



Resistência negra pós-abolição no Norte do Brasil: a capoeira e o boi- bumbá

Luiz Augusto Pinheiro
Leal¹

Post-abolition black
resistance in
Northern Brazil:
capoeira and boi-
bumbá

¹ Doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (2011). Professor adjunto da Universidade Federal do Pará. Email: sou.amazonia@gmail.com

Resumo:

Este artigo trata de duas práticas culturais afro-brasileiras perseguidas no contexto pós-abolição: a capoeira e o boi-bumbá. Elas foram os principais instrumentos de mobilização e luta de indivíduos e coletividades negras frente ao processo de embranquecimento físico e cultural no Norte do Brasil. A primeira em sua dimensão de defesa corporal negra. A segunda como elemento que articulava saberes, identidades e ludicidade afro em espaços públicos. Através delas, homens e mulheres negros se faziam presentes nas ruas e praças através de práticas culturais que afirmavam identidades ancestrais. A pesquisa foi baseada na perspectiva da etnografia histórica, quando uma diversidade documental é considerada visando o alcance da compreensão do campo de estudo (COMAROFF, 2010; GEERTZ, 1989 e GINZBURG, 1990). Assim, tanto a imprensa do período como produções literárias memorialísticas são reunidas à documentação policial visando alcançar a dimensão social das práticas culturais negras do período.

Palavras-chave: Abolição; Capoeira; Boi-bumbá; Pará.

Abstract:

This article deals with two Afro-Brazilian cultural practices pursued in the post-abolition context: capoeira and boi-bumbá. They were the main instruments of mobilization and struggle of black individuals and collectives against the process of physical and cultural whitening in the North of Brazil. The first, in the dimension of black body defense. The second, as an element that articulates knowledge, identities and black playfulness in public spaces. Black men and women were present in the streets and squares through these cultural practices that affirmed ancestral identities. The research was based on the perspective of historical ethnography, when a documentary diversity is considered, aiming at the comprehension of the field of study (COMAROFF, 2010; GEERTZ, 1989 and GINZBURG, 1990). Thus, both the press of the period, as well as memorialist literary productions are gathered with the police documentation, in order to reach the social dimension of the black cultural practices of the period in question.

Keywords: Abolition; Capoeira; Boi-bumbá; State of Pará.

Introdução

Décadas antes da abolição e após ela, a *intelligentsia* nacional e o Estado brasileiro trabalharam intensivamente com propagandas para atrair imigrantes europeus visando embranquecer a população brasileira em nome do desenvolvimento pelo trabalho assalariado (AZEVEDO, 2014). Tal perspectiva foi traduzida em um argumento simplista, repetido milhares de vezes, inclusive nos meios escolares: a ideia de que se tratava apenas da substituição da mão de obra escrava por mão de obra livre e qualificada. Assim, nos manuais tradicionais de história do Brasil, o negro some depois do 13 de maio de 1888, data da abolição formal da escravidão. Contudo, ao contrário do que era pretendido através do projeto nacional de branqueamento, a população negra se fazia presente nas ruas e praças através de práticas culturais que afirmavam sua identidade ao mesmo tempo em que causava desconfortos a uma sociedade que queria ser reconhecida como herdeira direta do mundo ocidental branco. Nesse artigo, duas práticas culturais afro-brasileiras serão analisadas no contexto do pós-abolição no Norte do Brasil: a capoeira e o boi-bumbá. A primeira em sua dimensão de luta e defesa corporal negra. A segunda como elemento que articulava saberes, identidades e ludicidade afro em espaços públicos. Os praticantes de capoeira e do boi-bumbá seriam os alvos prediletos de articulistas da imprensa paraense no final do Império e nas primeiras décadas da República. Associados a outros documentos, além da imprensa, a pesquisa visa apresentar ambas as práticas em suas estratégias de resistência contra o modelo colonizado de civilização.

A pesquisa foi baseada na perspectiva da etnografia histórica, quando uma diversidade documental é considerada visando o alcance da compreensão do campo de estudo. A imprensa pré e pós abolição, mesmo com posicionamentos políticos diversos, produziu uma significativa quantidade de notícias sobre práticas culturais negras. Em boa parte anônima, mas com posicionamentos editoriais, o conjunto diversificado de fontes permite uma abordagem semelhante à descrição densa (GEERTZ, 1989). A análise dos dados, sob perspectiva semiótica, foi traduzida na história como um exame exaustivo das evidências (GINZBURG, 1990). Assim, diversos dados sobre as práticas foram captados nas fontes que as denunciava. Associadas à imprensa, as produções literárias memorialísticas e a documentação policial permitem alcançar a dimensão social das práticas culturais negras do período. O resultado é uma etnografia oriunda da imaginação histórica tanto dos produtores das fontes como de quem as analisa (COMAROFF, 2010).

Os “Bêbados de profissão”: a capoeira criminalizada

Os primeiros anos da abolição se caracterizaram pela intensa campanha contra a capoeira e a vadiagem/vagabundagem¹. Justificativas não faltaram para fundamentar a perseguição: o perigo para a ordem pública, a carência de mão-de-obra para a lavoura, o aumento da criminalidade e muitos outros argumentos de menor importância. Contra os que

¹ Ao longo do século XIX, vadiagem e vagabundagem assumiram significados diferentes. O primeiro termo significava a própria ociosidade, o não-trabalho, e o segundo era utilizado como referência para qualquer atividade, apontada como ilícita, que consistisse no “vagar pelas ruas”. Apesar de constituírem termos distintos, vadiagem e vagabundagem serão utilizadas aqui como expressões equivalentes, tal como apareciam através das páginas jornalísticas da época.

eram apontados como vadios o código penal republicano (Brasil. Decretos, 1890, p. 2734-2735) previa a punição com prisão por até trinta dias e a obrigação de assinar termo que os sujeitassem a “[...] tomar ocupação dentro de 15 dias, contados do cumprimento da pena”. Como a acusação de vagabundagem era um instrumento de grande eficácia para a desqualificação de indivíduos e de práticas culturais, sua utilização era estendida às mais diversas circunstâncias.

Contudo, a especificação que mais nos interessa neste momento é a que cita os capoeiras como vagabundos. Na linguagem dos que denunciavam a prática da capoeira em Belém, através das páginas jornalísticas e policiais, vadiagem e vagabundagem seriam termos que se confundiam completamente com capoeiragem. E era deste modo que a prática da capoeira estava sendo denunciada, pela imprensa local, ao longo da segunda metade do século XIX e começo do XX. Uma intensa campanha pelo seu extermínio foi desencadeada nesse momento.

Precisamente, em 1890, A Semana publicou um artigo que se expressava neste sentido, exigindo maior atuação das forças policiais:

O ilustre Sr. chefe de segurança, desembargador Gomensoro, já reparou para a malta de vagabundos, que infesta a nossa capital? Depois daquele pequeno pega-pega, ainda no tempo da monarquia, ninguém quis mais reparar nos vadios, bêbados de profissão, que se reúnem pelas *tascas*, a provocar desordens e a insultar a gente séria. Que proteção será essa? (A Semana, 17 de março de 1890, p. 2).

Esta denúncia foi apresentada no mês de março, no auge da repressão aos capoeiras no Rio de Janeiro. O artigo revela que os referidos vagabundos não conheciam limites a suas atividades e viviam impunemente a insultar os supostamente desprotegidos cidadãos. Observe-se que até aqui o termo capoeira sequer é citado. De todo modo, mais à frente o articulista aponta o que ele considera como o principal problema experimentado pela cidade. Também, ele mostra que tipo de vagabundo “infesta a cidade”.

O que ele pretendia era que o governo estadual fizesse, em Belém, o que estava sendo feito na capital federal com grande sucesso. Segundo o que ele próprio disse:

Na capital federal, o governo, vendo que os *capoeiras* causavam grande dano à sociedade, tratou de perseguí-los e prendê-los. Hoje já não se encontra aí um só vagabundo, de chapéu à banda e navalha no bolso. Por que razão não se há de fazer o mesmo com os *capoeiras* do Pará, que tem por chefe um vadio assassino, muito conhecido da polícia? (A Semana, 17 de março de 1890, p. 2).

A referência à capital federal dizia respeito à grande campanha desencadeada logo após a abolição e a proclamação da República, com o fim de exterminar a prática da capoeira, relativamente impune durante os tempos monárquicos (Soares, 1999). A repressão aos capoeiras cariocas era apresentada insistentemente como um modelo que deveria ser seguido pelo governo paraense. No entanto, o articulista exagerava quanto à eficácia do projeto de eliminação da capoeiragem carioca neste período. Puro jogo retórico, pois de acordo com Dias (1993) e Salvadori (1990, v. 2), a mesma ainda permanecera ativa naquela cidade por muitos

anos, com os “bambas” e até mesmo dando origem ao que posteriormente ficou conhecido como “malandro”.

Solicitações semelhantes em favor do aniquilamento da capoeira no Pará não era um fato recente. Desde a primeira metade do século XIX, já eram lançadas propostas neste sentido. Em 1849, um jornal indagaria: “[...] quem se não os tais capoeiras e peraltas têm ousado violar o asilo do cidadão” (O Publicador paraense, 03 de novembro de 1849, p. 1). Em A Semana Ilustrada (06 de abril de 1888), a polícia paraense era criticada por sua ineficácia frente à ação dos capoeiras. Através de uma sequência ilustrada foram apresentadas as atividades comuns atribuídas aos mesmos. Como se vê na Figura 1, cabeçadas, navalhadas, cacetadas e punhaladas seriam as principais violências praticadas contra o “pacífico cidadão”.



Figura 1: Sequência ilustrada sobre a ação dos capoeiras.

Fonte: A Semana, 1888, p. 2.

Nesta série, pode-se perceber algumas características raciais sobre os capoeiras representados. Nos dois primeiros quadros, o capoeira estaria agindo sozinho e sendo concebido como negro e escravo, pois estava descalço. Nas cenas seguintes, a situação seria diferente. Os capoeiras seriam brancos² e, no terceiro quadro, estariam agindo em grupo. As

² Com alguns sendo, possivelmente, de origem portuguesa.

ocorrências, pelo cenário, são todas urbanas. A representação ilustra tanto os discursos voltados para a capoeira que se está analisando, quanto à condição racial informada em alguns documentos.

Em relação à campanha desencadeada nos anos seguintes à abolição, a grande diferença estaria no momento experimentado pela sociedade paraense. Precisamente, a influência dos valores disciplinares, mas também devido aos conflitos políticos. Estes, conforme Leal (2008), eram decorrentes da ligação entre capoeiras capangas e a oposição política ao governo.

Como os capoeiras eram os que constituíam as “maltas de vagabundos”, citadas acima, restava apontar ao chefe de polícia a maneira de os encontrar. Nessa questão, o autor da denúncia demonstra ter um conhecimento bastante acentuado dos pontos de encontro dos capoeiras. Era comum que os repórteres da época, a exemplo de Menezes (1957) e Azevedo (1924), quando literatura e jornalismo se confundiam, conhecessem bastante os costumes e peculiaridades das ruas.

De fato, não haveria dúvida sobre os lugares em que se podiam encontrar os ditos capoeiras. Então, o articulista lança uma proposta – que também podia ser um desafio – ao chefe de polícia:

Saia de seus cômodos, numa noite de sábado ou domingo, o sr. desembargador, e vá dar um passeio, a pé, por todo o bairro da Campina. Visite o Reduto, o Ver-o-Peso, o largo de Sant’Ana, todos os *freges* que aí existem; passe depois pelas Travessas dos Mirandas e Gaivotas e dirija-se até a porta do *Circo*, à praça de Pedro II. Garantimos que o Sr. chefe há de encontrar mais de duzentos vagabundos, armados de navalhas e cacetes, d’envolta com meretrizes safadas, que com eles insultam as famílias e os pacatos cidadãos, que se recolhem aos seus domicílios. Sendo tais indivíduos prejudiciais à sociedade, para que suportá-los? Pode o cidadão laborioso estar sujeito aos tais brutais da canalha das ruas, vadia, imoral, traiçoeira, assassina? (A Semana, 17 de março de 1890, p. 2).

Nesta denúncia é apresentado um mapeamento quase completo dos principais logradouros onde os capoeiras costumavam agir. Conforme a Figura 2, o relato coincide com as localizações informadas por outras denúncias e crônicas acerca da capoeiragem paraense. Há uma grande predominância de atividades de capoeiras nas zonas portuárias,³ espaços de grande movimentação pública⁴ e próximo aos institutos militares ou administrativos⁵.

³ Como o Arsenal de Marinha, Doca do Ver-o-Peso, Doca do Reduto, além dos numerosos trapiches.

⁴ A exemplo dos largos de Sant’Ana, da Campina etc.

⁵ Quartel General, Palácio do Governo etc.

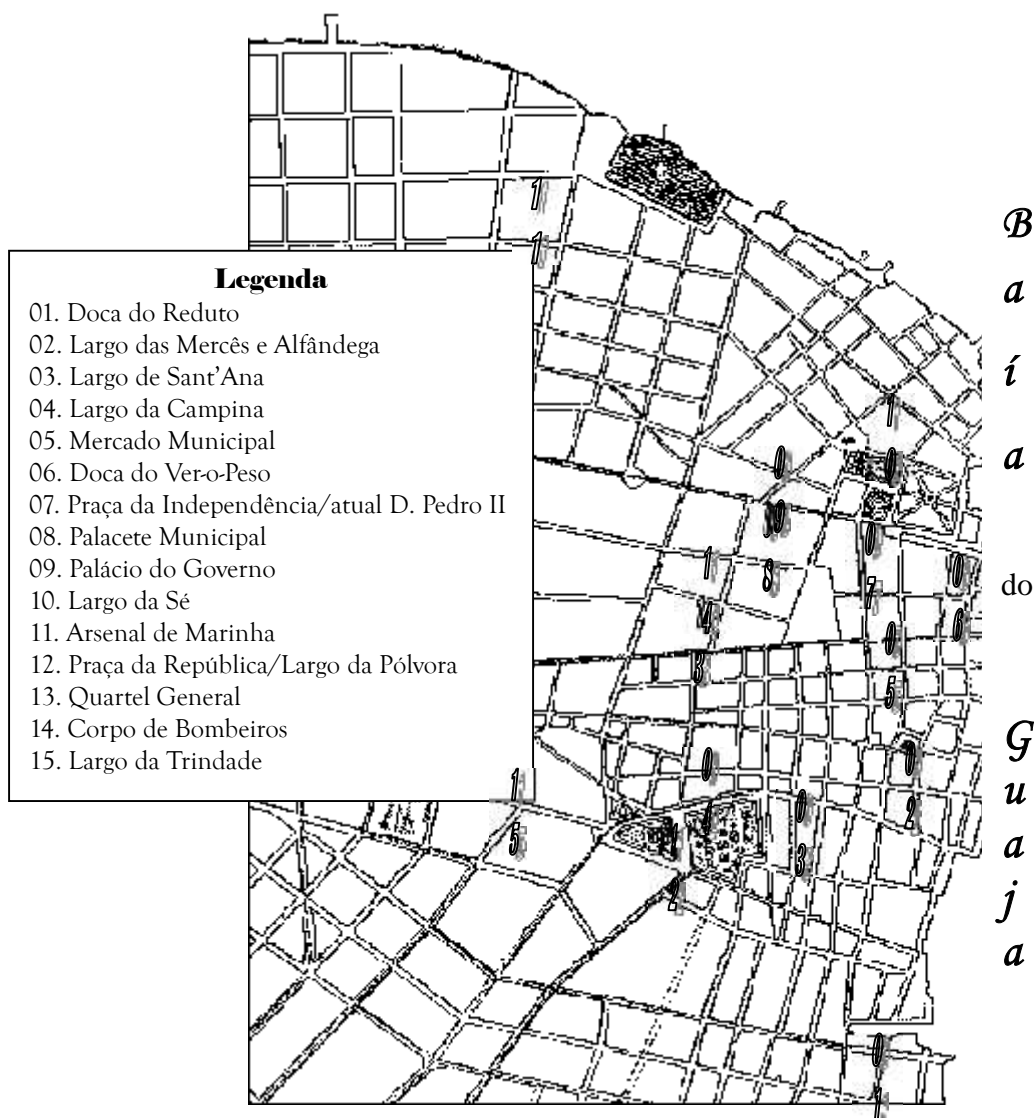


Figura 2: Mapa da área central de Belém / Pontos de maior incidência de capoeiragem.

Fonte: Mapa modificado de Planta, 1996.

A escolha de certos lugares, para o jogo da capoeira, poderia estar vinculada à facilidade para a fuga no caso de ocorrer um flagrante policial. Soares (1999) já havia notado a mesma estratégia entre os capoeiras cariocas, que, na primeira metade do século XIX, não dispensavam praças abertas para a execução de seus exercícios acrobáticos. Além do mais, havia certa vantagem para se praticar a capoeira. Qualquer lugar era propício, mas os espaços abertos favoreciam uma rápida dispersão (Soares, 2001). Por outro lado, a proximidade dos quartéis, arsenais e palácios também podiam significar que a capoeira era uma prática comum entre militares, marinheiros e funcionários das ditas repartições públicas.

A insistência em que as autoridades paraenses seguissem as medidas tomadas no Rio de Janeiro não demoraria a produzir um efeito prático. No mesmo ano, o governador Justo Chermont tomaria providências radicais visando a expulsão dos capoeiras da capital paraense. Contudo, não seria da maneira imaginada pelo denunciante citado acima. Ocorreria uma criteriosa seleção entre os capoeiras, dando-se preferências aos que fossem capangas

políticos da oposição. Assim, na noite de 8 de setembro de 1890, vésperas das eleições estaduais, o governo passou a executar um plano de prisão e deportação. Para o Amapá, segundo Leal (2008), seguiram cerca de 40 pessoas, entre homens e mulheres, acusados de serem capoeiras e vagabundos.

A deportação de capoeiras fundamentava-se em dois discursos de controle social. O primeiro dizia respeito à necessidade de repressão à “vagabundagem”, de disciplinamento das “classes perigosas” (CHALHOUB, 1996) e de reorganização da mão-de-obra, particularmente, para a colonização do Amapá. Quanto ao segundo discurso, argumentava que a repressão à capangagem política era necessária porque ela estaria ameaçando a estabilidade do novo sistema político. Mas, a deportação dos capoeiras no Pará, como no projeto carioca, visava basicamente o controle dos capoeiras politicamente de oposição.

Entretanto, o recurso não funcionou devido a pouca consistência das acusações. Muitos dos “perigosos capoeiras” acabaram sendo soltos posteriormente. Por isso, como no Rio de Janeiro de 1889, onde a repressão ocorreu mais intensamente, a capoeiragem paraense não haveria de desaparecer com a campanha de 1890. Acompanhe-se o processo.

Entre capangas e amos de boi: a articulação entre capoeira e boi-bumbá

No Pará, Antônio José Lemos foi, possivelmente, o único político de origem monarquista a ocupar um cargo tão importante na República. Com a experiência que acumulou, não hesitou em utilizar velhas estratégias, do tempo em que ainda era monarquista, para se manter no poder. A principal delas foi a violência praticada contra a oposição. Seus agentes eram nossos já conhecidos capoeiras capangas. A fama de sua brutalidade era conhecida até no Rio de Janeiro (Folha, 1904, p. 2).

Lemos conduzia a “modernização” da cidade graças aos lucros obtidos com a economia gomífera. Por outro lado, ele ficou conhecido, mesmo fora do Pará, pela truculência utilizada para se manter no cargo de dirigente municipal. Sua prática de violência também foi registrada nas crônicas literárias que se reportaram àquela época. Jurandir, em Belém do Grão-Pará, comentou o episódio de Pé-de-Bola, que havia atirado um ovo podre em um juiz, disse:

Ao que sei, o Senador nunca mandou atirar ovo choco nos magistrados. Usou o pau, o pixe nos jornalistas, o bacamarte mas ovo choco, não. Mas viva o Pé de Bola e o juiz. Era o magistrado e o capanga que se defrontavam, dizia ela, a toga alva e o ovo choco, opostos e unidos na mesma sociedade que os gerava. (JURANDIR, 1960, p. 171-172)

O senador era Antônio Lemos. E o caso era mais uma das ‘missões’ ordenadas pelo intendente e que deveria ficar em sigilo. Caso o capanga fosse preso não deveria, em hipótese alguma, revelar o nome do mandante.

Pé-de-Bola era um dos capangas do intendente. Mas, não era o único. Destacava-se, juntamente com Antônio Marcelino, por trazerem em si o paradoxo da ordem e da desordem em suas atividades de capangas ligados ao poder público. O mais antigo dos dois era o Pé-de-

Bola. Ambos, além de hábeis capoeiras, eram lideranças de grupos de folguedos que existiam na cidade.

Pé-de-Bola, inicialmente morador da Cidade Velha, era uma figura tradicional, conhecidíssima no meio popular. Lauro Palhano apresenta dados sobre o início de sua ligação com o Boi-Bumbá. O capoeira teria sido convidado para organizar e dirigir o recém-fundado Boi Pingo-Prata. Os donos – pois era um Boi coletivo, ao contrário da maioria –, precisavam de alguém valente para ensaiar o Boi.

Valente porque os confrontos com outros Bumbás não eram brincadeira. “Coube a Pé-de-Bola, moleque ágil, valente e desordeiro da Cidade Velha [...]” (PALHANO, 1943, p. 58-59) a direção do Pingo-Prata; para alguns, ele não passava de um vagabundo que “[...] bebia cachaça pelos botequins [...]” e “[...] distribuía o tempo entre o ócio lúcido e o ócio embriagado, ao léu, fugindo do pai pelas taponas e porretadas, energias inutilmente despendidas para fazê-lo trabalhar” (PALHANO, 1943, p. 73). Como ver-se-á adiante, Pé-de-Bola não decepcionou em valentia quando seu Boi precisou encontrar um rival do Jurunas.

Em outras crônicas, Pé-de-Bola é especialmente famoso por ser amo do Boi-Bumbá Pai do Campo, do bairro do Jurunas⁶. Na verdade, o Pai do Campo correspondia a um outro momento da vida deste capoeira. Referência alguma foi encontrada sobre sua mudança de bairro, mas é certo que o pai de Pé-de-Bola trabalhava no Arsenal de Marinha, fronteira entre a Cidade Velha e o Jurunas:

Ali, nenhum outro assentava arraial, porque o dono, todo o mundo sabia: era o “Pai do Campo”. Nesse bairro, os brincantes se faziam respeitar, por intermédio de “Pé de Bola”, só aparecendo os atrevidos que mandavam um emissário com o recado de que no dia tal, às tantas horas, iam lhe fazer uma visita “cordial” (PEREIRA, 1962, p. 44).

Além de amo do Boi Pai do Campo, Pé-de-Bola também comandava o cordão carnavalesco intitulado de ‘Cruzador Timbira’; conforme Ribeiro (1965), é possível que esta situação se deva à influência da presença forte de marujos e embarcações que habitavam o bairro.

No entendimento de Carlos Pereira, os cordões geralmente eram nomeados pelo título de “pretos disso”, “pretos daquilo”,⁷ porque predominariam em suas fileiras “homens e mulheres de cor”. Mas, também, havia os cordões de portugueses, que geralmente lembravam embarcações⁸. O cronista comenta a impressão que causava quando uma manifestação carnavalesca saía pelas ruas do Jurunas:

Das ruas e travessas compostas de verdadeiros mocambos, saiam os mais bizarros cordões carnavalescos, todos acompanhados do ritmo das orquestras de “pau-e-corda”. Nos tais cordões, havia sempre ligeiros traços de teatros, que

⁶ O Boi Pai do Campo teve uma vida bastante longa, pois chegou a ser filmado em 1937, pela Missão de Pesquisas Folclóricas (Moura, 1997).

⁷ Por exemplo, ‘Pretos de Angola’, ‘Pretos de Moçambique’, ‘Pretos Fidalgos’ etc.

⁸ Como no caso do cordão de Pé-de-Bola.

se misturavam à cuíca e ao tamborim, entremeado com os guisos, que proporcionavam uma barulheira infernal (Pereira, 1962, p. 36).

Para além de Pé-de-Bola, Antônio Marcelino foi outro capanga de Lemos que se envolvia com práticas culturais diversas. Conforme Ribeiro (1965, p. 53), Antônio teria sido “importado” de Pernambuco com a missão de “[...] arriar o junco ou a ‘volta’ de ferro torcido em quem, onde e quando conveniente fosse a seus importadores”.

Com ele também vieram outros capangas, rigorosamente escolhidos. A motivação seria a tensão política reinante em Belém, entre os lemistas e os lauristas:

A luta entre os dois partidos trouxe intranquilidade pública pelo advento da capangagem, importada e local, para garantia de um dos chefes do partido reinante. Começaram as celebridades de *Macaco* e *Antônio Marcelino*. Aquele, praça do Corpo de Marinheiros Nacionais, agindo por conta própria, em constantes conflitos com a polícia, e este chefe da guarda pretoriana [...] (PALHANO, 1943, p. 81).

A Guarda Pretoriana ou Negra, como também era conhecida, era um grupo de capangas, possivelmente capoeiras, comandado por Marcelino. Teriam sido “importados” de Pernambuco por ele mesmo. Contudo, a “melhor” contribuição de Antônio Marcelino para a capital paraense foi a sua influência no campo cultural. Trouxe consigo a experiência dos cordões “carnavalescos à pernambucana”.

E com o dinheiro obtido com seus serviços de capanga, criou diversos clubes inspirados em sua terra natal. Nesses clubes, como no Boi-Bumbá, o conhecimento da capoeira era fundamental:

Os “balisas” em tais grupos eram respeitados ases da capoeiragem. Um “encontro” entre eles seria empolgante contenda daqueles bailarinos da braveza se não resultasse, fatalmente, em cabeças quebradas, cortes de navalha, furadas de punhal, em que pesasse ao romântico figurino de suas roupagens, dando-lhes ares de pagens medievos, inclusive com as cacheadas cabeleiras louras por cima de caras bronzeadas e mesmo negras [...] (RIBEIRO, 1965, p. 53)

Os “balisas” eram os capoeiras que iam à frente dos cordões para garantir a segurança dos integrantes. Campos Ribeiro (1965) informa que estes balisas eram os mesmos componentes dos grupos de Boi-Bumbá, por ocasião da época junina.

No relato apresentado, pode-se notar que, como no Boi, eram os próprios brincantes do cordão, ainda fantasiados, que enfrentavam seus rivais no confronto. Havia um vínculo muito forte entre os brincantes e o próprio folguedo. Resta desvendar os elementos de identidade que motivavam uma dedicação tão apaixonada entre pessoas simples⁹ e um brinquedo quase totêmico.

⁹ Pois eram assim os participantes dos diversos Bois.

Chão dos lobos – a divisão territorial dos bumbás

Paralelamente à permanência da capoeira na capangagem política, o conhecimento da mesma também era indispensável na brincadeira do Boi-Bumbá, sendo este, segundo Salles (1988), um folguedo junino de caráter teatral e popular que tinha origem escrava e uma larga difusão na Amazônia.

O enredo do Boi-Bumbá, quase sempre o mesmo, era ensaiado com bastante antecipação por seus brincantes¹⁰. O ensaio se dava em um terreiro apropriado para isso, conhecido por “curral”. As apresentações eram feitas tanto no curral do Boi quanto em residências particulares¹¹.

Em ocasiões em que a apresentação era realizada fora do curral, todos os integrantes do Boi seguiam, devidamente fantasiados, pelas ruas da cidade. Até aqui tudo bem, o folguedo parece não ter nada a ver com a capoeira. Acontece que, quando dois grupos de Bumbás se encontravam – geralmente oriundos de bairros diferentes – era inevitável a demonstração de força entre eles. Havia, inclusive, um breve ritual em que o Boi “invasor” pedia licença para passar.

Era praxe a negação da permissão e o desafio ao rival. Após os cantos de desafio pertinentes a cada lado, um conflito físico intenso ocorria entre os respectivos integrantes de cada Boi. E, após um destes encontros, era comum que ficassem espalhados pela rua os paramentos das fantasias danificadas.

Nos encontros de Bumbás, os menos valentes e menos hábeis se davam mal. Por isso, o conhecimento da capoeiragem era imprescindível. A crônica sobre os confrontos de Bois de bairros rivais revela a prática da capoeira ligada intimamente ao Boi-Bumbá. Além disso, alguns dos responsáveis pelo folguedo possuíam uma ligação íntima com a capangagem¹². Essa relação pode nos ajudar a compreender a relativa tolerância existente, frente a uma atividade criminalizada.

Em Chão dos lobos, o romancista paraense Dalcídio Jurandir (1976) apresenta um capítulo totalmente voltado para o folguedo do Boi-Bumbá e acaba por revelar a presença da capoeiragem em seu meio. Trata-se da história do Boi Estrela Dalva, do bairro de São João do Bruno, subdivisão do Umarizal e atual Telégrafo. O período de atividade do Boi Estrela Dalva é bem posterior ao recorte temporal desta análise. Refere-se, possivelmente, aos anos seguintes a 1915.

Contudo, Jurandir, ao apresentar a genealogia deste Boi, acaba por retornar aos anos que interessam a este trabalho. O autor faz referência ao período dos grandes confrontos entre Bois, quando a polícia praticou uma dura repressão contra seus integrantes, chegando a

¹⁰ Sobre outras peculiaridades do folguedo, ver Menezes (1972).

¹¹ A encenação poderia ser encomendada, geralmente por famílias ricas.

¹² Como nos casos de Pé-de-Bola e de Antônio Marcelino.

queimar seus Bumbás no meio da rua. O próprio título do romance é uma referência ao espaço sagrado das atividades do Boi.

Assim, *Chão dos lobos* significa “[...] chão que só um Boi pisa, um só Amo canta, uma só tropa entoa, um só curral festeja” (Jurandir, 1976, p. 207-208). É o próprio território do Boi. No que diz respeito à essa questão, não foi encontrada nenhuma referência em outros autores, mas a divisão territorial entre Bois de bairros diferentes existia de fato. No entender de Ribeiro (1965, p. 100), os três maiores bairros de Belém daquela época, Cidade Velha, Umarizal e Jurunas, possuíam Bumbás famosos, que vez por outra se confrontavam.

Os conflitos entre bairros davam-se tanto por diferenças sociais como raciais. Os bairros periféricos do Jurunas e Umarizal eram os que comportavam a maioria da população pobre de Belém, de predominância negra ou cabocla (Pereira, 1962). Havia uma acentuada rivalidade entre os moradores do centro, sobretudo da Cidade Velha,¹³ com os do Umarizal e do Jurunas. Jaques Flores, entrevistando o preto Zé Roberto, confirma a informação:

J.F: É exato que, antigamente, quem morava no Umarizal não gostava de quem morava no centro da cidade?

Z.R: Sim, sinhô! No Umarizá era a Campina. Morava os campinêro. Na cidade, os cidadão [sic]. Eu morava na rua São Vicente, hoje Paes de Carvalho. Cidadão no Umarizá era veneno [...] (FLORES, 1990, p. 101).

O bairro do Umarizal, do começo do século XX, provocou impressões diferentes entre os cronistas que a ele se referiram. Para Ribeiro, que foi morador do Umarizal por vários anos, o bairro tinha um aspecto bucólico:

Tranquilo Umarizal com suas centenárias mutambeiras, seus cercados com caramanchões de onde se debruçavam recendentes jasmineiros em flor, embalsamando crepúsculos e tépidas noites! De onde vermelhas papoulas riam ao sol para quem quer que passasse nas ruas, em garridice de dodivanas janeliras! (RIBEIRO, 1965, p. 36).

Apesar de reconhecer, em outro momento, que o Umarizal também tinha os seus “tipos extravagantes”, Ribeiro quase só via qualidades naquele bairro. Jaques Flores, no entanto, apresentava o bairro como possuidor de um ambiente propício para a violência e a criminalidade.

O Umarizal de 1900 teria muitos quarteirões, muito mato e poucos moradores. Estaria quase isolado do restante da cidade e por isso era visto com certa desconfiança por parte dos moradores do centro. O próprio Jaques, representante desses moradores, parecia temer o Umarizal. Repetia o senso comum de que a maioria dos moradores dali era constituída por indivíduos que costumavam dar trabalho à polícia. Na verdade, o cronista, como policial que era, repetia as impressões de sua corporação:

Da avenida São Jerônimo para dentro, compreendendo todas as artérias do referido distrito, o cidadão à noite, por exemplo, podia passar, mas, se levasse

¹³ Onde uma parte significativa dos moradores eram comerciantes de origem portuguesa.

uma cacetada ou uma furada, não fosse se queixar à autoridade porque só o acaso seria capaz de descobrir o autor da façanha. [...] Era a época da capoeira, da serenata e do violão (FLORES, 1955, p. 16-18).

Era costume de a polícia sair de vez em quando em diligência para prevenir algum conflito possível de acontecer no bairro. O motivo das investidas policiais era, sempre, a prevenção da criminalidade.

Jurunas e Umarizal seriam bairros potenciais nesse sentido. Talvez, o maior indicador da periculosidade fosse a presença de capoeiras entre seus moradores. Ribeiro, morador por muito tempo do Umarizal e trabalhador do Arsenal de Marinha, cita o nome de diversos indivíduos valentes que moravam no Umarizal e no Jurunas:

Capoeiras de renome, conhecidos pela destreza, dí-lo a tradição oral, foram, naquele passado distante, um funcionário do Tesouro do Estado, o Teodoro “Medonho”; um pretinho operário do Arsenal de Marinha, o “Mané Baião” que, com uma semana de aprendizagem resolveu experimentar a auto-suficiência surrando seu próprio mestre; “Pé de Bola”, já citado, e seu companheiro “Norato”, que foi até “argente” de Polícia, tudo isso povo do Jurunas. Teve-os, igualmente, e em bom número, o Umarizal. Dos bons, posto que na maioria meros “desportistas” e não profissionais da “truba”, do “esgrú” [...] Foram assim o encadernador Pantaleão, “Panta”, primitivo dono da oficina que é hoje de Tó Teixeira. Sarado na negaça e no pé. E como ele, “Periquito”, que era foguista marítimo; “Trincheta”, Honorato, ferreiro do Gasômetro; “Gasolina”, que chegou a ser bom goleiro e morreu tísico no “Domingos Freire”; “Benga”, barbeiro (da Pratinha), todos “balisas” de carnaval e “caboclos” de grupos joaninhos. (RIBEIRO, 1965, p. 54)

Mais uma vez fica claro que a capoeira era uma prática de trabalhadores e que a acusação de vagabundagem não fazia nenhum sentido, além da manipulação política e do projeto civilizatório da elite paraense.

Campos Ribeiro (1965), em linhas poucas e com nomes diversos, exemplifica as conclusões mais recentes da historiografia voltada para a capoeira. E, notadamente, é o que se tem discutido até aqui quanto à experiência paraense. Este foi o caso dos deportados de 1890, desde o final do século XIX, os praticantes de capoeira já pertenciam a categorias profissionais diferentes¹⁴.

De fato, eles possuíam escolas de aprendizagem¹⁵; estavam presentes principalmente nos bairros mais populares e de concentração da população negra/cabocla, o Jurunas e o Umarizal. E não eram exclusivamente das classes sociais menos favorecidas, pois Teodoro “Medonho” era funcionário do Tesouro do estado do Pará. Até mesmo entre os responsáveis pela ordem e segurança pública, tinha-se um companheiro de Pé-de-Bola, o agente de polícia Norato,

¹⁴ Funcionário público, operário do Arsenal, encadernador, foguista, ferreiro, barbeiro etc.

¹⁵ Mané Baião quis surrar o próprio mestre com apenas uma semana de aula.

Por fim, Ribeiro (1965, p. 54) conclui: “[...] todos ‘balisas’ de carnaval e ‘caboclos’ de grupos joaninhos”. Ou seja, retornamos à presença da capoeira nos folguedos populares da virada do século XIX para o XX. Neste momento, de constantes conflitos, o conhecimento da capoeiragem possuía uma importância fundamental para os integrantes de qualquer Boi-Bumbá. Nas crônicas que se referem aos confrontos de grupos rivais, tais fatos teriam marcado toda uma época:

Tempo mesmo de Boi-Bumbá, ali da gema, contrário está me chamando, eu vou dar na boca dele, topando o contrário nos fuzuês, pessoal afiado na capoeira e na navalha, o contrário está dizendo que esta noite tira o couro, Boi que não tinha comédia, Boi do Cazumbá, do Pai Francisco, Mana Maria, do Rebolo (JURANDIR, 1976, p. 204).

“Contrário” é uma referência ao Boi rival. Era considerada como profanação a pronúncia do nome do inimigo. O tempo ao qual o autor se refere no trecho acima, situa-se em torno de 1905. Neste ano, após um confronto de Bois que resultou na morte de um dos brincantes, João Golemada, a polícia proibiu a saída do folguedo às ruas. Conforme registro de Ribeiro (1965), suas atividades ficaram, desde então, restritas ao seu curral.

Com a perda do caráter bélico das exposições em marcha do Boi-Bumbá, ele passaria a ser identificado também como Boi de comédia, pois estaria limitado às apresentações em seu curral. O maranhense João Golemada era o amo/dono do Boi Canário, do Umarizal. Possivelmente, pela posição que ocupava, era um hábil capoeira¹⁶. As primeiras referências sobre sua atuação como amo de Boi constam do ano de 1897.

Seu nome era certeza de diversão junina que atraía grande quantidade de público. Algumas vezes, no noticiário, o nome do próprio amo era confundido com o do Boi. Surgia então o Boi Golemada:

Ah!... Que pândega!...

A Dica Rangel foi convidada para assistir hoje, conjuntamente com a babá, a brincadeira do Boi do Gulemada.

A Elvira, da rua da Trindade, está se preparando para sair de mãe Catarina, no Boi Gulemada, visto a Altina achar-se doente de uma perna! (O Binóculo, 1897a, p. 1)¹⁷.

A ter a mesma função de Golemada, Jurandir apresenta o personagem Quintino Profeta, amo dedicado do Boi Estrela Dalva (MENEZES, 1972)¹⁸. Tinha sido serralheiro, fogueira

¹⁶ Antes de a polícia proibir a saída dos Bois de seus currais para os encontros de rua, João Golemada era o protetor do poeta Bruno de Menezes. Este fora criado “[...] livre e solto, admirando os seus valentes desordeiros, os capoeiras, os manejadores de navalha, os embarcadiços [...]” (Rocha *et al.*, 1994, p. 9).

¹⁷ Golemada também é citado em O Binóculo (1897b, p. 2).

¹⁸ Quintino Profeta é o mesmo Raimundo Antônio da Silva, entrevistado por volta de 1950, pelo folclorista Bruno de Menezes. Raimundo Silva, também conhecido como Raimundo Bicudo, nasceu em 25 de dezembro de 1883, em Belém. Ele era músico e tocava contrabaixo – rabecão, serralheiro e fogueira de embarcações fluviais; morava no bairro de São João do Bruno (Tv. Djalma Dutra, n. 359); “[...] começou a ‘brincar de botar boi’, aos 18 anos, com o Bumbá ‘Dois de Ouro’, depois ensaiou e botou na cidade o “Estrela Dalva”, até quando o modificou para peça de teatro; há cerca de dez anos deixou de ‘brincar com Bumbá’ [...]” (Menezes, 1972, p. 81).

de gaiola ou vapor e, ainda, tocava rabeção nas festas para ganhar uns trocados. Gastava fortunas com seu Boi. Chegou até mesmo a empenhar sua própria casa por motivo das dívidas adquiridas. Havia sido discípulo de um amo antigo, conhecido por Rebolo,¹⁹ morto à bala em um confronto com o Boi rival.

Quintino Profeta vivia para o Boi (JURANDIR, 1976). Sua história de vida se confundia com a própria trajetória do Boi Estrela Dalva:

Desde Zinho, bem Zinho, o seu Profeta brinca de Boi. Balançando no macuru já via o Boi. Gatinhava atrás do Boi, se emperreando para ficar com o maracá do índio. Sua primeira palavra: Boi! Principiou a botar Boi na rua com seus parceiros moleques, Boi-curumim [...]. Veio vindo, veio vindo, até formar o Dois de Ouro, Boi que fez tremer a terra (JURANDIR, 1976, p. 204).

A ênfase de Jurandir, em relação à presença do Boi-Bumbá na vida de Quintino, representa a própria importância do folguedo para o personagem. Dois de Ouro foi seu primeiro Boi-Bumbá de verdade²⁰. Depois, viria o Boi Caprichoso e, em seguida, o Estrela Dalva, do qual trata o romance.

Com o Boi Dois de Ouro, Quintino Profeta viveu muitas experiências de conflitos. Um destes episódios de confronto de Bois, envolvendo o Dois de Ouro, é citado por Ribeiro:

No São João do Bruno, um façanhudo cantador ganhara esporas de ouro com seu Bumbá “Dois de Ouro”, mais tarde chamado “Estrela Dalva”, depois que, num ruidoso e sangrento encontro com o “Pingo de Ouro”, do Umarizal (também mudado para “Veludo”), com gente no xadrez e na Santa Casa, a polícia incinera em plena rua, à frente do “Retiro dos Anjos”, ali na D. Romualdo de Seixas, os caríssimos e lanzejoulados bois de ramilhetes nas aspas [...]. (RIBEIRO, 1965, p. 100)

O “façanhudo cantador” era justamente Quintino Profeta. O canto, ou toada, era de grande importância no ritual dos confrontos. Quando os brincantes de Bois rivais se encontravam frente a frente em uma mesma rua, era o cantador que dava início ao combate. Cantava versos provocativos que exaltavam seu Boi e desqualificavam o oponente. Para o contato físico era um passo.

Como consequência de experiências como essa, o devotado amo do Dois de Ouro ainda passaria muitas noites no xadrez por defendê-lo. Viu o seu Bumbá ser queimado duas vezes pela polícia. Na primeira, resistiu bravamente para tentar manter alguma coisa intacta do Boi. Mas, sem sucesso:

Precisou que o soldado rasgasse a sabre o veludo do Boi, derramasse querosene, que só assim o Dois de Ouro pegou fogo, virou cinza com sua tropa toda em caráter e traje dentro da cadeia e o seu povo na rua com o coração

¹⁹ Que também é o nome de um dos personagens do enredo do Boi-Bumbá.

²⁰ O Boi-Curumim era apenas uma brincadeira infantil improvisada.

queimando, recolhendo a cinza (JURANDIR, 1976, p. 205).

E Quintino não enfrentava sozinho a polícia. Sua gente sempre o acompanhava e em muitos casos sofria a mesma repressão. No ano seguinte ao que foi queimado o Dois de Ouro, novamente o Boi voltou às ruas e a polícia quis botar-lhe fogo. E assim o fez. No entanto, apesar dos esforços dos calangros,²¹ a cabeça do Boi ficou chamuscada, mas não totalmente destruída. Havia sido construída para resistir ao fogo. Mesmo bastante danificada, foi recolhida ao depósito da delegacia.

A cabeça do Boi possuía um valor simbólico muito grande para os integrantes dos Bumbás. Sua obtenção e preparação seguia todo um ritual. Após comprar a cabeça em algum curral, e deixá-la secar ao sol, submetiam-na a uma solução de formol, “[...] cobriam-na de veludo preto, colocando na boca uma fita de seda, cor-de-rosa, para substituir a língua do Boi. Depois de preparada, adaptavam-na a uma carcaça adrede preparada, por marceneiro, que desenhava a conformação do ‘animal’, a fim de poder acomodar o dançarino [...]” (Pereira, 1962, p. 43). Quando o boi ficava pronto fazia-se uma festa para comemorar o seu “nascimento”.

No final, “[...] faziam exercícios de manejo de facas” (Pereira, 1962, p. 44) para se escolher quem estaria mais apto para ser “tripa” do Boi. Este era o dançarino que ficava dentro da carcaça do Bumbá. Sua escolha não era seguida de um ritual menor:

O brincante que desempenhasse esse papel, devia ser personagem de destaque no grupo, pois essa honra não era dada a qualquer beldroegas. O aspirante ao honroso encargo de “tripa” do boi, sorteado entre a rapaziada selecionada, já se vê, deveria ser um exímio jogador de porrete, capoeirista de fama e que passasse rasteira com perfeição sem abandonar o fardo que conduzia sobre os ombros (PEREIRA, 1962, p. 43).

Era a violência inerente aos confrontos com outros Bois que justificava a prudência da escolha. Quando a polícia recolheu a cabeça do Boi Dois de Ouro na delegacia, demonstrava ter conhecimento da importância que ela representava para os brincantes. Talvez pretendesse, com tal gesto, impedir que o brinquedo continuasse a existir no ano seguinte.

Contudo, havia estratégias para resistir aos calangros. Dois meninos se encarregaram de trazer a cabeça de volta. Ao aproveitar-se do sono dos guardas de plantão, entraram na delegacia e assim reconquistaram a cabeça do Boi. O Dois de Ouro logo voltou a entrar em atividade:

Noutro ano armou outro animal, saiu com ele e sua tropa, abriu curral, na rua brincou, no arraial desfilou, dançou em sala de branco, fez a matança do Boi, varreu. Polícia só aí vendo sem piar, o seu Quintino Profeta tinha cartão de senador conseguido numa audiência (JURANDIR, 1976, p. 206).

²¹ Sinônimo vulgar de polícia, como era popularmente utilizado na época.

O Boi-Bumbá Dois de Ouro ainda existiu por mais alguns anos. Só deixou de existir definitivamente devido à morte do velho Timbó. Este era quem tirava – criava – as toadas cantadas pelos integrantes daquele Boi. O Dois de Ouro deu lugar ao Boi Caprichoso. Este, segundo Jurandir (1976), posteriormente, daria seu lugar ao Boi Estrela Dalva.

Observe o leitor, que Quintino Profeta sofreu muita perseguição policial por causa de seu primeiro Boi, mas que em outro momento os calangros se limitaram a olhar para os folguedos sem reclamar. Quintino havia obtido a proteção de um senador, pois “[...] dançou em sala de branco” (Jurandir, 1976, p. 206) e seu Dois de Ouro só deixou de existir por vontade do próprio amo. Como visto acima, precisamente em Ribeiro (1965), semelhante relação de lazer e protecionismo político ocorreu com o capoeira – o capanga Antônio Marcelino –, pernambucano que veio para Belém “importado” pelo político Antônio José Lemos.

Para entender-se melhor a importância que o conhecimento da capoeira tinha no folguedo do Boi-Bumbá, acompanhe o episódio da investida do Boi Pingo-Prata, da Cidade Velha, ao bairro rival. Ao penetrar no Umarizal adentro, o Boi Pingo-Prata, de Pé-de-Bola, não encontrava competidor. Mas, ao mudar certa vez sua rota em direção ao Jurunas, teve seu caminho cortado pelo Boi Pontas d’Ouro.

Esse era um Boi famoso daquele bairro:

Era um *boi pesado*, na gíria de hoje. Seus elementos eram escolhidos na flor dos jogadores de “carioca” do bairro. Boi que lhe cortasse a marcha era boi disperso (PALHANO, 1943, p. 66).

Os “jogadores de carioca”, como já visto, eram os próprios capoeiras. Como eram os integrantes do Pingo-Prata que estava invadindo o campo inimigo, com prudência, e conhecendo a fama do rival, fizeram os ritos para pedir passagem. De acordo com Palhano (1943, p. 66), eles executaram “[...] evoluções cordiais, meia-luas, saudações, mas nenhum cedia a passagem”.

Por fim, o cantador do Pingo-Prata cantou uma toada não desafiadora de pedido de passagem. O Boi rival respondeu provocativamente da seguinte maneira:

Dou, dou, dou, eu dou combate
Eu dou! Eu dou!
Se quizé passa pur cima
Tem dê murrê nô murão!...
Pontas d’Uro não se afasta
Nem tem medo de ferrão!
(PALHANO, 1943, p. 66-67).

Pé-de-Bola logo investiu contra o oponente e a violência foi inevitável. A cavalaria interviu muito tarde. Pela rua ficaram espalhados os instrumentos e indumentárias dos brincantes. Não sabemos quem saiu vitorioso deste conflito. Mas, sem dúvida, o prejuízo para ambos foi muito grande.

Não existia uma campanha formal contra o folguedo, tal como existia em relação à capoeira, mas nem sempre foi assim²². O mesmo era tratado como uma diversão popular. Contudo, não era somente nos encontros que os Bois proporcionavam violência. Nos currais também costumavam ocorrer conflitos entre os próprios brincantes.

E quando ocorriam desordens, que já eram inerentes ao festejo do Boi, o articulista limitava-se a solicitar a repressão aos indivíduos envolvidos. Assim, aconteceu com este caso ocorrido no Umarizal:

Pedem-nos que chamemos a atenção das autoridades para os distúrbios que quase todas as noites praticam vários indivíduos pertencentes a um cordão de *boi-bumbá*, na rua Oliveira Belo, próximo ao grupo escolar da Santa Luzia (Folha do Norte, 05 de maio de 1905, p. 2).

Esta denúncia é do mês de maio de 1905. Apesar do folguedo ser junino, seus ensaios eram feitos com antecedência, reuniam muitas pessoas no curral do Boi e isso favorecia os conflitos. Às vezes, até os debates acalorados acerca de preferências de Bois possibilitavam ofensas físicas.

Em julho do mesmo ano, Manoel Mendes Ferreira estava com seus companheiros discutindo sobre Bumbás. A discussão, regada a álcool, ficava cada vez mais tensa. E em dado momento, Manoel partiu para a violência. Armado de um compasso, feriu um de seus companheiros e fugiu. Os outros o perseguiram armados de navalhas. No caminho, pelo qual fugia, certo homem tentou pará-lo, mas recebeu um corte na perna. Como se lê em Crime ([1900] 1905), Manoel só foi preso bem mais tarde.

Em geral, entre o final do século XIX e começo do XX, os comentários feitos na imprensa a respeito do Boi-Bumbá deixaram de ser de repressão. Através de suas páginas, os amos até podiam convidar o público para assistir os ensaios de seus Bois. Não havia risco em se informar sobre a localização precisa do seu curral:

Realiza-se hoje, às 8 horas da noite na casa nº 50, à avenida Conselheiro Furtado o ensaio geral do *Bumbá*, cujo boi é denominado *Rica prenda* e que há de se exhibir nas noites de São João (Folha do Norte, 20 de junho de 1905, p. 2).

Na verdade, excluindo-se os eventuais conflitos recorrentes nos encontros de Bois, para alguns articulistas o folguedo era considerado como uma prática popular salutar, um lazer que poderia ser “aproveitado” também pelos poderes públicos.

²² De fato, em meados do século XIX, era solicitada a repressão contra um famoso Boi-Bumbá: “O Boi Caiado, festejado na véspera de São Pedro, à noite, por mais de trezentos moleques pretos, pardos e brancos, de todos os tamanhos, que por horas esquecidas atropelavam as pedras e o capim das ruas e praças da cidade e Campina, deu em resultado suas facadas e pauladas além de certos vivos atentatórios a moral, e a segurança pública. Oxalá que os encarregados de policiar acabem com o Boi Caiado, assim como se acabou com o Judas em Sábado de Aleluia; porque ao – ruge, ruge se formam as cascavéis [...]” (A Voz Paraense, 03 de julho de 1850, *apud* Salles, 1988, p. 193).

Em Irituia, interior do Pará, os dirigentes municipais financiaram um Boi-Bumbá para a diversão da população local. Era o mês junino de 1905. Todo o paço municipal foi ornamentado caprichosamente e por duas noites consecutivas “[...] receberam o *bumbá* com todas as honras devidas à tradição que ele representa” (Folha do Norte, 17 de junho de 1905, p. 2). Na primeira noite chovia intensamente.

Mesmo assim, o prefeito não perdeu a oportunidade de fazer um discurso ao povo. Afinal, era a abertura de um evento tão popular que lhe poderia render futuros votos. Mas o prefeito não se dava por satisfeito:

Depois das evoluções habituais do boi, o prefeito, em nome do município, franqueou a caninha branca aos membros do bumbá, mas estes recusaram o oferecimento, por terem combinado não cheirar álcool durante as noites de diversão (Folha do Norte, 17 de junho de 1905, p. 2).

A atitude dos brincantes frente à “caninha” foi considerada exemplar. Por isso, todos foram premiados com muito “[...] arroz doce em pratos, xícaras e tigelas” (Folha do Norte, 17 de junho de 1905, p. 2). Era um novo costume que se buscava incorporar ao tradicional folguedo do Boi-Bumbá.

O articulista anônimo, após narrar os devaneios do prefeito e autoridades, que chegaram a ‘urrar’ junto com o Boi, revela sua impressão acerca do episódio:

Este sistema de proporcionar festas ao povo é dos mais aceitáveis, tanto ainda a vantagem de cultivar no espírito público o amor pelas tradições. Aconselhamos o nosso intendente a imitá-lo (Folha do Norte, 17 de junho de 1905, p. 2).

Ao contrário dos discursos em favor do extermínio da prática da capoeira, o autor do artigo percebe a possibilidade de se manipular os significados das práticas populares. Com o tempo, os poderes públicos passariam a se relacionar com os Bois de maneira diferente. Desistiriam de tentar controlá-los, restringindo-lhes aos currais ou queimando-lhes em plena rua, para instituir concursos onde as competições seriam pacíficas.

Assim, juntamente com sua caracterização, os símbolos também mudariam de significado. Não haveria mais necessidade da defesa intransigente do “Chão dos lobos” de cada Boi. O campeão seria escolhido por concurso:

Campeão nos concursos da cidade, Estrela Dalva é rival do Pai de Campo do Jurunas, do Canário do Umarizal, este não saiu mais. Cessada a briga de capoeira e navalha, desfeita a rixa, agora os Bois se respeitam, até que se cumprimentam, trocam ofícios, usam de educação. A palavra contrário, num tom de desafio, é só pura toada, é só um garbo, tudo o mais é faceiro. Acabou a emboança, cântico de vera, que xingue, trate o rival de resto, tem mais não. Cavalaria já não vai atrás num tropel, de chanfalho em cima (JURANDIR, 1976, p. 208).

Este era um novo momento experimentado pelo Dois de Ouro de Quintino Profeta,

por volta de 1915. Agora o Boi se chamava Estrela Dalva. Sua tão cantada superioridade não se dava mais pela valentia. Já não era imprescindível a presença dos capoeiras.

Com o passar dos anos, a partir de meados do século XX, o Boi passaria a ser de comédia, quase uma simples representação teatral (Moura, 1997). O exemplo do Boi de Irituia, financiado pelos poderes públicos, vingou. Trocavam-se os elementos “negativos” do folguedo e, ao mesmo tempo, se agradava ao público. Era a velha política do *panis et circensis*, reelaborada em “arroz doce” e Boi-Bumbá.

Considerações finais

O vínculo da capoeira aos folguedos de rua não é uma singularidade paraense. Os capoeiras, no Rio de Janeiro e em Pernambuco, sempre estavam presentes em eventos e festas públicas, acompanhando bandas militares, religiosas ou carnavalescas (frevo). Contudo, seu vínculo ao Boi-Bumbá apresenta um caráter particular em relação ao restante do país. Havia uma relação prática que valorizava o conhecimento de luta dos capoeiras e, ao mesmo tempo, garantia a “segurança” dos Bois. A parceira, no que poderíamos chamar de ludicidade bélica, teria um sentido maior ainda ao levarmos em conta outro aspecto intrínseco à capoeira e ao Boi-Bumbá. Ambas as práticas são de matriz banto, em sua ancestralidade. Isso explica a abertura cultural de sujeitos negros para novas experiências, conforme a situação experimentada. No contexto analisado, a capoeira era um conhecimento corporal pessoal, mas articulado socialmente com coletividades. Tratava-se de um fundamental instrumento de defesa e ataque da população negra, tanto nos confrontos de Bois como a serviço da capangagem política. Desde meados do século XIX, circulando como prática cultural nos mais diversos grupos raciais, profissionais e sociais, a capoeira e o Boi-bumbá foram fenômenos da cultura afroamazônica amplamente disseminados na sociedade paraense. Com a abolição da escravidão, capoeira e boi-bumbá se manifestaram como os principais alvos da violência branca contra a cultura negra.

No contexto atual de reconhecimento da capoeira como patrimônio cultural do Brasil, cabe ressaltar que o Boi-Bumbá também se enquadra nessa qualidade. Sua manifestação não ficou limitada ao Pará. É presente em todo o Nordeste e até no Sul do país, com nomes diferenciados. Acontece que o reconhecimento como patrimônio é uma ação paliativa. Seria mais sincero o reconhecimento dos crimes praticados, pelo Estado brasileiro, contra as práticas culturais de matrizes africanas e a formulação de políticas de reparação para os mestres e as mestras responsáveis por essas manifestações nos dias de hoje. Se houve uma dura política de criminalização das práticas culturais negras (política de embranquecimento cultural), é necessária a execução de ações afirmativas para a capoeira e o Boi-Bumbá. Afinal, a resistência e a criatividade, que caracterizavam as duas práticas analisadas, foram imprescindíveis para a afirmação da identidade ancestral africana no Norte do Brasil.

Artigo recebido em 04 set. 2018.

Aprovado para publicação em 02 dez. 2018.

Referências

AZEVEDO, J. E. *Livro de Nugas: letras e farras*. Belém: s. e., 1924. (Pseudônimo de Jacques Rolla).

AZEVEDO, Célia Marinho de. "Introdução". In *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. São Paulo: Annablume, 2004.

BRASIL. *Decretos do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro: Typ. da Imprensa Nacional, 1890. p. 2734-2735. (Décimo fascículo de 01 a 31 de outubro de 1890, capítulo XIII).

CHALHOUB, S. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

COMARROF, Jean e John. *Etnografia e imaginação história*. Tradução de Iracema Dulley e Olívia Janequine. Revista Proa, nº02, vol.01, 2010. <http://www.ifch.unicamp.br/proa>, acessado em 27/11/2018.

CRIME contra a pessoa, sub-série: lesão corporal – 1900. Belém: Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado, 1905. p. 5-6. (Réu: Manuel Mendes Ferreira; processo de 05 de julho de 1905; Poder Judiciário, 4ª Vara).

CRUZ, E. *História do Pará*. 2 v. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1963.

DIAS, L. S. *Quem tem medo da capoeira? (1890-1906)*. Rio de Janeiro, 1993. 150 f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – IFCS / Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FLORES, J. *Panela de barro*. 2. ed. Belém: SECULT-PA, 1990. (Pseudônimo de Luiz Teixeira Gomes).

_____. *Severa romana*. Rio de Janeiro: Conquista, 1955.

FOLHA do Norte. Belém, p. 2 (dias e meses diversos) 1905.

- _____. Belém, p. 2 (dias e meses diversos) 1904.
- FRIAS, D. C. S. de. *Uma viagem ao Amazonas*. Lisboa: Tip. de Mattos Moreira e Cardoso, 1883.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais*. SP, Cia das Letras, 1990.
- JURANDIR, D. *Belém do Grão-Pará*. São Paulo, Martins, 1960.
- _____. *Chão dos lobos*. Rio de Janeiro: Record, 1976.
- _____. *Marajó*. 3. ed. Belém: CEJUP, 1992.
- LEAL, L. A. P. *A política da capoeiragem: a história social da capoeira e do boi-bumbá no Pará republicano (1988-1906)*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- MEIRA, O. *A primeira República no Pará: desde o crepúsculo da Monarquia até o golpe de Estado de 1891*. v. 1. Belém: Falangola, 1981.
- MENEZES, B. de. *Boi-Bumbá: auto popular*. 2. ed. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 1972.
- MENEZES, R. de. *Aluízio Azevedo: uma vida de romance*. 2. ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1957.
- MOURA, C. E. de. *O teatro que o povo cria: cordão de pássaros, cordão de bichos, pássaros juninos do Pará: da dramaturgia ao espetáculo*. Belém: SECULT-PA, 1997. Ilustrado.
- OLIVEIRA, V. *Frevo, capoeira e "passo"*. 2. ed. Recife: Cia. Editora de Pernambuco, 1985.
- PALHANO, L. *O Gororoba: cenas da vida proletária*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Pongetti, 1943. (Pseudônimo de Inocêncio Campos).
- PLANTA da cidade de Belém. In: *Belém da saudade*. Belém: SECULT, 1996. (Encarte; com base na planta original feita na administração de Antônio Lemos – por José Sydrim, desenhista municipal, 1905).
- PEREIRA, C. V. *Belém retrospectiva*. Belém: Falangola, 1962.
- RIBEIRO, J. S. de C. *Gostosa Belém de outrora*. Belém: Editora Universitária, 1965.
- ROCHA, A., et al. *Bruno de Menezes ou a sutileza da transição: ensaios*. Belém: CEJUP/UFPA, 1994.
- ROCQUE, C. *Antônio Lemos e sua época: história política do Pará*. 2. ed. Belém: CEJUP, 1996.
- SALLES, V. *A defesa pessoal do negro: a capoeira no Pará*. Brasília: Micro-edição do autor, 1994.
- _____. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. 2. ed. Brasília: Ministério da Cultura,

1988.

SALVADORI, M. A. B. *Capoeiras e malandros: pedaços de uma sonora tradição popular (1890-1950)*. v. 2. Campinas: UNICAMP/IFHC; Deptº. de História, 1990.

SARGES, M. de N. *Belém: riquezas produzindo a belle Époque (1870-1912)*. Belém: Paka-Tatu, 2000. Ilustrado.

A SEMANA Ilustrada, Belém, p. 2, (6 de abril) 1888.

SOARES, C. E. L. *A negregada instituição: os capoeiras na corte imperial, 1850-1890*. Rio de Janeiro: Access, 1999.

_____. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro, 1808-1850*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001.

WEINSTEIN, B. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência, 1850-1920*. São Paulo: HUCITEC, 1993.