



ISSN 1984-5634

## OS “CABOCLOS” DA ILHA E OS CAMINHOS PARA PENSAR O AFROINDIGENISMO NO BUMBA MEU BOI DO MARANHÃO

*The “caboclos” of the Island and the ways to think about afroindigenism in the Bumba meu boi from Maranhão*

**CAROLINA MARTINS<sup>1</sup>**

### RESUMO

Este artigo discute as possibilidades de considerar o bumba meu boi do Maranhão como uma manifestação afroindígena. O ponto de partida para esta investigação emerge de pesquisas recentes a partir da análise de documentos quando da percepção da brincadeira na atualidade e os diferentes usos que se fazem dela. Na perspectiva proposta aqui, o bumba meu boi possibilitaria, historicamente, articulações entre negros e indígenas, sem, contudo, representar uma suposta mistura racial, tal como apontada por folcloristas, a exemplo de Mário de Andrade.

**PALAVRAS-CHAVE:** bumba meu boi; afro-indigenismo; Maranhão.

### ABSTRACT

This article discusses the possibilities of considering bumba meu boi from Maranhão as an Afro-indigenous manifestation. The starting point for this investigation emerges from recent research based on the analysis of documents regarding the perception of play today and the different uses that are made of it. From the perspective proposed here, bumba meu boi would historically allow articulations between blacks and indigenous people, without, however, representing a supposed racial mixture, as pointed out by folklorists, such as Mário de Andrade.

**KEYWORDS:** bumba meu boi; afro-indigenous; Maranhão.

### EDITORA-CHEFE:

Elisa Schneider Venzon

### EDITOR-GERENTE:

Leandro Ferreira Souza

**SUBMETIDO:** 27/07/2023

**ACEITO:** 11/12/2023

### COMO CITAR:

MARTINS, C. Os “caboclos” da Ilha e os caminhos para pensar o afroindigenismo no bumba meu boi do Maranhão. *Aedos*, Porto Alegre, v. 16, n. 35, p. 269-293, dez.-mar., 2024.

<https://seer.ufrgs.br/aedos/>

---

<sup>1</sup> Doutora em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professora substituta do Departamento de História da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Pesquisadora vinculada ao Grupo de Estudos Religião e Cultura Popular – GPMINA/UFMA, ao Grupo de Estudos e Pesquisas Interculturais Pará - Maranhão – GEIPAM/UFPA e ao Grupo de Estudos Cultura Negra no Atlântico – CULTNA/UFF. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-3572-4773>. E-mail: [caroldesouzamartins@gmail.com](mailto:caroldesouzamartins@gmail.com)

O bumba meu boi é uma manifestação cultural encontrada em diferentes regiões do país e que no Maranhão ganha dimensões e significados próprios. A grandiosidade e originalidade do bumba meu boi maranhense foram importantes para que a manifestação fosse patrimonializada enquanto um “complexo cultural” e recebesse os títulos de Patrimônio Cultural Brasileiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 2011 e, em 2019, o de Patrimônio Cultural da Humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO).

Ao longo da história, importantes estudiosos se dedicaram a estudar e compreender o bumba meu boi e, nestes estudos, entre as peculiaridades da brincadeira, destacava-se a sua “suposta” capacidade em promover o encontro das “três raças”, pois o auto popular que conta a história do casal de negros Pai Francisco e Mãe Catirina atenderia às expectativas destes intelectuais sobre a definição da identidade cultural do país e alimentava uma busca de brasilidade (CAVALCANTI, 2006, p. 71). Dentre eles, destaco Mário de Andrade que, preocupado com a “síntese cultural brasileira,” considerou o bumba meu boi o elo entre a cultura popular brasileira e uma dimensão humana universal (CAVALCANTI, 2006, p. 326). A abrangência do boi (animal) no país e a predileção do folguedo em detrimento de outras manifestações culturais teriam razões que, de acordo com o autor, são especificamente brasileiras. Nota-se, nesta interpretação, a tentativa de tornar o bumba o boi como o elemento que indicaria a unidade brasileira. Observa-se que a “fábula das três raças” ainda ocupava um lugar importante no discurso dos folcloristas (VILHENA, 1997, p. 154).

As pesquisas mais recentes que vêm sendo desenvolvidas sobre o bumba meu boi apontam para uma outra perspectiva, sendo a mais comum aquela que afirma ser o bumba meu boi uma manifestação cultural negra que teria surgido no Brasil a partir de influências africanas. Isto é inegável, sobretudo no que diz respeito ao fato dos cordões de bumba meu boi serem constituídos, em sua quase totalidade, por homens e mulheres negras. Contudo, é importante também considerar a influência indígena na manifestação, evidenciada pelas fontes históricas.

Nesse sentido, a partir de evidências históricas e de análises referentes não só à estética da brincadeira, mas também com relação a outros elementos, proponho, neste artigo, um olhar que considere os bumbas como uma manifestação afroindígena, não com a intenção de designar uma relação que uniria conjuntos “afros” e “indígenas” preexistentes, mas, como “um modo particular de articular diferenças” (GOLDMAN, 2017, p. 12). Assim se observa que o bumba articularia estas relações sem, contudo, representar uma suposta mistura racial, tal como apontada por folcloristas, a exemplo de Mário de Andrade.

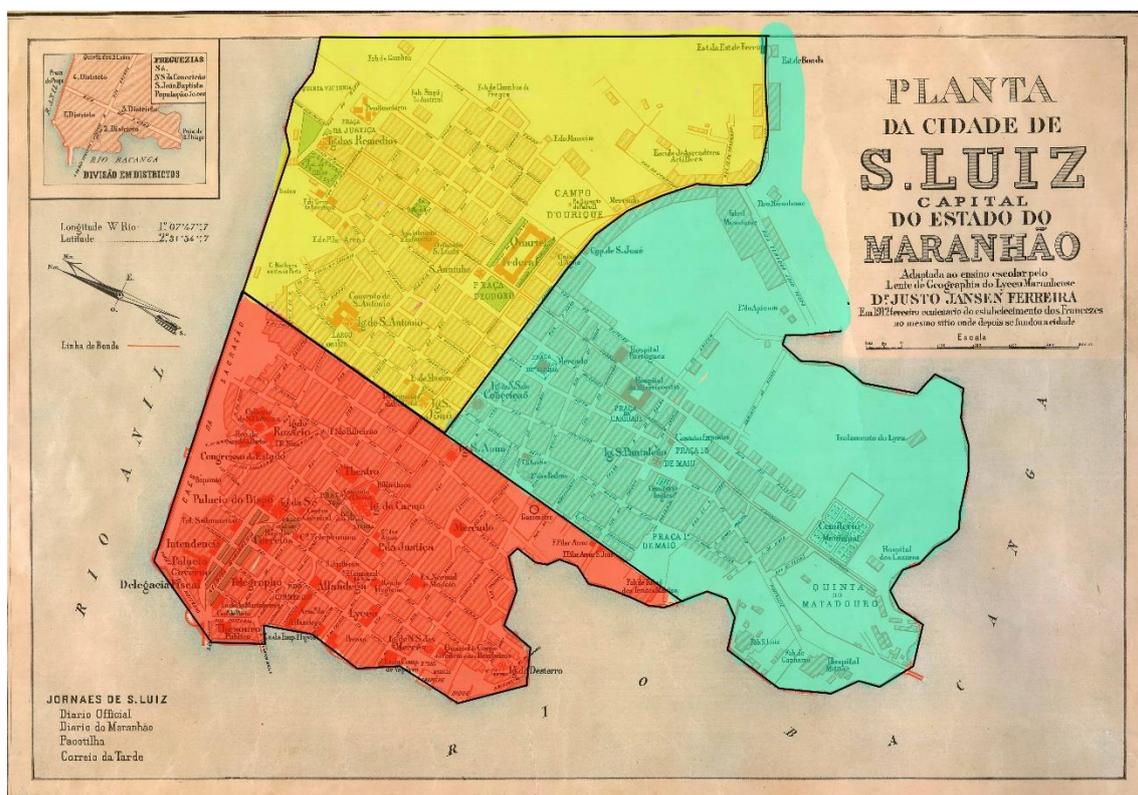
Estas reflexões surgiram a partir de pesquisas sobre a documentação histórica referente ao bumba meu boi na cidade de São Luís, capital do Maranhão, entre o final do século XIX e primeiras

Os “caboclos” da Ilha e os caminhos para pensar o afroindigenismo no bumba meu boi do Maranhão décadas do século XX. Uma das intenções desta pesquisa era compreender como se dava a distribuição geográfica da brincadeira na ilha de São Luís, considerando o centro e o chamado interior da ilha a partir da documentação referente aos pedidos de licença para festas destinadas ao Chefe de Polícia. Esta documentação traz informações importantes como, por exemplo, os nomes das pessoas que realizavam as festividades e os endereços onde estas aconteceriam, seja no perímetro urbano ou no interior da ilha. A partir da observação da distribuição geográfica da festa, foi possível constatar uma forte presença “cabocla” nos cordões. Assim, essas informações trouxeram à tona a possibilidade de observar os bumbas do referido período histórico a partir de novas perspectivas.

## **O CENTRO E O INTERIOR DA ILHA DO MARANHÃO**

No início do trabalho com as fontes, a perspectiva era entender como as festividades populares ocupavam os espaços públicos dentro do chamado perímetro urbano e dos arredores de São Luís compreendido como a periferia, entre os anos de 1885-1929. Entretanto, ao consultar os pedidos de licença para as festividades que eram encaminhados para a Chefatura de Polícia do Maranhão, observou-se que o espaço denominado “interior da ilha” era constantemente citado, assim como “arrabaldes” e “subúrbio”. Por isso, fez-se necessário buscar mais informações sobre este interior e a área a qual ele corresponderia, e, se possível, entender de que maneira se deu sua constituição e ocupação. Assim, faço um breve exercício de reflexão acerca da formação do chamado “interior”, dos “subúrbios” e “arrabaldes”, além de apresentar uma caracterização do perímetro urbano da cidade e em que medida estes espaços se diferenciariam, além do perfil populacional de cada um.

O denominado perímetro urbano de São Luís compreendia o centro administrativo, religioso e econômico da cidade e estava dividido em três freguesias: Nossa Senhora da Vitória (1ª Freguesia), Nossa Senhora da Conceição (2ª Freguesia) e São João Batista (3ª Freguesia). Abaixo, segue a planta da cidade de São Luís com os indicativos das freguesias citadas:



**Figura 1.** Mapa das Freguesias, perímetro urbano da cidade de São Luís. Legenda: N. S. da Vitória (1ª Freguesia) [vermelho], N. S. da Conceição (2ª Freguesia) [azul], S. J. Batista (1ª Freguesia) [amarelo]. **Fonte:** <http://objdigital.bn.br/>

A população das três freguesias era bastante heterogênea, com padrões de moradia que acabavam aproximando os diferentes segmentos sociais, pois, no final do século XIX, os baixos de sobrado eram ocupados sobretudo pela população mais pobre. Nos casarões, era mais comum a parte alta da casa ser habitada pela família proprietária e o térreo ser destinado a fins comerciais, à moradia de empregados ou serviam para serem locados a pessoas de baixa renda. A insalubridade deste tipo de habitação causava preocupação nas autoridades, pois eram vistos como focos de doença devido à falta de circulação do ar<sup>2</sup>. Os cortiços se proliferaram pelas três freguesias a partir dos anos de 1880. Tem-se registro destas moradias coletivas nas ruas da Tapada, São Pantaleão, do Norte, de Santa Rita, da Madre Deus, da Misericórdia, Beco do Teatro, da Saúde, dentre outras<sup>3</sup>. Os jornais locais apresentam muitas reclamações sobre estes lugares, pois eram vistos como espaços que deveriam ser eliminados da cidade.

Para sair dessa cidade em direção ao interior da ilha, era necessário passar pelo Caminho Grande, uma longa estrada carroçável que ligava o centro ao subúrbio e aos povoados e que se estendia até a vila do Paço. A paisagem era marcada pela presença de muitas quintas e chácaras, assim como também por casas de palha, que se estendiam até o Anil<sup>4</sup>. Portanto, mais do que uma

<sup>2</sup> Departamento de Saúde Pública. Serviço de saneamento e profilaxia Rural do Maranhão. Tip. Teixeira, 1925. p. 107.

<sup>3</sup> Registros encontrados nos periódicos: Gazeta de Notícias. 21/09/1883; Diário do Maranhão. 03/09/1890; Pacotilha. 18/12/1883; 21/05/1890.

<sup>4</sup> Departamento de Saúde Pública. Serviço de saneamento e profilaxia Rural do Maranhão. Tip. Teixeira, 1925.



e municípios da ilha, já que, atualmente, a ilha está dividida em 4 municípios: São Luís, Paço do Lumiar, Raposa e São José de Ribamar.

Ou seja, quando refletimos acerca da questão da ocupação da ilha de São Luís como um todo, levando em conta os quatro municípios atuais, a existência dos povoados nos remete à ocupação indígena antes da colonização e das aldeias missionárias. Na bibliografia referente à cidade de São Luís produzida ao longo do século XIX são encontradas poucas referências acerca da população indígena ou de seus descendentes que habitavam a ilha. Por mais que o processo de colonização tenha contribuído para o apagamento indígena na ilha, podemos ainda constatar sua presença através dos seus descendentes, que ocupavam algumas destas áreas (MARTINS, 2004, p. 24). Neste sentido, ao estudar a formação do espaço urbano da ilha de São Luís, o historiador Ananias Martins afirma:

A consequência mais óbvia para minha pesquisa é a baixa referência nas fontes ao elemento índio na ocupação da cidade e a sua presença, mais como indivíduo, já destribalizado, que como etnia, e responsável por povoamentos “caboclos” no interior da ilha de São Luís. (MARTINS, 2004, p. 24)

Os “lugares de índio” existentes dentro da ilha, como coloca Ananias Martins, com o tempo se tornaram os povoados e as vilas. Ao longo do século XX, alguns se tornaram municípios da ilha – como, por exemplo, os já citados São José de Ribamar e Paço do Lumiar – e outros, bairros – como Vinhais, Maioba, Maracanã, existentes no município de São Luís. Nas palavras do historiador:

A consequência prática é que estes “lugares de índio” dentro da ilha, como São José, Vinhais, Maioba, Maracanã, etc, se tornaram povoados ou vilas com a lei de alforria ao trabalho indígena em 1755, constituindo reserva demográfica migratória para o município de São Luís. (MARTINS, 2004, p. 25)

O historiador Darlan Sbrana desenvolveu um importante estudo sobre as aldeias Tupinambá no contexto da chegada dos europeus à ilha do Maranhão e apresentou um novo olhar sobre a formação/ocupação de São Luís. Sbrana problematizou a inversão geográfica realizada pelos europeus ao se estabelecerem na ilha. Antes, para os Tupinambá, a aldeia mais importante, Junipará, se localizava no interior do território; os europeus invertem esta lógica ao estabelecerem a região mais próxima ao litoral, e de frente para o mar, como o centro do poder. Sbrana descreve esse aspecto da seguinte maneira:

Isso fica bastante evidente ao se observar a inversão das relações de poder existentes na ilha Grande após a inversão geográfica de seu centro. Em verdade, essa transformação é o substrato que fundamenta os argumentos dos intérpretes da fundação. Com a implantação da cruz – simbolizando o batismo e a salvação do território –, com a construção do forte – representando a defesa da terra e das gentes – e, depois, com a construção da cidade de São Luís – representando expansão de um centro político-administrativo –, foi se operando uma inversão nas relações de poder estabelecidas pelos tupinambá que, no decurso temporal, deixou de estar relacionada à Junipará – aldeia mais importante da ilha – e projetada para o interior do território, e passou a se relacionar com a estrutura religiosa, política e

administrativa implantada pelos europeus na outra extremidade da ilha e voltada estrategicamente para o mar, onde atualmente se localiza o Palácio dos Leões, sede do governo do estado do Maranhão. (SBRANA, 2017, p. 51)

A relação dos povoados existentes no final do século XIX com a localização das aldeias Tupinambá no século XVII é evidente e lança questionamentos acerca dos sujeitos sociais que promoviam as festas nesta parte da ilha no recorte temporal aqui explorado. Isto porque estes antigos povoamentos deram origem a várias das localidades citadas nos pedidos de licença para festividades destinados ao Chefe de Polícia. Esta é uma informação que pode suscitar algumas reflexões sobre os sujeitos sociais promotores das festividades populares, chamados em determinados momentos, como veremos mais à frente, de “caboclos”.

Temos conhecimento de como ocorreram os primeiros contatos entre os europeus e os indígenas da ilha através dos relatos dos padres franceses Claude d’Abbeville e Yves d’Evreux, que acompanharam a missão francesa de 1612. Nos escritos de Claude d’Abbeville, há a informação de que em Upaon-açú<sup>5</sup> existiam 27 povoações indígenas e Junipará, a maior e mais importante, era localizada, à época da chegada dos europeus, ao leste da ilha e onde habitava o grande chefe chamado Japiaçú (ABBÉVILLE, 2008). A aldeia Eussauap, que posteriormente daria origem à vila de Vinhais, era considerada a segunda mais populosa e importante aldeia Tupinambá, depois de Junipará, possuindo quatro chefes. Como dito acima, observa-se que, para os Tupinambá, o centro do território era o interior da ilha, lógica modificada pelos europeus ao estabelecerem o Forte de São de São Luís no litoral – onde, posteriormente, se formará a cidade colonial portuguesa<sup>6</sup>.

A partir destes dados, é possível observar as continuidades da ocupação territorial da ilha. A seguir, apresentamos a tabela desenvolvida por Sbrana, com a relação às aldeias e aos respectivos bairros atuais. As que se encontram em negrito são as que possuem a denominação indígena até hoje, com algumas variações.

---

<sup>5</sup> Denominação tupi para a ilha de São Luís, significa ilha grande

<sup>6</sup> No caso da Vila de Vinhais, observa-se que a política de descimentos, uma das formas de apropriação de mão de obra indígena e que consistia no deslocamento de grupos indígenas de suas aldeias do sertão para os enclaves coloniais situados no litoral, trouxe outras etnias de diferentes regiões do Maranhão para o local, como por exemplo, os Timbira. Ver: Bandeira (2016).

**Relação das aldeias Tupinambá e os respectivos bairros atuais**

Nº	LOCALIDADE	NOMES ATUAIS
1	Jeviree	Ponta da Areia
2	Jeviree-a-pequena	São Francisco
3	<b>Toroup</b>	<b>Turu</b>
4	<b>Januarem</b>	Jaguarema
5	<b>Junipará Pequeno</b>	<b>Jeniparana</b>
6	<b>Junipará</b>	<b>Jeniparana</b>
7	Uatimbou	Timbuba
8	<b>Carnaupió</b>	<b>Cajapió</b>
9	<b>Itapari</b>	<b>Itapari</b>
10	Timboí	Panaquatira
11	<b>Maioba</b>	<b>Maioba</b>
12	Coieup	Cutim
13	Eussauap	Vinhais
14	<b>Maracana-pisip</b>	<b>Maracanã</b>
15	<b>Meurutieuve</b>	<b>Mirititua</b>
16	Euaive	Iguaíba
17	<b>Araçui Jeuve</b>	<b>Araçagi</b>
18	<b>Uarapirã</b>	<b>Guarapiranga</b>
19	Euapar	Gapara
20	Taperoussou	Tauá-Mirim
21	Pacuri-Euve	Praia do Boqueirão
22	<b>Pindotube</b>	<b>Pindoba</b>
23	Jiroparieta	Arraial
24	Eucatu	Rio dos Cachorros
25	<b>Mocajituba</b>	<b>Mocajituba</b>
26	<b>Itaqui</b>	<b>Itaqui</b>
27	<b>Anandiba</b>	<b>Tanandiba</b>
28	<b>Carnaúba</b>	<b>Carnaúba</b>
29	<b>Paranaçú</b>	<b>Parnauaçú</b>
30	<b>Ibacanga</b>	<b>Bacanga</b>
31	<b>Ibatatã</b>	<b>Batatam</b>
32	Taiaçú-Quarantim	Arraial
33	<b>Garaú</b>	<b>Igaraú</b>

**Tabela 1. Fonte:** SBRANA, 2017, p. 67.

Os “caboclos” da Ilha e os caminhos para pensar o afroindigenismo no bumba meu boi do Maranhão

Pensar a posterior configuração da cidade de São Luís a partir da localização das aldeias é uma forma de recolocar os Tupinambá na narrativa histórica do Maranhão, considerando também seu protagonismo nesse processo. Segundo Sbrana, ao cruzar os escritos dos padres Claude d’Abbeville e Yves d’Evreux com os apresentados pelo missionário jesuíta João Filipe Bettendorff, torna-se possível enumerar mais de trinta aldeias no século XVII. A partir desses dados, podemos observar que a localização destas coincide com a toponímia atual dos bairros da ilha de São Luís (SBRANA, 2017, p. 70).

Conforme seguimos as indicações das fontes históricas, observamos que, na primeira metade do século XIX, ainda havia indícios destes povoamentos indígenas na ilha do Maranhão. Em 1820, o engenheiro português Antônio Bernardino Pereira do Lago descreveu os caminhos existentes na ilha de São Luís, da cidade para as vilas. Vejamos como ele as caracteriza:

Da cidade para o norte vai-se à **vila de Vinhais, de índios**, que consta de 944 almas [...] a terceira estrada, e mais frequentada, é a chamada Caminho Grande, pela qual se vai primeiramente à **vila de índios do Paço do Lumiar**, de 1.600 almas; a 4 ½ léguas daqui ao chamado simplesmente **lugar, também de índios**, cuja população se inclui na da vila do Paço a ½ légua. (LAGO, 2001a, p. 14, grifos nossos)

Segundo o autor, estas vilas seriam habitadas por “índios civilizados”. Sobre esta questão, Lago apresenta três categorias de indígenas: os “índios civilizados”, que seriam aqueles que “vivem segundo nossas leis, costumes e religião”; os “domésticos, vivem em aldeias separadas, segundo seus costumes sem cometer hostilidades” e, por fim, os “índios selvagens”, “que habitam os matos, destruindo, matando” (LAGO, 2001b, p. 12). No mapa desenvolvido pelo mesmo engenheiro, observa-se a indicação das localidades que ainda eram consideradas povoamentos indígenas na ilha durante o século XIX. Abaixo, a indicação dos “lugares de índio” na ilha:



Os “caboclos” da Ilha e os caminhos para pensar o afroindigenismo no bumba meu boi do Maranhão pela africana Massionokou Alapong (Mãe Basília Sofia) na primeira metade do século XIX e algumas pesquisas apontam que as proximidades do terreiro – onde atualmente se localiza a comunidade do Cajueiro – eram ocupadas por quilombolas<sup>8</sup>. O memorialista maranhense Dunshee de Abranches relembra os quilombos existentes para os lados do Bacanga:

A esse tempo, nas matas do sítio São Jerônimo, antiga propriedade do meu pai, no Bacanga, localizáramos o quilombo da Sumaumeira. Tiráramos o nome de uma secular e gigantesca paineira que ali existia e viveu até 1934, quando tombou fulminada por um raio. Entre algumas de suas colossais raízes que, partidas do tronco, muito acima da superfície do solo, se projetavam a quatro metros de distância, formando perfeitos compartimentos, armavam-se redes para repousar à sesta. E, a pretexto de caçadas, ali se reunia de quando em vez o nosso grupo levando sal, fumo e café aos fugitivos, pois não lhes faltavam alimentos em tão ubérrimas terras, até que pudessem ir escapando para o Ceará e os seringais da Amazônia. (ABRANCHES, 2012, p. 194)

Ressaltamos também que, nas últimas décadas do século XIX, a população negra livre era maior que a população escravizada em São Luís. De acordo com os dados fornecidos pelo censo de 1872, 79,1% (284.101) da população negra era livre, enquanto 20,9% (74.939) era escravizada (GATO, 2018, p. 222)<sup>9</sup>. Dessa forma, é plausível dizer que parte desta população vivia nesses povoados, como indica o censo de 1872. Os dados deste recenseamento se referem a algumas destas localidades às quais estamos nos referindo – as paróquias S. Joaquim do Bacanga, S. J. do Vinhais, Paço do Lumiar e S. José dos Índios –, como nota-se na tabela abaixo:

#### População das Paróquias da ilha no Censo de 1872

Paróquias	Pop. livre (pretos e pardos)	Pop. Escravizada (pretos e pardos)	Caboclos	Branços	Total
Paróquia de S. J. do Bacanga	1.221 (48%)	501 (20%)	62 (2%)	769 (30%)	2.553 (100%)
Paróquia de S. J. Vinhais	640 (52,41%)	150 (12,29%)	33 (2,70%)	398 (32,60%)	1.221 (100%)
Paróquia Paço do Lumiar	1.456 (50%)	466 (16%)	74 (2%)	937 (32%)	2.871 (100%)
Paróquia São José dos Índios	615 (73%)	32 (5%)	74 (9%)	102 (13%)	843 (100%)

**Tabela 2.** Recenseamento Geral do Brasil em 1872. **Fonte:** Rio de Janeiro: Typ. Leuzinger, 1874.

Como afirmado, através dos dados apresentados acima, observa-se que a população classificada como preta e parda era mais numerosa do que a população classificada como branca e

<sup>8</sup> Sobre o terreiro do Egito, ver: FERRETTI, Mundicarmo. *O Terreiro do Egito e o navio encantado de Dom João*. Boletim da CMF, Vol. 59, P. 9 a 12. 2015. ALVES, Elio de Jesus Pantoja; MARTINS, Carolina. Terreiro do Egito: memórias e resistências em São Luís do Ma. Recife, *Revista Clio*, v. 35, n. 2 (2017).

<sup>9</sup> Matheus Gato, no entanto, aponta que, mesmo assim, se comparado às outras províncias do Império, o Maranhão era proporcionalmente aquele que apresentava o terceiro maior percentual de população escravizada, ficando atrás do Rio de Janeiro e do Espírito Santo. Ver: Gato (2018).

cabocla, e dentre os pretos e pardos, os livres eram maioria. Assim, a partir destas informações, pode-se supor que o mencionado interior fosse formado por uma população multirracial, com a presença de uma população negra e parda marcante, mas também dos descendentes dos antigos habitantes da terra, chamados de caboclos, e de um contingente significativo de brancos. É importante destacarmos que, é bem possível que muitos caboclos fossem classificados como pardos pelos agentes censitários e, por isso, nos dados fornecidos por este Censo de 1872, a população classificada como “cabocla” apareça com um índice menor se comparada às outras. Como afirma Matthias Assunção, a interpretação sobre as categorias raciais utilizadas nos censos deve ser feita com bastante cautela, pois, além de serem construções sociais, as sutis gradações de cor eram também bastante subjetivas. Mesmo assim, não podemos prescindir de seu uso, pois “refletem uma realidade de discriminação, de hierarquia e de exclusão e, em alguns casos de identidade” (ASSUNÇÃO, 2015, p. 56-58)<sup>10</sup>.

Sobre a população que habitava o interior da ilha, encontramos uma imagem veiculada pela *Revista do Norte*, em 1902. Nesta revista, havia uma série fotográfica denominada “Os tipos populares maranhenses”, na qual eram registrados as “pessoas mais simples”, os trabalhadores, crianças, etc. Abaixo, a fotografia de um homem, provavelmente um morador do interior da ilha, que retornaria da cidade carregando um cesto de palha, denominado “cofo”, nas costas<sup>11</sup>.



**Figura 4.** Os tipos populares da cidade. **Fonte:** Revista do Norte. Ano I, nº 25, 1902

<sup>10</sup> Sobre esta questão, Matthias Assunção apresenta como exemplo o Censo de 1798, no qual os caboclos foram classificados como “mulatos”. Ver: Assunção (2015).

<sup>11</sup> Cofos são cestos de natureza utilitária, confeccionados manualmente com as folhas de palmeiras nativas. Servem como suporte às atividades da roça, à comercialização, ao transporte e ao acondicionamento de produtos, como grãos, farinhas, frutas, pescados, animais e outros artigos. Ver: GONÇALVES; LIMA; FIGUEIREDO (2009).

Os “caboclos” da Ilha e os caminhos para pensar o afroindigenismo no bumba meu boi do Maranhão

A questão da formação dos povoados da ilha do Maranhão ainda carece de estudos aprofundados, por isso, não temos informações suficientes sobre os modos de vida da população que habitava o seu interior no século XIX. Contudo, tendo em vista as características da região, podemos supor que as pessoas do interior, em sua maioria, se ocupavam da lavoura, da pesca e da colheita. Segundo Mateus Gato, nas décadas finais do século XIX no Maranhão, os dados referentes à produção agrícola revelam que 70,32% das atividades eram realizadas por trabalhadores livres, enquanto 29,68% eram feitas por escravizados (GATO, 2018, p. 224).

É notável que, ao longo da pesquisa, a categoria “caboclo” tenha despontado nas fontes. Geralmente associado ao interior da ilha e a características indígenas, este dado pode nos sugerir a possibilidade de estabelecermos associações entre estes sujeitos sociais e os antigos habitantes da ilha - os indígenas - e ainda os grupos de bumba meu boi.

## OS “CABOCLOS” DA ILHA E DOS BUMBAS

Encontramos indícios sobre a população do interior da ilha na literatura, como por exemplo, no clássico *O Mulato*, de Aluísio de Azevedo. No romance, há uma passagem em que o protagonista Dr. Raimundo e sua prima seguem com a família para o sítio onde seria realizada a festa de São João, localizado no interior da ilha. No deslocamento, os personagens se deparam com a movimentação dos vendedores de hortaliças, frutas, víveres e outros gêneros. Eles vinham do interior da ilha em direção à cidade para comercializar seus produtos. Nas palavras do escritor:

E vinham do campo para o mercado da cidade enormes tabuleiros de hortaliças, gotejantes da última rega, e pirâmides de ramalhetinhos de vintém, para se vender às mulatas; e cofos de frutas, que espalhavam no ar um perfume desenjoativo; e matutos traziam, dependuradas de um pau sobre o ombro, as pacas e as cutias, caçadas no mato; e os carros da roça passavam gemendo, com as suas imensas rodas inteiriças; e os caboclos, seguidos pelas mulheres e pelo bandão dos filhos, num passo sacudido e ligeiro, chegavam da Vila do Paço e de São José de Ribamar, muito carregados, depois de engolir léguas e léguas a pé descalço, para vir vender à boca do Caminho Grande o seu peixe, pescado e mosqueado na véspera, os seus beijus fresquinhos, o azeite de gergelim, a massa de água, a macaxeira e os bolos de mandioca. (AZEVEDO, s/d, p. 77)

Como visto, eram os habitantes do interior da ilha que abasteciam a cidade de São Luís com a produção da roça. O romancista Graça Aranha, ao se referir aos habitantes do interior e da relação que seu pai mantinha com eles, afirmava: “para atrair os caboclos, punha um barril de cachaça no terreiro, surrões de fumo de corda” (ARANHA, 2018, p. 74).

A categoria de classificação “caboclo” foi utilizada amplamente nos censos de 1872 e 1890, assim como estão presentes os termos “brancos”, “pretos”, “pardos” e “mestiços”. Segundo João Pacheco de Oliveira, em ambos os censos, não existe uma conceptualização de cada uma destas categorias, mas a tradução para o francês do censo de 1890 pode servir como indicativo para o significado delas. Os pardos foram caracterizados como *métis* e os “caboclos” seriam os indígenas, traduzidos como *indiens*. Ainda de acordo com o autor, o censo de 1872 classificava os pretos e

pardos entre “livres” e “escravos”, enquanto os caboclos foram classificados somente como “livres”. A partir destas duas evidências, o autor sublinha “a impressão de que com a categoria “caboclo” se está falando dos índios, cuja escravização já fora proibida inclusive em atos da antiga legislação colonial” (OLIVEIRA, 1997, p. 70).

Dentro da perspectiva da antropologia, “caboclo” é uma categoria de classificação complexa, pois inclui tanto aspectos geográficos, quanto de raça e de classe, como afirma a antropóloga Débora de Magalhães Lima. Segundo a autora, a partir dos aspectos geográficos, o caboclo seria um dos tipos regionais do Brasil, da mesma forma que as “baianas” da Bahia ou “gaúchos” do Rio Grande do Sul. Assim, o caboclo seria o tipo humano próprio da população rural da Amazônia brasileira (LIMA, 1999, p. 06).

Para a mesma autora, dentro de uma perspectiva racial, o caboclo seria o resultado da miscigenação entre o branco e o indígena e estaria relacionado especificamente à região amazônica. O termo “caboclo” é também utilizado como categoria relacional, para identificar grupos sociais que se encontram em uma posição social considerada inferior em relação àquela com a qual o locutor se identifica. O “caboclo” é o outro. Assim, afirma a autora: “os parâmetros utilizados nessa classificação coloquial incluem as qualidades rurais, descendência indígena e não-civilizada (ou seja, analfabeta e rústica) que contrastam com as qualidades urbana, branca e civilizada” (LIMA, 1999, p. 06). Enquanto categoria relacional, não haveria um grupo social fixo que pudesse ser identificado com o termo “caboclo”. Dessa forma, o termo seria utilizado para se denominar grupos sociais com características rurais, indígenas ou com um modo de vida rústico, se comparado aos padrões urbanos.

De outro modo, a antropologia se utiliza do termo “caboclo” como uma categoria social fixa para se referir ao campesinato histórico da Amazônia. O caboclo seria o nativo, ou seja, aquele que ocupa historicamente a região, em contraste com o imigrante de outras regiões do país (LIMA, 1999, p. 07). A autora afirma que, excetuando-se alguns casos de grupos indígenas, que em certos momentos acionam esta categoria como autoidentificação, em determinadas situações, o tom pejorativo do termo faz com que ele não seja bem aceito em algumas comunidades rurais amazônicas.

Matthias Assunção, ao estudar a formação do campesinato maranhense, afirma que o termo “caboclo” é utilizado para designar o habitante do interior, independentemente de sua origem étnica. A combinação entre o trabalho na roça e trabalho nas matas (colheita, caça e pesca) teria originado o “caboclo”, “um tipo muito particular ao norte do Brasil” (ASSUNÇÃO, 2008, p. 172). Os caboclos poderiam ter ascendência indígena, mas também negra, branca ou mestiça, “se vive de roça é caboclo” (ASSUNÇÃO, 2008, p. 172).

Os “caboclos” da Ilha e os caminhos para pensar o afroindigenismo no bumba meu boi do Maranhão

Assunção aponta para a formação peculiar do campesinato maranhense, constituído por três matrizes: os indígenas das aldeias missionárias, os negros escravizados das fazendas e os migrantes nordestinos, tendo se desenvolvido, sobretudo nas áreas não monopolizadas pela grande lavoura de exportação. Os indígenas “pacificados” formariam a maior parte da cultura material do campesinato maranhense, das quais o autor destaca as técnicas agrícolas (coivara, mutirão) e a grande produção de farinha (farinha d’água, farinha seca e tapioca). Como afirma, “estes caboclos constituem, portanto, a primeira matriz do campesinato maranhense” (ASSUNÇÃO, 2008, p. 173).

Em seguida, destaca a segunda matriz do campesinato a partir das fazendas escravistas, através da “brecha camponesa” - concessão de pequenos pedaços de terra cedidos pelos donos aos escravizados das fazendas, que poderia resultar em um acesso permanente a elas e a uma possível alforria -, além da existência de quilombos/mocambos que deram origem aos povoados. Por fim, a grande leva de migrantes nordestinos, vindos principalmente do Ceará, devido às constantes secas que assolaram a região. Muitos se fixaram nas regiões mais ao interior do estado.

Em São Luís, no século XIX, a categoria social “caboclo” era utilizada no sentido de determinar uma classificação social, conforme constatamos em documentos de polícia, jornais da época e em falas de autoridades da província<sup>12</sup>. Em 1896, Francisco Antônio Brandão, encarregado de abrir uma estrada carroçável entre os rios Pindaré e Grajaú – a oeste do estado –, apresentou um relatório ao então governador do Maranhão, Manoel Inácio Belfort Vieira, no qual fazia uma analogia entre o povo indígena Guajajara, que vivia (e ainda vive) nas proximidades do rio Pindaré, e a população da ilha, mais precisamente os habitantes do interior:

Estas oito aldeias [Guajajara] tem uma população superior a 1.200 indivíduos de ambos os sexos e todos empregados na agricultura em cujas roças em nada diferem dos **nostros caboclos mais civilizados, mesmo desta ilha**, bem como as casas deles em tudo semelhantes às casas da Mayoba ou Turú [...] (VIEIRA, 1896, p. 65, grifo nosso)

A comparação indica a relação estabelecida comumente entre os “caboclos” e indígenas e seus descendentes, que, segundo a concepção de Francisco Antônio Brandão, não diferiam entre si com relação à maneira de roçar e ao tipo de moradia. Se a fala do encarregado de fato se aproximava da realidade, podemos concluir que as moradias e os modos de vida e de organização sociocultural dos caboclos da ilha eram próximos dos grupos indígenas que habitavam as aldeias de outras regiões do estado. Ao pesquisar sobre o processo de colonização da ilha de São Luís, o antropólogo Mércio Pereira Gomes afirma que no lugar dos Tupinambá nasceria, como contingente demográfico mais humilde da colônia, “o índio aldeado, o lavrador sem-terra, o agregado das fazendas, o pescador explorado, enfim, a base da cultura cabocla regional” (GOMES, 2002, p. 124). Abaixo, mais uma

<sup>12</sup> Nas Partes Gerais do Dia da Polícia Militar, encontramos ocorrências em que aparece o termo “caboclo” como categoria de classificação dos sujeitos. Corpo de Polícia/Polícia Militar – Partes Gerais do Dia (Vol. 1, 2 e 3). Na Poranduba Maranhense, Frei Francisco de Nossa Senhora dos Prazeres afirma que o “caboclo” é o indígena cristianizado: “os cristianizados, a que também chamam caboclos” (PRAZERES 1891, p. 135).

fotografia veiculada pela *Revista do Norte* no ano de 1902, apresentando a imagem de duas crianças montadas em um animal, carregando cestos de palha (cofos), com a seguinte descrição: “Em caminho da Maioba”, uma referência aos moradores do interior da ilha.



Figura 5. Os tipos populares maranhenses: em caminho da Maioba. Fonte: Revista do Norte. Ano I, nº 25, 1902

O Censo de 1890 nos apresenta dados diferentes do recenseamento de 1872, citado no subtópico anterior. Por ele, é possível observar que o número de pessoas declaradas “caboclas” era bem maior. Chama a atenção também a quantidade de pessoas classificadas como “mestiças”:

### População das Paróquias da ilha no Censo de 1890

Paróquias	Pretos	Caboclos	Mestiços	Branco	Total
Paróquia de S. J. do Bacanga	420 (11,43%)	782 (21,30%)	1.665 (45,35%)	805 (21,92%)	3.672 (100%)
Paróquia S. J. Vinhais	203 (7%)	1.097 (41,58%)	910 (34%)	428 (16%)	2.638 (100%)
Paróquia Paço do Lumiar	423 (11%)	191 (5%)	2.461 (65%)	706 (18%)	3.781 (100%)
Paróquia São José dos Índios	97 (10%)	44 (4%)	673 (73%)	97 (10%)	911 (100%)

Tabela 3. Recenseamento de 31 de dezembro de 1890. Sexo, raça e estado civil, nacionalidade, culto e analfabetismo. Rio de Janeiro. Fonte: Oficina da Estatística, 1898

Os “caboclos” da Ilha e os caminhos para pensar o afroindigenismo no bumba meu boi do Maranhão

Pela tabela acima, observamos que o número de pessoas classificadas como “mestiças” aumenta em relação ao censo anterior, da mesma forma que cresce o percentual de classificados como “caboclos”. Dentre as localidades citadas acima, destaco a Vila de Vinhais que, como já colocado, até o século XIX, era considerada como “lugar de índios”, como afirmava Gaioso (GAIOSO, 2011, p. 88). De todas as localidades, Vinhais era a que apresentava o maior contingente populacional de caboclos, uma quantidade expressiva em comparação com as demais paróquias. Dessa forma, é provável que, nas últimas décadas do século XIX e no pós-abolição, Vinhais ainda se constituísse como um “lugar de índios”. De lá, partiram pedidos de licença para o bumba meu boi, além de ser um dos locais do “circuito” por onde muitos grupos de bumba transitavam durante as madrugadas.

Estes dados acerca da população do interior da ilha podem nos sugerir algumas reflexões sobre a brincadeira do bumba, especificamente, em São Luís. Sobre a questão de ser uma brincadeira própria da população negra, o etnomusicologista congolês Kasadi wa Mukuna afirma que a função do bumba meu boi era ser “o meio de expressão de retaliação dos escravos” (MUKUNA, 2015, p. 20). Ao longo de sua pesquisa, realizada com mais profundidade na cidade de Pindaré-Mirim, na microrregião do Pindaré, no Maranhão, nos anos 1980, o autor declara ter encontrado elementos culturais que ele considera como “africanismos”. Dentre eles, Mukuna destaca a questão da criação do bumba meu boi ser comunitária, e não individual, assim como o fato da brincadeira ser uma expressão das classes populares. Ele afirma:

Nessa classe, seria mais provável que o escravo africano, que não era considerado humano, e que teve que ser escravizado para proteger o índio cuja alma estava sendo salva pelos jesuítas, criasse a dita expressão por causa de seu contato direto com a classe dominante. (MUKUNA, 2015, p. 42)

De acordo com o autor, ao considerarmos os personagens presentes na brincadeira, seria possível encontrar evidências que confirmariam a autoria do bumba meu boi como sendo dos escravizados africanos: Pai Francisco e Mãe Catirina – o escravizado transgressor e sua esposa – são os personagens protagonistas do auto. Além disso, Mukuna também considera como evidência o modo de representação da sátira através do canto: “Quando endereçado a um superior, essa forma de dramatização em forma de sátira é uma prática disseminada entre as culturas africanas” (MUKUNA, 2015, p. 42).

Ainda segundo o estudioso, ao longo do tempo, a estrutura básica da brincadeira foi se ampliando e ganhando novos significados a fim de se adaptar às necessidades sociais que iam surgindo, inclusive a da crítica às elites econômicas. Assim, o bumba meu boi foi mantendo essa característica mais transgressora e de enfrentamento à realidade social daqueles que o realizavam, mas foi permitindo também agregar à manifestação cultural uma dimensão religiosa – representada pela presença dos santos católicos.

No interior da ilha, havia um número expressivo de residentes classificados como “caboclos” pelo censo. E, conforme demonstrado, muitas das antigas povoações indígenas, que mais tarde foram transformadas em aldeias, se estabeleceram ali até o século XIX (na vila de Vinhais, por exemplo). Desse modo, relações poderiam ser estabelecidas entre aquelas populações e as antigas povoações indígenas. Ao levarmos em conta os dados referentes ao interior da ilha e estas relações, é viável, de igual modo, considerarmos que a composição étnica dos bumbas fosse mais heterogênea do que pressupõe Kasadi Wa Mukuna.

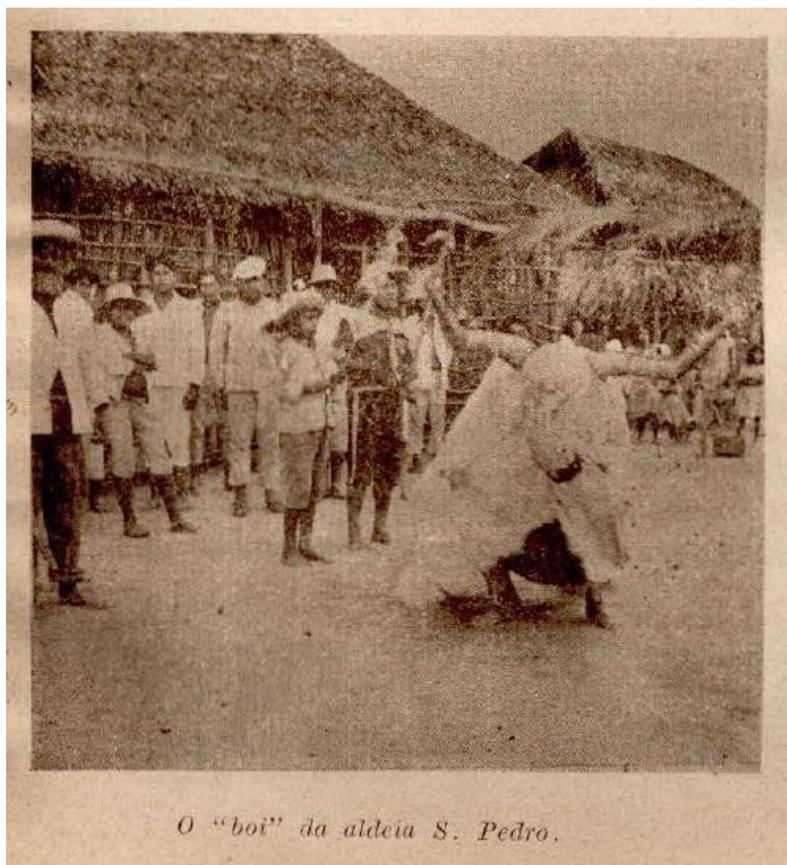
É possível que a análise feita por ele não possa ser generalizada para o caso da ilha do Maranhão, pois a sua formação socioespacial foi resultado de outros desdobramentos, provavelmente, diferentes da região estudada por Kasadi. É relevante, neste sentido, considerar a proposição feita por Matthias Assunção a respeito da formação do campesinato maranhense e da importância dos indígenas “pacificados” como uma das suas matrizes étnicas, inclusive com relação à manutenção de parte de sua cultura material, e estendê-la para a ilha do Maranhão.

Além disso, o argumento de que a presença dos personagens negros, citados por Kasadi, seja um indício de que o bumba meu boi foi uma criação exclusivamente africana precisa ser revisto pelo fato de que, nos cordões, os personagens indígenas também têm presença marcante. No auto, em que encenam os personagens da brincadeira, são os caboclos de pena que capturam Pai Francisco. Abaixo, ilustramos nossa premissa por meio de uma fotografia dos caboclos de pena, personagens do bumba meu boi:



**Figura 6.** Marcel Gautherot. Bumba meu boi, festa popular. São Luís, 1944.  
**Fonte:** Acervo Instituto Moreira Salles.

A intenção não é negar que os bumbas fossem canais de expressão política da população negra de São Luís, muito pelo contrário. Até porque, ao longo da pesquisa, foi possível encontrar não só a presença marcante como também a agência de homens negros na realização dos bumbas. Da mesma forma, não se pretende anular a perspectiva apontada por Kasadi sobre as características africanas na manifestação cultural. A ideia é ampliar as análises sobre a brincadeira e estabelecer relações entre ela e a população dos descendentes dos indígenas da ilha – para quem o acesso aos canais de expressão política era também negado. É importante citar aqui que, em outras regiões do Maranhão, foi registrada a presença do folguedo do boi entre os indígenas:



**Figura 7.** O "boi" da aldeia São Pedro. **Fonte:** ABREU, 1931, p. 141.

A fotografia acima foi produzida pelo geógrafo Sylvio Fróes Abreu, que realizou pesquisas entre os indígenas Guajajara, nos anos 1929-1930, na região do município de Barra do Corda. Os Guajajara informaram ao pesquisador que o "boi" havia sido comprado por eles próprios para que brincassem. Segundo o autor, "Na aldeia São Pedro havia um boi que serviu num festejo de Espírito Santo, na cidade da Barra do Corda. Era, como de costume, uma armação de taquara representando a figura dum grande bovino munido de dois cornos naturais" (ABREU, 1931, p. 140).

Como uma forma de tentar compreender e justificar a presença do folguedo em meio aos indígenas, Abreu afirma: "O triste ambiente em que vive o índio mergulhado torna-o apreciador de folguedos, principalmente se têm relação com a caça ou com os animais, a cuja vida está ligada intimamente a deles" (ABREU, 1931, p. 140). Isto nos leva a supor que o bumba meu boi apresentava para estas pessoas - negros, indígenas, caboclos - diferentes significados. Neste caso específico, segundo Abreu, o sentido do bumba para os Guajajara teria relação com o modo de vida indígena, em que a caça fazia parte do seu cotidiano. Para os negros e caboclos/indígenas da ilha do Maranhão, o bumba meu boi parece ter outros sentidos, mais ligados à religiosidade e à possibilidade de se construir mais uma forma de sociabilidade entre os trabalhadores. Em 1904, o estado recebeu a visita dos médicos Vítor Godinho e Adolfo Lindenberg por causa de um surto de peste bubônica que atingiu a capital. Ao escreverem sobre as memórias da cidade de São Luís, deixaram registradas as seguintes impressões: "na ilha, o tipo predominante nos trabalhadores é o índio e especialmente o

Os “caboclos” da Ilha e os caminhos para pensar o afroindigenismo no bumba meu boi do Maranhão mestiço do índio” (GODINHO & LINDENBERG, 2011, p. 162). Ao narrarem uma visita realizada por eles a um sítio, na localidade da Maioba, contam que, à noite, se escutava o “rumor soturno” do bumba:

Ao cair da noite, um rumor soturno e longínquo começou a nos chegar aos ouvidos; como que se avolumava - e com tendências invasoras.

- Será o mar, será algum levante popular?

- É o boi, disse-nos alegre o filho da casa, uma travessa criança de quatro anos.

Só então nos lembramos de que nos achávamos na semana de S. João. Seria, então, o clássico Bumba meu boi! Festejo popular, cuja recordação se apaga indecisa na nossa infância, mas que no Maranhão ainda vive, sempre apreciado pela roceira população de hoje. Também não tardou que ele batesse à nossa porta, acompanhado por um **magote de caboclos**, mais ou menos carnavalescos, alguns fantasiados de índios com cocares e tangas de plumas, outros com mantos de belbutina e lantejoulas, todos com voz mais ou menos alcoolizada. (GODINHO & LINDENBERG, 2011, p. 164, grifo nosso)

A imprensa também apresentava, em determinados momentos, um bumba mais heterogêneo. No jornal Pacotilha, em tom discriminatório, fazia-se pilhérias com os “caboclos” e “pretos” dos bumbas, como podemos ilustrar através de versos “atribuídos” a um bumba meu boi da cidade de Cururupu, localizada no litoral ocidental do estado:

Resultado da brincadeira do Bumba meu boi, o caboclo e o preto entraram em bom diálogo, o que fez sobressair os seguintes versos:

Caboclo:

E coisa que me aflige e que me rala o coração de ver preto de chinelas com chapéu de sol na mão.

Preto:

e coisa que eu mais gosto, que me consola o coração, de ver caboclo sem sandália dançando com o pé no chão.

Caboclo:

e coisa que me consome que me aperta o coração, de ver preto penteado e preta de cabeção

Preto:

e coisa que mais me repugna, que faz grande inquietação, caboclo de cabeleira e cabocla de cinturão

Caboclo:

e coisa que mais me zanga que não posso nem falar, de ver preto andar vadio e não querer trabalhar

Preto:

e coisa que desespera que não quero observar de ver caboclo bem-vestido como quem vai casar. (Pacotilha, 15/08/1892. n.º 192, p. 03)

O escritor Astolfo Serra, da mesma maneira, destaca a presença dos caboclos nos bois: “o caboclo da ilha trabalha o ano inteiro pensando nela. É para ela que se prepara o ano todo. [...] É certo que não é uma festa citadina, mas tipicamente suburbana. É dos arrabaldes de S. Luís, festa do Anil, do João Paulo, do Caminho Grande [...]” (SERRA, 1965, p. 184). Além destes elementos, é importante mencionar, embora brevemente, a indissociabilidade entre os bumbas e as religiões de matriz africana/afroindígena, como o Tambor de Mina, o terecô e a pajelança. Os caboclos, entidades encantadas/espirituais, se manifestam nos cordões a partir da incorporação de médiuns, assim como oferecem proteção espiritual aos brincantes.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista que, como já dito, a categoria social/racial caboclo refere-se aos indígenas e seus descendentes, podemos observar os bumbas a partir de outra ótica: como manifestações associadas, historicamente, às populações negra e indígena (considerada “cabocla”) que habitavam a ilha do Maranhão como um todo, tanto a parte mais urbana quanto o seu interior. Pode-se sugerir, a partir destas suposições, que o bumba meu boi se constituía como forma de associação e lazer – associada ao trabalho – dos trabalhadores da cidade e do campo antes e depois da abolição. A brincadeira fazia parte dos costumes dos trabalhadores urbanos e rurais que organizavam nos seus povoados as festas de São João. Contudo, é importante não deixar de compreender a brincadeira inserida nos espaços conflituos da cidade, onde predominava o preconceito e o controle social exercido pela polícia, imprensa e vizinhança (MARTINS, 2020).

Sobre a presença indígena, é notável que esta é marcante nos cordões de bumba meu boi na atualidade. Seja nas indumentárias que remetem aos povos indígenas, aos personagens dos cordões denominados “índios”, “índias”, “caboclos de pena”, “caboclos de fita”, “diretor dos índios”, seja nas toadas que nos seus versos evocam o “índio guerreiro, valente e defensor”, seja na religiosidade, o que se observa é que há uma memória que está ali sendo constantemente acionada pelos próprios brincantes dos cordões. Nesse sentido, ao contrário do que foi evocado por intelectuais como, Mário de Andrade, o bumba meu boi não é a manifestação que, supostamente, representaria uma unidade cultural brasileira, evocando assim a “fábula das três raças”. Pelo contrário, como afirma Goldman,

O branqueamento ou a estatização da relação afro-indígena não marca apenas as investigações acadêmicas. Como se sabe, no caso brasileiro, assim como em muitos outros, o encontro e a relação afroindígena, devidamente submetidos “à sociedade dos brancos”, foram pensadas com base naquilo que se convencionou chamar “mito das três raças”. Relato que elabora, justamente, a “contribuição” de cada uma dessas “raças” para a constituição da “nação brasileira” em um processo evidentemente encabeçado pelos brancos. (GOLDMAN, 2014, p. 215)

A partir dos dados históricos, é possível compreender o bumba meu boi como um espaço, uma brincadeira, que possibilitou encontros, encruzos, sem, contudo, resultar em misturas. Ou seja, através dos bumbas nota-se como relações afroindígenas foram estabelecidas historicamente no Maranhão e como elas se encontram impressas não só na configuração estética dos cordões na atualidade, como também em outros elementos fundamentais para a constituição da brincadeira.

## REFERÊNCIAS

### *Bibliografia*

- ABBEVILLE, Claude d. *História da missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.
- ABRANCHES, Dunshee. *O Cativoiro*. São Luís: AML, 2012.

ABREU, S. Fróes Na Terra das palmeiras. *Estudos brasileiros*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.

ALVES, Elio de Jesus Pantoja; MARTINS, Carolina. Terreiro do Egito: memórias e resistências em São Luís do Ma. Recife, *Revista Clio*, v. 35, n. 2, 2017.

ARANHA, Graça. *O meu próprio romance*. São Luís: Edufma,

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. *De caboclos a Bem-te-vis: Formação do campesinato numa sociedade escravista: Maranhão 1800-1850*. São Paulo: Annablume, 2015.

\_\_\_\_\_. Balaiada e resistência camponesa no Maranhão (1838-1841). In: MOTTA, Márcia; ZARTH, Paulo (orgs.) *Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história*. Vol 1 - Concepções de justiça e violência nos Brasis. São Paulo: UNESP, 2008.

AZEVEDO, Aluísio. *O Mulato*. Ministério da Cultura: Fundação Nacional do Livro.

BANDEIRA, Arkley Marques. A vila de Índios do Vinhais Velho, em São Luís – Maranhão: aspectos históricos de um assentamento humano de longa duração. *Revista Caminhos da História*, Volume 21, número 2, 2016. Acesso em: 10 set. 2023.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Temas e variantes do mito: sobre a morte e ressurreição do boi. *MANA* 12(1): 69-104, 2006. Acesso em: 01 mai. 2015.

ÉVREUX, Yves d. *Continuação da História das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 2007.

FERRETTI, Mundicarmo. *O Terreiro do Egito e o navio encantado de Dom João*. Boletim da CMF, Vol. 59, P. 9 a 12. 2015.

GAIOSO, Raimundo José de Sousa. *Compêndio Histórico-político dos princípios da lavoura do Maranhão*. São Luís: Geia, 2011.

GATO, Matheus. Espaço, cor e distinção social em São Luís (1850-1888). In: BARONE, Ana; RIOS, Flávia. *Negros nas cidades brasileiras (1890-1950)*. São Paulo: Intermeios; FAPESP, 2018.

GODINHO, Vitor; LINDENBERG, Adolpho. *Norte do Brasil através do Maranhão, Pará e Amazonas*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

GOLDMAN, Marcio. ‘Nada é igual’. Variações sobre a relação afroindígena. *MANA* 27(2): 1-39, 2021. Acesso em: 15 mar. 2023.

\_\_\_\_\_, Marcio. A relação afroindígena. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 23, P. 213-222, 2014. Acesso em: 15 mar. 2023.

GOMES, Mércio Pereira. *O índio na história: o povo Tenetehara em busca da liberdade*. Rio de Janeiro: ed. Vozes, 2002.

GONÇALVES, Jandir; LIMA, Weeslem; FIGUEIREDO, Wilmara. *Cofó: tramas e segredos*. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2009.

LAGO, Antônio Bernardino Pereira. *Itinerário da Província do Maranhão*. São Paulo: Siciliano, 2001.

LIMA, Déborah. A construção Histórica do termo Caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio amazônico. *Novos Cadernos NAEA*. vol. 2, nº 2 - dezembro 1999. Acesso em: 20 jan. 2018.

MARTINS, Ananias. *A mobilidade da ordem urbana: A reconstrução dos lugares na São Luís do século XIX*. Dissertação (Mestrado em História), Florianópolis/SC: Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.

MARTINS, Carolina. *Bumba meu boi e festas populares na ilha do Maranhão: entre negociação e conflito*. Tese (Doutorado em História), Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2020.

MUKUNA, Kasadi wa. *Um olhar africano na dramaturgia do Bumba meu boi no Brasil*. São Paulo: Terceira margem, 2015.

PRAZERES [Maranhão], Frei Francisco de Nossa Senhora dos. Poranduba maranhense, ou Relação histórica da província do Maranhão. *Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. v. 54, P. [4]-277, 1891.

SBRANA, Darlan. *A Gralha da Figueira Branca e o Carvalho: Alvorecer do Maranhão Colonial a partir das representações a respeito dos chefes Tupinambá. (1603-1619)*. Dissertação (Mestrado em História), São Luís, MA: Universidade Federal do Maranhão, 2017.

SERRA, Astolfo. *Guia Histórico e Sentimental de São Luís do Maranhão*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1965.

OLIVEIRA, João Pacheco. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 6, P. 61-84, out. 1997.

VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro. 1947-1964*. Rio de Janeiro: FUNARTE; FGV, 1997.

Site:

<http://bdlb.bn.gov.br/>

### Fontes

Corpo de Polícia/Polícia Militar – Partes Gerais do Dia (Vol. 1, 2 e 3).

Departamento de Saúde Pública. Serviço de saneamento e profilaxia Rural do Maranhão. Tip. Teixeira, 1925.

Mensagem que o Gov. Manoel Inácio Belfort Vieira apresentou ao Congresso do Estado em 8 de fevereiro de 1896. “Relatório sobre a estrada carroçável entre os rios Pindaré e Grajaú a partir do Engenho Central São Pedro ao Sertão, apresentado ao Exm.º Sr. Governador do Estado Capitão-tenente Manuel Inácio Belfort Vieira, pelo encarregado da abertura da mesma estrada, Francisco Antônio Brandão”

Recenseamento Geral do Brasil em 1872. Rio de Janeiro: Typ. Leuzinger, 1874. Maranhão.

Recenseamento de 31 de dezembro de 1890. Sexo, raça e estado civil, nacionalidade, culto e analfabetismo. Rio de Janeiro. Oficina da Estatística, 1898.

Periódicos:

Diário do Maranhão. 03/09/1890

A Pacotilha. 18/12/1883; 21/05/1890

Revista do Norte. Ano I, Nº 45 – 1903

Os “caboclos” da Ilha e os caminhos para pensar o afroindigenismo no bumba meu boi do Maranhão

Revista do Norte. Ano I, Nº25, 1902

Gazeta de Notícias. 21/09/1883

Mapas:

Carta da ilha de S. Luís do Maranhão executada por Justo Jansen Ferreira

Planta da cidade de São Luís, capital do Estado do Maranhão, elaborada por Justo Jansen Ferreira

Mapa da ilha de São Luís do Maranhão elaborado por Antônio Bernardino Pereira do Lago em 1820