

## Cultura popular e processos de subjetivação: em busca de linhas de vida

Popular culture and processes of subjectivation: in search of life lines

Cultura popular y procesos de subjetivación: en busca de líneas de vida

Dulcinéia de Fátima Ferreira\*

Universidade Federal de São Carlos – Campus Sorocaba – Bra.

István van Deursen Varga\*\*

Universidade Federal do Maranhão [UFMA] – Bra.

### RESUMO

Este texto trata da condição humana no cenário das políticas neoliberais. Toma como problema a política de subjetivação em curso e suas consequências na produção de modos de vida. É fruto de estudos e pesquisas que realizamos em torno da cultura popular e dos processos de subjetivação de forma interdisciplinar. Enquanto o poder atua sobre a vida cartografamos o brincar boi como uma forma de reativar marcas vivas da tradição, de proliferar sentidos para viver. Aqui compartilhamos linhas de vida. A *potência da alegria* na cultura popular maranhense, no Bumba-meu-boi de matraca do Maracaná. São pistas de que, apesar do poder que atua sobre a vida querendo paralisar as nascentes do devir, outros mundos são possíveis, outras resistências estão em curso. Ao som da matraca, dos pandeiros, do viver coletivamente, solidariamente, do assumir responsabilidades para que Boi sobreviva, o modo brincante de existir anuncia que a potência da vida resiste.

**Palavras-chave:** Cultura popular. Processos de subjetivação. Bumba-meu-boi. Maracaná. Potência da alegria.

### ABSTRACT

This text discusses the human condition in the neoliberal politics scenario. It takes as its problem the policy of subjectification in progress and its consequences in the production of ways of life. It is the fruit of studies and research that we carry out around the popular culture and the processes of subjectivation in an interdisciplinary way. While power acts on life we map the bull playing as a way of reactivating living brands of tradition, of proliferating senses to live. Here we share life lines. The *power of joy* in the popular culture of Maranhão, in the Bumba-meu-boi of the rattle of Maracaná. They are clues that, despite the power that acts on the life wanting to paralyze the sources of the becoming, other worlds are possible, other resistances are in course. To the sound of the rattle, the tambourines, to live collectively, in solidarity, to assume responsibilities for Ox to survive, the gibbering way of existing announces that the power of life resists.

**Keywords:** Popular culture. Processes of subjectivation. Bumba-meu-boi. Maracaná. Power of joy.

### RESUMEN

Este texto trata de la condición humana en el escenario de las políticas neoliberales. Toma como problema la política de subjetivación en curso y sus consecuencias en la producción de modos de vida. Es fruto de estudios e investigaciones que se realizaron en torno a la cultura popular y de los procesos de subjetivación de forma interdisciplinaria. Mientras el poder actúa sobre la vida cartografamos el *Bumba-meu-boi* (manifestación teatral folklórica de Brasil), como una forma de reactivar marcas vivas de la tradición, de proliferar sentidos para vivir. Aquí compartimos líneas de vida. La potencia de la alegría en la cultura popular de Maranhão, en el *Bumba-meu-boi* de matraca del Maracaná. Son pistas de que, a pesar del poder que actúa sobre la vida queriendo paralizar las nacientes del devenir, otros mundos son posibles, otras resistencias están en curso. Al sonido de la matraca, de los panderos, del vivir colectivamente, solidariamente, del asumir responsabilidades para que "Boi" sobreviva, el modo jugador de existir anuncia que la potencia de la vida resiste.

**Palabras-clave:** Cultura popular. Procesos de subjetivación. *Bumba-meu-boi*. Maracaná. Potencia de la alegría.

## Por dentro do vendaval

Vivemos tempos difíceis!

**E**ste tem sido um discurso comum de se ouvir por dentro da universidade, pelos analistas políticos e econômicos e por lideranças dos movimentos sociais. De fato, atravessar as turbulências deste período em que vemos o recuo dos direitos humanos e o avanço da intolerância e do preconceito não é tarefa fácil. São diversos atos de racismo, homofobia, feminicídio, coronelismo, fundamentalismo religioso, fascismo, ódio que se escancaram nas redes sociais, nos telejornais e pelos espaços por onde transitamos. Mortes, massacres, genocídio, mutilação, perseguição, silenciamento. Tempos difíceis!

Em nosso país vivemos um período conturbado. Estamos no meio de uma crise política e institucional, golpe de estado jurídico-parlamentar-midiático, que, em 2016, afastou da presidência da República a Presidenta eleita democraticamente em sufrágio universal, no ano de 2014. Nossa experiência democrática ainda estava engatinhando, não acreditávamos que em tão pouco tempo poderíamos ver as "*forças de regulação*" se impondo sobre as "*forças de emancipação*" (SANTOS, 2000; 1996) e que o retrocesso no campo dos direitos humanos se configurasse como realidade.

Quando o cenário político deu sinais de que a democracia corria perigos os movimentos sociais, estudantes, partidos de esquerda se organizaram, foram às ruas em defesa da democracia. No entanto, não fomos vitoriosos nesta empreitada. A democracia está ferida. As dores se espalham por todo país de forma avassaladora. Políticas públicas, cuja finalidade era a ampliação de direitos ou a reparação de injustiças socioeconômicas, são interrompidas, direitos se retraem. Podemos ver consequências perversas no humano, na ciência, na tecnologia, nos conflitos que se intensificam no campo, aumento no índice de desemprego, no custo de vida.

Neste jogo de forças podemos identificar uma tentativa de domesticação da *força emancipação*, da nossa capacidade criadora, da potência da vida de reinventar-se. Em meio a uma desestruturação do quadro de referências (CERTEAU, 2012, p. 34), sentimos "como se a vida estivesse definhando" (ROLNIK, s/d, p.31).

O corpo dá sinais de que não está conseguindo suportar. Precisamos estancar o veneno que se espalha pela corrente sanguínea. As subjetividades são tomadas pela sensação de ameaça de fracasso, despersonalização, enlouquecimento, ou até de morte. As forças em vez de serem produtivas, ganham um caráter diabólico; o desassossego trazido pela desestabilização torna-se traumático" (ROLNIK, s/d(a), p. 21).

## A política de subjetivação e a tentativa de apagamento da potência da vida

Vivemos no intervalo entre o passado e o futuro (ARENDR, 2009), ainda que tenhamos um sentimento de estarmos entrincheirados, a lacuna que então chamamos de presente é o espaço, tempo e lugar da nossa ação no mundo. Compartilhamos com Arendt, quando afirma que "cada nova geração, e na verdade cada novo ser humano, inserindo-se entre um passado infinito e um futuro infinito, deve descobri-lo e laboriosamente pavimentá-lo de novo" (ARENDR, 2009, p. 40). Mesmo sendo apontado como uma tarefa nada fácil movimentar-se, nesta lacuna, é um fato de importância política. É o que temos feito, buscamos aprender a movimentarmos-nos e a criar cotidianamente, possibilidades de novos modos de viver.

O desconforto, o inconformismo ou a indignação, perante o que existe, suscita impulso para teorizar sua superação. [...] Não parece que faltem no mundo, hoje, situações ou condições que nos suscitem desconforto ou indignação e nos produzam inconformismo (SANTOS, 2000, p. 23).

Por dentro deste tempo, que é o tempo da ação, nos movemos... "há o desejo de criar uma *polis* e uma política: há a vontade de organizar as condições de vida em função de motivos para viver" (CERTEAU, 2012, p. 34). Os estudos realizados no campo da política de subjetivação nos ajudaram a compreender como o modo de funcionar da sociedade ocidental capitalista afeta o modo como vivemos. Como este processo de domesticação das forças criativas, com a tentativa de pasteurização da vida e do apagamento das singularidades, atua de forma invisível e produz sofrimento humano.

A violência social no "capitalismo mundial integrado"<sup>1</sup> (ROLNIK, 2003, p.1) chega aos níveis do absurdo, reverbera no cenário nacional. Vivemos um tempo à beira da exasperação, "em estado de vertigem permanente, (...), o que faz com que as forças de invenção e de resistência sejam muito frequentemente convocadas" (ROLNIK, 2003, p. 4). As consequências desta política no humano foram e ainda são perversas, a tal ponto que a esperança de que *um outro mundo é possível*<sup>2</sup> está abalada, muitos estão adoecendo por não encontrarem sentido nesta vida passando por um estado de enfraquecimento da potência do agir.

Muitas pessoas simples estão desesperadas e abaladas pelo fato de não conseguirem construir sentido de vida. E correm atrás do mercado investindo na ilusão de que o consumo dá algum sentido para a vida. Ou então, muitas pessoas se agarram na televisão ou nas propagandas esperando que elas digam qual é o sentido da vida delas. Outras pessoas correm atrás das Igrejas para pedir um sentido de vida. (DIAS, 2004, p. 4).

Provisoriamente estas opções parecem trazer certo conforto, mas, efetivamente, não preenchem o vazio existencial que nos corrói. Sofremos uma espécie de intoxicação de um veneno que pode a qualquer momento vir a se espalhar e contaminar tudo. Rolnik (2003) nos fala de um "corpo vibrátil", corpo das sensações, em estado de coma, à beira de um colapso.

---

<sup>1</sup>Capitalismo mundial integrado" (CMI) é o nome que, já no final dos anos 1970, Félix Guattari propôs para designar o capitalismo contemporâneo como alternativa à "globalização", termo, segundo o autor, por demais genérico e que vela o sentido fundamentalmente econômico, e mais precisamente capitalista e neoliberal do fenômeno da mundialização em sua atualidade. Nas palavras de Guattari: "O capitalismo é mundial e integrado porque potencialmente colonizou o conjunto do planeta, porque atualmente vive em simbiose com países que historicamente pareciam ter escapado dele (os países do bloco soviético, a China) e porque tende a fazer com que nenhuma atividade humana, nenhum setor de produção fique de fora de seu controle". (GUATTARI, F. apud ROLNIK, 1981).

<sup>2</sup>Quando falamos em "um outro mundo possível", inspiramo-nos nos Fóruns Sociais Mundiais. "O FSM é um dos pilares do movimento global que, há cerca de (mais de) dez anos atrás, começou a questionar a globalização neoliberal, a qual nessa altura emergia como expressão do triunfo histórico do capitalismo com a pretensão de prever o futuro de todas as sociedades do mundo. Ao pôr em questão o destino histórico que a globalização neoliberal proclamava simbolizar, o movimento de protesto e a formulação de alternativas então geradas apresentaram-se, desde o início, como um tipo de globalização alternativa e contra-hegemônica, baseada na articulação entre lutas locais, nacionais e globais, conduzidas por movimentos sociais e organizações não-governamentais, unidos pela convicção de que um outro mundo é possível. (SANTOS, 2005, p.9)

A desestabilização exacerbada de um lado e, de outro, a persistência da referência identitária, acenando com o perigo de se virar um nada, caso não se consiga produzir o perfil requerido para gravitar em alguma órbita do mercado. A combinação desses dois fatores faz com que os vazios de sentido sejam insuportáveis. (...) Tais experiências tendem então a ser aterrorizadoras: as subjetividades são tomadas pela sensação de ameaça de fracasso, despersonalização, enlouquecimento ou até de morte. As forças, ao invés de serem produtivas, ganham um caráter diabólico; o desassossego trazido pela desestabilização torna-se traumático. (ROLNIK, 1995, p. 2)

No entanto, isto não significa que ocorra o sufocamento absoluto dos processos inventivos e das forças de resistência "O engessamento das ações não se efetiva de forma tranquila, (...) a submissão nunca é total, absoluta" (BARROS, 2004, p. 110). No intervalo entre o passado e o futuro, teimamos em inventar possibilidades de vida resistimos à ideia de fim da história de que nada está acontecendo, ou vai acontecer e por isso não temos nada a fazer. Certos de que "tudo racha e estala como no equipamento destruído" (BARROS, 2004, p. 110), que o momento requer de nós atenção e cuidado...ficamos atentos aos desmanchamentos, aos deslocamentos em curso...e nos movemos em busca de saídas possíveis.

No meio deste jogo de forças, podemos ser afetados de várias maneiras. "Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelos quais a sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções" (SPINOZA, 2013, p.98), em nosso trabalho convocamos a "potência do intelecto" (SPINOZA, 2013, p.211), como um esforço de tentar refinar o nosso olhar, aguçar a nossa escuta e abrir passagem para afetos que potencializam a nossa ação. Afinal, "a nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece. Mais especificamente, à medida que tem ideias adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas ela padece" (SPINOZA, 2013, p.99).

Desejamos poder seguir vivendo, é urgente estancar o veneno. A nosso ver as manifestações da cultura popular, nos apontam pistas para outros modos de convivência, apresentam-se como possibilidade do atravessamento de afetos alegres que ampliam a nossa potência de agir; rachaduras em um sistema de produção de subjetividades conformadas, desenho de novas paisagens psicossociais, portanto como uma experiência de resistência à pasteurização da vida ao abafamento da nossa capacidade inventiva.

## **Encontro interdisciplinar como possibilidade de ampliação da nossa capacidade de agir**

Este artigo é fruto do encontro entre dois pesquisadores que, afetados pelo *capitalismo mundial integrado* (ROLNIK, 2003) e pela crise política do nosso país, se lançam na experiência do viver na "fronteira"<sup>3</sup> (SANTOS, 2000).

Viver na fronteira é viver em suspensão, num espaço vazio, num tempo entre tempos. A novidade da situação subverte todos os planos e previsões; induz

---

<sup>3</sup> De entre as principais características da vida na fronteira (...), distingo as seguintes: o uso muito seletivo e instrumental das tradições trazidas para a fronteira por pioneiros e emigrantes; invenção de novas formas de sociabilidade; hierarquias fracas; pluralidade de poderes e de ordens jurídicas; fluidez das relações sociais; promiscuidade entre estranhos e íntimos; mistura de heranças e invenções (SANTOS, 2000, p. 347).

à criação e ao oportunismo. [...] Viver na fronteira significa inventar tudo, ou quase tudo, incluindo o ato de inventar. As reservas de experiência e de memória que cada pessoa ou grupo social leva consigo para a situação da fronteira transformam-se profundamente quando aplicadas num contexto completamente novo, mas a liberdade com que são transformadas pela primeira vez condiciona a liberdade de futuras transformações (SANTOS, 2000, p. 348).

Um Professor da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e outra da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar- *campus* Sorocaba), o primeiro médico, vinculado ao Centro de Ciências Humanas, Departamento de Sociologia e Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Saúde e Ambiente, é quem acolhe, abre a porta de sua morada, do seu campo de ensino, pesquisa e extensão para a pesquisadora visitante pedagoga, vinculada ao Centro de Ciências Humanas e Biológicas, Departamento de Ciências Humanas e Educação e Programa de Pós-Graduação em Educação.

Abrimo-nos para o desconhecido, o inesperado, o desafio de tecer novas formas de pensar e viver durante o estágio de pós-doutorado. Neste percurso pudemos habitar conjuntamente a disciplina "Cultura Popular Maranhense" ofertada pelo Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMA e a participação nas atividades da disciplina Saúde e Sociedade, ofertada pelo Curso de Mestrado em Saúde e Ambiente, sob a responsabilidade do Prof Dr. István van Deursen Varga, foi uma forma de viver na fronteira. Durante o semestre tecemos novas formas de sociabilidade; experienciamos hierarquias fracas; pluralidade de poderes.

As vivências no Núcleo de extensão e pesquisa com populações e comunidades Rurais, Negras quilombolas e indígenas (NuRuNI) do PPGSA (UFMA), inclusive com atividades em campo na comunidade Quilombola Jamari dos Pretos, nos possibilitaram a criação de redes colaborativas. Tivemos a oportunidade de pensar e inventar juntos uma proposta de curso de formação de Educadores quilombolas. Viver na fronteira significa viver fora da fortaleza, numa disponibilidade total para esperar por quem quer que seja (SANTOS, 2000, p. 350). Na fronteira vivemos a co-orientação da pesquisa de Mestrado de Nayra Rejane Rolim Gomes, em torno do brincar na comunidade quilombola Jamari dos Pretos. Também compartilhamos atividades da pesquisa: "Cultura popular e processos de subjetivação: desenhando mapas para festa em busca da potência da alegria no Bumba-meu-boi de Matraca do Maranhão" Na fronteira vivemos a experiência de hospitalidade.

Por sua natureza a hospitalidade e a convivência supõem generosidade, abertura de coração, sensibilidade pelo desamparo do outro. Implicam a ultrapassagem daquelas atitudes, cheias de reservas e de receios, presentes em espíritos demasiadamente cautos e prevenidos [...] A hospitalidade supõe a superação dos preconceitos e confiança quase ingênua, mas indispensável para que a hospitalidade e a convivência sejam verdadeiramente hospitalidade e convivência sem constrangimento (BOFF, 2005, p. 95).

À medida que fomos percorrendo as trilhas que desenhamos juntos, pudemos tecer novas tramas, novos caminhos. Lançamo-nos no desafio de criar novas possibilidades de ler<sup>4</sup> e re-ler

---

<sup>4</sup>Ler é uma operação inteligente, difícil, exigente, mas gratificante. Ninguém lê ou estuda automaticamente se não assume, diante do texto ou do objeto da curiosidade a forma crítica de ser ou estar sendo sujeito da curiosidade, sujeito da leitura, sujeito do processo de conhecer em que se acha. Ler é procurar ou buscar criar a compreensão do lido; daí, entre outros pontos fundamentais, a importância do ensino correto da leitura e da escrita. É que ensinar a ler é engajar-se numa experiência criativa em torno da Laplage em Revista (Sorocaba), vol.4, n.1, jan.-abr. 2018, p.67-80

a realidade “*descolonizando horizontes*” (SANTOS, 2000) redesenhando nossos mapas “*cognitivos, interacionais e sociais*”. Neste sentido a pesquisa foi um movimento de “deslocar”<sup>5</sup> e “implicar”<sup>6</sup> uma busca por encontrar pistas que nos auxiliassem na ampliação da possibilidade da vida se realizar.

Para realizar estudos no campo da cultura popular e dos processos de subjetivação, habitamos o território existencial do Bumba-meu-boi sotaque de Matraca do Maracanã – São Luis, por entender que esta manifestação cultural possui um dispositivo integrador que pode abrir passagem para *afetos alegres* (SPINOZA, 2013): a matraca. Acompanhamos o modo de vida dos brincantes e os movimentos de expressão dos afetos que atravessavam as relações entre os matraqueiros do Boi de Matraca. Desenhamos “mapas para festa” (MADURO, 1994)

Em “Mapas para Festa: Reflexões Latino-Americanas sobre a crise e o conhecimento” Maduro (1994) discute o quanto as festas estão se tornando cada vez mais difíceis e justamente por isso mais urgentes. Nesta obra, relaciona o esforço humano por conhecer com atividades antigas de fazer mapas e planos e afirma que “a vida humana é - entre outras coisas - uma busca constante de motivos para festa” (MADURO, 1994, p.13).

Viver a vida é entre outras coisas (e, sobretudo, quem sabe?), buscar a vida feliz e não meramente sobreviver. A vida que se reduz meramente à luta pela

---

compreensão. (...) Uma das formas de realizarmos este exercício consiste na prática a que me venho referindo como ‘leitura da leitura anterior do mundo’, entendendo-se aqui como ‘leitura do mundo’ a ‘leitura’ que precede a leitura da palavra e que perseguindo igualmente a compreensão do objeto se faz no domínio da cotidianidade. A leitura da palavra, fazendo-se também em busca da compreensão do texto e, portanto, dos objetos nele referidos, nos remete agora à leitura anterior do mundo. O que me parece fundamental deixar claro é que a leitura do mundo que é feita a partir da experiência sensorial não basta. Mas, por outro lado, não pode ser desprezada como inferior pela leitura feita a partir do mundo abstrato dos conceitos que vai da generalização ao tangível” (FREIRE, 2000, p. 30).

<sup>5</sup>Por deslocamento entendemos tudo aquilo que se refere a uma concepção de processo, de movimento. Em uma abordagem mais ampla vincula-se à modernidade, apreendida mais como uma atitude, do que como um movimento histórico, embora este ofereça as condições para os indivíduos se lançarem a experiências de ruptura frente aos mecanismos de controle, dispositivos adotados no exercício de alguma configuração de autoridade. Trazemos para a compreensão de nossas práticas educacionais este sentido de romper com os mecanismos de tutela, como possibilidade de reconhecimento da vida como risco e como aventura, na configuração de um lugar e um modo de habitar o trabalho e de compreendê-lo. (DIAS, 2015, p.16)

<sup>6</sup>Aqui apontamos o fato de que o capitalismo em sua atual configuração está que se estabeleceu sob os moldes do modelo neoliberal, não só produz mercadorias, como produz estilos de vida, e produz a nós mesmos. (...) A partir desta afirmação, o termo “implicar” participa de nosso texto com a intenção de explicitar (...) a dimensão trágica da existência humana. A primeira dimensão do termo “implicar” refere-se ao modo como cada sujeito lida com a própria temporalidade, com o desdobramento prático na elaboração que faz para si, e que, no ponto extremo, incide sobre o fato da morte. E no cotidiano, desdobra-se na forma como o sujeito lida com as precariedades do viver. A segunda dimensão explicita a condição de cada sujeito ao romper com as formas ideais de elaboração dos múltiplos aspectos da existência, considerando sua condição de sujeito e a de seu próprio corpo, em última instância. Isto nos auxilia a superar um pensamento ancorado nas idealizações, a diferenciar deste modo de pensar e experimentar um “pensamento visceral”. Assim compreendemos certo modo de implicar o corpo naquilo que está sendo pensado. Identificamos aí uma condição de articular aquilo que se pensa com o que se sente. (DIAS, 2015, p.17-18)

sobrevivência – para não morrer e mais nada – é vida como um pesadelo, como situação desesperadora, como um mal. (...) Mas a vida que buscamos e apreciamos é aquela que sentimos como vida em abundância: vida que é possível gozar junto com os outros, sem por em perigo que outros também gozem; vida para desfrutar sem destruir a possibilidade de usufruí-la até a mais avançada idade; vida digna de celebrar em comunidade e de recordar depois com saudade... a vida boa, a vida feliz! Esta vida – a vida que vale a pena viver.

E que nos estimula a degustá-la – não se resume a uma simples luta contra a morte, mas a busca do prazer em comum, a alegria duradoura, o deleite profundo, o gozo gratuito, a felicidade que contagia. A vida boa, a vida feliz – a vida que merece ser preservada, nutrida, comunicada, reproduzida e festejada – é o desfrute compartilhado do afeto, da companhia, do trabalho, do alimento, do descanso, da arte, do jogo, da dança, ... enfim, da festa! (MADURO, 1994, p.31).

Embora a festa seja um desejo e uma necessidade humana a violência do viver nos coloca, cotidianamente, diante do trágico.

A operacionalidade da ordem neoliberal devastadora, a competitividade no mercado de trabalho, o ataque aos direitos trabalhistas, a violência e o medo do desconhecido têm repercutido diretamente nas pessoas. Muitas estão adoecendo e se afastando da possibilidade de um agir solidário. As palavras são silenciadas. Movimentos sociais são brutalmente combatidos. Há um notório arrefecimento do cuidado com a vida e do zelo pelo que é fundamental na existência humana. A complexidade dessa sociabilidade desagregadora tem gerado sentimento de impotência nas pessoas (FERREIRA; CAMPOS, 2016, p. 32).

Muitas pessoas não suportam a situação de desamparo e o mal-estar que atravessa o viver, alguns adoecem. A nosso ver, é preciso estancar o *veneno que se espalha* (ROLNIK, 2003) na sociedade neoliberal ocidental capitalista e que nos intoxica cada vez de forma mais sutil e perversa, produzindo o sentimento de impotência, inferioridade, insignificância, subjetividades conformadas (SANTOS, 2000, 2004, 2007); abafando a nossa capacidade de agir, de reinventarmos-nos no mundo, de transformar a realidade, de desenhar mapas para festa.

Com este trabalho interdisciplinar lançamo-nos no desafio de *cartografar* (KASTRUP; PASSOS; ESCÓSSIA, 2012; ROLNIK, 2011; GUATARI, 1996), desenhar os *mapas para festa* (MADURO, 1994), em busca da *potência da alegria* no Boi de Matraca do Maranhão.

Cartografia, neste caso, acompanha e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de certos mundos – sua perda de sentido – e a formação de outros: mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes tornaram-se obsoletos. Sendo tarefa do cartógrafo dar língua para afetos que pedem passagem, dele se espera basicamente que esteja mergulhado nas intensidades de seu tempo e que, atento às linguagens que encontra, devore as que lhe parecem elementos possíveis para composição de cartografias que se façam necessárias. (ROLNIK, 2011, p.23).

Durante o percurso estivemos atentos à *potência da alegria* (SPINOZA, 2013), às linhas de vida que brotavam desta experiência cultural. Procuramos desenhar como a participação no bumba

- meu - boi de matraca possibilita que o brincante seja afetado por afetos alegres que aumentam sua *vontade de agir*(Ibidem) contribuindo com o movimento de reativação da força criativa, atuando contra o sentimento de impotência e apagamento da vida.

## O bumba meu boi do Maranhão como território existencial potente de linhas de vida

Enquanto o poder atua sobre a vida tentando a homogeneização e pasteurização da existência, experienciamos na manifestação cultural popular Bumba-meu-boi de matraca em São Luis do Maranhão, *a potência da vida* (PELBART, 2010), desmanchamentos que se configuram, dando sinais de que existem vias possíveis para a vida. Bumba-meu-boi é uma manifestação multicultural, existente em todo Brasil. Conforme Carvalho (1995), o primeiro registro do Bumba-meu-boi que se tem notícia em nosso país, data de 1840, em Recife.

O bumba-meu-boi surgiu no meio da escravidão do nosso país, bailando, saltando, espalhando o povo folião, suscitando grito, correria, emulação. O negro, que desejava reviver as folganças que trouxera da terra distante para distender os músculos e afogar as mágoas do cativo nos mênios fabricantes de danças lascivas, teve participação decisiva nessa criação genial, nela aparecendo dançando, cantando, enfim, vivendo. Os indígenas logo simpatizaram com a "brincadeira", foram conquistados por ela e passaram a representá-la, incorporando-lhe também suas características. O branco entrou de quebra, como elemento a ser satirizado e posto em cheque pela sua situação dominante (CASCUDO,1972, p. 194).

No Maranhão, embora não se disponha de referências muito precisas acerca de suas primeiras manifestações, as que dispomos indicam que provavelmente ocorreram ao final da primeira metade do século XIX, no contexto que antecedeu a aplicação da "Lei de Terras" de 1850, em que se desenvolvia o chamado 3ºsurto político-econômico, ao longo do qual a administração imperial buscou reafirmar a vocação agrícola da província, reorganizando e incrementando sua produção. Conforme Araújo (IPHAN, s/d), pesquisadora e militante do movimento negro, o primeiro documento de arquivo registro que se tem do Bumba meu boi em São Luis data de 1839, numa ocorrência policial:

A sétima patrulha, composta dos guardas nacionais do segundo batalhão, prendeu às seis e meia da tarde na rua de Santana o preto Fernando, escravo de José Maria Barreto, por andar com uma armação coberta vulgarmente chamado por bumba meu boi dando assim motivo que se reunisse grupo de pretos, fazendo motins pela rua (ARAUJO, IPHAN, s/d).

À época, uma vertente da frente pecuarista em expansão, ao sul da província, seguia rumo ao norte, de encontro a primeira frente colonizadora, rumo aos mercados consumidores da região do Itapecuru e de São Luís, seguindo os leitos dos rios Grajaú e Buriticupu (posteriormente deixando de seguir as margens do Buriticupu para deslocar-se para as margens do Zutiwa, mais propícias ao trânsito de grandes rebanhos), formando a então chamada "Estrada da Boiada" ou "Estrada do Sertão".

Esmagada a Balaiada, em 1841, seguiu-se um período de guerra sistemática às comunidades quilombolas na província. Ao longo de toda a segunda metade do século XIX, recrudesceram, no Maranhão, a repressão e os ataques aos quilombos, enquanto aprofundava-se o sentimento elitista e racista (sobretudo anti-africano) também na sociedade maranhense, hegemônica

pelos fazendeiros: este sentimento expressa-se, por exemplo, nas descrições dos grupos indígenas arredios e populações livres dos sertões (caboclos e quilombolas), frequentemente caracterizados como "fascinorosos" a viver na "ociosidade" e na "indolência", nos documentos e nas várias "memórias" sobre a província, produzidas por diversos autores, ao longo do século XIX.

O auto do bumba-meu-boi do Maranhão, embora "canibalizado", apropriado e ressignificado pela população negra e segmentos populares também reproduz fielmente esse sentimento, a estrutura, e as correlações entre os estamentos da sociedade agrária maranhense, no bojo do sistema de "patronagem" ou "clientelismo" que a vem caracterizando desde meados do século XVIII: o preto Chico, ladino, para atender aos caprichos de sua mulher grávida, Catarina (que desejou comer língua de boi), mata o melhor boi do patrão. O fazendeiro envia os vaqueiros e batalhões de índios a seu serviço no encalço de Chico. Os índios e os vaqueiros prendem e espancam Chico que, depois de apanhar bastante, termina sendo poupado e perdoado pelo sempre bom e belo patrão (VARGA, 2014, 66-67).

A recuperação desses enfoques históricos aponta para o fato de que o Bumba-meu-boi era uma das brincadeiras prediletas dos escravos no Brasil que, colocados à margem da sociedade desafogavam no folguedo a sua agressividade e o seu protesto. Isso 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. Por isso é que o boi demonstra ser uma expressão de violência interclasse (CARVALHO, 1995, p. 37).

Durante muito tempo o Bumba-meu-boi sofreu perseguições e proibições por parte do poder constituído. No entanto, com o passar do tempo:

[...] o folguedo adaptou-se às circunstâncias históricas, deixou de ser discriminado pela polícia e virou a dança-mãe dos festejos juninos maranhenses, mantendo essa referência simbólica no seu cotidiano como um modo especial de ser e de estar diante do mundo, diante das outras danças, mas também ampliando essa referência para outras expressões da cultura popular (MARQUES, 2003, p. 95).

Como nenhuma cultura é parada no tempo e no local, esta brincadeira sofreu variações regionais. No Maranhão "o sagrado e o profano, encontram-se intimamente relacionados" (FERRETTI, 2007, p.77) é uma das brincadeiras mais conhecidas<sup>7</sup> e, no mês de junho, período do São João, a brincadeira se espalha por todo estado:

No mês de junho tem o bumba-meu-boi  
Que é festejado em louvor à São João  
O amo canta e balança o maracá  
A matraca e pandeiro é quem faz tremer o chão  
Esta herança foi deixada por nossos avós  
Hoje cultivada por nós  
Pra compor tua história, Maranhão (Mestre Humberto de Maracanã)

<sup>7</sup>No Maranhão o bumba meu boi se destaca como manifestação expressiva da cultura popular. Foram identificados 430 grupos em 79 dos 217 municípios do Estado. (IPHAN, s/d).

A escolha específica por habitar o território existencial desta manifestação da cultura popular Bumba-meu-boi sotaque<sup>8</sup> de matraca, se deu por identificarmos que a matraca, “dois pedaços de pau rústico que batidos freneticamente, repinçando, um no outro, obedecendo a um ritmo peculiar produz som vibrante e contagiante” (REIS, 1980, p.28), pode funcionar como um elemento “disruptivo” capaz de nos afetar e produzir deslocamentos no nosso modo de estar no mundo de nos arrancar da condição de refém do plano da necessidade ou do plano da realidade e nos impulsionar para o horizonte das possibilidades (DIAS, 2015).

Neste sotaque há predominância de matracas e pandeiros dentre os seus instrumentos, tocados por um grande número de brincantes com uma especificidade: os bois de matraca permitem uma maior participação do público uma vez que qualquer pessoa com um par de matracas pode ajudar o grupo em suas apresentações (COSTA, 2014, p.51). O brincante não precisa ensaiar, sendo afetado pelo som contagiante da matraca ele pode se juntar ao “batalhão”<sup>9</sup>

A escolha pelo Maracanã ocorreu por ser um dos mais tradicionais bois da Ilha. Com seu ritmo contagiante, sua “‘tropeada’ bem marcada, que repercute como um estrondo vigoroso e cadenciado, que fascina e envolve quem está a sua volta” (CARVALHO, 1995, p.94). Outro aspecto que nos atraiu para o Maracanã foi o aspecto comunitário e democrático. O Boi é parte integrante da comunidade do Maracanã – localizado na zona rural de São Luís. Faz parte da sua tradição constituir-se como um grupo aberto àqueles que desejarem entrar na brincadeira e tiverem disposição para acompanhar o seu “pique”. No Maracanã também encontramos brincantes de todas as idades desde crianças de colo até pessoas idosas, envolvidos em uma sadia e alegre convivência.

Habitamos o território existencial do Bumba-meu-boi do Maracanã. Fomos aproximando dos brincantes. Durante os festejos de 2017 pudemos cartografar o percurso do ritual que compõe esta manifestação cultural. Sentimos na pele o quanto a cultura popular está viva. Nasceu no passado, mas vive o presente e aponta para o futuro. Mergulhar nesta experiência de olhar, conviver com formas tradicionais de vida, impacta nosso modo de viver. Com esta pesquisa podemos afirmar que fazer parte de um grupo de cultura popular como o Bumba-meu-boi do Maracanã é uma possibilidade de ser afetado pela *potência da alegria*. Dispositivo que pode atuar contra o sentimento de impotência, insignificância e o adoecimento, portanto como uma forma de resistência à pasteurização da vida à medida que:

Os brincantes do Bumba-meu-boi vivem as suas utopias, a utopia no sentido de “o não lugar”, o contra lugar, o lugar contrário à lei e à dor. Quando estão representando, estão ao lado da felicidade e ao lado estética, ao lado do sensível, da sensação, do gosto, da gustação, da apreciação; regressam ao mundo dos sentidos para além dos limites da comunicação verbal cotidiana, passam de um mundo de menor sensibilidade para um de grande sensibilidade [...] um mundo utópico onde a própria infelicidade é recuperada

---

<sup>8</sup> Os bois maranhenses acham-se divididos em “sotaques”, que representam os estilos, as formas de expressão predominantes nos grupos de bumbas, enfim, a sua maneira de ser. Essa divisão se fundamenta em determinadas características específicas, que resultam em afinidades e diferenças, no tocante a: concepção, organização, e formas de apresentação da “brincadeira”. Assim, ocorrem variações quanto aos elementos básicos do bumba, tais como: ritmo, o bailado, os instrumentos, o guarda-roupa, as toadas, o auto... (CARVALHO, 1995, p.47). São cinco os sotaques mais conhecidos: de matraca, de zabumba, de orquestra da Baixada e de costa de mão.

<sup>9</sup> Modo como o conjunto de brincantes é chamado.

pelo gosto de viver, através do gosto pela vida” (SAPORTA, in: VIANA, 2013 p.101)

Fazer parte de um grupo de cultura popular pode ser uma forma de ser afetado por afetos alegres, o sentimento de pertencimento um dispositivo contra o sentimento de impotência, insignificância e o adoecimento, portanto como uma forma de resistência à pasteurização da vida. Nesta experiência de cartografar o percurso do Bumba-meu-boi do Maracanã pudemos experimentar a teoria das afecções, a forma como os afetos alegres ou tristes podem mobilizar, ou não, a *potência para agir*. Para tal empreitada nos aproximamos da filosofia de Espinosa<sup>10</sup> uma filosofia da 'vida': ela consiste precisamente em denunciar tudo o que nos separa da vida, todos esses valores transcendentais que se orientam contra a vida. Em sua filosofia um indivíduo é antes de tudo uma essência singular, isto é, um grau de potência (DELEUZE, 2002).

Neste vendaval que atravessamos, neste contexto de retrocessos, do estrangulamento das nossas capacidades inventivas, caminhamos para a *fronteira*, criamos *zonas de contato* (SANTOS, 2004).

Zona de contacto são campos sociais onde diferentes mundos-da-vida normativos, práticas e conhecimentos se encontram, chocam e interagem.(...) A zona de contacto cosmopolita parte do princípio de que cabe a cada saber ou prática decidir o que é posto em contacto com quem (...) as zonas de contacto são zonas de fronteira, terras-de-ninguém onde as periferias ou as margens dos saberes e das práticas são, em geral, as primeiras a emergir” (SANTOS, 2004, p. 808- 9).

A condição que tínhamos para viver nos forçou a pensar...

O pensamento, desta perspectiva, não é fruto da vontade de um sujeito já dado que quer **conhecer** um objeto já dado, **descobrir** sua verdade, ou adquirir o **saber** onde jaz esta verdade; o pensamento é fruto da violência de uma diferença posta em circuito, e é através do que ele **cria** que nascem, tanto verdades quanto sujeitos e objetos. Pensar assim concebido e praticado se faz por um misto de acaso, necessidade e improvisação: **acaso** dos encontros, onde se produzem as diferenças; **necessidade** de criar um devir-outro que as corporifique; **improvisação** das figuras deste devir (ROLNIK, 1993, p. 5).

O mergulho que realizamos na cultura popular maranhense, em especial no Bumba-meu-boi de matraca do Maracanã, a partir dos estudos em torno da política de subjetivação nos dá pistas de que, apesar do poder que atua sobre a vida querendo paralisar as nascentes do devir, outros mundos são possíveis, outras resistências estão em curso. Ao som da matraca, dos pandeiros, do viver coletivamente, solidariamente, do assumir responsabilidades para que Boi sobreviva, o modo brincante de existir anuncia que a potência da vida resiste.

Tudo racha e estala como no equipamento de um veleiro destroçado. (...): "Ao lado do poder, há sempre a potência. Ao lado da dominação, há sempre a insubordinação. E trata-se de cavar, de continuar a cavar, a partir do ponto mais baixo: este ponto... é simplesmente lá onde as pessoas sofrem, ali onde elas são as mais pobres e as mais exploradas; ali onde as linguagens e os

<sup>10</sup>Espinosa (1983, 2013), Marilena Chaui (1995, 2011) e Gilles Deleuze (2002).

sentidos estão mais separados de qualquer poder de ação é onde, no entanto, ela existe; pois tudo isso é a vida e não a morte. (PELBART, 2010, 42-43)

A teimosia do negro Chico, do auto do boi, ainda está viva nos brincantes do Bumba-meu-boi. Brincar boi, “desenhar mapas para a festa” (MADURO, 1994), é uma forma de dizer não ao apagamento da vida, à perda de graça e sentido para viver. Atravessando séculos, a sátira e a irreverência dos escravos continuam vivas nos brincantes de boi, garantindo que, mesmo diante de uma condição precária, a potência da vida faça variar suas formas e reinventar suas coordenadas de enunciação. (PELBART, 2010). Brincar boi é uma forma de reativar marcas vivas da tradição, de proliferar sentidos para viver, apresenta-se como nascente do devir, do devir reexistência, comunidade, partilha, festa.

## Referências

ARAÚJO, M. in: BUMBA – BOI: Festa devoção no brinquedo do Maranhão. IPHAN, Ministério da Cultura, Governo do Maranhão – 2009, Direção: Abmalena Santos Sanches; Izaurina Maria de Azevedo Nunes; Jandir Silva Gonçalves; DVD (38min)

ARENDR, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BARROS, M. E. B.; ABDALLA, M. *Mundo e sujeito: aspectos subjetivos da globalização*. São Paulo: Paulus. 2004.

BOFF, L. *Virtudes para um outro mundo possível: Hospitalidade, direção e dever de todos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

CARVALHO, M. M. P. *Matracas que desafiam o tempo: É o Bumba-meu-boi do Maranhão*. São Luís-MA: [s.n.] 1995.

CASCUDO, C. L. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1972.

CERTEAU, M. de. *A cultura no plural*. Campinas: Papius, 2012.

CHAUÍ, M. *Espinosa: Uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Editora Moderna, 1995.

CHAUÍ, M. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

COSTA, A. H. F. (org.) *Projeto Ojulumó Íponri: a dança como instrumento pedagógico*. São Luís: EDUFMA, 2014.

DELEUZE, G. *Espinosa filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

DIAS, R. *Projeto Letraviva*. Campinas: SME/Letraviva, 2004.

DIAS, R. *Educação de Jovens e Adultos: novas perspectivas*. Curitiba: Appris, 2015.

FERREIRA, D. de F; CAMPOS, A. M. Educação de Jovens e Adultos para além da lógica do capital: diálogos a partir da Educação Popular. In: *Anais das jornadas "Educación y trabajo de jóvenes y adultos a lo largo de la vida. Investigaciones y estudios acerca de las políticas, los*

*sujetos y las experiencias en la educación*". IICE- Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. 25 y 26 de Octubre de 2016.

FERRETTI, S. F. Festas religiosas populares em terreiros de culto afro. In: BRAGA, S I G. *Cultura Popular, Patrimônio Imaterial e Cidades*. Manaus: EDUA/ FAPEAM, 2007.

FREIRE, P. *Professora sim, tia não: cartas a quem ousa ensinar*. São Paulo: Olho d'Água, 2000.

KASTRUP, V.; PASSOS, E.; ESCÓSSIA, L. (Orgs.). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2012.

MADURO, O. *Mapas para festa: reflexões Latino-Americanas sobre a crise e o conhecimento*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1994.

MARACANÃ, Mestre Humberto de. Toada de Boi Maranhão, Meu Tesouro, Meu Torrão – Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eGna25C6V3c>. Acesso em: 14 dez. 2017.

MARQUES, E. Tradição e modernidade no Bumba – meu – boi. In: NUNES, I. A. *Olhar, memória e reflexões sobre a gente do Maranhão*. São Luis, Maranhão, Comissão Maranhense de folclore, 2003.

PELBART, P. P. Poder sobre a vida, potência da vida. *Lugar Comum*, n. 17, p. 33-43, 2003.

REIS, J. R. S. *Bumba meu boi, o maior espetáculo popular do Maranhão*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1980.

ROLNIK, S. *Cartografia Sentimental: Transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina, 2011.

ROLNIK, S. "Fale com ele" ou como tratar o corpo vibrátil em coma. Conferência proferida nos simpósios: *Corpo, Arte e Clínica* (UFRGS, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional – Mestrado. Porto Alegre, 11/04/03); *A vida nos tempos de cólera* (ONG Atua, Rede de Acompanhamento Terapêutico. Itáú Cultural, São Paulo, 17/05/2003) e *A clínica em questão: conversações sobre clínica, política e criação* (DA de Psicologia UFF e Universidade Nômade, Niterói, 05/12/2003) Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/falecomele.pdf>>. Acesso em: 14 dez. 2017

ROLNIK, S. O mal-estar na diferença. *Anuário Brasileiro de Psicanálise*, v. 3, n. 1, 1995.

ROLNIK, S. Pensamento, corpo e devir: uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico. *Cadernos de subjetividade*, v. 1, n. 2, p. 241-251, 1993.

ROLNIK, S. Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização. *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas: Papyrus, p. 19-24, 1997.

ROLNIK, S. Uma insólita viagem à subjetividade fronteiras com a ética e a cultura. In Lins, D. (org) *Cultura e Subjetividade: saberes nômades*. Editora Papyrus, s/d(a). Disponível em: <http://caosmose.net/suelyrolnik/pdf/sujeticabourdieu.pdf>. Acesso em: 14 dez. 2017.

SANTOS, B. de S. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, B. de S. (Org). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez Editora, 2004.

SANTOS, B. de S. *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez Editora, 2000.

SANTOS, B. de S. *O Fórum Social Mundial: manual de uso*. São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS, B. de S. Para uma pedagogia do conflito. In: SILVA, L. H.; AZEVEDO, J.C.; SANTOS, E. *Novos mapas culturais, novas perspectivas educacionais*. Porto Alegre: Editora Sulina, 1996.

SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

VARGA, I.V. D. Resistências e mobilizações populares nos vales do Pindaré e do Turiaçu. In: *Anais do Seminário Internacional Carajás 30 anos: resistências e mobilizações frente a projetos de desenvolvimento na Amazônia oriental*. São Luís: Editora da Universidade Federal do Maranhão, 2014.

VIANA, R. N. A. *O Bumba-Meu-Boi como fenômeno estético: corpo, estética, educação*. São Luis: EDUFMA, 2013.

---

\* Pedagoga, Mestrado e Doutorado em Educação. Pós-Doutorado em cultura popular. Profa. Adjunto IV na Universidade Federal de São Carlos – (UFSCar – *campus* Sorocaba), Centro de Ciências Humanas e Biológicas (CCHB), Departamento de Ciências Humanas e Educação (DCHE), São Paulo – Brasil. E-mail: [dulceferreira@ufscar.br](mailto:dulceferreira@ufscar.br).

\*\*Médico Sanitarista e Homeopata, Mestrado em Antropologia Social, Doutorado e Pós-Doutorado em Saúde Pública. Professor Associado na Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Centro de Ciências Humanas/Departamento de Sociologia e Antropologia e Centro de Ciências Biológicas e da Saúde/Programa de Pós-Graduação em Saúde e Ambiente, São Luís/MA – Brasil. E-mail: [ivarga@uol.com.br](mailto:ivarga@uol.com.br).

Recebido em 10/12/2017

Aprovado em 10/01/2018