciam os modos diferenciados de sentir a cidade e as estratégias que o corpo intervém no espaço urbano. As corpografias manifestam um dizer próprio dos corpos a partir de seus espaços e tempos, disparando apreensões do vivido. Segundo Paola Berenstein Jacques, “a cidade é lida pelo corpo e o corpo escreve o que poderíamos chamar de uma ‘corpografia’. A corpografia seria a memória urbana no corpo, o registro de sua experiência da cidade” (2006, p. 119).

No caso da festa, a sua corpografia carrega especificidades no que tange aos modos como os brincantes e público em geral se movem e desenham suas grafias gestuais. Tomando como exemplo, a espacialidade dos arraiais juninos, onde a prática circular é mais usual, na Festa de São Marçal a linearidade marca o tracejado da experiência partilhada coletivamente, sendo essa uma das especificidades que estabelecem modos próprios de festejar. Inventariam grafias corporais de experiência próprias do caminhar.

Essas reflexões sobre os modos como os corpos se deslocam no espaço urbano, que podem ser utilizadas para compreender o contexto festivo de São Marçal, possibilitou construir deslocamentos no tratamento do tema que se buscou discutir. Dessa breve reflexão interdisciplinar, um inventário de modos de agir apontadas pelos ordinários da cidade (DE CERTEAU, 1994), homens lentos (SANTOS, 1996) e das corpografias (JACQUES E BRITTO, 2006) são experimentadas dia a dia como estados de provocação sensíveis.

Tais condutas urbanas são criadoras de lugares possíveis de polinização da partilha, do estar-junto e das insurgências sensíveis, fazendo da cidade um lugar de experiência, entendendo essa experiência engajada como tentativa de corromper, na prática, certa ordem instituída. Para este fim, essas subjetividades agem a partir de regras próprias, baseadas em práticas de afeto e respeito à dimensão individual e coletiva. Recorri a essa ideia na tentativa de compreender as potentes possibilidades táticas inventadas pelos homens e mulheres lentos, muitas delas, como já descritas, constituem o fazer festivo de São Marçal.

Nesse bojo, cuja tarefa e tentativa de discorrer acerca da inventividade circunscrita no espaço cotidiano e festivo, densamente povoado em suas transitoriedades, eram expressões que corporificavam a existência de outros modos possíveis de estar na rua, desinteressadas

nas planificações topográficas duras e secas, que desertificam práticas viventes. Porém, as inventividades são implicações atentas ao percurso do chão ativador e permeável de ocorrências sensíveis, embrenhando-se em frestas e desvios, o que implica em experiências de encontro, que por sua vez implica em experiências da diferença. Consequentemente, da prática da alteridade.

O ato de caminhar na Festa de São Marçal trouxe muitas surpresas. Era uma ação indeterminada, movida por casualidades e incertezas. Durante vários momentos, me perdia neste caminhar e o que importava mesmo era retomar o fôlego para continuar andando. Era necessário ficar atenta aos efeitos de meu próprio movimento, para que ele pudesse se desdobrar em outras caminhadas possíveis, gerando simultaneamente outros caminhos. Eles incidiam a rua, como superfície potente e articuladora de encontros, quando sua prática cotidiana a enclausurava como lugar apenas de passagem.

Por falar em caminhada, a ação que veremos a seguir estava presente desde cedo nas atividades dos brincantes de Boi, espalhados por várias regiões de São Luís. Indicava que os passos da brincadeira vêm de longe, no sentido da caminhada ser uma prática muito comum, por um bom tempo, no período em que as estradas de terras batidas eram as únicas rotas e vias acessadas pelos grupos de Boi na capital. Muitas delas, sem circulação de transportes que facilitassem seus deslocamentos, sendo possível somente o uso de veículos de tração animal, no começo do século passado.

Isto indica que longas e penosas caminhadas em trajetos, geralmente de difícil acesso e condições precárias, devido à falta de estrutura e pavimentação, foram experimentadas pelos brincantes. Somado a isso, os Bois eram considerados coisa de pobres e de pretos¹⁰⁵, fazendo com que estivessem sempre à margem de qualquer tipo de benfeitoria implementada na cidade, como foi o caso, por exemplo, com a chegada do sistema de transporte feito por bondes.

¹⁰⁵ De acordo com a pesquisadora Ester Marques, o Bumba meu boi era “visto como produção de bêbados, vagabundos, biscateiros, desordeiros, violentos, pobres e pretos, sem qualquer tipo de controle social. Da simpatia por seu aspecto folclórico à antipatia por seus traços culturais, o folguedo chega ao início do século XX proibido de sair dos seus terreiros para dançar em espaços não autorizados” (MARQUES, 1999, p.174).

6.1 Caminhar em tempos difíceis: convocar memórias e gestos como geração de outros futuros possíveis.

Neste tópico, a provocação que moveu sua escrita se relacionou à vontade investigativa de tentar conhecer o como e o porquê de os grupos de Boi ocuparem o bairro do João Paulo. O sentido era compreender alguns fatores que estabeleceram o território do bairro enquanto possibilidade de existir da brincadeira desde o começo do século passado. Notou-se o firmar de uma prática cultural viva e atuante na cidade, cujo processo de consolidação revelava, por outro lado, em suas camadas, inúmeras formas de preconceito e repressão dirigidas aos brincantes, de maioria negra, e respaldadas por diversos setores da sociedade maranhense.

Ao convocar memórias desse tempo marcado por proibições dentre outros interditos, tais contextos deflagram os tipos de práticas desobedientes utilizadas pelos grupos de Boi para sobreviver diante de uma rotina permeada de limites acerca do uso do espaço público. Ao evocar parte desse passado, que ainda persiste, mudando apenas seu modo de atuação, o que procurei foi anunciar as riquezas expressivas e políticas mobilizadas pelos brincantes como respostas frente ao discurso colonizador. E, agora, no presente, descrever as saídas encontradas e elaboradas perante as relações de poder vigentes a partir do contexto neoliberal.

De acordo com esse entendimento, a conjuntura social e política vivida pela brincadeira no começo do século XX incluíam vários episódios de medidas proibitivas que impedia o Bumba meu boi de circular pela área central da capital, “restringindo seus espaços aos bairros do João Paulo até o Areal (onde hoje é o bairro do Monte Castelo), Anil e zona rural da ilha” (SANCHES, 2003, p. 77).

Com isso, o João Paulo foi sendo compreendido como território simbólico e político para os grupos, ou seja, “um marco no espaço da cidade para a circulação dos grupos de boi” (ALBERNAZ, 2002, p. 42). Para a antropóloga Lady Albernaz, a partir dos limites geográficos impostos se pode observar o processo de difusão, aceitação e importância que a realização do encontro dos Bois passou a assumir no bairro.

A causa para o uso do bairro residia na localização do João Paulo, tido como zona de fronteira por conta de sua proximidade com o Centro da cidade, que à época era considerado reduto da privilegiada sociedade ludovicense. A dita classe social era avessa às manifestações culturais das classes subalternas, que conseqüentemente negava o direito de festejar no espaço público. Esse comportamento estava intimamente ligado ao fato das manifestações serem

criações de negros escravizados, processo vivido, infelizmente, em diversas partes do Brasil. Um relato desse contexto pode ser lido no trabalho de Ester Marques, quando ela conta que

as famílias burguesas têm verdadeiro pavor do Bumba até a década de 1940 [...], chamando a polícia a cada vez que a brincadeira passa, porque não veem o boi como manifestação da cultura popular, mas somente como uma brincadeira estúpida de negros. As pressões são tantas e tão fortes que as brincadeiras não podem ultrapassar os bairros onde são produzidas, sob pena de serem multados e presos (sic), situação que só muda na década de 70 (MARQUES, 1999, p. 68).

Importa destacar que a base dessas posturas e discursos autoritários, direcionados em grande parte pelo poder público local, foi compreendida como reflexo e prática do colonialismo. Seu legado e vigência produzem uma postura histórica que têm gerado desigualdades estruturantes, como as relações das manifestações culturais negras com suas expressões de caráter públicos.

Neste caso, o bairro do João Paulo assumia uma posição importante e fundamental como agenciador de encontros para os Bois se manifestarem livremente, transformando-o em território e símbolo de luta, resistência e diversão festiva. A feitura da festa dos Bois no bairro também pode ser lida a partir do processo tardio de urbanização da cidade de São Luís. De maneira sucinta, chegar e acessar o João Paulo até a metade do século XX era uma caminhada longa. Fazia-se necessário percorrer uma região chamada Caminho Grande¹⁰⁶, local de grandes sítios, incluindo pequenos braços de rios a atravessar, apontando para uma longa estrada, literalmente, feita de chão batido.

Neste contexto, dificuldades e adversidades eram constantemente experimentadas pelos brincantes no Caminho Grande. Em vista disso, o caminhar pode ser lido em sua dimensão de resistência, ações assumidas como táticas de circulação, de coabitação e de ocupação da brincadeira no espaço público. Neste âmbito, tratava-se de cortar a cidade a pé, tendo a caminhada como modo operatório mais acessível e praticável para as atividades expressivas do Bumba meu boi.

Nesse período, como já destacado, o João Paulo era considerado local de transição entre o bairro do Anil e o Centro. Posteriormente, com a implantação do plano de modernização da cidade, o tipo de circulação no bairro se transformava. Nas palavras de Francisco Lopes, “o João Paulo surgiu como periferia imediata do Centro em virtude do prolongamento do corredor viário Centro/Anil, na década de 1960, com a finalidade de interligar os bairros mais distantes” (2018, p. 97).

¹⁰⁶ O Caminho Grande era uma longa estrada de terra que tinha ao lado a linha de bonde que ligava a zona rural à área urbana, mais precisamente a Rua Grande até o bairro do Anil.

Com isso, o Caminho Grande foi transformado em estrada. Logo, sua dinâmica de uso do espaço público foi alterada substancialmente, promovendo outros fluxos e formas de ocupar a rua a partir dessa nova configuração. Uma mostra disso fez movimentar a passagem da festa por outros bairros de São Luís, como os vizinhos Bairro de Fátima e Monte Castelo, facilitando o acesso para que os brincantes pudessem percorrer outros caminhos e rotas. Tal circulação da festa fez destacar as movimentações realizadas para sua continuidade, somando outras camadas espaciais à sua superfície movente.

Sob esse aspecto, podemos ver a Festa de São Marçal como manifestação duplamente andante, capaz de produzir movimentações internamente a partir dos fluxos caminhanes, que fizeram a festa andar e ocupar outros bairros. Junto, deslocando a festa para outras ambiências, percorrendo outras paisagens, onde não se tem notícias do porquê de seus deslocamentos e cruzamentos de fronteiras, pensamento que contribuiu para o entendimento de que a festa é caminhada e caminhante.

Muitas dessas transformações foram acompanhadas pelos grupos de Boi em suas diversas andanças pelos bairros, em especial o João Paulo, tido como fulcro existencial da festa. Comentar um pouco sobre este aspecto colaborou na compreensão territorial do bairro, atravessando um longo caminho de mudanças na paisagem, disposição espacial e nos usos públicos, culminando em modificações na própria dinâmica do encontro e da brincadeira, de certo modo.

Sendo assim, enfatizar ângulos dessa conjuntura se tornava indispensável, por mirar os processos sofridos, muitos deles frutos de negociações e de agenciamentos históricos pelos brincantes de Boi em sua vivência coletiva no bairro. Por fim, complemento essa parte afirmando que “a história da festa no João Paulo se confunde com a própria história dos Bois de Matraca” (FONSECA, 2015, p. 55).

Pensando dessa forma, a questão que busquei manejar trouxe a discussão mais detalhada a respeito dos brincantes e do público que caminham na festa. Como já referenciado, a presença negra na Festa de São Marçal é maioria, dado muito representativo para a pesquisa, que entende a festa como prática social e cultural de grupos específicos. Os corpos dessa caminhada são criadores, múltiplos e desviantes. São corpos brincantes em festa que percorrem caminhos e resistem a uma infinidade de adversidades que movimentam a festa e a cidade. Além disso, são corpos que se borram em outros saberes e fazeres expressados no tempo espiralar.

Foi base fundante deste trabalho, que foge de concepções que reduzem a festa apenas ao aparato mercadológico e espetacularizado, no qual corroboro com o pensamento de que

festejar diz muito sobre a sociedade, sobretudo da forma como a cidade lida com seus praticantes (extra) ordinários. Essas incursões visavam amplificar a ideia da festa como uma ação dentro do tempo social não se contrapõe ao mundo do trabalho, tampouco ao tempo livre, pois ambos são defendidos como coexistentes em sua prática celebrativa.

Foi nesse território diverso, composto de inúmeras possibilidades de ser e estar, que a festa era compreendida, especialmente pelos campos de tensão, negociação, controle e resistência que compõem seu histórico. Neles foi possível perceber as dinâmicas festivas de São Marçal. Muitos são os relatos de sua história que contemplam, instaurando um estado de caminhante festivo, com especificidades em seu tempo e espaço, tornando a experiência urbana e sensível.

Provocada por essas cintilações, estudar os fenômenos festivos e suas questões altamente complexas, devido à riqueza contida nos movimentos de renovação e permanência a que estão submetidos, pede uma abordagem cuidadosa e sempre atenta às produções culturais advindas de grupos sociais diversos. Aliado a esse aspecto, a necessidade em considerar as tensões e negociações engendradas como camadas importantes da Festa de São Marçal, em que as tentativas de seu disciplinamento e ordenação do espaço público, apontavam para as proibições de natureza física e simbólica como vivências relacionáveis aos grupos de Bumba meu boi maranhense.

A Festa de São Marçal tem uma língua e, também corpos e caminhar próprios. O que vou propor a seguir fez parte de um pensar epistemológico característico da festa. Sendo assim, apresenta-se como tentativa minha de inventar metodologias, passagens para novos sentidos. Produzir com e na caminhada um conjunto de operações do estar-ser festa. Ampliar, rasgar, ecoar, disparar, emergir e caminhar – modos de expressão acessadas para a processualidade da pesquisa.

Portanto, a escritura passa a caminhar para o campo conceitual, onde estão assentadas diversas abordagens que discutem conceitos e seus desdobramentos festivos. No entanto, não tenho intenção de elaborar um aprofundado compêndio festivo, mas de acionar a encruzilhada de saberes acerca do fenômeno em si, orientada pelos encontros de cunho interdisciplinar necessários para esta pesquisa. Nesse contexto de análise, farei uma breve reflexão sobre pesquisas que têm como referências articulações com o movimento de frestas de Luiz Rufino (2019), atravessadas pelo estar-junto de Michel Maffesoli (2014; 1998). Da mesma forma, questões festivas, em dimensões próximas, discutidas por Lea Perez (2011) e Nestor Canclini (1983).

A partir de agora, passo a discutir particularidades de um tempo e espaço sem restrições de ordem mundial, em que agrupamentos, suas sociabilidades e sensibilidades festivas, podiam ocupar o espaço público, sem impedimentos sanitários. Isso, apesar das contínuas, em menor ou maior grau, tentativas historicamente direcionadas à promoção de isolamento social de manifestações culturais, provenientes da camada economicamente mais vulnerável da população brasileira. Ali, pessoas com suas trajetórias plurais vivem em uma estrutura social fortemente desigual. São elas que sustentam, produzem, reinventam e dão sentido à Festa de São Marçal.

6.2 Compartilhar o estar-junto: gestos e narrativas de viver o espaço público festivo.

Discorrer sobre contextos festivos anteriores à situação pandêmica se coloca como premissa importante para este trabalho, por ressaltar aspectos teóricos e metodológicos adotados para descrever características do festejar. No passado recente, que pode ser situado como um cenário anterior ao período viral, os estudos sobre as festividades concentravam diversas abordagens, de múltiplos enfoques, interessadas em debater aspectos festivos a partir do contexto histórico e cultural e suas contribuições. As manifestações festivas, principalmente as que acontecem ao ar livre, ajudavam a pensar a sociedade e suas especificidades. Interesse-me pelas perspectivas de pesquisa que relacionam a festa, religiosidade e espaço público como fenômenos culturais e sociais indissociáveis.

Nas andanças e desventuras em busca por referenciais abertos, móveis e vagantes que contemplassem tal desejo analítico de caminhar em outras camadas dos fenômenos em questão, encontrei nos escritos da historiadora Léa Perez, notadamente em seu livro *Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil*, contribuições relevantes a partir da tríade mencionada. A esse respeito, a autora expõe o seguinte argumento:

Nossas festas, sejam laicas ou religiosas, oficiais ou populares – em sua multiplicidade de manifestações, recortando o país de norte a sul, de leste a oeste –, mostram uma maneira singular de viver o fato coletivo, de perceber o mundo e de como ele se relacionar. São vias reflexivas privilegiadas para se penetrar no coração da sociedade brasileira. E se penetra pela porta da cidade, da igreja, da praça, lugares onde a festa acontece. Enfim: festa, religião e cidade dão a pensar, solicitam a reflexão (PEREZ, 2011, p. 28).

Neste caso, festa, religião e cidade são práticas sociais tomadas como operadoras importantes de um caminho traçado no desvio, num sentido de romper o entendimento dessas

relações como ações isoladas entre si. Isso permite instaurar, a partir dos estudos de Perez e de outros teóricos que serão apresentados posteriormente, um campo compreensivo em que festa, religião e cidade são fenômenos relacionais por excelência. Proposição intensamente assumida neste caminhar provocado por tais considerações, que movimentam questões e acontecimentos que se atravessam, em maior ou menor abundância.

Alinhada a essa premissa, o trio – festa, religião e cidade – são saberes e práticas singulares que operam distintas ações e desdobramentos em seus espaços e tempos específicos. Constroem inúmeras percepções e experiências que contribuem, dando pistas e oferecendo vestígios, para o entendimento mais fluido de observação dos fundamentos que constituem os vínculos afetivos, culturais, religiosos criados nessas práticas.

Esse ponto aciona uma reflexão que mira o ajuntamento como disparo relacional do corpo no ambiente urbano, especialmente na situação festiva. A provocação que se encaminha visou discutir a potência com que as grupalidades se embrenham, sem esforços, na zona de ocorrências sensíveis, criando um campo de produção de modos de existir co-implicados com a ambiência festiva. Enquanto composição temporária, o ajuntamento impulsiona movimentos e testa rumos, cuja desorientação era caminhada como acontecimento assentado nos sentidos que os caminhantes atribuíam no tempo-espaço espiralar convvidos na festa.

Trago umas das pistas, já que não há um modelo pronto a considerar acerca do interesse em estar junto. Quem nos ofereceu foi “Dona” Maria Santos, de 55 anos, pessoa de sorriso fácil que tive a oportunidade cruzar o passo. Ela comenta o seguinte: *“Venho pra festa, porque gosto de estar no meio de gente. É uma alegria muito boa. A energia daqui é contagiante”*.¹⁰⁷ A fala de “Dona” Maria Santos evocou tantas outras falas que eram notadamente presentificadas nos corpos caminhantes, incorporações que dilatavam e traçavam formatos de estar com o outro, de com-partilhar existências como forças engendradoras da vivência festiva.

O desejo de compreender essas particularidades contextuais e fazeduras que flui quando se estar-junto, com sua poética viva e (in) festada de presenças foi assumida como vereda analítica indispensável. Acredito que como caminho necessário para entender um pouco dessa dinâmica grupal, a sociologia compreensiva do sociólogo francês Michel Maffesoli, se destaca ao contribuir para a reflexão sobre a “tribalização do mundo” (1998), para falar dos fenômenos coletivos na sociedade contemporânea.

¹⁰⁷ Conversa realizada no dia 30 de junho de 2017.

O campo compreensivo instaurado por Maffesoli, de cunho fenomenológico, tem como posicionamento epistêmico a apreciação do acontecimento em si, como eles são e não como deveriam ser. É como o fenômeno se manifesta, sobretudo o sentir comum partilhado coletivamente. A perspectiva maffesoliana, ao se debruçar sobre a tendência comunitária pelo gosto comum, demonstra sua vocação relacional como laboração para o estudo empírico dos fenômenos coletivos, das práticas culturais e suas produções estéticas.

As situações passantes da Festa de São Marçal configuravam uma plataforma de experimentação coletiva. Neste contexto, em especial, o estar-junto como ativação do potencial comunitário, o com-viver como experiência com o meio social. Era nítido para mim, ao ver “Dona” Maria Santos conversar com animação e encantamento sobre a festa e querer viver intensamente o momento, fato que determinou a brevidade da nossa conversa errante. Nisso, paro, agradeço, me despeço e a vejo se juntar ao seu grupo e sumir rapidamente na multidão festiva caminhante.

No entanto, ao partir, “Dona” Maria continuou aparecendo e reverberando em mim, feito paisagem cintilante, por meio da sua fala desejante de festa. O que Maffesoli aponta desse aspecto composicional da festa é “a busca da qualidade de vida, a importância da imaginação e a experiência do presente que, cada vez mais, prevalecem [como] os vetores do estar-junto” (MAFFESOLI, 2014, p.55).

A situação vivida não foi descrita aqui para explicar, mas sim para tentar compreender as camadas experimentadas na imersão festiva em questão. Era na efervescência contaminante e intensificadora que a festa assumia, a cada passo, sua função de agenciadora de ajuntamentos, pois conseguia manifestar um sentimento coletivo, cuja vontade de estar-junto era partilhada como experiência sensível do corpo.

Ainda com Maffesoli, a tribalização, noção criada para categorizar os agrupamentos existentes na sociedade dita pós-moderna, assinala diversos tipos de tribos (religiosa, esportiva, tecnológicas, festiva) que, com sua existência e prática grupal, contrariam a predominância do individualismo como modelo de vivência único e predominante. O autor considera que o termo

é para dar conta desse conjunto complexo que proponho usar, como metáfora, os termos “tribo” ou de “tribalismo”. Sem adorná-los, cada vez, de aspas, pretendo insistir no aspecto “coesivo” da partilha sentimental de valores, de lugares ou de ideais que estão, ao mesmo tempo, absolutamente circunscritos (localismo) e que são encontrados, sob diversas modulações, em numerosas experiências sociais (MAFFESOLI, 1998, p. 28).

Para Maffesoli a tribalização das relações sociais seria um processo dominante e decisivo na chamada sociedade pós-moderna, contexto que não sustenta mais a compreensão universalizante do mundo. Assim sendo, as aglomerações contemporâneas desempenham papéis múltiplos, em que as tribos criam laços de pertencimento, sem finalidades duradouras, a um grupo ou a grupos variados, em conformidade às instabilidades de interesses e desejos, dadas à flutuação que caracteriza nosso tempo.

A festa, como um fenômeno social, também pode ser entendida como um dos casos em que a multiplicidade de tribos se manifesta momentaneamente no seu transcorrer, com suas características de pertencimentos, trocas coletivas e todas as experimentações que as compõem. Neste contexto, é criado um vínculo de socialidade¹⁰⁸ com um objetivo comum, que pode ser lido, pela afetividade que envolve o grupo social reunido.

Portanto, Maffesoli levanta considerações importantes sobre o fenômeno das tribos urbanas na pós-modernidade, como ajuntamentos relacionais que destacam o desejo em comum de experimentar o mundo, correspondente ao que o autor vai chamar de estética da existência (1998).

Esse entendimento encontra um diálogo interdisciplinar com as reflexões de Michael Bakhtin, autor que direciona sua análise ao contexto histórico festivo anterior, compreendido pelo período de transição da Idade Média para o Renascimento, a partir da obra de François Rabelais. Diante disso, compartilhando das observações de Bakhtin, Lea Perez (2011, p. 117) retoma em seus escritos sobre festas brasileiras, a fala de Bakhtin, que sinaliza que a festa é “um modo particular de existência”.

Tais proximidades de pensamento transitam em campos movediços importantes, em que sociologia compreensiva e a filosofia da linguagem se misturam dado a forma como compreendem a dimensão coletiva que caracteriza os fenômenos culturais, que apontam a existência como fio condutor nas narrativas discutidas pelos autores. Longe de se lançar um tratado ontológico sobre o tema, o trilhar aqui envereda pela investigação do vínculo social contemporâneo, assentado no estar-junto como importância fundamental no ambiente festivo.

Estas questões ganham centralidade nesse estudo – que não se sobrepõem às outras demandas investigativas – por sublinhar a pluralidade de experiências possíveis e imbricadas nos contextos festivos, cujos corpos e suas espetacularidades participam imersos nesses processos. Revelam, entre outras coisas, a potência de tais encontros. Aspectos e dimensões

¹⁰⁸ Para Maffesoli, “o termo socialidade designa a expressão da força social em sua capacidade de aglutinar os indivíduos. Ela expõe o ‘estar-junto-com’ como um misto de simbolismos e de razões que preenchem o viver social com características tão banais quanto tangíveis” (GIOSEFFI, 1997, p. 01).

colocam as festas como territórios criativos por excelência, e, por outro lado, contaminados por relações de poder, que a todo o momento são tencionadas. Trata-se oportunidades de pensar como esses contextos operam nas elaborações das estéticas existenciais, compostas de múltiplas vozes e trajetórias coletivas em suas errâncias plurais de criação.

Dada a complexidade de uma resposta única acerca dos ajuntamentos festivos, dei atenção à argumentação e provocação lançada por Rita Amaral, que diz que “tenta-se explicar a festa, mas ela é uma pergunta colocada à nossa civilização há dois ou três séculos. Sem resposta” (AMARAL, 1998, p. 18). A partir das rotas desviantes dessa caminhada, a necessidade da resposta não cabe nesta vereda, pois a orientação era vaguear sem resposta, reivindicando laborações interessadas em imaginar a festa como poética viva de presenças.

Neste caso, o que ficou foi o convite permeado de reflexões trazido pela autora. Nisso, propus-me a potencializar mais perguntas a fim de movimentar algumas noções para fazer outros caminhos, no intuito de abrir certas fissuras para arejar pistas acerca de um fenômeno tão constitutivo da cultura brasileira, que é a festa. Aqui ela é vista como potência para esta pesquisa e se caracterizava como lugar de encontro e experiência coletiva diversa, que explora as formas e práticas de viver o espaço público.

Ao lembrar outros tempos festivos, localizados a partir da presença europeia no território citadino brasileiro, Lea Perez comenta que muitas das nossas festas, como já se sabe, “são heranças coloniais, transposições culturais do Velho para o Novo Mundo” (2011, p. 101). Vale dizer que a Igreja, por muitos séculos, foi considerada a promotora oficial de experiências festivas do país. A esse respeito, Lea Perez afirma que as “festas religiosas são as atividades urbanas mais antigas do Brasil. Até o século XIX foram os acontecimentos culminantes da vida social de nossas cidades” (2011, p. 109).

Não se pode esquecer que outras vontades festivas impulsionavam encontros. Promovidos nas brechas, encruzilhadas e demais becos das cidades que também eram postos para experimentação. São acontecimentos táticos, para lembrar Cearteau, que se mantiveram, de certo modo, longe do controle e preceito católico, em que o modelo festivo e religioso funcionava “como dispositivo disciplinador” na terra tupiniquim (PEREZ, 2011, p. 107).

Com base nisso, tais práticas assentadas na violação simbólica e física eram orientadas pela máquina colonial e sua agenda de dominação que perdura por séculos. Credibilizar as diversas formas de violência contida dentro das relações festivas e fora delas, manifestadas como vivências que não permitiam a prática cultural e existencial do outro como possibilidade, demonstram as práticas de ocultamento e silenciamento exercidas. Essa forma

de subordinação das existências negras e indígenas era duramente atacada pelas operações de fresta, que eram insurgências direcionadas às lógicas de opressão do sistema vigente da época.

Essas considerações descrevem como a experiência colonial foi alicerçada em bases que não aceitavam a diversidade como condição de saber e de existência, ou seja, eram práticas ancoradas em uma perspectiva desencantada (SIMAS; RUFINO, 2020). Assim, foi possível afirmar que a adoção do universalismo como categoria colonial e preponderante no período destacado, tinha como intenção o ataque à diversidade que compõe o mundo. Para isso, foi forjando elementos que sedimentam, pela linguagem e prática social, uma leitura de mundo monológica descrita como racista/capitalista/cristão/patriarcal/moderno (RUFINO, 2019).

Em outros dizeres, as festas são situações de possível leitura do Brasil. Um grande número dessas narrativas foi festejada e (d)escrita pela racionalidade colonial, ancorada nas tradições da modernidade, gerando um olhar homogêneo e uma descrição densamente harmônica como imagem do país. Isso, em contraponto à diversidade festiva – com suas contaminações, tensões e renovações – que estava impregnada nos corpos dissonantes espalhados pelas ruas do território brasileiro.

Meu movimento foi de criar cuidadosamente estratégias que desviassem ao máximo das violências epistêmicas historicamente consolidadas. Nisso, fui tentando lidar com a fratura colonial exposta, pisando com o território decolonial com cuidado. Talvez eu cambaleie um pouco nessa tentativa, posto que muito das minhas experiências e noções foram geradas a partir desse contexto de linearidade histórica. Por outro lado, a partir dessa demanda epistemológica, fui firme à caminhada mirando o horizonte de práticas transgressivas e desobedientes. Dentre elas, evidencio veredas analíticas abertas para novos rumos, localizáveis no cruzo, que significa “não se trata[r] de excluir o pensamento do ocidente, mas operar em travessia, entre as categorias ocidentais e as outras” (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 241).

À vista disso, abracei, lancei e peguei para mim o chamamento e posicionamento defendido pelo educador Luiz Rufino, que diz:

Sendo assim, é nossa responsabilidade assumir a emergência e a credibilização de outros sabres, diretamente comprometidos, agora, com o reposicionamento histórico aqueles que os praticam. Nessa perspectiva, emerge outro senso ético e estético; os saberes que cruzam a esfera do tempo, praticando nas frestas a invenção de um novo mundo, são aqueles que se encarnam na presença dos seres produzidos com *outros* (2019, p. 12. Grifo do autor).

As frestas indicavam uma chave indispensável, uma imagem força, um desdobramento político, ético e estético, capaz de ativar uma postura respeitosa que reivindicava outras relações. Deserdar, romper, rasgar, guerrilhar com as forças desencantadoras do mundo, que buscavam a anulação do ser vivente. Porém, as frestas não são afastamentos dessas intenções, mas sim práticas que operam no alarde, na atenção, e, sobretudo, nos cruzos, encontros, atravessamentos, abertas às demandas lançadas, firmando uma ação vital contra a ideia de um mundo que não é possível para todos.

Por conta disso, a necessidade de avivar conceituações de outros fluxos pensantes que intencionavam a ação de “apresentar outros caminhos a partir de referenciais subalternos e do cruzo desses com os historicamente dominantes” (RUFINO, 2019, p. 10) foram enunciados que vibravam em sua importância. Aqui marca a minha passada e importa dizer que não foi de negação total, mas de mirar e caminhar reivindicando a potência do pensamento decolonial e, principalmente, de táticas de afastamento “da linearidade histórica e de sua produção monológica sobre o mundo” (RUFINO, 2019, p. 14).

A partir desse entendimento, o que se pode refletir diz respeito à questão do estabelecimento das narrativas únicas como fenômeno fundamental no capitalismo. Dito isto, grande parte dos conhecimentos orientados pelo discurso colonial, compreende a realidade contaminada pela ideia de um comprometimento com a produção de saberes etnocentrados, cuja existência nega as “múltiplas formas de invenção da linguagem” (RUFINO, 2019, p. 19).

Alguns desses aspectos conceituais também foram vislumbrados pelo crítico cultural argentino, Nestor Canclini. Parte de sua análise problematiza as relações e produção de desigualdade operada pela lógica dominante, na qual o autor apresenta uma perspectiva implicada nas práticas e invenções culturais, artísticas e festivas de grupos sociais economicamente mais vulneráveis. Essas manifestações são pensadas, sem desconsiderar suas inserções na circulação e consumo do sistema capitalista, como formas de se contrapor à empreitada colonial na América Latina.

Essa contribuição aconteceu por dar acesso a outras vias de compreensão do contexto festivo, rompendo com discursos que não caracterizavam a festa como manifestação construída e renovada continuamente a partir e pelo cotidiano. Neste sentido, Canclini introduz um debate interessante ao colocar que na ambiência festiva as desigualdades sociais postas não sofrem processo de rompimento ou suspensão, como a historiografia clássica

preconiza¹⁰⁹, e, sim, são reforçadas no decorrer do seu acontecimento e dele faz parte. Como ele destaca abaixo,

a festa continua, a tal ponto, a existência cotidiana que reproduz no seu desenvolvimento as contradições da sociedade. Ela não pode ser lugar de subversão e da livre expressão igualitária, ou só consegue sê-lo de maneira fragmentada, pois não é apenas um movimento de unificação coletiva; as diferenças sociais e econômicas nela se repetem (1983, p. 55).

A definição sugerida por Canclini ao estudar o artesanato e as festas tidas como populares na América Latina, foi indicativa ao colocar como as disparidades econômicas reafirmam as diferenças sociais presentes nessas festas, notadamente as que ocorrem no espaço público, dando continuidade às contradições vivenciadas no cotidiano. Como fenômeno complexo, as festas são elementos culturais presentes no meio social, que refletem as realidades econômicas, sociais e políticas. Portanto, a festa não se distancia dos dias vividos cotidianamente, pois “sintetiza a totalidade da vida de cada comunidade, a sua organização econômica e suas estruturas culturais, as suas relações políticas e propostas de mudanças” (CANCLINI, 1983, p. 53).

Nessa trilha investigativa, trago para somar mais à discussão, tomando como base o contexto brasileiro, a concepção do historiador Norberto Luiz Guarinello sobre a suposta oposição entre festa e cotidiano. De acordo com o autor

Festa é, portanto, sempre uma produção do cotidiano, uma ação coletiva, que se dá num tempo e lugar definidos e especiais, implicando a concentração de afetos e emoções em torno de um objeto que é celebrado e comemorado [...]. Festa é um ponto de confluência das ações sociais cujo fim é a própria reunião ativa de seus participantes (GUARINELLO, 2001, p.972).

Continuando neste caminhar, acrescentei ao movimento de pesquisa a análise do antropólogo Sérgio Ferretti. Ele discorre que “o Boi é a maior festividade da cultura popular local e atrai grande número de participantes, envolvendo suas vidas durante boa parte do ano” (2011, p.19). A fala de Ferretti foi localizável bem nas entranhas do Boi maranhense por indicar como prática cultural que transcorre o ano inteiro, sem muita diferenciação entre o mundo do trabalho e das ações que ocorrem no âmbito familiar dos brincantes. Isso, sem esquecer o trânsito tenso e intenso das formas compartilhadas de experiências, que são

¹⁰⁹ Dentre o diverso e rico grupo de pesquisadores e pesquisadoras que podem ser enquadrados nessa categoria, cito, em especial, Roberto da Matta (2001) e Jean Duvignaud (1983). Não pretendo reduzir a importância de suas pesquisas para o campo das festas e compreendo os contextos geracionais de tais escritos. Entretanto, nesta pesquisa, a festa é lida e experimentada de forma oposta do preconizado por estes autores.

elaboraões específicas que ocorrem de acordo com uma interação conflitiva com os setores hegemônicos, resultantes de processo de negociações constantes.

Essas considerações apontavam para regras elaboradas no interior da vida cotidiana, pois expressavam as visões de mundo que são atravessadas pelos que experimentam as dinâmicas geradas nesse contexto. Ao aproximar as observações dos autores acima, o que se percebeu foi como cada passagem textual operava na complementaridade, no sentido de compreender o cotidiano e a festa como camadas que se relacionam mutuamente.

Neste caso, as contribuições miram em questões necessárias. Em linhas gerais, Canclini coloca o tempo e espaço festivo como situações em que as diferenças sociais são alargadas, enquanto Ferreti reforça a dimensão relacional das atividades cotidianas como práticas simbólicas dentro do contexto festivo da brincadeira.

Sendo assim, ambos ofereceram modos de pensar outras ordenações que se distanciam do viés investigativo abarcado pela neutralização das diferenças, cuja retórica foi densamente popularizada em pesquisas históricas brasileiras. Contrariando tais perspectivas, os autores aqui referendados propõem interrogar particularmente essas percepções, ao mesmo tempo em que problematizam pontos cruciais sobre a dinâmica festiva e suas produções simbólicas dentro do modelo capitalista.

A Festa de São Marçal como fenômeno espetacular que tangenciava esses e demais aspectos apontava como a expressão estética, dado os comportamentos praticados e inumeráveis estados de festejar e caminhar, que estavam circunscritas na dimensão da singularidade, cuja expressão era nutrida constantemente por seus praticantes. A presença do sentido estético no acontecimento festivo pode ser vivenciada, como defende Lea Perez, como “fenômeno gerador de imagens multiformes da vida coletiva, que busca mostrar como o vínculo social pode ser gerado a partir da poetização e estetização da experiência humana em sociedade” (2002, p. 17).

A fala de Perez encaminha pontos necessários para se falar de uma possível tipologia do viver festivo, em que a poetização e estetização citadas são tomadas como eixos substanciais. Eles compreendem sensibilidades e inventividades particularmente imbricadas nas criações coletivas, apontando para os modos de saber dos praticantes, em que corpos acionam um estado de invenção, que são intensificados ao longo da extensão da rua e provenientes das aglomerações festivas urbanas.

Encaminhando para o começo de mais uma seção, outras perspectivas se entrecruzaram a esta escrita, dando alargamento em seu movimento contra-hegemônico. Temos como exemplo Luiz Antonio Simas em sua gira que abriu passagem para os afetos que

encantam as ruas (2019); Suely Rolnik e suas pistas para fugir de uma vida cafetinada (2019) e Ailton Krenak, que nos convida para acionar os paraquedas coloridos para adiar o fim do mundo (2019). Com tais pensamentos e reflexões acerca da vida em diálogo com a percepção do mundo atual, comecei certa aproximação com leituras que priorizavam o aspecto do bem viver como expressão coletiva e respeitosa possível no planeta.

6.3 Existências subversivas, práticas viventes e a força vital dos arruamentos.

Neste começo, trago o historiador Luiz Antônio Simas (2019), que ao falar sobre os corpos encantados das ruas, em seu trabalho afetuoso sobre Zé Pelintra, pombogiras, Exu e demais povoamentos (in)visíveis em suas existências subversivas, convoca-nos para a ativação de potências com base no poder que emana das ruas. Em consonância, o traçado desta pesquisa teve o caminhar no espaço público como meio de acessar essas poéticas, promovendo inventários de fazeduras e pulsões criativas que fundavam os modos de existir na paisagem transitória e movediça da Festa de São Marçal.

As encruzilhadas, giros, jogos, danças, tropeços foram a energia pulsante capaz de manifestar práticas que contrariam o “estado de despotência dos viventes” (SIMAS, 2019, p.16), sobretudo diante de um tempo em que estamos “morrendo prenhes de ódios e razões” (2019, p. 26). Nesse contexto, a inventividade se mostrava como força vital de se relacionar com o mundo, cuja produção se articulava permanentemente com a necessidade “de ousar olhares originais contra a tendência de normatização, unificação e planificação dos modos de ser” (2019, p. 27).

Por tratar os arruamentos como horizonte de suas reflexões, Luiz Simas desloca, mobiliza e faz do mover uma qualidade fundamental para pensar a rua como poética viva de presença, caminhante e indisciplinar. Ideação que dialoga profundamente com o percurso deste texto, razão pela qual o trago para elaborar e rabiscar caminhos juntos, tomando como rumo a ginga que o historiador faz circular sobre escrevinhar as sapiências das ruas (SIMAS, 2019) para vaguear comigo na Festa de São Marçal.

A rua experimentada no dia 30 do mês de junho explode em formas de celebração da vida, movida pelas subversões da lógica que age em direção ao controle dos corpos brincantes. Como resposta, atos como desviar e escapar são contracondutas que rasuram a topografia da rua tensionada do acontecimento festivo, disparando modos de operar lugares possíveis de invenção. Os tipos de interações estabelecidas resultam em ocorrências sensíveis,

fundando repertórios de existências que “ousaram inventar a vida na fresta” (SIMAS, 2019, p.13).

Diante do entendimento da rua como desafiadora do padrão normativo, meu interesse se deu pelo desejo e necessidade epistêmica pelos atritamentos, que implicou em mapear algumas estratégias altamente negociáveis. Principalmente quanto ao modo como foram assumidas e acabaram por criar manobras contrárias aos movimentos tragáveis das narrativas dominantes. Ações que mostraram movimentos de dribles em potencial. No entanto, as sabedorias paridas na experiência ruela e suas produções disruptivas, que fazem as insurreições circularem no campo das micropolíticas, só são perceptíveis, como menciona Wanderson Flor do Nascimento, para quem

aprende a olhar de soslaio e deslizar, gingar pelas frestas de um pensamento que não se pretende grande, mas que reconhece que toco pequeno é que arranca a unha colonial que endurece nosso pensamento e nossa maneira de buscar jeitos próprios de caminhar (FLOR DO NASCIMENTO, 2020, p. 9).

Ao trazer a figura do olhar de soslaio, expressão muito presente em conversas informais, o filósofo a coloca como tática de observação. Nesta acepção, designa aquele olhar discreto que mira o campo periférico da visão. Seu interesse joga com a disposição do olhar de borda, indicando deslocamentos oculares para alargar o conceito do ver. Esse tipo de enxergamento, alerta Flor do Nascimento, “nos ensina e nos coloca à espreita por uma aprendizagem sempre aberta” (2020, p. 09). O olhar de soslaio amplia o gesto de aproximação para a abertura, para experimentar as miudezas, assim como ressalta as micropolíticas encravadas na superfície do espaço público.

A ocupação do espaço público atesta como as dinâmicas descoladas dos discursos hegemônicos atuam nas frestas da cidade. Os fluxos dessas narrativas acionam gatilhos em direção ao embrutecimento da vida urbana e da experiência festiva, sendo estas duas potentes forças de laboração para imaginar cotidianos, instaurar festas.

Isso ocorre principalmente no atual contexto de dismantelamento massivo do estado democrático brasileiro, nutrido pelo avanço exponencial do conservadorismo como postura política e existencial. Como resposta, muitos levantes têm se construído como estratégia para barrar práticas neoliberais que vêm ameaçando o imaginário, corpos, subjetividades e experiências que desejam “liquidar as pulsões festeiras e potencialmente subversivas da rua” (SIMAS, 2019, p. 99).

A rua, nesta vivência, tem sofrido com processos de gentrificação, apagamento e degradação, associado ao contexto de violência e abandono crescentes. Por outro lado, a rua conhecida como acolhedora das diferenças, por produzir dissensos e demais transgressões necessárias, dispara insurgências sensíveis como experiência urbana.

As insurgências são discutidas aqui como práticas que visavam reagir à nociva ideia de despotencialização da vida, confrontos que anunciam a busca da defesa da força vital como sobre(vivência), sobretudo as ações vividas no campo da micropolítica. A esse respeito, em seus estudos sobre o campo micropolítico, a psicanalista e crítica cultural Suely Rolnik (2019) destaca a necessidade e urgência em pensar na esfera da produção de políticas de subjetividades específica do atual contexto brasileiro.

Em seu livro, *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*, Suely Rolnik alerta, problematiza e traça aspectos pontuais da experiência vivente, dos mecanismos de ativação e expropriação da força vital. A esse respeito, ela assevera o avanço de práticas neoliberais e neoconservadoras nas últimas décadas – fato que se consolida sua inteireza com a volta da extrema direita à presidência da república do Brasil, por exemplo.

Essa situação em curso agrava interditos altamente nocivos, praticados também em escala mundial. Impede melhorias na esfera social e opera rupturas em conquistas democráticas empreitadas em décadas anteriores, como no caso do Brasil e de outros países da América latina, por exemplo. Neste fenômeno, as estratégias do poder se concentram em interesses específicos, sendo essencial compreender que ambos, neoliberalismo e neoconservadorismo, integram a mesma lógica vigente do regime colonial que “atravessa toda [a] história, variando apenas suas modalidades junto com suas transmutações e suas formas de abuso da força vital de criação e cooperação” (ROLNIK, 2019, p.36).

Temporariamente unidas, as forças reativas do neoliberalismo e dos neoconservadores compartilham ações desejanter que tentam limitar, a qualquer custo, a germinação da vida como política do regime capitalista, que, segundo a autora, movimenta uma “nova dobra – financeirizada e neoliberal – que leva seu projeto colonial as últimas consequências, sua realização globalitária” (Rolnik, 2019, p. 99).

Diante disso, a política neoliberal orientada pelo interesse hegemônico do capital, visando formas de dominação atualizadas, necessita, nesta fase, da presença da ala conversadora para dar cabo dessas ações, pois “precisa dessas subjetividades rudes no poder” (ROLNIK, 2019, p. 100). Indispensável também para o poder financeiro neoliberal a posição historicamente defendida pelos conversadores, que consiste “arraigadamente classista e

racista [...] a cumprir seu papel nessa cena sem qualquer barreira ética e numa velocidade vertiginosa” (2019, p. 101).

Os conservadores, por sua vez, entendem o neoliberalismo como modelo capaz de custear o desmonte de conquistas e violação de direitos civis, atacando severamente setores ambientais, a pesquisa científica, as universidades públicas e demais instituições democráticas. O campo polarizado de disputa em que o país se transformou, teve sua intensificação acelerada devido à pandemia da COVID-19, acentuando crises políticas, econômicas e sanitárias.

O contexto em questão fortalece ainda mais o projeto necropolítico brasileiro, atualizando o conceito já exposto, do pensador camaronês, Achille Mbembe (2016). A pandemia trouxe à tona, com maior evidência, as desigualdades, expondo os abismos sociais existentes e, a exemplo, provocando o aumento alarmante da fome e pobreza extremas. Com isso, aumentando o número de trabalhadores e trabalhadoras com empregos informais, que não tiveram o privilégio de trabalhar de forma remota, em casa, como muitos fizeram.

Por falar em casa, o confinamento foi uma prática impossível para a maioria dos brasileiros, em especial aqueles que dividem a moradia com mais pessoas, nem realizar a prevenção básica, como lavar com sabão ou higienizando com álcool em gel as mãos, por falta de água encanada. O isolamento, para a maioria da população, tem outro entendimento, que não sugere proteção e cuidado, mas sim um segregacionismo apoiado pelo atual governo. Afastar, enclausurar a população para deixar presa e sufocada, sem ar, tal como sintoma de doença respiratória, tal como se manifesta a COVID-19 (MBEMBE, 2020).

O Brasil em sua demanda governamental interessada nas ações da força reativa, de banalização da morte, que Suely Rolnik descreve como “estupro profanador da vida” (2019, p.104), fez parte de uma agenda vorazmente destrutiva, que teve severo impacto na produção das subjetividades contemporâneas. Com efeito, a situação vivida não é uma produção atual da realidade, mas somas e construções de conjunturas históricas anteriores, em sucessivo processo de recusa e aceitação, sendo constituída pelo contexto capitalista que visa enquadrar as subjetividades nas demandas atuais.

Se antes o capitalismo estava interessado na força de trabalho para consolidar suas demandas financeiras, nas últimas décadas o esforço se concentra nos modos de exploração da vida. Frente a isso, Suely Rolnik (2019) nomeia essa fase, observando os mecanismos adotados para o sequestro da força vital, de “inconsciente colonial-capitalístico”. Tal estágio carrega uma produção de subjetividades que tem como objetivo expropriar a potência da vida,

em que habita a força reativa, que produz “uma vida genérica, vida mínima, vida estéril, mísera vida” (ROLNIK, 2019, p. 77).

Do outro lado, entendendo que ambas as forças têm sua proximidade devido ao constante embate, a força ativa com sua capacidade de germinação de mundos, contrária, em partes, aos desígnios neoliberais, fato que a autora trata com cuidado. Isso, porque a força ativa, segundo Rolnik, pode ser capturada ferozmente pelo regime neoliberal, por meio de investidas direcionadas às camadas mais desfavorecidas, “é nisto que reside a perversão do regime colonial-capitalístico em sua nova versão e, também, seu real perigo” (2019, p. 87).

A situação política que o Brasil vem atravessando nos últimos anos recai de modo mais cruel na classe que sofre de desamparo social, sobrevivendo com o auxílio emergencial, dentro de um contexto necropolítico como fundamento e política de estado. Este cenário torna as subjetividades mais frágeis e vulneráveis a esse processo de cooptação, afastando “seu destino ético, ativo e criador, para ser apropriada pelo capital e converter-se em potência reativa de submissão” (ROLNIK, 2019, p. 87).

A força ativa e sua potência desejante de criação não é uma condição vencida. Por meio dela, ainda segundo a autora, é possível acessar uma insurreição inerente. Essa insurreição é gestada constantemente em seu interior, cuja força gerada é “capaz de acessar os efeitos da violência em nossos corpos, de sermos mais precisos em sua decifração e expressão e, com isso, mais aptos a inventar maneiras de combatê-los” (2019, p. 102). Esse movimento produz e evoca a mensagem de que não podemos nos deixar sucumbir perante o mecanismo das formas de exploração da vida guiada pelo inconsciente colonial cafetinístico.

É na esfera micropolítica que algo é passível de mudanças. Um campo pleno de possíveis, onde podemos reivindicar a urgência para agir diante das situações alojadas em nós a partir de política de subjetivação que aprecie a condição vivente. Uma micropolítica ativa se localiza na esfera íntima, no campo subjetivo, nas questões cotidianas e pode ser praticada no campo coletivo. Neste caso, o contexto festivo também colaborou na construção de outros mundos, ideia defendida nesta tese.

Considero que a Festa de São Marçal dialoga, reflete e aponta o contexto de inventação e experimentação política, estética e existencial como iniciativa festiva de avivar pessoas. Com essa intenção, a festa foi compreendida a partir de sua criação para intensificar desejos e querências, a fim de minimizar os efeitos perversos do inconsciente colonial cafetinístico.

Em outras palavras, precisamos assumir a tática como combate e usar a energia pulsante que demanda dessa ação contra o poder colonial e todo seu maquinário de

expropriação da vida. Aqui, uma vontade se alicerça no controle dos nossos corpos, desejos e afetos, a partir do uso de seu complexo conjunto de forças, em constante atualização, produzindo efeitos “disciplinador, higienizador e aniquilador” (SIMAS, 2019, p. 99) nas esferas cotidianas, impedindo que a vida persevere.

Quando eu comento sobre a emergência de novas formas de vida, conjuntamente com outros modos de existir no contexto festivo que pesquiso e fora dele, estou lançando uma preocupação indissociável em direção a uma conjuntura perversa e dominante, que impede que essa produção de mundos aconteça em sua plenitude. Em outros termos, colocar essas inquietações em relevo pulsa como vontade de falar da vida em suas fazeduras sensíveis.

Continuo o diálogo com Suely Rolnik, sobretudo a partir do uso do termo cafetinagem para nomear a fase atual do regime capitalista financeirizado e neoliberal. A autora aponta seu emprego devido “a frequência de vibração de seus efeitos em nossos corpos” (2019, p. 32), cuja consequência tem sido a instalação de um estado despotencializador orientado pela produção de políticas de subjetividade determinada pela força hegemônica instituinte.

Por essa breve passagem, foi possível avistar a composição do horizonte que povoa as argumentações de Suely Rolnik, muitas delas estimuladas a partir de questões levantadas pelos filósofos franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari. A autora articula sua crítica à cafetinagem da vida¹¹⁰ e a favor do “direito de existir ou, mais precisamente, o direito à vida em sua essência de potência criadora” (2019, p. 24). Neste tom, Rolnik evoca proposições efetivas para a instauração da “essência germinativa”, acontecimento que importa a esta caminhada, e que teve como intenção de investigar fatos que promovessem situações de fuga dessa lógica hegemônica perversa.

Atenta à cafetinagem da vida, defendo sem romantismos e idealizações, ações, desejos e práticas de insurgências, como condição absolutamente necessária para a transgressão do regime de verdade mantido pelo colonialismo, que pode ser manifestado, por exemplo, no sequestro diário da nossa força vital. A partir desse estado de coisa, seguirei então, a passos firmes, para defender a Festa de São Marçal como possibilidade de liberação da cafetinagem. Para isso, retomo a imagem da fresta como operadora desse contexto específico, como momento legível para acompanhar as experiências fissurantes que rasgam o chão poroso da festa.

¹¹⁰ Para Suely Rolnik, “a força vital de todos os elementos de que se compõe a biosfera que é por ele (capitalismo) expropriada e corrompida: plantas, animais, humanos etc. São também cafetinados os outros três planos que formam o ecossistema planetário, dos quais depende a composição e manutenção da vida: a crosta terrestre, o ar, as águas” (2019, p. 104).

Compreende deste modo, a superfície da rua como local agregador dos mais diversos e contraditórios modos e posturas que nela habita, por ser inerente a esse espaço. Ao estar na rua, os passantes, ficantes e descuidistas, como evocou Hélio Oiticica¹¹¹, ativam uma forma de vínculo encontrada nas narrativas contra hegemônicas, que busca dismantelar as falas únicas e reivindica o acolhimento das diferenças como arranjo constituinte da experiência urbana.

Por outro lado, nas cidades contemporâneas o que se tem visto e praticado é um afastamento do convívio com as diferenças como princípio elaborado na ambiência da rua. Atualmente o convívio é uma distância calculada e projetada, pensada e traçada para apartar as possibilidades de encontros presenciais, do corpo a corpo¹¹². A outridade, em muitos casos, passa a ser um contato mediado apenas pelas redes sociais, por ser visto como encontro seguro e efetivo.

Neste contexto, é estabelecida uma conectividade determinada por um tipo de relação que vive criando ausências. Sob esse aspecto, aciono a fala do líder indígena Ailton Krenak, em seu livro-manifesto *Idéias para adiar o fim do mundo*, que alerta, de forma geral, que

nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido de experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta e faz chover (2019, p. 26).

Uma dessas constelações citadas por Ailton Krenak pode ser imaginada-localizada na Festa de São Marçal. A partir da metáfora proposta pelo ambientalista, lanço um movimento de transmutação, ou seja, de praticar a constelação como uma forma singular de inversão e estampar-tocar o chão da festa, como céu possível. Essa situação opera a partir de zonas de transcrição de uma imagem, descoladas da ideia convencional de representação gráfica de um lugar.

Destarte, fui inventariando um mapa-constelação do chão, uma interseção potente que cintilava as passagens, iluminando os encontros e lampejando as encruzilhadas. Neste horizonte, a experiência urbana a partir das reflexões trazidas pela imagem de Ailton Krenak funcionou como um desenho locacional de outras superfícies caminháveis, que destacavam experiências e movências de um território espetacular, movente e afetivo.

A escrita do pensador indígena evocou questões alarmantes do nosso tempo, sobretudo a ideia de humanidade como algo separado da natureza, que tem se intensificado ultimamente.

¹¹¹ Termos retirados do Programa Ambiental, 1966.

¹¹² Esta reflexão estava assentada em questões anteriores à instauração do contexto pandêmico.

Apesar da reflexão trazida pelo livro citado ser anterior à instauração do contexto pandêmico, a fala de Krenak como ambientalista, escritor, indígena e habitante da região do rio Doce, em Minas Gerais, – que sofreu um dos maiores crimes ambientais do país e que sabe muito bem dos impactos e efeitos da ação humana predatória na terra – já evidenciava uma conjuntura crítica que a cada dia vinha ganhando contornos mais definidos, impactando fortemente a crise planetária.

Ailton Krenak em sua preocupação constante com os rumos da política ambiental, dialoga e toca em fatos que apontam para as urgências do agora, acentuada pelo momento viral. Essas inquietações oferecem a possibilidade de se pensar, mesmo que de forma inicial, nesta escritura, no estado de alerta que a vida em sua dimensão vital e ampla, caracterizada pela integração interespecies, incluindo os seres humanos e seres animais, que foi ameaçada de forma brutal e impetuosa por esta crise.

A pandemia da COVID-19 mudou profundamente o olhar sobre a vida, afetando e alterando bruscamente nossas percepções de mundo e das relações partilhadas. Como testemunhas dessa era incomum, que agoniza à beira do abismo, um tipo de convocação foi ganhando força pujante em mim, atraída pela escuta de outras narrativas acerca das filosofias da natureza. Tal escolha acionou outras chaves conceituais, ativando um descolamento no modo de compreender que a permanência da vida na Terra depende, por exemplo, de uma convivência ética entre as diversas espécies.

Com essa postura, outras camadas de entendimento foram surgindo, por abordarem temas fundantes de grande importância, que podem ajudar a desenfrear, mesmo em escala micro, a degradação ambiental em curso partindo de mudanças de posturas simples e individuais. Assim, nos convida o ambientalista, é preciso assumir uma “coragem para sair de uma atitude de negação da vida para um compromisso com a vida” (KRENAK, 2019, p. 50).

Essa frase põe em destaque o argumento sensível, responsável e consciente do ambientalista, imbricada em cosmovisões ricas e contrárias aos “abusos da razão” (KRENAK, 2019), que devem urgentemente ser combatidas. Ao evocar saberes ameríndios, que geram outras terminologias, epistemes e reflexões, o ativista relaciona as ações humanas em estreita ligação com o meio ambiente, pautada em uma cultura ancestral que não sobrepõe natureza e sociedade, por entender que ambas são indissociáveis.

Outro provocativo conselho de Krenak, tomado como alimento desta escrita, diz respeito à busca por saídas criativas e desviantes, disparado por ele como a criação de paraquedas coloridos como brechas para outros possíveis. Segundo ele, “estamos devolvendo

sentido para o maravilhamento da vida, como o paraquedas colorido, que é um dispositivo para expandir a mente, a subjetividade” (KRENAK, 2020a, p.03).

Isto revela que apesar do contexto tangível que caminha para o fim do mundo, existe ainda uma capacidade de regeneração a partir de outras formas de viver possíveis. E, neste sentido, imaginar gestos que interrompam, protelem ou suspendam a queda do céu podem ser assumidas e elaboradas como respostas diante da atual crise. Esse movimento é compreendido em estreita correlação com o pensamento do yanomami e xamã, Davi Kopenawa.

Na alegoria sugerida por Krenak, os paraquedas seriam artefatos lúdicos de enfrentamento aos tempos sombrios vividos à beira do abismo em que nos encontramos. Inventar paraquedas coloridos pressupõe, antes de qualquer coisa, por em movimento a ideia de queda como princípio básico para a ação em questão. Com isso, o ambientalista coloca, diante do contexto de precarização da vida, a queda como experiência inevitável para seguirmos adiante.

Em outras palavras, “dessa possível queda, da qual não precisamos fugir, não precisamos ter medo ou angústia. Estamos fazendo uma experiência poética, diante de um quase susto” (KRENAK, 2020a, p. 07). Cair e não desesperar se torna um meio de problematizar o mundo contemporâneo, sobretudo no sentido utilitário da vida que é experimentado. A partir da perspectiva ameríndia de se relacionar com a Terra, que se volta constantemente contra a ameaçada trazida pela máquina genocida dos brancos, o líder indígena nos questiona o seguinte

Por que nos causa desconforto a sensação de estar caindo? A gente não fez outra coisa nos últimos tempos senão despencar. Cair, cair, cair. Então por que estamos grilados agora com a queda? Vamos aproveitar toda a nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos. Vamos pensar no espaço não como um lugar confinado, mas como o cosmos onde a gente pode despencar em paraquedas coloridos (2019, p.30).

Essa formulação articula novas aberturas para adiar o fim do mundo, em que praticar a queda se torna algo inevitável. Ailton Krenak oferece o ato de cair como parábola ao novo modelo de sociedade que teremos de aprender a viver. Pauta-se na negação das estruturas fundantes da dita civilização, que é graças ao seu modo de funcionamento que a humanidade entrou em crise, demonstrando como a vida humana e não humana na Terra é vulnerável.

Nessa complexidade atual, o cenário preocupante é também capaz de instaurar uma espécie de laboratório criativo de fazer o impossível, em que aconteçam muitas invenções não capturáveis. Também a intenção de queda pode ser referendada como um cair em si, ou seja,

sair de uma visão estreita e excludente que privilegia a humanidade como estilo de vida insubstituível no planeta, para uma visão crítica diante do que é produzido e consumido, por exemplo.

Nestes termos, dada as circunstâncias distópicas que nos encontramos, em meio à brutalidade da vida, temos caminhado de forma predatória e desastrosa em nossos deslocamentos sobre o planeta. Tal ideia me fez retomar para a metáfora dos paraquedas coloridos como dispositivo capaz de ajudar a tocar os pés suavemente no chão durante o pouso. Isto significa tatear o chão levemente para evitar “um pisar duro sobre a Terra” (KRENAK, 2020b, p. 114).

Atravessada pelo gesto de tocar o solo de modo respeitoso, proponho o deslocamento para discutir a terra, com ‘t’ minúsculo, em sua dimensão micro. Essa questão permite abertura para pensar o chão como estrutura de experimentações caminhantes em seus toques diversos, que povoam o caminho revelado a partir dos gestos encarnados e vitais em diversas frentes, direções, permanências, linhas de errância.

Essa postura está ancorada no entendimento da “multivalência de sentidos associados ao chão, em suas dobras semânticas com solo/terra/piso. Seja em termos científicos, seja em termos poéticos e/ou míticos. Seja como superfície, seja como corpo que age, reage, vive, morre e guarda memória” (CALAFATE; NOBRE, 2021).

Foi no sentido anunciado acima que considero o chão como arquivos, repousos, fluxos, trocas, memórias, soterramentos e silêncios. Tudo no plural mesmo. Isso permite o abrir de caminhos para a compreensão de uma topografia marcada pelas relações do corpo com o chão caminhável. Em outras palavras, pode ser compreendido também como estrutura que dá suporte ao deslocamento, dispositivo essencialmente relacional e que afeta o corpo pela dinâmica do caminho. Nesta circunstância, “o corpo se junta à terra que ele pisa. E progressivamente, dessa maneira, ele não está mais na paisagem: *ele é a paisagem*” (GROS, 2010, p. 89. Grifo do autor).

No dia da Festa de São Marçal, o chão se torna superfície espetacular. Sua extensão territorial acolhe trânsitos ritualísticos múltiplos, que acontecem no caminho linear e nos encontros com as encruzilhadas. A todo tempo essas espacialidades estão sendo reinventadas a partir da mobilidade a pé, permitindo a elaboração de repertórios que desenharam na pele do chão uma intensidade diferente e mais relacional, pois é no chão da rua que a festa pulsa, sem divisões entre brincantes, participantes e observadores.

Como já mencionado várias vezes ao longo desta escritura, caminhar proporcionava compartilhamento do instante vivido, dos mais diversos e imprevisíveis. Partindo dessa

premissa, enquanto caminhava na Festa de São Marçal estabeleci uma breve conversa com uma jovem que acompanhava o cortejo do Boi do Maiobão. Angélica Moraes¹¹³, de 25 anos, comentou, após a minha pergunta sobre o modelo festivo caminhante que estávamos participando, que

“andar para o Boi é uma devoção muito importante, pra dançar e andar, tem o sol, calor e outras coisas. O chão parece que toma outro sentido, não sei te explicar. Isso pede um esforço muito grande do corpo, por isso que não dá pra andar direto... tem que parar um pouco para os brincantes descansarem... fora que ainda tem a roupa que pesa um pouco”.

Como experiência singular e intransferível, o andar era um ato celebrativo por excelência e indispensável, a partir do entendimento de Angélica, para o acontecimento da Festa de São Marçal. Caminhar e festejar compuseram um circuito de práticas que permeavam diversas situações ritualísticas do Boi, que, neste caso, oportunizavam outras vivências no âmbito público.

O caminhar sugeria um agir de forma generosa, possibilitando outros sentidos para o atravessar, circular, permanecer e com-partilhar o território cultural e nômade da festa. Concluo essas reflexões, desencadeada pelo pensamento do chão como plataforma experimental festiva, cuja superfície porosa era deflagradora de aderências sensíveis aos passantes que se encontravam e se friccionavam a partir dos contatos, que fazem da festa e do caminhar proposições indispensáveis para a experiência urbana.

Fotografia 93: Pele-chão-chão- pele.



Fonte: Danielle Souza, 2018.

¹¹³ Entrevista realizada em 30 de junho de 2018.

A ideia fez emergir a imagem do chão como um tipo de palimpsesto escrito e reescrito a cada passo dado, contendo narrativas acumuladas e sobrepostas por inúmeros pés, que subvertem a lógica mercadológica da mobilidade, onde o interesse se manifestava em ativar o chão de modo respeitoso e afetivo a partir de uma presença movida pela existência urbana, tão importante de ser vivenciada atualmente.

A partir das considerações descritas, a experiência da Festa de São Marçal se alimentava e ocorria pelo e no movimento, o caminhar. Nesta comunhão entre caminhada e festa, os gestos corporais indicavam vestígios e rastros das apropriações ocorridas nos espaços públicos percorridos. Eles apontavam também para os encontros desacelerados com o outro, como uma espécie de jogo, dado seu caráter lúdico, em que os passos fundavam, por sua vez, novos desenhos urbanos a favor da ocupação das ruas, pelo interesse do fazer vivo desses acontecimentos experimentados coletivamente.

6.4 Caminhar e festejar: ações corporais e experiências urbanas no bairro do João Paulo.

Caminhar e festejar assumem a possibilidade de conhecer como alguns grupos sociais manifestam suas crenças, anseios, desejos e afetos, tendo em vista os processos históricos e regimes de poder que moldam tais acontecimentos. Com essa intenção, a proposta foi conversar a respeito dos modos de festejar e seus ajuntamentos que mantêm a caminhada como proposição movente em seus circuitos vivenciais e que, por sua vez, atuam ativamente na produção material e simbólica da cidade, adensando o sentido da vida coletiva.

Em conexão com a proposta do pesquisador Miguel Santa Brígida, a presente composição textual buscou, amparada por uma relação de proximidade investigativa, compor uma abordagem em diálogo com as contribuições trazidas pelo autor. O interesse pela temática advém do trajeto afetivo ligado ao seu envolvimento com cortejos festivos, religiosos e cênicos. Por esse fenômeno de pesquisa, Santa Brígida destaca aspectos pontuais sobre as várias formas de cortejos praticados, que, segundo ele, “revela[m]-se, então, como um estilo especial da espetacularidade popular brasileira” (SANTA BRÍGIDA, 2008, p.2).

Seguindo, Santa Brígida vai idear a noção de dramaturgia caminhante para falar sobre os arranjos poéticos, estéticos e espetaculares que vão acontecendo enquanto se caminha. Em outro dizer seu, evidencia as “narrativas em movimento” (2008, p. 40) como ações prenes de inventividade que vão sendo reelaboradas durante o deslocamento do cortejo, ativando uma

experiência espacial, corporal, simbólica e relacional, que se diferencia das outras formas de caminhabilidade.

A noção de dramaturgia caminhante foi criada a partir de sua pesquisa-vivência no cortejo cênico do Auto do Círio¹¹⁴, que integra a programação do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, na capital paraense. Essa noção se mostra como necessidade epistêmica surgida em suas movências criativas e ocorrências sensíveis pelas ruas de Belém, principalmente ao perceber a potência do cortejo como força engendradora, capaz de criar um corpo coletivo densamente habitado por espetacularidades festivas e moventes que ocupam as ruas da cidade.

Dada a força cambiante do cortejo, Santa Brígida observa que

as narrativas que caminham, se deslocam, passam aos nossos olhos, trabalhando simbolicamente o tempo e o espaço, constroem espetacularidade singulares [...]. Não podemos esquecer que as narrativas de rua traduzem em suas práticas e poéticas não só uma questão estética, mas também uma ética, uma moral e uma política, enfim, uma maneira de viver em sociedade (2008, p. 41).

Fica expresso, portanto, que a condição movente garante aos caminhantes o compartilhamento de vivências, a atualização e efetivação de outras experiências. Caminhar aponta o caminho como abertura de um campo de encontros e possibilidades. Uma maneira de viver experimentada a cada passo, em que a partilha de presenças se intensifica, detonando a pluralidade das experiências e narrativas fundada a partir da vulnerabilidade, da surpresa e do acaso. Nutre uma com-vivência, sem previsões ou ações futuras, indefinida e elástica que eclode, temporariamente, em ocorrências inusitadas na superfície imprevisível e aberta a acontecimentos que é o espaço público.

Sendo assim, para mirar o tipo de abordagem que ensejava seguir, cuja vontade reside em indagar os fluxos realizados na rua, a menção à Festa de São Marçal como processo indispensável para a experiência caminhante se tornava evidente, dada as formas e práticas de viver o espaço público com-partilhadas. Ao propor tal perspectiva, destaco sua dimensão política, no sentido de ocupar a rua como reivindicação de uma experiência que fissura a malha urbana em seu teor disciplinador e abstrato. Neste sentido, as festas, em geral, compreendem uma postura política e poética que atravessa a rua inventando novos andamentos, que teimam em subverter as normas do planejamento urbano.

¹¹⁴ “O cortejo dramático do Auto do Círio surgiu em 1993 na Universidade Federal do Pará, produzido e dirigido pelo Instituto de Ciência das Artes através da Escola de Teatro e Dança, com o objetivo de criar um espetáculo em que os artistas de Belém pudessem homenagear a sua padroeira, durante a sua maior festa popular e, assim, reinterpretar através do teatro de rua, o Círio de Nazaré, uma das mais importantes manifestações religiosas e culturais do país” (SANTA BRIGIDA, 2008, p. 36).

Pensando em outras contribuições ao longo deste percurso em construção, a história do caminhar elaborado pela pesquisadora estadunidense Rebecca Solnit, colabora em suas incursões, graças à sua análise cuidadosa e instigante, a respeito da gama de possibilidades que o ato caminhar pelo espaço proporciona. Para ela, o primeiro passo consiste em pensar a cidade ao nível dos olhos, ou seja, estabelecer que o ponto de referência assumido seja a escala do pedestre. Nesta circunstância, a ocupação física das ruas, para Solnit, abre a oportunidade de compreensão das dinâmicas sociais, políticas e afetivas sedimentadas em suas espacialidades, a exemplo dos aspectos da relação urbana com a coletividade, situação essa cada vez menos vivenciada na ambiência das ruas.

Assim, não por acaso, Solnit evoca as possibilidades que ainda são capazes de acionar o ajuntamento de pessoas como proposição ocupante da rua. Pensando nisso, a partir da diversidade de circunstâncias sociais existentes na urbe, Solnit referenda, especificamente, as festas como ações indispensáveis para a prática da com-vivência inscrita em seu tempo, reconhecendo nessas experiências relações de conflitos, dissensos e alteridades. Com base nisso, a autora dispara que “toda festa pode ser considerada um triunfo sobre a alienação, uma retomada do espaço da cidade, dos espaços e da vida públicos” (2010, p. 384).

De acordo com esse breve comentário de Solnit, a festa como prática cultural, capaz de reunir muita gente, é uma forma eficaz de reocupação das ruas. Neste caso específico, a cidade, ao ser atravessada a partir da festa, é praticada como ato contrário ao processo de privatização de espaços públicos, que a maioria das cidades brasileiras vem sofrendo. Essa perspectiva foi oportuna por abordar as comunhões coletivas, prenes de corpos insubordinados que desafiam regras e subvertem a ordem, em seus engajamentos festivos e perenes.

Em outras palavras, esses acontecimentos apontam que a rua volte a ser, de fato, local de sociabilidades diversas, reivindicando espaços urbanos orientados pelo valor de uso. Neles, que a caminhada com suas potencialidades – políticas, festivas, sociais, estéticas e performativas – possa retomar seu papel na reconfiguração do espaço público, sem deixar de considerar a coexistência das diferenças formas de ocupar a rua na condição de pedestre.

Consequentemente, caminhar e festejar, em suas colaborações sensíveis, mostra a força política que carrega a prática desses dois verbos – e tantos outros que são atraídos e conjugados com eles – derivam processos constitutivos de co-laboração, em que circulam e criam outros circuitos de ações. Ambos sugestionam misturas, contaminações e andam juntos enunciando experiências e interlocuções, bem como são movimentos potentes na construção de maneiras de vivenciar o fenômeno urbano.

A fim de conhecer um pouco mais das produções dos brincantes e de suas inventividades presentes nas formas de existir na Festa de São Marçal, o Vocabulário de Ações se apresenta como plataforma de possível deflagração dessas experiências únicas e temporárias, que existem apenas no dia 30 de junho. Algumas delas já foram evidenciadas nos capítulos anteriores, as demais serão agora destacadas em virtude do modo como friccionam a vivência urbana, apontando para a composição de um arquivo de existências múltiplas, cujos arranjos improvisados ou inventados desenhavam as possibilidades do viver festivo em São Marçal.

6.4.1 Vocabulário de Ações: por um exercício de imaginar festa e suas contranarrativas poético-afetivas.

Este último tópico foi reservado ao exercício de transformar anotações da festa em léxico verbovisual da pesquisa. Um destratado que fala de um amontoado de nomes indizíveis, que parecem sugestão de coisas, movimentos e gestos de gente e outras delicadezas. Uma série de imagens da festa que compõe notas de escritas em aberto, um não-saber da festa, que fala de um processo de compor com imagens e palavras as línguas da pesquisa, desejosa por salivar escritas, ativando as microrresistências dos corpos brincantes e de suas espetacularidades.

Para isso, fui tateando, saqueando outras movimentações de escrita que conversavam e verborragizavam com a minha. Experimentei diversas formas-escrituras de dizer as bordas a partir de uma escrita borrada, misturada. Um desses achados foi o livro Vocabulário Político para Processos Estéticos, organizado por Cristina Ribas, um livro-invenção, como os autores o chamam, de contranarrativas sobre arte, política, cidade e estética.

Neste (con)texto, o vocabulário citado maneja conceitos e discursos para o campo da provocação, refletindo sobre as ações e articulando um pensar sobre (vivências) no campo artístico, acionando aberturas para geração de novos fazeres. A escrita que desejava ser flertava, dentre outros aspectos, com as abordagens descritas no livro-invenção. Nessa tessitura vocabular movi minha escrita na direção proposta abaixo:

Vocabulário [...] se torna vocabulinário, espaço de promiscuidade da língua, da criação e da política. Espaço de roçamento, de esfregamento dum modo de falar com outro, e dos outros com os outros, e consigo mesmo. Da ideia de que a palavra ocupa o corpo — ou é o corpo todo que ocupa-se das palavras — vem a percepção

de um corpo plural, que entre em uma ritmanalização constitutiva com nossos processos vitais, sociais, existenciais, criativos (RIBAS, 2014, p. 10).

As provocações e ataçamentos lançados no citado livro ajudaram no conteúdo experimentado e que integra esta investigação. Compreendem um rascunho de vocabulário e uma espécie de desguia das formas encontráveis de caminhar na e com a festa, abrangendo o interesse em mapear, porém sem limitar seu espaço movente e coabitável. Mapear, neste sentido, incorporava o acesso para possíveis camadas sensíveis e suas potências espetaculares.

A etnocaminhada captava as gestualidades que não tinham nome, mas desenhavam pequenas rotas de fuga, produtoras de dissenso e pulsantes de vida. O movimento e intensidade das grafias, seus contornos e flutuações participavam ativamente da construção em trânsito do corpo em estado de festa, como nômade e fruto de intensas trocas, negociações e tensões, criando um arquivo de memória ou inventário dos inventos dessas movências.

A respeito da produção das imagens, o meu olhar circunstancial também foi posto como dispositivo sensível e registro da pesquisa etnocaminhante. Invenção ocular que não abrevia e nem reduzia, mas que falava de um recorte efêmero, potente e que buscava formas de acolher instantes. Fixar imagens na lente da minha memória. O meu corpo também era acesso e ativação aos corpos em estado de passagem. Sou passagem e dou passagem a esses trânsitos dos caminhantes. Eles também me davam passagem constantemente.

No exercício de compor uma narrativa misturada, cujo lastro estava nos en(caminha)mentos e des(orientações) como composição de circuitos que, articulado com as flutuações da palavra, ativava a escrita em seus intensos trânsitos. Aqui, incitando o transbordamento nas dobras da palavra e compondo dizeres que operavam livre na zona da provocação-pensamento.

Trata-se de uma reflexão mesclada com a da pesquisadora Thereza Rocha, que comenta:

Qualquer pessoa é capaz de levar o pensamento aos seus limites e divertir-se em empurrá-los através do jogo com as palavras com o vaguear da argumentação. É tão prazeroso e incerto quanto andar de bicicleta: só dá pra saber se engatamos os pés no fluxo e nos arriscamos no equilíbrio precário (2016, p. 17).

Os apontamentos explosivos da autora detonam desvios. Promovem abertura a outras abordagens, instaurando novos possíveis. Infiltra e inunda a escrita-camada de narrativas que indagam os verbos-palavras aqui usados. O motor inventivo dessas ativações ecoa numa motriz criativa e aderente, que aglutina e junta palavras-imaginadas, mantendo as brechas de circulação para outras percepções. Como pequeno gesto, a (des)construção do Vocabulário de

Ações obedece a uma dinâmica ordenativa do alfabeto, sem uma razão aparente, apenas para acompanhar a convenção conhecida por todos, mas sem perder as bordas fluidas de suas páginas. Escritura imagética que pergunta, pulsa e convoca tantos outros verbos que estão por vir.

Enfim, nessa jornada acessar meus arquivos de pesquisa, das coletas guardadas e de falar das processualidades que ainda estão acontecendo, como partes reveladoras de especificidades do universo festivo. Neste sentido, foi fundamental abordá-lo como um fenômeno inacabado, em transformação contínua. Ao produzir outra movimentação no ato de pesquisar, arrisquei-me a ver as condições oferecidas na rua como modos de agir significativos e relevantes que despontam engenhos de toda natureza, sendo aqui apresentada uma pequena mostra de uma vasta produção de comportamentos, gestualidades, caminhadas e afetos dispostos na Festa de São Marçal.

Dos passos e compassos desta escrita etnocaminhante, as especificações descritas acima se configuram como uma maneira rica, dada as formas de mobilizações coletivas inscritas nos espaços públicos, expondo, por conseguinte, a complexidade dos termos e das práticas citadas. A centralidade do caminhar ultrapassa sua função elementar de locomoção, em que andar se torna um aspecto intimamente ligado ao processo político de ocupação, criação, circulação e permanência nos espaços públicos.

Vocabulário de Ações: protocolo de dizeres e fazeres de uma festa.



Fotografia 94: AFINAR

> Afinar com-no fogo.

Brasa quente, fogo queima, couro expande.

(ver mais detalhes em Dilatar, p. 312). Fonte: Thiago Ramos, 2019.



Fotografia 95: APRONTAR

> Ato de se arrumar, aprontar para se mostrar, aprontar para se ver, aprontar para existir.

Fonte: Thiago Ramos, 2019



Fotografia 96: APAGAR

> Cachaça, sol, bucho vazio. Três coisas para se ter uma situação de apagamento. Seria uma espetacularidade adormecida?
 Fonte: Thiago Ramos, 2019.



Fotografia 97: BANHAR

> Chuveiro-dispositivo improvisado de água que tira a preguiça do corpo.
 Modos de molhar o corpo festivo (ver também Refrescar, p. 103)
 Fonte: Thiago Ramos, 2019.



Fotografia 98.
BORRAR

> Contravisualidades e
palavras indizíveis.
Fonte: Thiago Ramos,
2019.



Fotografia 99: COLORIR

> Colorir os encontros por outras saídas sensíveis e possíveis.
Fonte: Thiago Ramos, 2019.



Fotografia 100: CONECTAR

> Redes complexas e móveis que conectam os fios da sobre(vivência).

Fonte: Thiago Ramos, 2019.



Fotografia 101: COREOGRAFRAR

> Combinamento de passos, outra rítmica.

Toque de chão que faz flutuar. Toque de chão que faz furar.

Fonte: Thiago Ramos, 2019.



Fotografia 102: DESFILAR > Desaceleramento de fluxos.
Zonas caminhanças instauradas quando o corpo evoca passagem.
Fonte: Thiago Ramos, 2019.



Fotografia 103: DILATAR > Expandir couro, expandir som.
Fonte: Thiago Ramos, 2019.



Fotografia 104: ESCURECER

> Escure(s)er. Torna-se campo de tempos.

Fonte: Thiago Ramos, 2019.



Fotografia 105: ESVERDEAR

> Ecologia da festa: visões de um corpo-paisagem.

Fonte: Thiago Ramos, 2019.



Fotografia 106: FITAR

> Parangolé fitado: estandarte da microresistência.

Fonte: Thiago Ramos, 2019.



Fotografia 107: GLACIAR

> Acionamento que visa intensificar a presença.

Fonte: Thiago Ramos, 2019.



Fotografia 108: ILUMINAR
> Microlampejos nas dobras da festa.
Fonte: Thiago Ramos, 2019.



Fotografia 109: IMPULSIONAR
> Abrir brechas e rasgar, produzir intensificações e (ins)urgências.
O que arrebenta é a presença.
Fonte: Thiago Ramos, 2019.



Fotografia 110: MIOLAR

> Levantar voo: notas para animar uma existência.

Fonte: Thiago Ramos, 2019.



Fotografia 111: MOVER-SE
Fonte: Thiago Ramos, 2018.



Fotografia 112: REFRESCAR

> Consta no manual de sobre(vivência) da festa:
é impossível atravessar a avenida sem carregar água no co(r)po.
Fonte: Thiago Ramos, 2019.



Fotografia 113: TRANSPORTAR

> Arquitetura inventiva: práticas de coabitação necessárias.
Fonte: Thiago Ramos, 2019.



Fotografia 114: VIGIAR

> Sistemas e instrumentos de biopoder em ação.

Fonte: Thiago Ramos, 2019.

ALGUNS ENCAMINHAMENTOS POSSÍVEIS

Ao iniciar a escrita destas reflexões, veio à mente a primeira vez que caminhei na Festa de São Marçal, em 2001. Foi inevitável pensar nessa experiência. Lembro o quanto de vida estava impregnada na festa, a minha e tantas outras. Essa ação vivenciada foi narrada com detalhes na introdução desta tese. De lá para cá, nos mais de vinte anos de festejar com São Marçal, muita coisa vivenciei e espero, nos anos que estão por vir, continuar ocupando seu território sensível, sendo ele virtual ou físico, localizado no bairro do João Paulo.

Este texto como um todo são resquícios dessas experiências que aqui escrevo. Eles foram gerados a partir de imagens, palavras, textos, gestos que compuseram minhas autoescrituras contidas no inventário afetivo-movente, cujo formato se mostrou um arquivo substancialmente potente. Uma escrita feita como campo de confabulações, que atravessou vários tempos, desde escrita situada, junto com o corpo do fenômeno festivo, até uma escrita sentada, produzida à distância da Avenida São Marçal. Contudo, todas alinhadas e próximas da vivência festiva em seus desdobramentos possíveis.

Posso dizer que esta investigação começou antes mesmo da minha entrada no Programa de Pós-Graduação em Arte, da Universidade do Pará, em 2017. Afirmo isto quando eu buscava não encerrar minha pesquisa iniciada no mestrado. Durante esse intervalo continuei a caminhar com o desejo e afeto de antes, até chegar o momento oportuno de propor outras movências investigativas sobre o acontecimento festivo de São Marçal.

Com minha entrada no Doutorado, integrei a Linha de Pesquisa 2, chamada de Teorias e Interfaces Epistêmicas em Artes. Tal linha operou a partir dos cruzamentos epistêmicos e trânsitos de troca entre saberes, fazendo transbordar outros tipos de referências e noções analíticas. Nesse campo movediço e feito de atravessamentos, os fenômenos pesquisados expressam estéticas, vivências, dizeres, gestos, saberes e fazeres em suas relações indissociáveis com seus contextos geradores.

Somou a isso outra contribuição primordial para meu entendimento acerca do fenômeno de pesquisa, que aconteceu nos encontros com a turma do Doutorado. Neles, as conversas e colaborações dos colegas, por meio das perguntas e questionamentos lançados, fizeram-me entender, a partir de outras perspectivas, a complexidade da Festa de São Marçal. Além disso, as disciplinas obrigatórias e optativas cursadas foram fundamentais para meu percurso acadêmico, sobretudo a fascinante e estimuladora (in)disciplina Movimento criador da escrita teórica, ministrada pelas professoras Dra. Wlad Lima; e minha orientadora, Dra.

Ivone Xavier. Nela, fui instigada a experimentar potencialmente a minha escrita, entendendo seus movimentos, os verbos de ação e a poética implicadas na pesquisa.

Fotografia 115: Movimentos de escrita espiralar.



Fonte: José Maria Medeiros, 2017.

Ao ruminar questões e acionar algumas palavras ou imagem-força da Festa de São Marçal, coloquei a mim o exercício de caminhar sobre esses pontos, gerando movimentações no formato espiralar de acordo com as proposições da (in)disciplina. A partir disso, um campo de dizeres, fazeres e caminhares na festa foram sendo evocados, movendo meu modo festivo a partilhar mais desses encontros, igualmente estimulado pelas proposições da etnocenologia.

A Festa de São Marçal apresentou uma paisagem imersiva potencialmente instigante, com inúmeras possibilidades investigativas que habitavam as curvas, encruzilhadas e o chão poroso do João Paulo. Escolhi algumas infiltrações e superfícies contaminantes para ativar o pensamento sobre a caminhada e os modos de existência a partir da festa.

Neste sentido, a intenção foi tecer um contato mais tátil, corporal com o espaço do movimento, do fluxo, do estar-junto. Para trilhar essa proposta, dei atenção às querências compartilhadas a partir da vivência transitória festiva, deflagrada pela composição de outros saberes praticados no arruamento, cuja força cambiante foi capaz de instaurar poéticas caminhantes e a germinação de outras espetacularidades moventes.

Ao me mover constantemente na festa, ir e voltar, incontáveis vezes, percebia que me movia também com ela e a partir dela, em seus diversos fluxos, atravessamentos e entre lugares. Com isso, mobilizei o primeiro capítulo, para refletir com mais atenção sobre meu corpo nessa dinâmica deambulatoria. Partindo dessas questões, formulei, a partir do campo epistêmico etnocenológico, a noção da etnocaminhada. Sua criação revelava a necessidade de elaborar, dentro da língua da pesquisa, uma proposição metodológica que interrogasse o fenômeno festivo investigado, acionando também a etnografia a partir de suas outras grafias e poéticas possíveis.

Diante disso, a etnocaminhada manejava outros modos de investigar, escrever e partilhar a Festa de São Marçal, levando em consideração suas particularidades estéticas e espetaculares. Por isso, propus a discussão de como a espetacularidade acontecia na movência do espaço público e festivo, a fim de conhecer os agenciamentos operados nessa criação. Concomitante a isso, como caminhante-etno-pesquisadora da festa fui acionando memórias atinentes das outras festas, para compreender melhor as dinâmicas e arrumações que precisavam sustentar, ou melhor, flutuar na noção da etnocaminhada.

Nela, parte da minha trajetividade foi descrita, resultante do saber vivido e compartilhado. Neste exercício de criar noções, a escrita-experiência da etnocaminhada, por dar passagens para outros sentidos e percepções, reivindicava ajustes constantes, por seus encontros e desencontros, entradas e saídas múltiplas que convocavam a memória incorporada, expressão assentada em meus diálogos e entendimentos de e com o mundo. Uma noção que não se fecha, atraindo sempre a possibilidade de abrir novos acessos.

Tendo isso em mente, a discussão encaminhada no segundo capítulo se propôs a apresentar partes do universo complexo e simbólico do Bumba meu boi maranhense. Partilhei um horizonte compreensivo interessado nas dimensões estética, cultural, ritualísticas, religiosa e etnocenológica assentadas na brincadeira. O Bumba meu boi como manifestação bastante conhecida, praticada e valorizada no estado recebeu um capítulo especial, em virtude de sua relevância para a dinâmica existencial da Festa de São Marçal.

A relação mantida entre o evento e o Bumba meu boi é antiga, tendo sido aqui descrita parte do contexto histórico desse relacionamento, permeado, infelizmente, de intensa criminalização. No começo do século XX, a regulamentação dada pelas autoridades locais – a partir do aparato policial e das leis – impedia, por exemplo, que os Bois pudessem atravessar determinados bairros, incluindo o Centro da cidade, reduto da elite ludovicense. Com isso, o

bairro do João Paulo, local da Festa de São Marçal, foi se tornando trincheira¹¹⁵ para os brincantes, por ter sido um dos poucos espaços autorizados para a circulação do Bumba meu boi.

Por ser uma produção cultural de grupos sociais subalternizados, em sua maioria negra, a brincadeira do Boi passou por violento processo de silenciamento e invisibilidade. Neste caso, festejar, dentro da gramática relacional do Boi, virou sinônimo de muitas coisas, mas a principal delas consistia em manter viva a resistência. A partir da cartografia social da brincadeira, discutir as táticas e transgressões elaboradas para botar o Boi na rua se mostrava um ato de grande relevância a ser aprofundado. Além disso, a prática de escrita e pensar decolonial feita no cruzo deflagraram princípios importantes para compreender o contexto complexo operado pela colonialidade.

Outro aspecto relevante diz respeito à religiosidade como aspecto fundante no Bumba meu boi maranhense. No mapa devocional da brincadeira se localiza uma variedade de práticas religiosas, incluindo santos, encantarias, pajelanças e outras crenças cultuadas no estado. Com isso, a dimensão devotiva presente e viva compõe, de modos e intenção distintas, o universo simbólico da brincadeira.

A esse respeito, os ciclos do Boi destacaram a importância de cada etapa ritualística operada, capaz de atualizar o universo simbólico de morte e ressurreição. A descrição cênica, dramática e dancística também compuseram este capítulo. Nele, os *personagens* do Boi e suas respectivas funções ou postos dentro da brincadeira indicaram as especificidades nos modos, jeitos de se vestir e tocar os instrumentos musicais, como sendo característicos dos Bois de Matraca. Incluiu-se neste universo o debate sobre a existência e importância do batalhão pesado para a dinâmica festiva do Boi.

A criação do terceiro capítulo foi incentivada pela ideia de compreender as singularidades do viver festivo em São Marçal. A esse respeito, busquei as camadas históricas, religiosas, comerciais, espetaculares e caminhanças que se entrelaçam na experiência plural da festa, a oportunidade de tatear suas dinâmicas composicionais.

Uma dessas camadas se referiu à figura religiosa de São Marçal. O santo canonizado pelos brincantes foi apresentado, apesar de poucas informações hagiográficas, com vistas a entender como sua existência por foi investida de significados e se comporta como indispensável no contexto festivo investigado.

¹¹⁵ Na linguagem do Bumba meu boi, o termo trincheira se refere, em linhas gerais, ao espaço de proteção da brincadeira, lembrando uma fortificação militar.

Outro ponto de interesse se revelava no modo de construção do ritual festivo para ser posto para experimentação coletiva. Dessa forma, os ritos preparativos descritos apontavam como a organização da Festa de São Marçal acontece, indicando os espaços e tempos de dedicação, cuidado, arrumação envolvida na sua feitura. Com a festa pronta e na rua, coloquei-me a caracterizar o repertório de práticas culturais incorporados no evento, ou seja, das ações que circulam na festa e que por diversas razões se tornaram, com o tempo, elementos importantes dentro da estrutura festiva.

Nessa cartografia afetiva, encontrei artefatos improvisados e gambiarras que revelaram a inventividade exposta nos modos de fazer empregados, evidenciando a dinâmica colaborativa presente nessas criações. Avançando um pouco mais no território festivo, também busquei conhecer as dimensões alimentícias e comerciais da festa, levando em conta a circulação fixa ou móvel dos produtos oferecidos, em sua maioria, pelo comércio informal. Nisso, comprei, bebi e comi a fim de mapear o consumo em sua expressão alimentar, de bens simbólicos e de comercialização de objetos assentados.

A partir das etnocaminhadas, algumas dessas ações foram observadas de perto e de longe, inclusive atitudes contrárias à existência da Festa de São Marçal, como foi o caso da presença crescente das religiões neopentecostais na ambiência festiva, que compreendem a festa como momento do pecado e da perversão. Ao tratar deste ponto, foi possível perceber a Festa de São Marçal como fenômeno simbólico em que todos têm liberdade para transitar e experimentar os encontros criados na ambiência da rua, revelando sua dimensão democrática e a prática da alteridade.

Continuando, com a imersão errante, abordada no quarto capítulo, meu ser festivo foi intensamente ativado pela etnocaminhada. O movimento de pesquisa empreendido ajudou a compreender como a caminhada acionava modos inventivos de existir, sobretudo como os corpos brincantes experimentavam as camadas da cidade a partir das fricções, frestas e desvios. Tornando a paisagem festiva instaurada num espaço de trocas afetivas, criação nômade e geração de outros mundos possíveis.

Isto me estimulou a nomear três circuitos expressivos, intitulados de ‘Chegar à festa’; ‘Ocupação errante’ e ‘Fluxos dispersivos’, como uma tentativa poética de mapear partes das relacionalidades festivas em São Marçal, tendo sido assumida como escolha etnocaminhante. As circulações inventivas foram expressões que apontam os trânsitos de trocas, ajuntamentos, que indicaram as formas de vivenciar a experiência urbana de outra maneira.

Diante da ambiência festiva, procurei discutir sobre as existências que caminham em São Marçal, apresentando também algumas situações vividas e experiências compartilhadas

no território afetivo. Intencionei contribuir, a partir da etnocaminhada, nas práticas investigativas que interrogaram outros sentidos de mundo, sobretudo do entendimento das espetacularidades festivas que ocupam a rua, trazendo para a escritura aspectos das táticas e contranarrativas geradas na travessia da Avenida São Marçal.

A este capítulo foi acrescentada uma secção inesperada diante do colapso sanitário vivido. Com a instauração da pandemia da COVID-19 e com ele, o caráter imprevisível do contexto viral, a Festa de São Marçal, assim como esta escrita, passou por um processo de suspensão e incerteza diante do futuro. Aos poucos, bem aos poucos, algumas situações foram ganhando outros contornos, fazendo surgir novos modos de lidar com a vida, incluindo as formas de festejar.

Com as atividades presenciais canceladas e a suspensão do uso da rua como espaço de trocas e vivências, a Festa de São Marçal passou por processo de adaptação em sua dinâmica ritualística e coletiva. Dos novos arranjos festivos criados, duas edições online foram possíveis. No entanto, as duas carregam diferenciações no ato de festejar. Diante disso, discuti os modos particulares de cada expressão, descrevendo suas reinvenções e apontando as relações mantidas entre corpo, presença e a espetacularidade a partir dessa nova configuração festiva.

O último capítulo movimentou pontos fundamentais para se pensar na Festa de São Marçal em sua prática de microrresistência. Para tanto, investiguei movimentos de pesquisa que considerassem o fenômeno festivo como possibilidade de rompimento, mesmo que temporário, diante dos discursos e das práticas violentas da modernidade e da dominação colonial.

Neste ponto, um pequeno recuo no tempo se fez necessário de forma a demonstrar como o caminhar era uma ação bastante experimentada pelos brincantes. Essas andanças foram se aterrando, aos poucos, no território do João Paulo. Transformando o bairro em símbolo de luta, resistência e, concomitantemente, espaço festivo. As dificuldades e adversidades experimentadas pelos brincantes, consistia, entre outras coisas, nas longas e penosas travessias suportadas para que o Boi pudesse bailar nas ruas permitidas. Com certa limitação espacial, práticas transgressivas e desobedientes eram continuamente operadas pelos brincantes em seus deslocamentos pela cidade.

Desse modo, as tentativas criadas no espaço público para driblar a lógica colonial eram vistas por mim como pistas ricas em detalhes, por evidenciarem as saídas elaboradas perante as relações de poder vigentes. A partir disso, os modos de fazer encontrados em algumas práticas realizadas, principalmente pelos brincantes na Festa de São Marçal,

fundaram a avenida como lugar possível de invenção. No cerne, fui cartografando essas práticas objetivando indicar como a experiência urbana era alargada a partir da instauração da festa.

O estar-junto como força relacional também foi acionado como potência investigativa. A festa foi experimentada como um modo singular de estar no mundo e celebrar a vida, sobretudo de com-partilhamento dessa vivência espetacular e urbana. Isso transforma o dia 30 de junho num inventário de fazeduras e pulsões criativas que atualizam, a cada ano, os modos de existir na paisagem transitória e movediça da Festa de São Marçal.

Reunindo ainda algumas impressões da escrita, em alguns momentos confesso que tive a impressão de falar demais, de me alongar em determinados assuntos. Em outros, sinto que comentei pouco a respeito de algum aspecto importante. Outra coisa se refere também aos ritmos de escrita que foram sendo estabelecidos, diante do que era proposto comunicar, interrogar em cada capítulo, indicando pausas e movimentações diferenciadas, dando ao texto modulações e fluxos que seguem os passos de uma caminhada.

Minha escrita foi gerada com base no inventário afetivo-movente que fui manejando nesses anos de pesquisa. Como um diário do meu deslocamento e dos encontros com-partilhados, tal arquivo foi sendo cuidado, gestado, manipulado e movido com muito afeto. Aqui trago uma imagem que transborda carinho, amor e respeito que tenho por quem caminha e festeja comigo na Avenida São Marçal.

Fotografia 116: Dos afetos que me movem



Fonte: Thiago Ramos, 2018.

De acordo com o que foi apresentado e refletido, esta tese se dedicou a pensar a Festa de São Marçal como um constante resultado de operações criadas, a fim de fundar mundos possíveis a cada ano de sua realização. Como superfície aberta a acontecimentos, a festa se mostrou como uma plataforma aberta e acessível de experimentação coletiva.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Márcio. **Aberturas**. In: DUARTE, Luisa e GORGULHO, Victor (org.). No tremor do mundo: ensaios e entrevistas à luz da pandemia. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2020.
- ALBERNAZ, Lady Selma. **O “urrou” do boi em Atenas**: instituições, experiências culturais e identidade no Maranhão. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Estadual de Campinas, 2004.
- ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. **Festas para que te quero**: por uma historiografia do festejar. Revista Patrimônio e memória. V.7, N 01. Disponível em <https://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/147>. Acesso em 11 de setembro de 2020.
- AMARAL, Rita. **Festas católicas brasileiras e os milagres do povo**. Civitas – Revista de Ciências Sociais v. 3, nº 1, jun. 2003. Disponível em <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/116/112>. Acesso em 13 de agosto de 2020.
- _____. **As mediações culturais da festa**. Revista Mediações, Londrina, v3, n 1, p13-22, 1998. Disponível em <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/viewFile/9314/8008>. Acesso em 25 de março de 2021.
- AMOROSO, Daniela Maria. **Etnocenologia**: conceitos e métodos a partir de um estudo sobre o samba de roda do Re-côncavo baiano. In: Congresso de Pesquisa e Pós-Graduação em Artes Cênicas, 6, 2010, Porto Alegre, 2010. Disponível em <https://www.publonline.iar.unicamp.br/index.php/abrace/article/view/3233>. Acesso em 23 de março de 2020.
- ANDRADE, Mario de. **Danças dramáticas do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.
- AZEVEDO NETO, Américo. **Bumba meu boi no Maranhão**. Ed. São Luís: Alumar, 1997.
- BARROS, Antônio Evaldo Almeida. **O pantheon encantado**: culturas e heranças étnicas na formação de identidade maranhense. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos). Universidade Federal da Bahia, 2007.
- BARROS, Manuel. **Poesia Completa**. São Paulo: Leya, 2011.
- BARROS, Sullivan Charles. **As entidades ‘brasileiras’ da umbanda e as faces inconfessas do Brasil**. XXVII Simpósio Nacional de História. UFRN, 2013. Disponível em http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364315430_ARQUIVO_AsEntidadesBrasileirasdaUmbandaeasFacesInconfessasdoBrasilSimposioANPUH.pdf. Acesso em 22 de junho de 2020.
- BAITELLO JUNIOR, Norval. **O pensamento sentado**: sobre glúteos, cadeiras e imagens. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2012.
- BEIGUELMAN, Gisele. **Coronavida**: pandemia, cidade e cultura urbana. São Paulo: Outras Palavras vol.8, 2020.

BIÃO, Armindo. **Etnocenologia e a Cena Baiana**: textos reunidos. Salvador: P&G Gráfica e Editora, 2009.

_____. **Um trajeto, muitos projetos**. In : Artes do corpo e do espetáculo: questões de etnocenologia. Salvador: P& A, 2007, pp. 21-42

BORRALHO, Tácito Freire. **Elementos animados do Bumba meu Boi do Maranhão**. São Luís: EDUFMA, 2020.

_____. **O Teatro do Boi**. Programa de Pós-Graduação em Artes, Doutorado em Artes Cênicas. Universidade de São Paulo. Tese, 2012.

BRANDÃO; Ludmila. PRECIOSA, Rosane. **Inventos precários, preciosidades poéticas**. V ENECULT. Salvador, 2009. Disponível em <http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19637-1.pdf>. Acesso em 11 de junho de 2020.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1980.

CALAFATE, Caio, NOBRE, Ana Luiza. Trecho retirado do programa do Ciclo de estudos Sentidos do chão, realizado pelo Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo, PUC-Rio, ocorrido no mês de maio de 2021. Disponível em <http://www.dau.puc-rio.br/noticias/?id=391>. Acesso em 30 de maio de 2021.

CANO, Maria da Conceição Salazar. **Entre santos e encantados**: o universo religioso e o princípio da dádiva no bumba meu boi do Maranhão. Revista Pós Ciências Sociais. v.15, n.30, jul./dez. 2018. Disponível em <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/9683>. Acesso em 11 de agosto de 2020.

CANCLINI, Nestor Garcia. **As culturas populares no capitalismo**. Ed. Brasiliense, 1983

CAON, Paulina. **Desvelando Corpos na Escola** – experiências corporais e estéticas no convívio com crianças, adolescentes e professores. Programa de Pós-Graduação em Artes, Escola de Comunicações e Artes / Universidade de São Paulo. Tese, 2015.

CARERI, Francesco. **Caminhar e Parar**. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini. São Paulo: Editora Gustavo Gili, 2017.

_____. **Walkscapes**: o caminhar como prática estética. São Paulo: Editoria Gustavo Gili, 2013.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARVALHO, Maria Michol P. **Matracas que desafiam o tempo**: é o bumba-meu-boi do Maranhão. São Luís: SIOGE, 1995.

CARVALHO, Luciana Gonçalves de. **A graça de contar**: um Pai Francisco no bumba meu boi do Maranhão. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2011.

CAVALCANTI, Maria Laura. **Tema e variantes do mito: sobre a morte e a ressurreição do boi.** MANA 12(1): 69-104, 2006. Disponível em <https://www.scielo.br/j/mana/a/7jHfJTyDPJPYKQtccMbDJMR/?lang=pt>. Acesso em 22 de março de 2020.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer.** Petrópolis: Vozes, 1994.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

COLLA, Ana Cristina. **Caminhante, não há caminho. Só rastros.** São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2013.

DUMAS, Alexandra G. **Etnocenologia e comportamentos espetaculares: desejo, necessidade e vontade.** VI Congresso de Pesquisa e Pós-graduação em Artes Cênicas. ABRACE, 2010. Disponível em: http://portalabrace.org/vicongresso/etnocenologia/Alexandra_Gouvea_Dumas__Etnocenologia_e_comportamentos_espetaculares.pdf. Acesso em 14 de maio de 2020.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Ciane. **Entre Escrita Performativa e Performance Escritiva: o local da pesquisa em artes cênicas com encenação.** In: Anais do V Congresso da ABRACE, 2008. Disponível em <https://www.publilionline.iar.unicamp.br/index.php/abrace/article/view/1607>. Acesso em 10 de junho de 2020.

FERRETI, Mundicarmo. **Tambor de mina e Umbanda: O culto aos caboclos no Maranhão.** Jornal do CEUCAB-RS: O Triangulo Sagrado, Ano III, n. 39, 1996. Disponível em: <https://repositorio.ufma.br/jspui/bitstream/1/205/1/Mina%20e%20Umbanda.pdf>. Acesso em 18 de abril de 2020.

_____. **A mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras,** In: MAUÉS, R. e VILLACORTA, G. Pajelança e religiões afro-brasileiras. Belém: EDUFPA, 2008a. Disponível em <http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/handle/1/281>. Acesso em 21 de abril de 2020.

_____. **Encantados e encantarias no folclore brasileiro.** VI Seminário de Ações Integradas em Folclore. São Paulo, 2008b. Disponível em <http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/bitstream/1/198/1/Encantados%20e%20encantarias.pdf>. Acesso em 23 de abril de 2020.

FERRETTI, Sérgio. **Bumba meu boi e religiosidade no Maranhão.** 2011. In: CUNHA, Ana Stela de Almeida (org). Boi de zabumba é a nossa tradição. São Luís: SETAGRAF, 2011.

_____. **Comida ritual em festas de Tambor de Mina no Maranhão.** HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 8, n. 21, p. 242-267. 4 jul. 2011. Disponível em <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.21755841.2011v9n21p242/2628>. Acesso em 18 de abril de 2020.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. **Das filosofias vagabundas**. In SIMAS, Luis; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. Arruaças: uma filosofia popular brasileira. São Paulo: Editora Bazar do Tempo, 2020.

_____. **Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia Ubuntu**. PROMETEUS - Ano 9 - Número 21 – Edição Especial - Dezembro/2016 - E-ISSN: 2176-5960. Disponível em file:///C:/Users/Cliente/AppData/Local/Temp/5698-Article%20Text-16578-1-10-20161214.pdf. Acesso em 3 de março de 2021.

FONSÊCA, Danielle de Jesus de Souza Fonsêca. **Tem mascarado na festa de São Marçal: o brincante de Pai Francisco no Bumba meu Boi em São Luís, MA**. Dissertação de Mestrado em Arte Contemporânea. Universidade de Brasília. Brasília: IDA-UnB, 2015.

FONSECA, Tania Mara; MARASCHIN, Cleci; NASCIMENTO, Maria Livia do. **Pesquisar na diferença: um abecedário**. Porto Alegre: Sulina, 2012.

GAGNEBIN, J.-M. **O método desviante**. Algumas teses impertinentes sobre o que não fazer num curso de Filosofia. Revista Trópico: ideias de norte a sul, São Paulo, 03 dez. 2006.

GIOSEFF, Maria Cristina da Silva. **Michel Maffesoli, estilística... imagens... comunicação e sociedade**. Revista LOGOS - Ano 4, Nº 6, 1º Semestre, 1997. Disponível em file:///C:/Users/Cliente/AppData/Local/Temp/14582-49140-1-SM-1.pdf. Acesso em 4 de junho de 2021.

GOMES, Ricardo Jorge S; Souza, José Tadeu B. **Evangélicos vão à rua: a ocupação do espaço político**. II Congresso Nordestino de Ciências da Religião e Teologia, na UNICAP, Recife, 2016. Disponível em file:///C:/Users/Cliente/Downloads/264-241-2-PB%20(1).pdf. Acesso em 24 de junho de 2020.

GROS, Frédéric. **Caminhar, uma filosofia**. São Paulo: É Realizações, 2010.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **Festa, Trabalho e Cotidiano**. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Iris (orgs.). Festa: cultura & sociedade na América Portuguesa, volume II. São Paulo: Edusp, 2001.

HISSA, Cássio. **Entrenotas: compreensões de pesquisa**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HISSA, Cássio; MELO, Adriana. **Sobre ensaio**. In: HISSA, Cássio, Conversação de artes e de ciências. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011

INGOLD, Tim. **O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 21-36, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/fGyCC7jgq7M9Wzdsv559wBv/?format=pdf&lang=pt> Acesso em 20 de out de 2020.

_____. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. São Paulo: Vozes, 2015.

IPHAN. **Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão**. Dossiê do registro como Patrimônio Cultural do Brasil / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. São Luís: Iphan/MA, 2011.

JACQUES, Paola Berenstein. **Elogio aos errantes**. Salvador: EDUFBA, 2012.

_____. **Elogio aos errantes**. IN: _____ **Corpos e cenários urbanos: territórios urbanos e políticas culturais**. JEUDY, Henri Pierre e JACQUES, Paola Berenstein (org). Salvador: EDUFBA, 2006.

KRENAK, Ailton. **A vida é selvagem**. Cadernos Selvagem, publicação digital da Dantes Editora Biosfera, 2020. Disponível em <http://selvagemciclo.com.br/wp-content/uploads/2020/12/CADERNO12-AILTON.pdf>. Acesso em 10 de março de 2021.

_____. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

_____. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Editora Companhia das letras, 2019.

LARROSA, Jorge. **Pedagogia Profana: danças, piruetas e mascaradas**. 4ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Revista Brasileira de Educação, Rio de Janeiro, ANPEd, n. 19, p. 20-28, Abr. 2002.

LEITÃO, Rogério Ribeiro das Chagas. **A musicalidade do Bumba-boi da Ilha: construção de instrumental artístico e pedagógico**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Rede - Prof-artes em Rede Nacional/CCH, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2018.

LEPECKI, André. **Coreopolítica e coreopolícia**. Revista ILHA. v. 13, n. 1, p. 41-60, jan./jun.2012. Disponível em <https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=andre+lepecki+coreografia>. Acesso em 03 de novembro de 2018.

LIGIÉRO, Zeca. **Batucar-cantar-dançar: desenhos das performances africanas no Brasil**. Aletria: Revistas de estudos da Literatura. V. 21 n. 1 (2011). Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/1573>. Acesso em 11 de setembro de 2020.

LIMA, Eduardo Rocha. **A cidade caminhada... O espaço narrado**. Revista Redobra. no 11 . ano 4 . 2013. Disponível em http://www.redobra.ufba.br/wp-content/uploads/2013/06/revista_redobra11_virtual.pdf. Acesso em 11 de agosto de 2020.

MAFFESOLI, Michel. **Homo Eroticus: comunhões emocionais**. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

_____. **Comunidade de destino**. Espaço Aberto, Revista Horizonte Antropológico. 12 (25), Jun 2006. Disponível em

<https://www.scielo.br/j/ha/a/cGC9mr5c7FgVGSjHHJ4k8F/?lang=pt>. Acesso em 24 de junho de 2021.

_____. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

MANHAES, Juliana. **A performance do corpo brincante.** In: Congresso de Pesquisa e Pós-Graduação em Artes Cênicas, 6, 2010, Porto Alegre, 2010. Disponível em: www.portalabrace.org/.../estudosperformance. Acessado em 19 de agosto de 2020

MARANHÃO. **Memória de Velhos.** Depoimentos: uma contribuição à memória oral da cultura popular maranhense. São Luís: LITHOGRAF, 1997. v. 5.

MARTINS, Leda. **Performance do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela.** Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2021.

MARTINS, Paulo de Tasso Alves. **A construção dialética do Encontro de bumba meu boi de matraca no Caminho Grande** - João Paulo “Festa de São Marçal”. Monografia (Graduação em Geografia). Universidade Federal do Maranhão, 2007.

MBEMBE, Achille. **O direito universal à respiração.** Pandemia Crítica. São Paulo: Editora n-1, 2020. Disponível em <https://www.n-1edicoes.org/textos/53>. Acesso em 28 de julho de 2020.

_____. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte.** Tradução Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política.** Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008. Disponível em http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf. Acesso em 10 de setembro de 2020.

MILLER, J.; MILLER LASZLO, C. **Corpos em conexão, corpos em presença.** Manzuá: Revista de Pesquisa em Artes Cênicas, v. 3, n. 2, p. 95-116, 10 jan. 2021. Disponível em <https://periodicos.ufrn.br/manzua/article/view/23207>. Acesso em março de 2021.

MUNHOZ, Angélica Vier. **Imagens de um pensamento-dança.** Caderno Pedagógico v. 8, n. 1 (2011). Disponível em <http://www.univates.br/revistas/index.php/cadped/article/view/826>. Acesso em 12 de maio de 2019.

PEREZ, Lea. **Festa, religião e cidade: experiência e expertise.** Palestra realizada em 22 de agosto de 2019 em atividade conjunta do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido e do Programa em Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará. Disponível em <file:///C:/Users/Cliente/AppData/Local/Temp/7600-24534-1-SM.pdf>. Acesso em 22 de março de 2021.

_____. **Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil.** Porto Alegre: Medianiz, 2011.

_____. **Antropologia das efervescências coletivas**. Dionísio nos trópicos: festa religiosa e barroquização do mundo – Por uma antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro (Org.). *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002

PRADIER, Jean-Marie. **Manifesto da Etnocenologia**. In: TEIXEIRA, João Gabriel (Org.). *Performáticos, Performance e Sociedade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996. p. 21- 22.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder e classificação social**. In SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: estética e política**. São Paulo: Editora 34, 2009.

REIS, José de Ribamar Souza dos. **Bumba-meu-Boi: o maior espetáculo popular do Maranhão**. São Luís: LITOGRAF, 2000.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno Manual antirracista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIBAS, Cristina. **Vocabulário político para processos estéticos**. Funarte: Rio de Janeiro, 2014.

RIBEIRO, Tânia Cristina Costa/IPHAN. **Bumba meu boi: som e movimento**. São Luís: Iphan/MA, 2011.

ROCHA, Thereza. **O que é dança contemporânea?** Uma aprendizagem e um livro de prazeres. Salvador: Conexões criativas, 2016.

RODRIGUES LOPES, Francisco Clébio. **Metamorfoses no espaço metropolitano de São Luís (MA)**. *GeoTextos*, 14(1), 2018. <https://doi.org/10.9771/geo.v14i1.25306>. Acesso em 28 de março de 2020.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição**. São Paulo: Editora n-1, 2019.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SAFATLE, Vladimir. **Bem-vindo ao Estado suicidário**. Pandemia crítica, São Paulo: n-1 edições. Disponível em: <https://n-1edicoes.org/004>. Acesso em 30 set 2020.

SANCHES, Abmalena Santos. **O universo do Boi da Ilha: um olhar sobre o bumba meu boi em São Luís do Maranhão**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade federal de Pernambuco, 2003.

SANCHEZ, José A. **A pesquisa artística e a arte dos dispositivos**. *Questão de Crítica – Revista eletrônica de críticas e estudos teatrais*. Vol. VIII, nº 65, agosto de 2015. Disponível em <http://www.questaodecritica.com.br/2015/08/a-pesquisa-artistica-e-a-arte-dos-dispositivos/>. Acesso em 15 de set de 2019.

SANTA BRÍGIDA, Miguel. **Etnocorpografias dos terreiros afro-amazônicos: imersões metodológicas da Etnocenologia**. *Anais do Congresso de Pesquisa e Pós-Graduação em Artes Cênicas*, v. 17, n. 1 (2016). Disponível em

<https://www.publonline.iar.unicamp.br/index.php/abrace/article/view/1713>. Acesso em 23 de março de 2019.

_____. **A Etnocenologia na Amazônia:** Trajetos-Projetos-Objetos-Afetos. Repertório, Salvador, nº 25, p.13-23, 2015. Disponível em <https://portalseer.ufba.br/index.php/revteatro/article/download/15390/10539>. Acesso em 11 de janeiro de 2019.

_____. **O Auto do Círio:** Festa, fé e espetacularidade. Texto escolhido de cultura e arte populares. Rio de Janeiro, v. 05, nº1, p35-48, 2008. Disponível em [file:///C:/Users/Cliente/Downloads/12596-42767-1-SM%20\(5\).pdf](file:///C:/Users/Cliente/Downloads/12596-42767-1-SM%20(5).pdf). Acesso em 20 de outubro de 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal:** das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A gramática do tempo:** para uma nova cultura política. 3a. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, Gisélia Castro. **Cultura popular e poder político no Maranhão:** contradições e tensões do bumba-meu-boi no governo Roseana Sarney. São Luís: UFMA, 2008. Dissertação de Mestrado em Políticas Públicas. 137p

SIMAS, Luiz. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SIMAS, Luiz; RUFINO, Luiz. **Encantamento:** sobre política de vida. Rio de Janeiro: Editora Morula, 2020.

SOLNIT, Rebecca. **A história do caminhar**. São Paulo: Marins Fontes, 2016.

VASCONCELOS, Gisele Soares de. **O Cômico no Bumba meu boi**. 2007. 137 f.. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Maranhão, 2007.

VELOSO, Verônica G. **Percorrer a cidade a pé:** ações teatrais e performativas no contexto urbano. São Paulo: ECA/USP, 2017. Disponível em <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27155/tde-29082017-143339/pt-br.php>. Acesso em 11 de setembro de 2020.