

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*  
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A FESTA DO BOI-BUMBÁ NO AMAZONAS:  
INSTRUMENTO PEDAGÓGICO NA COMPOSIÇÃO E MANUTENÇÃO  
DA IDENTIDADE CULTURAL DO JOVEM AMAZÔNICO**

**ROSÂNGELA DA SILVA GOMES**

GOIÂNIA

2010

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*  
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A FESTA DO BOI-BUMBÁ NO AMAZONAS:  
INSTRUMENTO PEDAGÓGICO NA COMPOSIÇÃO E MANUTENÇÃO  
DA IDENTIDADE CULTURAL DO JOVEM AMAZÔNICO**

**ROSÂNGELA DA SILVA GOMES**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás, sob a orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Carolina Teles Lemos.

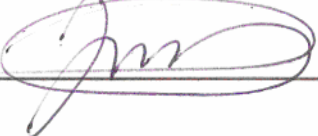
GOIÂNIA

2010

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA  
EM 27 DE AGOSTO DE 2010 E APROVADA COM A NOTA 9,0 PELA BANCA  
EXAMINADORA

1) Dra. Carolina Teles Lemos / PUC Goiás (Presidente)  \_\_\_\_\_

2) Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás (Membro)  \_\_\_\_\_

3) Dr. Jadir de Moraes Pessoa / UFG (Membro)  \_\_\_\_\_

**Com carinho aos meus pais:**

*Sr. José Ubirajara Batista da Silva e Sr<sup>a</sup>. Maria Siqueira da Silva.*

*Pelos desafios,  
Pela vida...*

**Aos queridos:**

*Celso Gomes e Regiane Marques, pelos quais tenho infinito amor e gratidão porque arquitetaram comigo esse projeto, ofereceram-me toda a sustentação necessária e acreditaram que eu seria capaz de empreendê-lo.*

**Aos meus amados**

*Irmãos, cunhados e sobrinhos.  
Nos desafios, nas conquistas compartilhadas...*

## **AGRADECIMENTOS**

Meus agradecimentos são intensamente afetuosos pelo apoio que recebi e que contribuíram para a construção desse trabalho. Embora a dissertação seja marcada por inúmeros momentos solitários, ela não seria possível sem a colaboração de várias pessoas e instituição. Correndo o risco de um injusto esquecimento, gostaria de agradecer especialmente a algumas delas.

Primeiramente a Deus, Espírito Criador em quem acredito profundamente e que nunca me abandonou com sua generosa presença e providências, pela força e pela luz no decorrer desta caminhada me guiando pelo caminho certo.

A entrada e permanência no curso de Mestrado em Ciências da Religião só foram possíveis graças à liberação de minhas atividades pedagógicas pela Secretaria Municipal de Educação SEMED, onde sou vinculada me concedendo licença especial; também a Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado do Amazonas - FAPEAM por ter me concedido uma bolsa de estudo, sem a qual não teria sido possível concluir esta pesquisa. As duas instituições, agradeço.

Meu carinhoso agradecimento à minha família pela compreensão das horas roubadas de convivência, por compreenderem minha ausência, meu mau humor, minhas lágrimas e nos momentos mais difíceis me oferecerem ombro. Agradeço por aliviar meu fardo nos últimos meses, sem a força de vocês eu seria incapaz de chegar até onde cheguei. Muitas vezes, só encontrei forças para continuar no amor que sinto por vocês.

Meus agradecimentos ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica - PUC Goiás, que me ofereceu a oportunidade de formação; aos professores e colegas companheiros de curso que enriqueceram os momentos que vivi na PUC, pelas valiosas discussões travadas ao longo do Mestrado que de alguma forma contribuíram para o excelente clima intelectual ali criado. Sem vocês o conhecimento seria inatingível.

Ressalto meu imenso respeito e gratidão à Professora Dr<sup>a</sup>. Carolina Teles Lemos, orientadora que me acompanhou durante o curso, pela incomparável capacidade de ensinar, conseguindo conjugar a excelência acadêmica e a mais completa generosidade intelectual, a ela agradeço o estímulo, apoio, seriedade,

paciência e a compreensão para com as adversidades decorridas ao longo do trabalho.

Meus agradecimentos ao Professor Dr. Valmor da Silva (Coordenador do PPGCR), pelo apoio e imprescindível acolhimento nos meus primeiros dias na Pontifícia Universidade Católica de Goiás; agradeço também ao professor Dr. Alberto da Silva Moreira, pelas importantíssimas sugestões e contribuições no exame de qualificação.

Enfim, meus agradecimentos aos queridos amigos Pr<sup>a</sup>. Tecla Freitas e seu esposo Luiz Farias, por terem me acolhido na cidade de Goiânia e pelo incentivo que deixou meus dias mais felizes. Meus agradecimentos também às professoras Núbia Pantoja, Mileide Izel, Leuda Castro e Miriam Matulio, bem como a professora Rita de Cássia Lemos Amoury a quem confiei a última leitura e revisão do texto. Obrigada. Às amigas Ivanirdete Teles, Cícera Souza e Lêda Galvão que intercederam por mim e que souberam compreender minha condição de estudante, agradeço pela compreensão e pelo socorro em muitos momentos difíceis que compartilhamos.

Aos queridos alunos da Escola Estadual Royota Oyama (Parintins/AM); Escolas Municipais Jornalista Sabá Raposo; Escola Prof<sup>a</sup>. Raimunda Eneida, Escola Eng<sup>o</sup>. João Braga (Manaus/AM), bem como aos participantes e alguns integrantes que ajudam a realizar a Festa do Boi-Bumbá no Amazonas que abriram as portas de seus corações, de suas casas e me permitiram escutar histórias cheias de emoções e aí pude encontrar portas abertas para a pesquisa. É, portanto, de forma profunda que expresso meus agradecimentos por terem me ajudado a ver a luz geradora e inspiradora de meu “Chão etnográfico”. Meu trabalho não teria avançado sem suas contribuições.

*Nem sempre somos o que aparentamos ser e há necessidade de uma Pedagogia que nos faça atravessar o muro e ver quem somos e porque vivemos. Há quem diga que os europeus são brancos, os africanos negros, os asiáticos amarelos e os índios cobreados. Mas, não é bem assim: Uns são mais claros, outros mais escuros, outros morenos. Todos são bonitos ou feios, porque isso de beleza não depende de cor.*

*Nós, brasileiros, nos orgulhamos muito de ser um povo mestiço, na carne e no espírito. Fomos feitos pela fusão de povos de todas as raças e pela mistura da sabedoria deles. Podemos, até, dizer que somos mais humanos por termos mais humanidades misturadas em nós. Porém, melhor mesmo será se nos fizermos mais humanos, absorvendo o melhor de cada gente, como o sentimento musical e a alegria de viver dos negros; o gosto pelo convívio, a socialidade e a bondade dos índios; a sagacidade dos amarelos e a sabedoria dos brancos. Assim, florescerá no Brasil a civilização mais bonita do mundo.*

(Adaptação do texto de Darcy Ribeiro)



## RESUMO

Gomes, Rosângela da Silva. *A festa do Boi-Bumbá no Amazonas: instrumento pedagógico na composição e manutenção identidade cultural do jovem amazônico*. PUC Goiás, 2010.

Esta dissertação é um estudo sócio-antropológico sobre a Festa do Boi-Bumbá na cidade de Parintins – Estado do Amazonas, evento cultural que tem como pano de fundo um magnífico universo simbólico com diversos aspectos peculiares da região. Por seu estilo e trajetória crescente é reconhecida internacionalmente atraindo visitantes de diversos locais do Brasil e do Exterior. O evento atualmente representa uma importante fonte de afirmação da cultura popular do Estado. Privilegia-se a leitura da festa em uma perspectiva pedagógica, sociológica, antropológica e histórica, centrando a atenção ao aspecto da identidade cultural do jovem participante da festa. Por esse motivo, o viés do binômio “festa e cultura” interliga o caminho em que concentramos nossa base teórica para compreender a dinâmica da Festa do Boi-Bumbá enquanto instrumento pedagógico e fonte de construção de identidade. Para tanto, ao longo da pesquisa busca-se analisar a Festa não como um fenômeno descrito pela visão do mercantilismo, da indústria cultural, mas como um fenômeno social que cria espaço para transformação das pessoas em sujeitos sociais participantes.

Palavras-chave: Festa, Cultura, Identidade Cultural, Boi-Bumbá

## **ABSTRACT**

Gomes, Rosangela da Silva. The festival of Boi Bumba festival in the Amazon: a pedagogical tool in the composition and maintaining the cultural identity of the young Amazon. PUC Goias, 2010.

This thesis is a socio-anthropological study on the Festival of the Boi Bumba festival in the city of Parintins - State of Amazonas, cultural event that has as background a magnificent symbolic universe with several peculiar aspects of the region. For its upward trend and style is recognized internationally by attracting visitors from several locations in Brazil and abroad. The event today is an important source of affirmation of the popular culture of the State. Attention is given to reading party in an educational perspective, sociological, anthropological and historical, focusing the aspect of cultural identity of young participant of the festival. Therefore, the bias of the binomial "feast and culture" connects the way in which we focus our theoretical basis for understanding the dynamics of the Feast of Boi-Bumba as an educational tool and source of identity construction. For that, throughout the research seeks to analyze the festival not as a phenomenon described by the sight of mercantilism, the culture industry, but as a social phenomenon that creates space for transformation of people participating in social subjects.

Keywords: Feast, Culture and Cultural Identity, Boi-Bumba

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO.....</b>	<b>17</b>
<b>CAPÍTULO I.....</b>	<b>19</b>
<b>1. O JOVEM NO CONTEXTO SOCIAL.....</b>	<b>19</b>
<b>1.1 O Jovem Amazônico: um olhar na interdependência entre cultura e identidade.....</b>	<b>20</b>
1.2 O Jovem Amazônico: aspectos históricos e educacionais.....	25
1.3 Cultura Popular: onde está nossa Identidade?.....	31
1.4 Conexões com as Heranças Culturais: identidade étnica.....	36
1.5 Conexões com as Heranças Culturais: a festa como um espaço de (re) construção da identidade.....	40
<b>CAPÍTULO - II.....</b>	<b>50</b>
<b>2. A Festa do Boi-Bumbá e a Reprodução da Cultura Popular .....</b>	<b>50</b>
2.1 A Cultura Amazônica e o Boi-Bumbá: a presença de uma cultura milenar.....	50
2.2 Celebrações ao Boi na História Cultural das Civilizações.....	62
2.3 O Boi como Símbolo.....	64
2.4 O Surgimento da Festa do Boi-Bumbá na Amazônia.....	65
2.5 Universo da Festa do Boi-Bumbá - Ilha Tupinambarana.....	73
2.6 Encantos pelo canto das Toadas: um grito que ecoa da floresta.....	77
<b>CAPÍTULO III.....</b>	<b>79</b>
<b>3. A Festa do Boi-Bumbá e o Espaço Pedagógico: interação nas relações sócio-culturais.....</b>	<b>79</b>
3.1 Mitos, Ritos e Lendas na Festa do Boi-Bumbá no Amazonas como um instrumento pedagógico na construção da identidade cultural do amazônida.....	80
3.2 Aspectos Gerais da Festa do Boi-Bumbá e seu papel enquanto instrumento pedagógico na (re)construção da identidade do amazônida.....	86
3.3 A Festa como mobilizadora das relações sociais: instrumento pedagógico na formação da identidade cultural.....	88
3.4 Reflexão sobre a Festa, o Sagrado e o Profano.....	91
3.5 Espaço Pedagógico – Intercâmbio das Relações Sócio-Culturais e a Construção da Identidade Cultural.....	98

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	103
REFERÊNCIAS.....	105
ANEXOS.....	109

## INTRODUÇÃO

*...não se pode negar que ela (identidade) é na vida cotidiana uma referência para percepção do social e do próprio indivíduo, enquanto ideia ou noção que permite perceber o mundo e apreendê-lo como dotado de sentido.  
(Cecília Meireles)*

Este trabalho busca analisar as representações simbólicas presentes na Festa do Boi-Bumbá da Cidade de Parintins – Estado do Amazonas como fonte de manutenção e de construção da identidade cultural do jovem amazônico.

Nesse sentido, faz-se uma abordagem mais profunda sobre como essa festa de caráter popular é fator de resgate e de identificação da cultura amazônica e também possibilita ampliar as reflexões do jovem educando sobre identidade e alteridade no que se considera ser o ‘original’.

Para tanto, pensou-se a Festa do Boi-Bumbá não como um fenômeno a ser descrito pela visão do mercantilismo da indústria cultural, mas como um instrumento metodológico que aponte perspectivas de interpretações.

Desta forma, indaga acerca do conjunto de representações simbólicas (lendas, mitos, religiosidade popular e seus principais protagonistas), antes de tudo, pelo viés dos processos de transformação sócio-cultural pelo qual essa manifestação da cultura popular passou e vem passando ao longo de sua história.

No amplo universo das festas populares no Brasil pode-se considerar que dentre as estratégias de afirmação e marcos de identidade cultural elas se fazem presentes. Destaca-se aqui, a festa do Boi-Bumbá no Amazonas onde a população, em especial, dos moradores participantes e brincantes da Cidade de Parintins e dos moradores da Cidade de Manaus e áreas adjacentes, desenvolveram uma das maiores manifestações da cultura popular do Brasil, o evento cultural conhecido como – “O Festival Folclórico de Parintins”.

Através dos grupos dos Bumbás “Garantido e Caprichoso” sustentam e criam em suas apresentações uma aproximação do universo mítico e simbólico de forma a permear as tradições culturais que representam o cotidiano do homem amazônico. Assim, ao remeter as representações simbólicas do interno da festa logo se apresenta um trajeto marcado pela miscigenação e pela mesclagem cultural que herdamos dos índios, dos colonizadores e dos negros africanos.

Os frutos desse cruzamento tenso e intenso juntamente com a instabilidade das tradições de cada cultura geraram nessas festas que ocorrem em diferentes Estados do território brasileiro fontes de interpretações que são diferentes entre si, ou seja, nas variantes regionais do folguedo do boi no Brasil é conhecido de diversas formas tais como: no Maranhão - Bumba-meu-boi, no Espírito Santo - Bumba-de-reis, na Paraíba - Cavalo-marinho, no Rio Grande do Norte - Boi-calemba, em Santa Catarina - Boi-de-mamão, no Rio de Janeiro - Boi-pintadinho e no Ceará - Boi-surubim.

Nesse contexto, dos índios herdamos o culto aos elementos da natureza, dos portugueses o catolicismo medieval e dos africanos o culto as entidades ancestrais. Desta forma, a festa do Boi-Bumbá também remete as sobrevivências culturais, que muitas vezes escapam aos olhos dos seus observadores, não apenas os processos de transformação sócio-cultural, mas também as razões que impulsionam a essas mudanças.

Além disso, a Festa dos Bumbás no Amazonas celebra a importância da contribuição dos povos indígenas e caboclos no circuito da cultura popular da região; ao mesmo tempo em que ela significa a expressão e veiculação de construção de identidade sustentada pela força da tradição de um povo em uma pequena Ilha no meio da maior floresta do planeta que reflete como eco de sobrevivência e resistência cultural.

Neste sentido, buscamos dialogar com essa Festa como instrumento de construção e manutenção de identidade por meio de seus aspectos simbólicos, pois ela propicia o alargamento de informações e reflexões quanto o desenvolvimento sócio-histórico-cultural pela qual passou a população da região (primeiramente os nativos seguidos os caboclos ribeirinhos e os nordestinos). Tal diálogo vem a ser um auto-reconhecimento de pertença, de se fazer parte física e culturalmente de um grupo de origem que particulariza aspectos da diversidade do patrimônio cultural do país.

Frente a essas questões, ressaltamos que sendo a essência da cultura amazônica ligada à identificação com a floresta, a adaptação física ao ambiente e o imaginário que nela se elabora, os povos nativos são a primeira matriz cultural da região. Diante desse pensamento escolhemos a Festa do Boi-Bumbá por remeter a uma unidade muito importante e interessante da cosmovisão e do imaginário do homem amazônico.

Entretanto, analisar o processo de formação da identidade cultural do jovem amazônico por meio das representações simbólicas da festa do Boi-Bumbá é buscar decodificar os significados de suas narrativas, ou seja, o que eles expressam sobre esses elementos. Pois, a festa conjuga com os cultos indígenas, com os mitos e lendas amazônicas, com as credences dos caboclos numa trama sincrética dos rituais indígenas e dos símbolos do catolicismo popular.

A nosso ver, entende-se que essa manifestação cultural no contexto em que é realizada ocupa um espaço privilegiado no processo de construção e manutenção de identidade por conter em si a síntese de várias mediações que circulam entre as significações das representações simbólicas presentes em seu substrato. Por esta razão, entendemos que a Festa do Boi-Bumbá apresenta-se como uma rica ferramenta pedagógica.

Assim, mais que tentar definir a natureza dessa Festa, nossa intenção é registrar a riqueza simbólica exteriorizada por meio das representações e práticas sociais de modo especial, o que se refere às tradições e elaborações provenientes da cultura amazônica. Nossa hipótese é de que os elementos simbólicos presentes na Festa contribuem para a formação e a manutenção da identidade do jovem educando. No entanto, entendemos que a palavra imprecisão tem sua importância quando se trata de “definição de identidade”. Buscamos, então, outros termos, como “consciência e subjetividade”, por nos situarem em algum ponto entre os dois termos.

O termo subjetividade é, aqui, especialmente importante, pois, desafiando as ausências na consciência, inclui a possibilidade, por exemplo, de percebermos que alguns elementos simbólicos, embora estejam subjetivamente ativos, nos mobilizam ainda que não sejam conscientemente conhecidos.

À luz de nosso objetivo principal estrutura-se a análise dos elementos simbólicos produzidos por dois grupos folclóricos dos Bumbás Garantido e Caprichoso, pois ambos desenvolveram a chamada “cultura da floresta” e se destacam de forma igualmente importante. Assim sendo, as representações simbólicas atuam como um processo de decomposição e recomposição das identidades tanto individuais, quanto coletivas. Diante dessa diversidade busca-se entender como as representações simbólicas auxiliam no tocante às questões de formação e construção de identidade do jovem amazônico.

Desta forma, o cenário social onde ocorre o evento sugere que questões como: Qual a relação e a importância da Festa do Boi-Bumbá para o jovem amazônico? O que eles pensam sobre esse evento? O que os caracteriza enquanto sujeitos de uma determinada região? Quais fatores estruturantes mais os influenciam na formação de sua identidade cultural?

Essas questões nos levaram a observar a Festa do Boi-Bumbá no contexto dos debates sobre construção de identidade cultural e serve para subsidiar práticas pedagógicas pela expansão que atualmente esse evento apresenta, por sua complexidade cheia de diversidade que permite falar mais vigorosamente da cultura indígena e cabocla no seu contexto sócio-histórico. Por outro lado, essa Festa apresenta características que instigam a pensar numa certa dificuldade e resistência do jovem educando no que diz respeito às suas raízes culturais, dimensão essencial de identidade, pois eles sofrem influência do tempo presente.

Cabe ressaltar que a Festa contextualiza a presença dos mitos e ritos indígenas, da religiosidade popular, das lendas amazônicas assinalando uma reinvenção do passado, reinvenção esta que se constrói ou se ressignifica na nossa contemporaneidade em que o conjunto de elementos simbólicos tem que enfrentar uma revisão de pressupostos explicativos da realidade.

Desta forma, ao problematizar o objeto de pesquisa este caminho me colocou frente à importância das Festas populares no Brasil, eventos que intensificam a presença de elementos simbólicos e que nos remetem as heranças culturais e relações sociais dos povos que contribuíram na formação da população brasileira.

Considerando esses fatores, conduzimos a pesquisa dentro de um contexto da historicidade da Festa pela amplitude social que atualmente esse fenômeno cultural representa tanto no contexto local e nacional, como também a visibilidade deste como uma das manifestações culturais que representam o Brasil no exterior.

Por esse motivo, a abordagem sócio-antropológica se faz por meio da etnografia da Festa do Boi-Bumbá no Estado do Amazonas. Com isso, visa-se à compreensão e interpretação de seu sentido e dos aspectos percebidos da cultura da população local. Tarefa complexa, pois exigiu tantas vezes “um distanciar-se” e ao mesmo tempo “um estar presente”.

Na perspectiva das concepções de Geertz,



[...] A vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que outros deram [...] e assim incluí-las no registro de consultas sobre o que o homem falou (GEERTZ, 1989, p. 40-41).

Desta forma, pensando em soluções reais e concretas visando à realidade atual em torno do conjunto dos elementos simbólicos e dos principais protagonistas da festa (o boi como símbolo; Sinhazinha da Fazenda “cultura branca européia”; Pai Francisco “cultura negra” e o Pajé “cultura indígena”) ligando as informações dos fatos coletados e levantamento documental, pode-se analisar o desenvolvimento empírico da pesquisa na relação de possíveis ressignificações associadas à construção da identidade cultural do jovem amazônico.

De acordo com Marcuse (apud SILVA, 2003, p.65), ao expor os fundamentos da realidade defendida pela Escola de Frankfurt, ressalta que:

A realidade é uma coisa diferente e muito mais rica do que aquilo que está codificado na lógica e na linguagem dos fatos [...]. O pensamento corresponde à realidade somente na medida em que transforma a realidade ao captar e decifrar sua estrutura contraditória [...]. Compreender a realidade significa, portanto, compreender o que as coisas verdadeiramente são, e isto implica, por sua vez, recusa de sua simples facticidade.

Sendo assim, visando à articulação teórico-metodológica optou-se por trabalhar a pesquisa em dois momentos: O primeiro momento denomina-se como fase exploratória da pesquisa. Esta fase foi marcada pelos estudos e levantamentos em material bibliográfico, análise de DVD das imagens da festa dos anos de 2007 e 2008, diálogos com os moradores e organizadores do evento na Cidade de Parintins e participantes brincantes da Cidade de Manaus; no segundo momento após essa fase, nos centramos no levantamento de dados coletados das ideias-chave sobre os pressupostos da relação entre o interno da festa e a construção da identidade cultural do jovem amazônico.

É importante salientar que o processo de análise dos dados, além da própria dificuldade do processo em si (atribuir valor às ações humanas), envolve fatores de subjetividades dos agentes sociais envolvidos na pesquisa. A princípio, deve-se considerar que todos nós somos sujeitos da história que criamos, fazendo-nos autores e personagens ao mesmo tempo.

Sabe-se que diferença e igualdade compõem uma primeira noção de identidade, e que de certa forma estamos sempre nos diferenciando e nos igualando, de acordo com os grupos sociais de que fazemos parte, o que se dá

através das relações que estabelecemos entre nós e com o meio onde vivemos, pela forma de agir, pensar, sentir, trabalhar dentre outras ações.

É nesse contexto histórico-social em que o ser humano vive que acontecem suas determinações e, com isso, emergem as possibilidades ou impossibilidades, os modos e alternativas, os aparecimentos de formas diferenciadas de identidade. Entendemos que a identidade constitui-se para todos em um permanente processo de identificação individual e social; aparece, no entanto, como algo dado e definido, quando na verdade é constituída a partir das experiências de cada indivíduo e do grupo. Além disso, falar em construção de identidade cultural significa refletir sobre as etnias do branco, do negro e do indígena, avaliá-la sob todos os aspectos, além do econômico, é necessário perceber o social, o cultural e o religioso.

Com isso consta-se que o Brasil nasceu de um pluralismo de misturas culturais. Por esse motivo, é importante considerar que não imaginamos chegar a uma resposta definitiva para o nosso problema, entretanto, o que desejamos é aumentar o conhecimento acerca do objeto de investigação. É nesse sentido que aqui defendo o simbolismo que há no contexto do Boi-Bumbá como um instrumento pedagógico que possibilita aos jovens de modo geral a pensarem um mundo diferente, ou seja, é preciso insistir nas raízes da inteligência que favorecem ao homem ser generoso, ser receptivo, ser tolerante às diferenças e à multiplicidade das culturas e das pessoas.

## **ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO**

Antropologia, História, Festa e Identidade Cultural constituem os eixos centrais e assumem o caminho teórico metodológico dessa pesquisa.

Para orientar essa trajetória, privilegiei as análises sobre cultura numa perspectiva de autores como: Laraia (2007), Melo (1987), Hall (2006), Kujawski (2005), Geertz (1989), Berger (1985); sobre festa no contexto do Boi-Bumbá autores como: Tinhorão (2000), Braga (2002), (2003), Valentin (2005), Assayag (1995) e Saunier (2003). Finalmente a partir das obras de Durkheim (2003) e Eliade (1972), Bourdieu (2009) aprofundei-me melhor na relação sistema simbólico, festas e identidade cultural.

Além da introdução este estudo está estruturado em três capítulos.

No primeiro capítulo apresentam-se as idéias-eixo do trabalho: O jovem no contexto social – O jovem amazônico: um olhar na dependência mútua entre cultura e identidade. Discute os aspectos históricos e educacionais para construção da identidade cultural do jovem amazônico.

No segundo capítulo abordam pontos sobre a Festa do Boi-Bumbá como manifestação da cultura amazônica e seus recursos atrativos. Procura-se descrever os espaços sociais e os diversos conflitos enfrentados pelos primeiros protagonistas do folguedo da brincadeira do boi, manifestação cultural que ocorre nas diferentes regiões do país.

No terceiro capítulo aborda a Festa do Boi-Bumbá como instrumento pedagógico: espaço de (re)construção e manutenção de identidade amazônica. O propósito é descrever e contextualizar historicamente o conjunto de representações simbólicas do universo da Festa do Boi-Bumbá. Para isso, partimos de uma contextualização dos principais protagonistas o próprio Boi-Bumbá como polissêmico, Sinhazinha da Fazenda como representante da cultura branca européia, Pai Francisco representando a cultura negra e o Pajé representando a cultura indígena. Dessa forma, remete a uma reflexão sobre a formação social da população brasileira e seus primeiros habitantes que expressaram faces de suas identidades culturais, por outro lado, esse caminho teórico conduz a atenção para os diferentes grupos étnicos.

Esses são os temas tratados nesses três capítulos de forma que auxiliem os jovens educandos a uma reflexão sobre respeito mútuo ampliando suas referências com relação às diferentes matrizes culturais. Nesse sentido, entendemos que a Festa do Boi-Bumbá que conjuga com as matrizes culturais se apresenta como uma ferramenta pedagógica e como espaço de construção de identidade em que o jovem educando poderá desconstruir um passado sombrio, marcado pelo horror da “escravidão e extermínio” e construir a imagem de sua identidade de forma leve, festeira, alegre e sem preconceitos.

## CAPÍTULO I

### 1. O JOVEM NO CONTEXTO SOCIAL

O presente capítulo tem como propósito apresentar as “ideias – eixo” do trabalho, as quais consistem na investigação da construção/manutenção da identidade cultural do jovem amazônico.

Como categoria social os jovens de um modo geral, são orientados por um conjunto de elementos materiais e imateriais, códigos, símbolos, sistemas de representações sociais que expressam estilos de viver. De acordo com Carrano (2003), a categoria jovem nas sociedades ocidentais, em geral, é definida por critérios relacionados à cronologia e a imaturidade psicológica. Em sua perspectiva a juventude tem uma “complexidade variável” podendo se distinguir de diferentes formas nos diferentes tempos e espaços sociais. Ressalta o autor:

Os jovens compõem agregados sociais com características continuamente flutuantes. As idealizações políticas que procuram unificar os sentidos de movimentos sociais da juventude tendem a ser ultrapassadas pelo contínuo movimento da realidade (CARRANO, 2003, p. 110).

Para Melucci (1997, p.13), a juventude é mais que uma condição biológica, ela é simbólica. Enfatiza o autor que:

A juventude deixa de ser uma condição biológica e se torna uma definição simbólica. As pessoas não são jovens apenas pela idade, mas porque assumem culturalmente a característica juvenil, através da mudança e da transitoriedade. Revela-se pelo modelo da condição juvenil um apelo mais geral: o direito de fazer retroceder o relógio da vida, tornando provisórias decisões profissionais e existenciais, para dispor de um tempo que não se pode medir somente em termos de objetivos instrumentais.

Essa compreensão é permeada por diferentes percursos históricos que pautam as condutas sociais da vida cotidiana numa diversidade de situações existenciais, o que remete ao entendimento de juventude no plural. Segundo Kujawski (2005, p.81), o jovem constitui uma categoria impessoal, (meus grifos) “sujeito abstrato e universal de direitos e deveres, em suma, identidade anônima de caráter eminentemente jurídico e político”. Ele inclui sua “realidade única e insubstituível de caráter infungível que só a si pertence e só por ele pode ser vivida”. Daí, a necessidade de analisar os jovens em seus contextos culturais e em suas realidades cotidianas, percebendo os sentidos culturais das ações dos mesmos.

De acordo com o pensamento sociológico de Bourdieu, tem-se a

compreensão de que a relação do jovem com o mundo social não é uma relação de causalidade na perspectiva do autor:

A relação dóxica com o mundo natal, essa espécie de empenhamento ontológico que o senso prático instaura, é uma relação de pertença e de posse na qual o corpo apropriado pela história se apropria, de maneira absoluta e imediata, das coisas habitadas por essa história. A relação originária com o mundo social a que estamos acostumados, quer dizer, para o qual o pelo qual somos feitos, é uma relação de posse, que implica a posse do possuidor por aquilo que ele possui (BOURDIEU, 2009, pp.83-84).

Além desses aspectos Bourdieu chama atenção para os riscos que se corre ao analisar a juventude como se fossem grupos homogêneos nos quais todos por possuírem biologicamente uma faixa etária tivessem os mesmos interesses. O autor faz a seguinte distinção:

Vindos representações do mundo social (em nós incorporadas), perguntando-nos de onde estamos falando, esmiuçando os pré-significados adquiridos sobre tal conceito, ou preconceito, que terminam por nos revelar que dentro do conjunto de significados atribuídos à juventude, ela se torna apenas uma palavra, na medida em que a categoria se torna ampla que não permite pensar as juventudes singulares (BOURDIEU, 1983 p.45).

A partir dessa perspectiva apresentada pelos autores observa-se que a categoria jovem não se apresenta como uma realidade homogênea, ao contrário, na maioria das vezes é percebida por suas singularidades e por diferentes processos de socialização. Nesse sentido, os jovens se identificam pelas formas próprias de vivenciar e interpretar as relações e contradições entre si e com a sociedade, o que produz uma interpretação peculiar dos diferentes elementos simbólicos da sociedade onde eles estão inseridos.

Assim, as implicações do termo “jovem no contexto social” apontam para um amplo leque de diversidade diante das condições materiais e simbólicas vivenciadas por diferentes agrupamentos, organização social, classes sociais, gênero, diferenças étnicas e religiosas dentre as peculiaridades regionais.

### **1.1 O Jovem Amazônico: Um olhar na interdependência entre cultura e identidade**

A história da Região Amazônica quanto mais conhecida e explorada surpreende com seus aspectos característicos. Embora tendo contato com a modernidade, seus habitantes conservam muito da cultura mitológica indígena e de

outras culturas vindas com a colonização. Considerando esses fatores fruto de diversas vivências de seus antecessores numa hibridação de crenças indígenas, européias e africanas, bem como as contínuas transformações da realidade e das interações com a tecnologia o jovem amazônico é influenciado por estes aspectos e vivencia no seu cotidiano as consequências dessas transformações.

Para melhor definir a articulação entre cultura e identidade, fez-se necessário a leitura de alguns conceitos.

Segundo Laraia a primeira definição de cultura formulada do ponto de vista antropológico pertence a Edward Tylor (1832-1917) no vocábulo inglês *Culture*, definindo o termo cultura como:

*Culture*, que “tomado em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”. (TYLOR, apud. LARAIA, 2007, p.25).

De acordo com Laraia esta definição de Tylor descreve em uma só palavra todas as possibilidades de realização humana, além de marcar fortemente o “caráter de aprendizado da cultura” em oposição à ideia de cognição inata transmitida por estruturas biológicas.

Para Kroeber a ampliação do conceito de cultura pode ser relacionada nos seguintes pontos:

A cultura, mais do que a herança genética, determina o comportamento do homem e justifica as suas realizações. O homem age de acordo com os seus padrões culturais. Os seus instintos foram parcialmente anulados pelo longo processo evolutivo por que passou. A cultura é o meio de adaptação aos diferentes ambientes ecológicos. Em vez de modificar para isto o seu aparato biológico. O homem modifica o seu equipamento superorgânico. Adquirindo cultura, o homem passou a depender muito mais do aprendizado do que a agir através de atitudes geneticamente determinadas. [...] A cultura é um processo acumulativo, resultante de toda a experiência histórica das gerações anteriores. Este processo limita ou estimula a ação criativa do indivíduo (KROEBER, apud LARAIA, 2007, p.48-49).

Esses aspectos mostram que de certa forma o comportamento dos indivíduos depende de um aprendizado, ou seja, um processo de “endoculturação ou enculturação”. Esse processo de aprendizado é muito importante para tornar o indivíduo ajustado à sociedade.

Desta forma, percebe-se que o processo de aprendizagem começa no nascimento de uma criança e se estende até a sua morte. Como bem destacou Kroeber “adquirindo cultura, o homem passou a depender muito mais do

aprendizado”. É perceptível que esse aprendizado ou endoculturação é acumulativo, porém, apresenta variações e amplitudes diversas que se estende por toda vida dos indivíduos.

Além disso, as diferenças de comportamento culturais entre as pessoas não podem ser explicadas pelas diversidades mesológicas ou somatológicas. Conforme Laraia, o determinismo geográfico como o determinismo biológico não são capazes de esclarecer as diferenças entre os homens. De certo modo, não se pode esquecer que a cultura muda e se transforma ao longo do tempo, além disso, as transformações ou modificações são em sua maioria adaptações às novas necessidades humanas.

Posições de Melo sobre características da cultura:

A cultura é como se fosse uma memória coletiva que reconstrói toda a experiência dos grupos ou das sociedades. [...] Isso mostra que a cultura, subjetiva como objetiva, é um conjunto de significados sistematizados, transmitido necessariamente através de símbolos e sinais, portanto, a característica básica da cultura é seu caráter simbólico. É essa propriedade da cultura que permite que ela seja transmitida e seja social (MELO, 1987, p.48).

Nesse sentido, considerando a análise de Melo, é mais que razoável concordar com o autor, pois entendemos que toda cultura depende de símbolos, ou seja, para entender o significado de um símbolo é necessário conhecer a cultura que o criou, portanto, a cultura como universo simbólico é de grande importância na compreensão da realidade de cada grupo social.

“O costume de discriminar os que são diferentes, porque pertencem a outro grupo, pode ser encontrado mesmo dentro de uma sociedade. [...] Comportamentos etnocêntricos resultam também em apreciações negativas dos padrões culturais de povos diferentes. Práticas de outros sistemas culturais são catalogadas como absurdas, deprimentes e imorais” (LARAIA, 2007, p74).

Stuart Hall ao discutir as identidades culturais mostra seu caráter amplo e provisório:

O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático. Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpretados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas

identidades estão sendo continuamente deslocadas. [...] somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente (HALL, 2006, p.12-13).

Considera-se, portanto, a partir dessa perspectiva apresentada pelo autor que o conceito de identidade está articulado mutuamente ao conceito de cultura como uma realidade plural e sempre em processo de construção.

Nesse sentido, cabe lembrar que a história da formação da população brasileira foi profundamente marcada pelos conflitos e choque culturais. No Amazonas os indígenas e mais tarde os ribeirinhos absorveram em parte o que foi lhes transmitido pelos colonizadores europeus. Como bem enfatizou o Pe. Raimundo Possidônio (2005), “[...] os sinais dessa cultura ibérica estão presentes ainda hoje na alma amazônica”. Ainda de acordo com o autor, em seu livro *Amazônia, desafios e perspectivas para a Missão* ele enfatiza fatos relacionados à intervenção política ocorridos na Amazônia em meados do século XVIII, onde faz a seguinte distinção:

A intervenção pombalina na Amazônia até hoje é considerada desastrosa, não só pelos prejuízos causados à catequese, mas também pela marginalização dos nativos da região. Pombal, ao lado da política econômica implantada na região, concretizou uma reforma pedagógica baseada na cultura iluminista da época, que enfatizava o valor da razão e da consciência, da ética da ordem e da dedicação, que tirou a educação das mãos dos padres e colocou-a nas mãos dos leigos, dessacralizando, dessa forma, o ensino nas escolas de ler e escrever. Isso é considerado, entre nós, uma espécie de penetração forçada de elementos culturais, que se foram significativos na Europa, entre nós não alcançaram seus objetivos, ou valeram somente para as elites da cidade, deixando o povo do interior à margem desses benefícios. Na verdade, dizimou a cultura nativa, que se interiorizou na floresta, aumentando ainda mais os preconceitos entre o povo da cidade e o do interior, mazelas sociais encontradas até hoje entre nós (Pe. POSSIDÔNIO, 2005, p.37).

Com base na análise da obra deste autor, constata-se que viver a cultura amazônica implica em confrontar-se com a diversidade das diferentes condições de vida, de saberes, de valores, de práticas sociais e educativas, bem como de uma variedade de sujeitos: – camponeses (ribeirinhos, pescadores, índios, assentados entre outros) cidadãos (população urbana e periférica das cidades) de diferentes matrizes étnicas e religiosas com diversos valores e dos seus modos de vida em interação com a biodiversidade e com seus ecossistemas.

Além disso, as atribuições dadas ao espaço das comunidades ribeirinhas estão diretamente ligadas ao universo das crenças, mitos, símbolos e da religiosidade do catolicismo popular. Características marcantes dessa cultura



mostram-se nas narrativas míticas e nas lendas amazônicas que tem como pano de fundo os elementos da natureza e da floresta. Nesse contexto, os jovens amazônicos convivem com a diversidade cultural dessa população plural, eles percebem os aspectos dos significados que se lhes oferecem, se apropriam e os reelaboram sob a limitação das condições dadas, formando assim, sua consciência individual e coletiva.

Com base na problemática investigada em pesquisas anteriores (Pe. POSSIDÔNIO, 2005), chama atenção o fato de que até meados dos anos 90 era grande o contingente de amazonenses relutantes em admitir suas origens indígenas ou até mesmo desconhecê-las totalmente. Tal processo, por sua vez, revela um vazio de elementos construtivos de identidade. Nas palavras de Castells:

No que diz respeito a atores sociais, entendo por identidade o processo de construção de significados com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual (ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado. Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas. No entanto, essa pluralidade é fonte de tensão e contradição tanto na auto-representação quanto na ação social. [...] A importância relativa desses papéis e ato de influenciar o comportamento das pessoas depende de negociações acordos entre os indivíduos e essas instituições e organizações. Identidade por sua vez, constitui fontes de significado para os próprios atores, por eles originadas, e construídas por meio de um processo de individuações (CASTELLS, 1996, p.22-23).

As considerações sobre origens identitária da população da região Amazônica não estariam completas sem que se leve em conta a presença das etnias indígenas e o choque cultural desde a época em que os primeiros colonizadores pisaram o chão e navegaram os rios da região dando início ao longo sofrimento e a morte da grande maioria dos povos nativos da região.

Podemos facilmente concluir que o choque cultural, consequência da ocupação e dominação pelos brancos, lentamente exterminou a cultura indígena e também grande parte dessa população. Certamente, é a análise que se faz dos fatos históricos concretos que poderá constituir o plano das subjetividades e a construção identitária do jovem amazônico. Entretanto, existe um paradoxo que persiste no decorrer dos anos, pois se de um lado o jovem amazônico é descendente imediato de origem indígena, do outro lado, prevalece à inclinação por parte do mesmo a negar essa origem. Contudo ele não é diferente do contexto da sociedade brasileira, pois, em geral, ainda em tempos atuais tende-se eminentemente a negar esta matriz cultural.

Kujawski afirma,

Em países de forte imigração, como o Brasil, é freqüente que o descendente de imigrantes, desgostoso de ser brasileiro, proclame alto e bom som que ele, filho ou neto de italiano, é também “italiano”, ou “árabe”, ou “alemão”, ou “japonês”, etc. [...] O brasileiro filho, ou neto de imigrantes, é brasileiro da cabeça aos pés, em cada célula do corpo, em cada lampejo de alma, na maneira de gesticular e até de falar mal de nossas coisas, acumulando uma série de particularidades étnicas das quais ninguém se livra jamais (KUJAWSKY, 2005, p.12).

Tal afirmação não acontece por acaso, pois esse contexto histórico, por sua vez teve sua origem na colonização, onde o contato e o confronto com outros povos e outras culturas, visando suprimir toda e qualquer alteridade pela imposição de um modelo de vida são fatos reais e concretos.

A nossa herança cultural, desenvolvida através de inúmeras gerações, sempre nos condicionou a reagir depreciativamente em relação ao comportamento daqueles que agem fora dos padrões aceitos pela maioria da comunidade. Por isto, discriminamos o comportamento desviante. [...] podemos entender o fato de que indivíduos de culturas diferentes podem ser facilmente identificados por uma série de características, tais como o modo de agir, vestir, caminhar, comer, sem mencionar a evidência das diferenças lingüísticas, o fato de mais imediata observação empírica (LARAIA, 2007, p. 67-68).

Por esses fatores, a questão do conceito “identidade” tem sido sempre mais objeto de discussão acarretando novos questionamentos e trazendo reais inquietações tornando-se, por vezes, bastante obscuro e controverso no universo do campo social. Conforme destacou Castells a “identidade por sua vez, constitui fontes de significados para os próprios atores por eles originados e construídas”, decorrente desse pensar, a identidade contém em si peculiaridade polissêmica que chega a ser muitas vezes um recurso e ao mesmo tempo um terreno arenoso. Tanto pode ser utilizada para ajudar como para sustentar ideologias em que pela interpretação equivocada da realidade carregam no seu bojo fins altamente devastadores.

## **1.2 O Jovem Amazônico: Aspectos históricos e educacionais**

As informações sobre os primeiros contatos com os povos indígenas da Amazônia são ainda muito precárias, e vem dos relatos dos cronistas dos séculos XVI e XVII, principalmente os de frei Gaspar de Carvajal (Expedição de Francisco de Orellana), de 1542; Francisco Vasquez, Altamirano, Gonzalo de Zuniga e Pedro de

Monguia (Expedição Pedro de Ursúa/Lope de Aguires), 1561; do padre Cristóbal de Acuña (Expedição de Pedro Teixeira) de 1639; do padre Samuel Fritz, que viveu na Amazônia por quase quarenta anos. Embora faltem nas crônicas quinhentistas elementos que permitam relacionar todas as populações indígenas da região, a localização geográfica permite admitir que se trate de várias etnias.

Em meados do século XVII, à margem esquerda do rio Amazonas, desde a barra do rio Negro até o rio Urubu era habitada pelos índios Turamãs e outros grupos de língua Aruaque. Quanto à ilha de Tupinambarana (onde atualmente é localizada a Cidade de Parintins) estava toda habitada pelos índios Tupinambás oriundos da costa leste do Brasil devido à presença dos portugueses. Segundo o Pe. Cristóbal de Acuña:

[...] A ilha de Tupinambarana, estava povoada pelos valentes Tupinambás, que após a conquista do Brasil, em terra de Pernambuco, há anos, saíram derrotados, fugindo do rigor com que os portugueses os sujeitavam. Saíram em tão grande número que despovoaram ao mesmo tempo oitenta e quatro aldeias onde viviam (ACUÑA, 1994, p.148).

De acordo com os relatos desse cronista, ambas as margens do rio Amazonas estavam pontilhadas com aldeias indígenas, porém, as maiores definidas como “grandes cidades” estavam situadas à margem direita do rio. Durante a longa permanência do padre Acuña em terras amazônicas possibilitou recolher informações possíveis sobre a fauna, a flora, a geografia da região e, sobretudo dos hábitos e costumes dos índios essas informações foram registradas em seu famoso livro *Novos Descobrimientos do Grande rio das Amazonas*.

Além de fontes sobre a história do Amazonas com foco voltado para a história do índio e de seu descendente imediato, os caboclos, foram analisados também obras que são referências na discussão sobre formação de identidade cultural. Esse material foi suporte para elaborar determinado raciocínio, por outro lado, também me ajudou a averiguar e interpretar o universo simbólico da Festa do Boi-Bumbá, tecendo uma relação desse evento cultural com a identidade. Para tanto, segue a vertente da identidade como explicação antropológica - o jovem amazônico como ser social.

Cabe, pois, ressaltar que durante o processo de investigação da pesquisa foram constatadas as carências dos jovens educandos em expressarem a valorização das matrizes culturais indígenas, bem como a fatores relacionados à identificação com essas etnias. Suponho que parte deste processo se dá por questões

relacionadas ao período da colonização, incluindo aqui sua racionalidade e religiosidade que se impôs como cultura superior, demonizando os padrões culturais das populações indígenas.

Neste contexto histórico ao longo dos anos construiu-se uma imagem negativa em relação ao indígena e ao seu descendente imediato, o caboclo, principalmente os de origem ribeirinha. Desta forma, podemos considerar que essa construção identitária do outro associou à cultura cabocla valores negativos e com essa distorção os ideais identitários passaram a situar-se fora do âmbito regional.

Não podemos deixar de considerar que o sistema midiático do entretenimento impõe constantemente novos conceitos e imagens de padrões e modelos de beleza, de estética, de consumos, de promessas de felicidades e realização etc. via meios de comunicação de massa, no Amazonas e de modo geral por todo o país, através da dramaturgia novelesca. A imposição desses conceitos midiáticos como padrões de valores e comportamentos têm gerado graves distorções. O jovem educando vive uma não resolvida crise de identidade, onde se apresentam os seus dramas, sofrimentos, sonhos e anseios de gente simples que não correspondem aos modelos impostos que são apresentados pela mídia.

Nesse contexto percebe-se também uma ruptura do jovem educando com suas origens que é uma importante matriz cultural brasileira e em particular da população da região Amazônica. Por estes motivos, o que está em jogo é a própria desvalorização, a baixa auto-estima do jovem amazônico 'o caboclo', pois seus aspectos físicos levam a uma rejeição à sua própria condição. Recusa-se a ser o que é, entretanto não consegue ser diferente. Seus traços e cor de pele ainda o caracterizam como descendente imediato de origem indígena.

Os dados empíricos revelando essa realidade foram observados em contato com jovens educandos pertencentes às camadas populares, através de atividades envolvendo temáticas sobre origens étnicas e raízes culturais. As observações foram realizadas através das práticas pedagógicas em diferentes escolas da cidade de Manaus e com alunos de diferentes faixas etárias entre 10 e 16 anos, nas séries do 6º ao 9º ano do Ensino Fundamental.

Cabe destacar que fazendo um recorte dos anos letivos de 2005 a 2007, por meio do contato com jovens estudantes oriundos das áreas urbanas e rurais, também se observou a carência e silenciamento deles em expressarem sentimento de dignidade sobre suas heranças culturais relacionadas com a produção de suas

identidades. Além disso, também foram observados aspectos ligados ao imaginário, isto é, um imaginário associado a interpretações estereotipadas marcadas por preconceitos da cultura ancestral; onde as presenças das matrizes indígenas são aparentemente associadas à marginalização, (sendo essa minha interpretação).

Também em muitas situações foram percebidas que nem todos os jovens educandos têm facilidade de acesso a diferentes fontes de informações. O único material utilizado é o livro didático, talvez em razão da facilidade que eles têm em adquiri-lo, já que chega gratuitamente às escolas por meio da PNLD<sup>1</sup>. Sendo assim, falta-lhes acesso ao material extra-escolar que leve-os a um pensamento reflexivo inerente às suas heranças culturais.

Voltando ao que já foi mencionado sobre o grande contingente de amazonenses relutantes em admitirem suas origens indígenas, cabe considerar que no ensino formal nas Escolas Públicas até os anos 80 pouco se ensinava a respeito da História do Amazonas; quando o fazia era sempre associado ao ponto de vista do colonizador, onde o índio aparecia como um selvagem indolente e preguiçoso. Neste sentido, a cultura e as resistências da etnia indígena quanto da africana ocupavam poucas linhas nos raros livros didáticos existentes na época.

Nessa perspectiva, apresenta-se como exemplo trechos de dois livros didáticos de História das antigas 6ª série do Ensino Fundamental que descrevem:

[...] Sofrem, também, com a incompreensão da sociedade, que insiste em enxergar o índio como um preguiçoso, como alguém que não gosta de trabalhar, por não conhecer as características da sua maneira de viver, e, em conseqüência, acredita que o melhor para ele seria viver nas cidades, trabalhar nas fábricas, receber um salário e assistir a televisão à noite. Forçar o índio que ainda vive em regime de comunidade primitiva a adotar o padrão de vida do homem urbano-industrializado é o mesmo que condená-lo a morte (MARQUES; BERUTTI; FARIA, 1991, p.60).

O autor faz uma crítica à forma como é tratado o povo indígena no Brasil, porém radicaliza ao afirmar que o índio ainda vive em regime de comunidade primitiva em plenos anos noventa quando a realidade é bem diferente. Sabe-se que neste período a grande maioria das tribos indígenas já havia sido dizimada e muitos viviam e vivem nas periferias das cidades em completa miséria e sendo discriminados e descaracterizados de sua cultura. Em outro trecho do livro da antiga 5ª série discorre que:

---

<sup>1</sup> PNLD – Plano Nacional do Livro Didático

Os ianomâmis são objetos de interesse por serem únicos e diferentes. Eles são os povos mais primitivos da face da Terra. Estão na era neolítica não conhecem a escrita, andam nus, fabricam apenas instrumentos **rudimentares**, vivem de uma agricultura **precária** (mandioca, banana e cana, para comer, e **tabaco** para esfregar nas gengivas), da caça e da pesca produzem somente o essencial para sobreviver e, portanto, não comerciam [...] Entre eles os homens são **polígamos** e as mulheres pegam duro no batente, carregam as crianças e lenha por mais de uma hora na floresta. [...] matam os filhos indesejáveis especialmente do sexo feminino - asfixiando recém-nascidos (ALCÂNTARA, apud MARQUES; BERUTTI; FARIA, 1991, p.37).

Nota-se pelo texto<sup>2</sup> a discriminação e o desconhecimento de maior aprofundamento da realidade regional quanto à cultura indígena onde as comparações são feitas com o período primitivo onde só são destacados os aspectos: rudimentares, a precariedade, o tabagismo, a poligamia e o extermínio das crianças indesejadas principalmente do sexo feminino. O que chama atenção diante das práticas pedagógicas são os comentários dos autores diante do texto para a reflexão dos alunos:

[...] O texto nos apresenta um pouco da vida dos índios ianomâmis, que vive no norte do Brasil em Roraima. Você deve ter percebido que mesmo estando vivendo em 1990 os ianomâmis possuem uma maneira de viver bem semelhante à dos homens que viviam nos Paleolítico e Neolítico [...] Responda em seu caderno as seguintes questões: Quais são os aspectos da vida dos ianomâmis que os aproxima dos homens que viveram nas cavernas há milhares de anos atrás? (ALCÂNTARA, apud MARQUES; BERUTTI; FARIA, 1991, p.37).

Diante do conjunto de descrição é notório compreender a falta de valorização dos povos indígenas. Diante desta realidade observa-se que a maioria dos estudantes tem a tendência a rejeitar qualquer aproximação com as raízes indígenas. Ainda é imprescindível ressaltar como era tratada a transmissão dos conhecimentos nos aspectos relacionados à população negra no Brasil. Não muito diferente dos povos indígenas, pois os conteúdos eram mínimos e sem a valorização de sua cultura como citam os mesmos autores:

Os senhores de escravos do novo mundo enfrentavam o desafio militar não somente por parte dos cativos, em revolta declarada como também por parte daqueles que escapavam das fazendas, agrupando-se em comunidades de fugitivos [...] Esses quilombolas atormentavam todas as sociedades escravocratas, nas quais a existência de montanhas, pântanos e outros terrenos favoráveis proporcionassem refugio em que os escravos abrigar-se [...] as manifestações de rebeldia negra vão desde a atitude individual até a fuga em grupo e as insurreições coletivas.[...] o negro

<sup>2</sup> ALCÂNTRA, Eurípides. *A morte ronda os índios na floresta*. In: Revista VEJA. São Paulo. Editora Abril, ano 23, nº37, 19 de setembro de 1990, pp.71-73.

expressa sua resistência à escravidão tentando trabalhar de maneira mais lenta possível “e também da pior maneira possível”, destruindo os instrumentos de trabalho (POMER, apud MARQUES; BERUTTI E FARIA, 1991, p.117-118).

Vê-se que nesses conteúdos dos livros didáticos em suas narrativas voltadas para as culturas indígena e africana são insignificantes e até mesmo insuficientes diante da importância deste conhecimento ao educando (jovem amazônico), isto é, um conhecimento de suas raízes culturais que deveriam estar elencado nas mais diversas disciplinas para um melhor aprendizado. Entretanto, se observa que os conteúdos aplicados para as reflexões dos alunos não dignificam e tão pouco valorizam qualquer aspectos relacionados com as matrizes indígenas e africanas que muito contribuíram para o desenvolvimento econômico, social e cultural do Brasil.

Assim, o resultado dessa omissão do sistema público educacional que deveria favorecer ao educando uma melhor compreensão e reflexão sobre suas raízes culturais, resultou na formação de várias gerações de amazonenses que simplesmente desconhecem a história de suas heranças culturais. Ficando esse conhecimento acessível apenas aos pesquisadores e estudantes do Ensino Superior.

Todavia, o reconhecimento sobre nossas origens é parte essencial no processo de construção de nossa identidade que nos representa enquanto indivíduo social inserido em um dado momento histórico ela é, portanto, fruto das relações sociais e culturais existentes na sociedade.

Cabe, pois, salientar que de acordo com planilhas das Grades Curriculares da Secretária Municipal de Educação, observou-se que somente a partir de 1989 foi acrescentado à Grade os Fundamentos de História e de Geografia do Amazonas, por força da Lei Estadual nº. 1901/89 e 1906/89 e Lei Municipal nº. 152/92 - Art. 3º da Resolução 06/86 do Conselho Estadual de Educação. Entretanto, lamentavelmente atualmente essas duas disciplinas foram excluídas da Grade Curricular.

### 1.3 Cultura Popular: Onde está nossa Identidade?

Saindo do campo de análises dos aspectos sócio-histórico-educacionais e passando para o campo da antropologia que se preocupa em conhecer o ser humano em sua totalidade focando na cultura popular do homem amazônico.

Sendo importante citar que ao cruzar os aspectos da cultura popular e o jovem educando abre-se o assunto para a questão da regionalidade. Consideramos como uma das formas de identificar a expressão desses traços culturais a observação das representações simbólicas da Festa do Boi-Bumbá que, ao rememorar o passado, penetra na estrutura do presente não como símbolo nostálgico, mas enquanto tempo reconstituído, apresentando características marcantes da história da organização social da população dessa região.

Com base em Geertz essas considerações sobre a cultura sugerem também que ela funciona como uma forma de sintetizar o *ethos* – o caráter e a qualidade da vida de uma população, seu estilo e disposições, bem como a sua visão de mundo.

No que concerne aos padrões culturais, isto é, os sistemas ou complexos de símbolos, o traço genérico de primordial importância, é que eles representam fontes extrínsecas de informações. Com “extrínseco” eu quero dizer que - ao contrário dos genes, por exemplo - eles estão fora dos limites do organismo do indivíduo e, como tal, nesse mundo intersubjetivo de compreensões comuns no qual nascem todos os indivíduos, no qual eles seguem carreiras separadas e que persiste após sua morte. Com “fontes de informações” eu quero dizer apenas que - como os genes - eles fornecem um diagrama ou gabarito em termos do qual se pode dar forma definida a processo externos e eles mesmo. Assim como a ordem das bases num fio de ADN forma um programa codificado, um conjunto de instruções ou uma receita para a síntese de proteínas estruturalmente complexas que modelam o funcionamento orgânico, da mesma maneira os padrões culturais fornecem tais programas para a instituição dos processos social e psicológico que modelam o comportamento público (GEERTZ, 1989, p. 106).

Numa abordagem antropológica, buscou-se apoio também em Luiz Gozanga de Mello (1987), por ser este um questionador acerca do estudo físico do homem. Este autor justifica seu ponto de vista, afirmando que:

O corpo humano é, indubitavelmente, a maravilha da criação, a maravilha das maravilhas. Todavia, nele se descortina uma gama enorme de características que são exclusivas do homem. A este conjunto de características do comportamento humano se denominou “cultura” - objeto do outro grande ramo da antropologia (MELLO, 1987, p. 37).

Por essas razões, consideram-se de princípio que a cultura adquire formas diversas através do tempo e do espaço é um processo dinâmico construído na



relação com outras posições de sujeitos por meios de acontecimentos sócio-históricos. Seguindo essa linha de raciocínio de acordo com Mello,

[...] a cultura de qualquer sociedade consiste na soma total e organização de ideias, reações emocionais condicionadas e padrões de comportamento habitual que seus membros adquirem pela instrução ou pela imitação de que todos, em maior ou menor grau, participam (MELLO, 1987, p. 41).

Diante das considerações do autor, observa-se que a cultura reflete a necessidade do ser humano em: se comunicar; se expressar; se mostrar e até sonhar. Assim sendo, é por meio da cultura que se percebem os vários relacionamentos entre os indivíduos nos diferentes grupos sociais.

Segundo Geertz (1989), a cultura é a representação intelectual, artística e moral de um povo ou, mais amplamente de uma civilização,

[...] um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, através das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem os seus conhecimentos e suas atividades em relação à vida. Ela pode ser compreendida no processo de seu desenvolvimento histórico ou num período delimitado de sua história. (GEERTZ, 1989, p.103)

Neste sentido, é necessário considerar que a cultura é dinâmica, estável, seletiva, universal, regional, determinante, determinada e basicamente é aprendida desde o nascimento do indivíduo através da linguagem e da socialização; é compartilhada por todos os membros do mesmo grupo é influenciada por condições específicas relativa ao ambiente e a fatores econômicos, enfim, é dinâmica e muda constantemente.

Neste contexto é interessante a contribuição de Stuart Hall,

No mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural. Ao nos definirmos, algumas vezes dizemos que somos ingleses ou gauleses ou indianos ou jamaicanos. Obviamente, ao fazer isso estamos falando de forma metafórica. Essas identidades não estão literalmente impressas em nossos genes. Entretanto, nós efetivamente pensamos nelas como se fosse parte de nossa natureza essencial (HALL, 2006, p.47).

Em vista das análises dos autores, faz-se necessário um conhecimento acerca desse conjunto de características que são exclusivas e comuns aos indivíduos. Assim, para se compreender como se estruturam essas características no contexto da cultura do jovem amazônico é necessário levar em consideração os aspectos históricos da formação social da população.

Neste caminho histórico tendo como referência a presença colonizadora inicialmente portuguesa a partir do século XVII, posteriormente com a chegada de negros, nordestinos e mais recentemente da população vindas do sul do país, estabelece uma interessante mistura intercultural.

Neste sentido cabe lembrar que no período colonial, a expansão do mercantilismo europeu transformou a Amazônia num palco de batalhas onde os primeiros protagonistas eram estrangeiros que disputavam à posse da terra e as riquezas nela contidas. Desde a fase colonial o destino da região foi decidido sem levar em consideração as populações nativas que ali habitavam e conseqüentemente com o avanço dos projetos de exploração da Amazônia, a região foi sendo ocupada.

O homem branco já vinha sendo atraído para a Amazônia desde as primeiras incursões ao interior da região. Foi, no entanto, a partir da segunda metade do século XIX, que a migração para lá se deu de forma sistemática e através de uma grande massa populacional vinda, principalmente, do Maranhão e do Ceará. A Amazônia os acolheu e durante quase um século do ciclo da borracha, os nordestinos tornaram a Amazônia mais rica, sobretudo mais brasileira. [...] É com a chegada dos nordestinos, que já tinham em sua formação as heranças européia e negra, que se consolida a miscigenação e surge o verdadeiro homem da floresta (VALENTIN, 2005, p.55).

Neste contexto, é oportuno ressaltar que o número de imigrantes nordestinos que foram deslocados para a região é controversa, há relatos que contam 100.000 trabalhadores, enquanto outros registros apontam 150.000 soldados da borracha. Segundo o escritor Samuel Bechimo em seu livro - "*Romanceiro da Batalha da Borracha*" - estima que "pelo menos 150.000 soldados da borracha recrutados no Nordeste [foram] encaminhados para a Amazônia nesse período". Nessa obra estão também registrados inúmeros relatos de dramas humanos que foi o período da Borracha na Amazônia.

Para Benchimol (1999, p.15), a Amazônia é um produto brasileiro tropical de múltiplas correntes e grupos culturais, [...] "A sociedade que aqui se formou traz, ainda, a marca e os insumos sociais, biológicos e étnicos de muitos povos, tradições e costumes". Esse cenário nos remete às características naturais que se consolidaram na miscigenação do verdadeiro homem amazônico, ou seja, o caboclo. Ainda segundo Benchimol, a cultura cabocla advém da natureza e com ela mantém profundas e duradouras relações.

Conforme Valentin,

Do índio, os caboclos herdaram o saber acumulado sobre o ambiente natural e a sabedoria de com ele conviver em harmonia. Vivendo em comunidades isoladas, em pequenos sítios, vilarejos ou, desde tempos mais recentes, em cidades que se estabeleceram ao longo do rio Amazonas e seus afluentes, sempre à beira das águas, foram formando um *modus vivendis* tipicamente ribeirinho. Às suas atividades extrativistas como a pesca, a coleta de frutos, a exploração da seringa e de outras resinas de árvores, a extração de madeira, ouro, diamantes e outros minerais, se somam a lavoura, a agricultura e, em tempos mais recentes, o comércio, a indústria, as artes e a artesanaria (VALENTIN, 2005, p.56).

Neste contexto o jovem amazônico traz em sua história pessoal uma herança cultural híbrida profundamente marcada por transformações ao longo das relações sociais. Sem dúvida que na atualidade muito do comportamento, visão de mundo, valores e atividades do 'jovem amazônico' são absorvidos pelas influências da cultura regional e também externa.

Entretanto, a despeito das influências da modernidade, da globalização, dos sistemas de comunicação de massa, enfim, todos os aspectos apontados como ameaçadores às atividades da cultura do homem amazônico, ou talvez por causa delas observa-se, paralelamente, uma tendência no sentido que ele conheça melhor o ambiente em que vive – principalmente das práticas agrícolas, da extração da madeiras, da caça e da pesca com o conhecimento dos instrumentos e artefatos de captura e identificação das espécies e conhecimento de plantas e ervas medicinais, dentre inúmeros outros aspectos da imensa área geográfica de rios e da imensa Floresta Amazônica, como bem relata Loureiro (apud VALENTIN):

[...] na condição de pescadores, caçadores, mateiros, plantadores, remadores, etc., seguem as nuances de uma natureza monumentalizada pelas suas grandes proporções, que lhes exige criatividade e os instiga à compreensão imaginativa [...] como homem amazônico, o nativo da terra, além de ter criado e desenvolvido processos altamente criativos e eficazes de relação com essa natureza, construiu um processo cultural dissonante dos cânones dominantes [...] É uma floresta habitada por pessoas que nela vivem, que dela dependem, que com ela interagem, seja na imensidão dos rios, nos beiradões ou nas cidades. Ao longo dos séculos, mais especialmente a partir da segunda metade do século XIX, ali criou-se uma cultura amazônica, fundamentada no caboclo, na natureza e nas suas riquezas materiais e culturais (LOUREIRO, apud VALENTIN, 2005, p.56).

Diante de tais observações, nos remetemos ao objeto investigativo “A Festa do Boi-Bumbá no Amazonas” numa perspectiva sobre os elementos simbólicos que destacam os diferentes olhares lançados sobre a floresta, tanto a partir de quem

nela originalmente habitava, passando pelos que chegavam de fora, para percebermos as diferentes visões de mundo que ali coexistiram deixando marcos culturais até hoje existentes.

Inicialmente destacamos que na Cidade de Manaus como em Parintins a Cidade onde se realiza o evento da Festa do Boi-Bumbá é dado grande enfoque anunciando-se na mídia através de uma construção hiperbólica que o Estado do Amazonas possui “O Maior Festival Folclórico do Mundo”. Esta construção simbólica e discursiva marca a identidade do lugar distinguindo-o em relação a outros lugares onde também ocorrem festas folclóricas, como por exemplo: a Festa Folclórica Maranhense do Bumba-meu-boi. Esse enunciado, portanto, só tem seu sentido na cadeia de significação formada por essas outras identidades regionais.

Além desses aspectos, ao jovem educando o mundo da cultura popular apresenta-se interessante e cativante, pois essa Festa lúdica possibilita aos mais jovens uma visão ampla do mítico imaginário amazônico como fundamento para uma reflexão e percepção do fruto de sua origem caboclo-ribeirinha e indígena. Por outro lado, também se abre espaço para que os jovens possam dialogar sobre suas necessidades e dificuldades expressadas por sua cultura.

Neste sentido, destacamos que o cenário da Festa do Boi-Bumbá caracteriza-se pela capacidade de ver maravilhas em todos os elementos da natureza numa visão mágica e mítica da realidade atribuindo alma e vida a todos os seres com quem convive o caboclo sejam eles: árvores animais ou os rios; nas lendas amazônicas, a floresta é densamente habitada por seres encantados que regem e protegem os demais seres e habitantes; tudo ao redor possui vida e consciência numa interação dinâmica com o cotidiano do homem amazônico, onde um simples banho de igarapé costuma ser precedido de um pedido de licença à mãe d’água, uma simples caminhada pela floresta requer os cuidados com os seres encantados.

É nesse sentido que analisar a visão mítica, simbólica e encantadora proporcionada pela Festa do Boi-Bumbá no Amazonas se coloca como um passo além de um simples olhar voltado para um espetáculo. Existem outras razões talvez mais profundas que contribuem para a compreensão da realidade social a qual reflete a identidade cultural do homem amazônico.

#### 1.4 Conexões com as Heranças Culturais: identidade étnica

A sociedade brasileira é marcada por uma ampla diversidade cultural, nossa formação social resulta das trocas que foram estabelecidas entre as vertentes ameríndia, europeia, africana e mais recente asiática. Embora essa pluralidade consista em uma diversidade étnica, linguística, cultural, religiosa dentre outros aspectos percebemos que em alguns seguimentos da sociedade ainda é privilegiada com muita frequência a matriz europeia em detrimento das demais.

Também não podemos ignorar que na sociedade brasileira as características físicas das pessoas funcionam como meio de classificação e a construção de identidade cultural torna-se um processo difícil. Neste sentido é importante frisar que são essas classificações que provocam um afastamento e que também funcionam como obstáculos ao reconhecimento das heranças culturais. De acordo com Mello é por meio da bagagem das heranças culturais que encontramos subsídios referenciais para construção de identidade:

[...] a herança cultural é suficientemente forte para conformação dos hábitos e costumes, para o modo de pensar e de comportar-se do homem; tão forte como a hereditariedade o é para a conformação física do homem. Nesse aspecto, é correto dizer-se que a cultura é um processo inconsciente (MELLO, 1987, p.58).

Feitas essas considerações, cabe ainda acrescentar que a memória histórica sobre a qual o indivíduo (jovem amazônico) baseia suas referências e construção de identidade cultural pode nutrir-se de lembranças de um passado prestigioso ou ser apenas da dominação e do sofrimento.

Desta forma, é oportuno ressaltar que nesse processo de interação e construção de identidade uns acionam mecanismo de sustentação da ideia de superioridade, outros legitimam suas heranças culturais. Por outro lado, a consequência negativa ou positiva dessa interação vem sendo constantemente debatida na perspectiva de uma sociedade mais igualitária e democrática.

Decorre deste pensamento que essa pesquisa trabalha dentre outros aspectos, as imbricadas relações entre o distanciamento e desconhecimento do jovem educando com relação às suas matrizes culturais, buscando por meio do fenômeno da cultura popular, formas de amenizar essa distância sob a perspectiva que permita sucessivos ajustes e transformações. No dizer de Freire (1999, p.43) “é

pensando criticamente a prática de hoje ou de ontem que se pode melhorar a próxima prática”.

Além disso, todos esses enunciados remetem à conexão com a identidade cultural do jovem educando, uma vez que coloca um caminho de encontro e reencontro com suas heranças culturais, o que representa um desafio de sensibilizá-los a um pensamento reflexivo, que os leve a um saber crítico. E, por meio desse saber crítico, possibilite lidar com as questões da diversidade cultural no espaço escolar e na sociedade de modo geral, dentro de uma lógica que permita-os à liberdade de expressão e ao pleno conhecimento de sua cidadania.

Segundo Jacques d'Adesky (2001, p.40) “a identidade é uma estrutura subjetiva marcada por uma representação do ‘eu’ oriunda da interação entre o indivíduo, os outros e o meio”. Nessa compreensão a identidade e as correspondentes heranças culturais confrontam-se no olhar sobre o outro em relação ao ‘eu’; refletindo as diferenças, uma vez que implica na interrelação dos indivíduos.

De acordo com Kathryn Woodward (2000, p.18) em um artigo chamado Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual: “todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído”. De acordo com esta autora, percebe-se que a afirmação de uma identidade e a marcação da diferença implica sempre em operações de inclusão e exclusão. Nessa concepção o processo de construção de identidades, “pode ser construída negativamente – por meio da exclusão ou da marginalização daquelas pessoas que são definidas como ‘outros’ visto como diferentes”. Por outro lado, ela pode ser celebrada como fonte de diversidade, heterogeneidade e hibridismo, sendo vista como enriquecedora.

A homogeneidade cultural promovida pelo mercado global pode levar ao distanciamento da identidade relativamente à comunidade e à cultura local. De forma alternativa, pode levar a uma resistência que pode fortalecer e reafirmar algumas identidades nacionais e locais ou levar ao surgimento de novas posições de identidade. (WOODWARD, 2000, p. 21)

Conforme Berger (1985, p.16), o conceito de identidade está relacionado com os processos sociais pelos quais “a interiorização é antes a reabsorção na consciência do mundo objetivado de tal maneira que as estruturas deste mundo vem a determinar as estruturas subjetivas da própria consciência”. O autor ressalta que nesse processo de fomentação as identidades são produzidas pela interação do

organismo, da consciência individual e da estrutura social; se configuram como portadoras de significados em constante transformação à medida que os indivíduos se apropriam e reelaboram tais conceitos e os devolvem à sociedade por meio de suas produções culturais.

Nessa perspectiva a identidade preenche o espaço entre o interior e o exterior – entre o mundo pessoal e o mundo público, deste modo surge outro aspecto importante: é a preservação da cultura e da memória histórica enquanto elementos constitutivos de identidade. Para Berger a cultura fornece aos indivíduos uma ‘segunda natureza’. Diante disso afirma que:

A cultura, embora se torne para o homem uma “segunda natureza”, permanece algo de muito diferente da natureza, justamente por ser o produto da própria atividade do homem. [...] A cultura consiste na totalidade dos produtos do homem. Alguns destes são materiais, outros não. O homem produz instrumentos de toda espécie imaginável, e por meio deles modifica o seu ambiente físico e verga a natureza à sua vontade. O homem produz também a linguagem e, sobre esse fundamento e por meio dele, um importante edifício de símbolos que permeiam todos os aspectos de sua vida. Há boas razões pra pensar que a produção de uma cultura não-material foi sempre de par com a totalidade do homem de modificar fisicamente o seu ambiente. Seja como for, a sociedade, naturalmente, nada mais é do que parte e parcela da cultura não-material (BERGER, 1985, p.19).

Convém enfatizar que a questão da identidade cultural está sendo extensamente discutida na sociedade moderna, nesse sentido ela é vista como parte de um processo em mudanças.

Esta compreensão pode ser confirmada de acordo com Haal, (1999, p.9 - 10).

[...] Essas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais abandonando a idéia de que temos de nos próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um “sentido de si” estável é chamada algumas vezes de deslocamento ou descentralização do sujeito. [...] Esses processos de mudança, tomados em conjunto, representam um processo de transformação tão fundamental e abrangente que somos compelidos a perguntar se não é a própria modernidade que está sendo transformada.

Por sua vez, pensar em identidade cultural obriga a uma revisão do próprio conceito de cultura, ou seja, o produto das ações humanas, portanto, faz-se necessário um conhecimento acerca desse conjunto que são exclusivas e comuns aos indivíduos. Assim, para se compreender como se estrutura essas características no contexto da cultura do jovem amazônico buscamos revisar os conteúdos simbólicos da Festa do Boi-Bumbá, estabelecendo um diálogo com o conceito de identidade e cultura popular.

Esta seria, portanto, a questão fundamental provavelmente o ponto de partida para uma releitura das tradições, hábitos e costumes da cultura amazônica, isto é, as maneiras como as primitivas populações conviviam na região e como elas se relacionavam com a natureza. Mesmo sofrendo a violência da erosão de seu *ethos* cultural original, naturalmente em muitos lugares do interior do Amazonas ainda se mantém de modo muito acentuado e característico suas heranças culturais, tais como: os mitos, as lendas dentre outros aspectos relacionados ao modo de vida do homem amazônico. Portanto, ainda dentro deste foco da questão, cabe lembrar que o debate a cerca da cultura e identidade tem em si uma multiplicidade de narrativas como:

O duplo fenômeno da unidade e da diversidade das culturas é crucial. A cultura mantém a identidade humana naquilo que tem de específico; as culturas mantêm as identidades sociais naquilo que tem de específico. As culturas são aparentemente fechadas em si mesmas para salvaguardar sua identidade singular. Mas, na realidade são abertas: integram nelas não somente os saberes e técnicas, mas também idéias (MORIN, 2007, p.57).

Nessa mesma direção aponta o pensamento de Brandão, ao afirmar que há:

Povos com vida própria e um sentimento de criativa diferença, que devem ser preservados juntamente com tudo aquilo que neles e em nós e entre eles e nós deve ser recuperado e reconstruído. Culturas e identidades culturais que é urgente preservar da destruição, não porque pitorescas, como nos folhetos de turismo, são etnicamente diversas, mas porque a sua humana diferença torna muito mais rica e generosa a vida que todos nós, afinal irmanados através da diferença que entre todos negue a desigualdade, podemos compartilhar no país, aqui e agora. (BRANDÃO, 2003, p.147-148).

Não é difícil concordar com o ponto de vista dos autores, pelo fato que a construção de identidade cultural ocorre a partir de referenciais fornecidos pela história, geografia, pela memória coletiva dentre outros aspectos determinantes de conteúdo simbólico, bem como de seu significado para os indivíduos que com ela se identificam.

Assim sendo, a questão da formação social étnica da população Amazônica que às vezes parece embutida nas categorias de identificação que vai além dos laços sanguíneos entre brancos negros e indígenas, leva-nos à compreensão que os elementos simbólicos da Festa do Boi-Bumbá representam a expressão das diferentes etnias. Também ajuda-nos afirmar dimensões de tempo que ordinariamente tememos ignorar ou até mesmo negar, pois nos liga ao passado, porém, a ênfase varia em função do que se está rememorando.



Logo, lembrar que as bases das temáticas das apresentações dos dois grupos folclóricos giram em torno dos povos indígenas e se tratando dos povos indígenas da região, a história mostra que tanto no período Colonial quanto no período Imperial lhes reservou décadas de perseguição das mais variadas formas de exploração e extermínio.

Em vista disso, o domínio e a exploração ocorreram paralelos à construção de uma determinada visão sobre o que é a Região Amazônica, onde sempre foi considerada como um grande vazio demográfico, portanto, também um vazio histórico-cultural. No entanto se uma população não tem história nem cultura, logo ela não existe, havendo uma necessidade de uma política educacional no sentido de motivar o educando a uma auto-reflexão de sua história e identidade cultural.

Na Amazônia, a memória identitária apela para uma revisão histórica preenchida de significações numa relação íntima com a natureza onde os mecanismos de ritualização, de lendas e mitos presentes de formas exuberantes nas tradições das festas populares refletem os traços diacríticos de uma identidade cultural, principalmente nos simbolismos presentes destacados na Festa do Boi-Bumbá.

Partindo desse pensamento, ressaltamos que essa presença simbólica que reflete muito bem as raízes indígenas e caboclas nas expressões artísticas e na visualidade que caracteriza o trabalho em conjunto dos parintinenses e manauras, foi aí que forneceram vasto material para análise da formação da identidade cultural profundamente identificada com a natureza.

### **1.5 Conexões com as Heranças Culturais: a festa como um espaço de (re) construção da identidade**

Como nosso foco principal é a Festa do Boi-Bumbá, objetivando maior conhecimento e compreensão da temática em estudo é necessário à conceituação do termo festa. Conforme escreve Amaral, a festa é:

A experimentação momentânea da sociedade sem regras, livre de um dado modo de organização, tendo a função de *reiterar* ou de *negar* o modo pelo qual uma sociedade se organiza num dado momento histórico, através da dissolução temporária que o desregramento permite. Ela reiteraria (Durkheim, 1968) a organização social ao tornar perceptível a imprescindibilidade das regras limitadoras a fim de que a sociedade não se dissolva no caos e anomia da qual a festa costuma ser o exemplo. Ou, por outro lado, “negaria” (Caillois, 1950) esta mesma organização através do

desregramento, para afirmar a utopia da sociedade ideal, nova, na qual a alegria e a interação total com a própria natureza humana, sejam o modelo do viver pleno e feliz. A utopia do retorno ao Paraíso primordial (AMARAL, 1996).

É indispensável compreender que essas teorias segundo Amaral (1996), partem do conceito de festa das sociedades simples nas quais os valores culturais podem ocorrer homoganeamente, ao contrário das sociedades complexas onde as existências de vários grupos defendem seus valores específicos. Por outro lado, percebe-se que elas revelam os aspectos históricos dos grupos que a ensejam, pois, sabe-se que muitas são reguladas por suas tradições culturais e em muitos casos pela própria religiosidade do povo.

Outro pesquisador traz o conceito de festa como:

“Uma necessidade social em que se opera uma superação das condições normais da vida [...] é um acontecimento que se espera, criando-se assim uma tensão coletiva agradável, na esperança de momentos excepcional [...] a festa é a expressão de uma expansividade coletiva, uma válvula de escape ao constrangimento da vida cotidiana” (BIROU, 1966, p.166).

Neste contexto, entende-se que a festa é uma necessidade social dos indivíduos na busca das superações das diversidades condicionais dos acontecimentos e das expressões nos diversos grupos sociais. O mesmo autor acrescenta ainda que “[...] surgem às manifestações de excesso nos mais ricos por ostentação, nos mais pobres por compensação”. Já para Araújo (1973) a festa tem duplo sentido: “mágico e comunitário”:

Há na aurora das festas aquela preocupação mágica de agradecer a natureza ou suplicar para que ela, entidades supraterras ou divindades, não permitam as pragas danos ou malefícios nas plantações, praticando, portanto ritos protetivos e produtivos. A festa interrelaciona-se não só com a proteção, mas também com os meios de trabalho, exploração e distribuição, ela é portanto consequência das próprias forças produtivas da sociedade, por outro lado é uma poderosa força de coesão grupal, reforçadora da solidariedade vicinal cuja as raízes estão no instinto biológico da ajuda nos grupos familiares (ARAÚJO, 1973, p.11).

Diante dos conceitos apresentados percebe-se a correlação entre os pensamentos dos autores que tem como foco o ato de festejar a função de agradecer, de pedir proteção, renovarem os laços sociais, manter as tradições culturais que podem ser desenvolvidas por diferentes classes e diferentes regularidades.

No Brasil este conceito de festa reflete bem as manifestações da cultura popular que marca significativamente as expressões da vida comunitária nas diversas regiões, a partir das quais alguns elementos simbólicos oficiosos ou profanos assumem centralidade em contextos específicos. Outro aspecto das festas de caráter coletivo é que em geral todas comemoram ou celebram algo significativo e por isso são eventos paradigmáticos que justificam sua importância na comunidade que a enseja com destaque aqui a 'Festa do Boi-Bumbá no Amazonas' que ao longo de sua trajetória vem determinando evidentemente modificações importantes na vida dos habitantes da região.

Neste sentido, chamamos atenção para a história, contos, fábulas e o folclore do Boi-Bumbá no Amazonas, pois a meu ver, esses elementos têm um importante papel para análises e reflexões do jovem educando. Contudo, implica necessariamente um conhecimento da história, da antropologia, da sociologia a qual chamamos hoje de interdisciplinares, mas que na verdade é a retomada de uma visão ampla da sociedade.

Ressaltamos que a Festa do Boi-Bumbá por meio da religiosidade, da arte, dos rituais, das danças, das músicas (toadas), das representações que se expressam de várias formas tudo isso compõem um quadro muito complexo por definição abrangente, portanto, remetem as diferentes tradições em diferentes situações sociais e culturais, sejam elas tradições da cultura material ou imaterial. Nessa abrangência, portanto, apresentam convergência e contrastes em torno do folguedo da brincadeira do boi que são marcantes e expressam os estilos de vida, visão de mundo e o ethos de determinada região.

A partir de levantamentos feitos sobre os aspectos que compõem o substrato da Festa do Boi-Bumbá, percebe-se que suas representações simbólicas fazem parte do contexto histórico-cultural do Amazonas, e sua expansão criou novas significações. É necessário destacar também que o próprio ato de transmissão do evento pelos meios de comunicação provocou modificações, perdas, acréscimos e novos significados.

De acordo com Braga (2002) podem-se associar as representações simbólicas da coroação do "Reinado dos Congos com embaixada e os Cucumbis" às múltiplas manifestações do Auto do Boi-Bumbá no Amazonas.

[...] pode-se associar o Reinado de Congos com embaixada e os Cucumbis às múltiplas manifestações do boi-bumbá ou bumbá-meu- boi no Brasil, posto que apresentam aspectos análogos no que se refere à música e dança do batuque, as características de embaixada ou 'dança dramática', além da incorporação do tema da morte e ressurreição na encenação do boi, na perspectiva de uma suposta guerra justa, opondo fé católica e infidelidade religiosa, nas figuras de escravos africanos, índios e brancos colonizadores do Brasil (BRAGA, 2002, p.216)

Essa compreensão pode ser confirmada por outras afirmações:

Pelos portugueses veio o folguedo que ganhou auto no Nordeste brasileiro, provavelmente em Pernambuco 'há, no entanto, quem diga que no Maranhão o bumba surgiu primeiro'. Fruto do apelo da mestiçagem sofrida, dos engenhos de cana e das fazendas de gado, o bumba-meu-boi teceu sua trama. [...] Trazido pelos nordestinos que subiam o rio Amazonas, acometidos da febre da borracha, no final do século passado, o bumba chega à Amazônia. Foi chegando e sentido o impacto da floresta - sua magia capaz de transformar pessoas, mudar a história e enriquecer folguedos. Curva-se diante de sua 'Nova Majestade', e os três Reis Magos para os quais ele dançava no Nordeste, cedem lugar a três santos católicos: Santo Antônio, São Pedro e São João. [...] Prosseguem as alterações. O negro começa e cede lugar ao caboclo. O canto vai mudando e o verso vai substituindo o linguajar africano por um português regional (ASSAYAG, 1995, p. 32-33)

Em relação a essas modificações apresentam-se grupos que fazem severas críticas ao evento pelas perdas de antigas tradições, valendo-se da importância da festa na cultura popular em oposição a outros grupos que mostram as vantagens desses acréscimos e modificações.

Por outro lado, esse aspecto do Auto popular da brincadeira do Bumba-meu-boi ou Boi-Bumbá, fenômeno cultural existente em várias regiões do Brasil com seu caráter lúdico e polivalente apresentam as mediações míticas e simbólicas decorrentes de diferentes etnias que trazem questões amplas em torno das ambivalências das categorias étnicas e sociais básicas da história do Brasil: o branco, o negro e o índio.

Também, é conveniente salientar que o tema proposto sobre a morte e ressurreição do boi fornece ao folguedo uma estrutura básica, um eixo central, entretanto, essa estrutura básica não é capaz de explicar completamente o folguedo. A ela logo se acrescentam invariavelmente o improvisado, a fragmentação e a criatividade.

De acordo com Soares (1978) ao pesquisar sobre uma dança de Boi realizada no ano de 1871 com a finalidade de comparar com estudos dos últimos anos, afirma que:

[...] Isto ocorreu em 1871. Cento e seis anos são passados e a brincadeira de Boi continua ativa até a época atual. A despeito mesmo da evolução natural do tempo, a sua origem permanece, sendo valorizada pelo espírito de criatividade do povo [...] Bumba-meu-boi, conforme assinalamos em três repetições na descrição, fomos encontrá-lo em 1968, para surpresa nossa, em Jaraguá do Sul, zona ítalo-teuta de Santa Catarina, onde as figuras quase todas se apresentam em duplas. [...] Bumba-meu-boi, Boi-de-pano e, finalmente Boi-de-mamão. Não se pode precisar o ano em que houve essa mudança de nome, mas que existiu não se discute. (SOARES, 1978, p.5).

Nos registros da coleção folclórica da Universidade Federal de Alagoas (1976) apresentam-se aspectos importantes dessas transformações:

Não tem figurado Alagoas, geralmente entre os Estados do Brasil onde se dança o Bumba-meu-Boi. Tal fato explica-se não só por sua pequena incidência entre nós, mormente nos últimos anos, como pela circunstância de haver sido o *Reisado* o nome e a forma pela qual se conheceu e se conservou o auto em Alagoas. Todavia, não obstante sua menor frequência e difusão por terras alagoanas, não se pode deixar de incluir entre os autos e folguedos da região. [...] Em linhas gerais, o auto conta da Abrição de Porta como nos outros reisados, e de um desfile de “bichos” e personagens que dançam ao som da cantiga característica entoada pelo coro. O último “entremeio” é sempre o boi, o mais desenvolvido do auto, mas ainda assim muito pobre em ralação aos Bumbas de outros Estados e até mesmo aos “entremeios” similares dos outros reisados de Alagoas.

Conforme os registros, constatamos o ânimo festivo popular que sucedem sobre designações simbólicas variadas em torno do folguedo do boi em diferentes regiões. De acordo com (CÂMARA Cascudo, apud SOARES, 1978, p.6) “houve também em Espanha e Portugal os touros fingidos, feitos de vime, bambu, arcabouço de madeira frágil e leve, recobertos de pano, animados por um homem no seu bojo, dançando e pulando para afastar o povo e mesmo desfilando diante dos Reis”. É nesse sentido que Simão Assayag registra que os iberos começaram a brincadeira.

[...] Primeiro foi uma simples tábua com um pau na ponta, fazendo às vezes de chifres. Eram as Tourinhas do Minho, que investiam sobre os toureiros de mentirinha. Depois, veio o Boi-Fingido, agora com ‘tripa’, esqueleto e ‘couro’ de pano. Dançando para os reis de Portugal e Espanha, mas como o Boi-Canastra, também português, brincava nas ruas assustando os foliões em gritaria (ASSAYAG, 1995, p. 32).

Nessa linha de pensamento, de acordo com alguns pesquisadores as festas populares são qualificadas de práticas folcloristas ou de expressões religiosas, entretanto, em alguns contextos ficou junto com a antropologia em outros ficaram em posição marginal. Diante disso apresentamos outra afirmação:

Essa primeira festa surgida espontaneamente logo ao primeiro contato de duas civilizações (a da pedra polida dos indígenas, e dos portugueses iniciando a era do capitalismo comercial e do Renascimento) figuraria, por sinal, como uma quase prefiguração do futuro mecanismo cultural que viria a caracterizar sempre – a criação de formas de organização coletiva do lazer na colônia portuguesa da América. Simples espectadora nos eventos festivos ou do culto religioso, enquanto encenação simbólica de fatos ligados ao poder civil ou da Igreja, a maioria difusa marcaria invariavelmente sua presença na parte das demonstrações de júbilo, ou na extrapolação das regras dos rituais. O momento inaugural desse processo de transculturação pela transliteração do modelo dado aparece na carta de Caminha. [...] o exemplo mais perfeito dessa realidade aparece na descrição da verdadeira encenação simbólica do respeito devido à hierarquia dos poderes real e espiritual (TINHORÃO 2000, p. 15-16).

Ainda nesse contexto da festa lúdica de caráter coletivo (Bumba-meu-boi, Boi-Bumbá, Congadas dentre outras) como manifestações da cultura popular nas descrições dos folcloristas, antropólogos e historiadores analisados permitem considerar que no interno dessas festas encontram-se a presença de elementos simbólicos estruturais referentes às expressões do campo religioso brasileiro.

Para Tinhorão (2000) as primeiras festas de caráter coletivo no Brasil caracterizam-se pela forma autoritária com que se deu a transposição dos valores ibero-europeus oficial e religioso pela incapacidade de controlar a participação da cultura dos nativos e dos escravos africanos que eram colocadas sempre à margem das festividades de caráter público. Entretanto, iriam infiltrando-se pelos desvãos dos rituais civis e religiosos acabando por transformar em diversão pessoal e coletiva do que lhes eram apresentados como eventos oficiais ou de devoção.

Nessa antevisão do que a realidade das festas folclóricas e urbanas brasileiras de rua consolidariam a partir do século XIX. [...] A atração popular do auto dramático encenado pelos negros africanos e seus descendentes crioulos seria registrada em testemunho do próprio Francisco Calmon: 'No dia vinte e um saiu pela terceira vez a público o Reinado de Congos, excitando sempre nos que o viam a ânsia de gozar muitas vezes da sua alegre visita' e apenas reproduzia, no Brasil, o sucesso já alcançado em Portugal (TINHORÃO, 2000, p. 137).

Nas narrativas de Tinhorão ao apresentar fatos históricos relacionados à dança ritual dos africanos e a teatralização do espetáculo do Reinado dos Congos<sup>3</sup> é

---

<sup>3</sup>José Ramos Tinhorão. *As festas no Brasil Colônia*. 1ª ed. p.88. – O autor descreve que no Brasil, as mais antigas referências documentadas sobre as solenidades de coroação de Rei do Congo sob responsabilidade da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário aparecem nos livros de despesas e receitas de sua igreja na cidade de Recife que data do período de 1674 e 1675, referindo-se ao “Rei dos Angolas” é que os portugueses após duas guerras contra verdadeiros reis do Congo (em 1656 e 1666), passavam a englobar sob o nome de Angola tudo o que antes se sujeitara ao poder africano vencido do Manicongo.

explicado como o auto dramático destinado a tornar-se a manifestação cultural que até hoje é conhecida em alguns lugares do Brasil como Congadas.

Há outros aspectos de considerável importância que nos permitem analisar as questões complexas das festas populares estabelecidas no fluxo das desigualdades sócio-histórico-cultural no que se refere aos negros (escravos africanos) e seus descendentes imediatos, conforme segue.

Segundo Tinhorão (2000, p.55) aos negros africanos e crioulos, a prova documental da prática de sua música e folguedos aparece principalmente nas gravuras e nas telas datadas de 1647 e 1657. Nelas figuram no traço de Frans Post os negros [...] “em verdadeiros flagrantes da vida cotidiana de grupos de negros a dançar ao som de pandeiros, de braços erguidos, diante da senzala coberta de palha vizinha da casa grande de um engenho”. Nessas gravuras e nas ilustrações especificamente percebem-se alguns dos aspectos das manifestações culturais dos negros no Brasil.

Em telas datada de 1657, mostrando o “Terreiro dos Coqueiros da Cidade Maurícia”, pode-se ver no canto esquerdo, embaixo, outra roda de dança de negros, em que o casal se defronta, braços abertos no alto, na iminência do arremesso para a umbigada. E em outra tela, intitulada “Vista de Olinda”, do acervo do Museu de Belas Artes do Rio de Janeiro, as figuras de cinco negros, no primeiro plano, dançam ao som de um tambor africano do tipo hoje chamado de candongueiro, que o tocador sustenta à altura da cintura por uma correia passada transversalmente sobre o ombro direito. [...] em geral os sons dos tambores dos negros eram interpretados sempre como música de dança, o desenho de um soldado alemão, Zacharias Wagener, chegado a Pernambuco em 1636 (a partir de 1637, promovido a escrivão do palácio de Nassau), reproduzia sob o título de “Negertanz” não a dança de negros que o autor pensava ver, mas a primeira cena de ritual negro-africano fixada ao vivo no Brasil. Cerimônia da religião que, transformada de negro-africana em negro-brasileira, viria a ser chamada de xangô em Pernambuco, candomblé na Bahia, macumba no Rio de Janeiro e – assumindo a visão equivocada dos brancos seiscentistas – de batuque no Rio Grande do Sul, e que Zacharias Wagner descrevia em seu Tierbuch ou Zoobiblion (Livros dos animais) com a legenda: Quando os finórios [escravos] terminam sua duríssima semana de trabalho, recebem permissão para do mesmo modo aproveitar a seu gosto os domingos, quando, reunidos-se em locais determinados, incasavelmente de manhã a noite com os mais variados saltos e contorções do corpo, ao som de tambores e pífanos tocando com muita propriedade (TINHORÃO, 2000, p.55-56).

Conforme Tinhorão a dança ritual dos negros de Pernambuco foi fixada por Zacharias Wagener em 1641 – ano em que regressaria à Europa o que o impediu de contribuir com a documentação de outra dança africana executada perante o conde Maurício de Nassau por bailarinos de uma embaixada do rei do Congo. Neste sentido ressalta o autor:

É que, tendo a restauração da coroa portuguesa enfraquecido a posição dos luso-espanhóis que administravam o comércio de escravos do Congo e Angola para o Brasil, os potentados africanos admitiam a possibilidade de quebrar o controle dos portugueses sobre o tráfico, através de acordo direto com o representante da Companhia das Índias Ocidentais em Pernambuco. Com isso, no entanto, opunha internamente na África os interesses locais do rei do Congo e do conde do Sonho [...] os dois candidatos à hegemonia africana do Ocidente apressaram-se em enviar embaixadores ao Recife para a discussão de possível aliança como o representante das Províncias Unidas sob o príncipe de Orange. E é a descrição da festa africana promovida pela segunda embaixada do rei do Congo perante o conde de Nassau no palácio de Friburgo, no Recife. (TINHORÃO 2000, p.58)

É neste contexto que se percebe a descrição das festas de caráter coletivo dos negros africanos que eram promovidas pela embaixada do rei do Congo perante o conde de Nassau. Cabe considerar a contribuição da historiadora Marina de Mello e Souza (2002) em seu livro: *Reis Negros no Brasil escravista - história da festa de coroação do Rei Congo*, Mello analisa a constituição de uma identidade unificada sob o manto das festas de irmandades, ela apresenta a disseminação dos costumes das comunidades negras no Brasil e em outros países em elegerem formas de organização social e expressão cultural.

Porém, com a desagregação do sistema escravista no Brasil essas festas passaram por transformações, deixando de ser espaço de construção de identidade da comunidade negra, tornando-se manifestação da cultura popular brasileira adaptando-se aos contextos regionais.

Neste caso, pode-se também considerar que nas festas populares existem convergências, sobretudo como estratégia de grupos marginalizados ao organizarem suas práticas religiosas e as suas manifestações comemorativas, entre idéias de várias partes formando um todo relativamente autônomo.

De acordo com o antropólogo Sergio Ferretti (1995, p.45), existe nas festas populares um laboratório onde se abre a passagem do “sincretismo religioso para os sincretismos culturais”. O autor ao estudar a Casa das Minas do Maranhão, constata situações variantes, sobretudo nas festas e rituais decorrentes de circunstâncias históricas. Na visão geral dos fatos históricos concordamos com a perspectiva deste autor. Por outro lado, deve-se perguntar sobre o significado destas manifestações para as pessoas que nelas tomam parte, mesmo que comparando situações distantes no tempo e no espaço.

Diante disso, considerando o laboratório das festas populares dentre a junção do sincretismo religioso e das manifestações culturais, é possível uma articulação



entre as representações simbólicas do Auto popular da brincadeira do boi e as Congadas. É conveniente citar as considerações do antropólogo Sérgio Ivan Gil Braga, ressaltando que:

Quanto ao tema da morte e ressurreição, comum às Congadas, Cucumbis e bumbás, observa-se um ferimento de morte cometido no príncipe negro e no boi, considerando estas figuras como simétricas, posto que se referem a um mesmo tema. A encenação da cura seria um ato de fé dos participantes dessas danças frente ao feiticeiro africano ou pajé, encarregados da ressurreição do mameto ou do boi. Na encenação, observa-se a máxima popular “rei morto, rei posto”, onde estariam indissociados fé católica e poder secular dos reis, pois a morte do rei ou do príncipe que representa o rei na embaixada, na ocasião em que o mameto fora ferido mortalmente por um traço de índios, nunca representaria o fim do poder real, mas sim o triunfo da realeza pela fé (BRAGA, 2002, p.217).

Nessa perspectiva, no universo das representações simbólicas e das danças de rituais africanas e indígenas que se tornam possíveis à associação do Boi-Bumbá, das Congadas dentre outras festas que retratam a cultura popular nas diferentes regiões do Brasil. É de considerável importância também observar que no início da chegada dos colonizadores as festas de caráter coletivo eram proibidas.

Festas de caráter coletivo tal como hoje a do carnaval, por exemplo - eram inconcebíveis ao tempo da chegada ao Brasil de portugueses oriundos de uma Europa mal saída do controle teocrático da sociedade, através do conceito da responsabilidade pessoal ante o pecado, que impunha aos cristãos vigilância permanente contra os impulsos pagão dionisíacos herdados do mundo antigo. Assim, o que durante mais de duzentos anos se registra como aproveitamento coletivo do lazer na colônia americana de Portugal não seriam propriamente festas dedicadas à fruição do impulso individual para o lúdico, mas momentos de sociabilidade festiva, propiciados ora por efeméride ligadas ao poder do Estado, ora pelo calendário religioso estabelecido pelo poder espiritual da Igreja (TINHORÃO, 2000, p.7).

Torna-se, portanto, perfeitamente compreensível quando se verifica que essa dupla condição dos poderes ‘civil e religioso’ no período do Brasil Colônia as festas populares tenham sido uma reprodução dos modelos europeus. E como as presenças de europeus tornavam-se cada vez mais frequentes, as autoridades civis e religiosas tomavam medidas de neutralizar a cultura e as tradições dos povos nativos e dos escravos.

De acordo com Tinhorão (2000, p.7) em termos de oportunidades festivas e de lazer coletivo por parte da população dos núcleos urbanos quando as primeiras vilas e colônias não passavam de pequenos aglomerados os grupos dos colonos e dos nativos se reuniam à volta dos colégios dos jesuítas.

De fato, o que a documentação coesa disponível revela é, da parte das autoridades e dos colonos brancos, a tendência à reprodução dos modelos europeus de hábitos pessoais e sociais, e, da parte dos jesuítas encarregados da evangelização da gente da terra, a imposição não apenas da 'fé católica' sob as novas regaras da Contra-Reforma do Concílio de Trento, (reunido de 1545 a 1563), mas de todo o ritual criado para a encenação do culto, à reprodução exata da sua música e dos seus cantochãos. A principal característica dessa transposição de informações e valores civilizatórios ibero-europeus para a nova realidade da colônia americana seria, pois, a sua implantação de forma autoritária, ordenada de cima para baixo. E isso sem qualquer concessão à cultura preexistente das populações indígenas, ou à que adviria da rica mistura étnico-cultural branco-africano-crioula ao longo de toda costa e, logo, em pontos distantes do interior, após a ocupação do estuário do Amazonas (TINHORÃO, 2000, p.8).

Diante da leitura atenta das informações apresentadas pelo autor permite considerar que as festas religiosas eram as alegrias dos negros e dos nativos, ou seja, sua quase única diversão numa mistura híbrida entre o sagrado e o profano; onde o comportamento religioso do escravo e do índio, às vezes com suas danças que os europeus consideravam obscenas e indecentes, foi sendo criticada e combatida com certo complexo de inferioridade.

Neste sentido, embora não seja nossa intenção classificar as diferentes manifestações culturais por meio das atuais festas populares a descrição feita já permite deduzir alguns princípios reveladores. O universo simbólico faz a separação nítida de um domínio do mundo cotidiano de outro, marcada por modificações no comportamento das pessoas. Tais mudanças criam as condições para que sejam percebidos os aspectos que revelam diferenças e convergências nas festas de caráter coletivos e tradicionais de cada região, pois trazem consigo traços incorporados de um mundo de significações.

No universo da cultura popular e da religiosidade brasileira encontramos a mistura entre brancos, negros, índios e mestiços nesse contexto muitas vezes abrangem um campo conflituoso onde os injustiçados não vêem a quem recorrer, a esperança transfere a realidade para o mundo da utopia, onde as festas de caráter coletivo transformam-se em verdadeiras manifestações culturais. Entretanto, a geração atual nem sempre conhece genuinamente o interno (nascido) das festas populares brasileiras as quais se apresentam tão ricas de inúmeras informações relacionadas ao campo sócio-político-cultural que nos liga ao passado e ao futuro.

## CAPÍTULO - II

### 2. A FESTA DO BOI-BUMBÁ E A REPRODUÇÃO DA CULTURA POPULAR

#### *“Sabedoria Cabocla”<sup>4</sup>*

*A sabedoria do índio é milenar  
A cura de todas as dores  
E todos os males está na floresta  
O caboclo em harmonia com a natureza  
Se embrenha na mata em busca de ervas medicinais  
Consciência ecológica  
Dos povos da Amazônia  
Heranças e ensinamentos  
De velhos curandeiros e sábios  
ancestrais  
Copaíba andiroba sucuba  
Unha de gato carapanaúba  
Quina da mata saracura-mirá  
Miraruira e leite de amapá  
Não desmate não maltrate  
Não polua não destrua  
Que a natureza mãe é vida*

#### 2.1 A cultura Amazônica e o Boi-Bumbá – a presença de uma cultura milenar

Na cultura Amazônica apresentam-se dois amplos espaços sociais clássicos com características definidas, porém unidos através de forte articulação mútua. A cultura urbana da grande Capital Manaus, onde existem trocas simbólicas intensas com outras culturas e a cultura rural, sobretudo a do ribeirinho na qual se mantém e se sustenta mais apoiada nas tradições decorrente de sua história. Nesse aspecto, destaque-se aqui a Festa do Boi-Bumbá na Ilha Tupinambarana.

A organização da festa tem na sua história a dualidade entre os dois grupos folclóricos dos bumbás rivais, Garantido e Caprichoso disputam entre si o título de vencedor do festival folclórico. Hoje em dia não existem mais tantos conflitos como em tempos passados, mas a rivalidade é tão intensa quanto antigamente.

Nos últimos anos as competitividades dos bumbás se expressam nas formas de toadas, danças, coreografias, alegorias e nas belas apresentações da cultura amazônica no bumbódromo palco das disputas onde se apresentam as figuras do cotidiano do caboclo, da realidade do ribeirinho, das tribos indígenas e do imaginário das lendas amazônicas. O que se vê é indescritível, encanta aos olhos com a

---

<sup>4</sup> Sabedoria Cabocla” (Composição: Inando Medeiros/Marcos Lima - Toada Boi-Garantido, 2005)

grandiosidade das alegorias surgidas do imaginário dos artistas sobre os mitos e as lendas da região.

Os artistas dos Bumbás na sua maioria são parintinenses, eles não medem esforços em suas criatividade que se supera a cada apresentação. Além das cenografias e alegorias são também utilizados efeitos de luzes, bem como efeitos visuais como os fogos de artifício, sobretudo na entrada do Boi que surge diversas vezes e de diversos lugares, como também a entrada do Pajé. Esse é um dos momentos mais anunciados para a apresentação do ritual com muitos fogos e efeitos especiais.

Gostaria de reforçar que na elaboração do ritual do Pajé não se faz ao acaso, primeiramente acontece devido às possibilidades históricas, informações transmitidas favorecidas pela contextualização geográfica. Além disso, ocorrem também a partir de negociações entre os agentes sociais (comunidades indígenas e os organizadores da festa). Em cada momento do ritual é dada importância para certos elementos da cultura indígena em detrimento a outros, como ocorrem nas escolhas entre diferentes grupos sociais, porém é sempre um jogo dinâmico de significações. São esses os momentos que se oferecem como espaço ao conhecimento tanto dos moradores como dos visitantes de outros lugares significando um aspecto importante da tradição que os bumbás buscam conservar.

As apresentações ocorrem em três noites com cinco horas de apresentação, sendo duas horas e meia para cada Boi, também para serem expressivos e bem sucedidos no Bumbódromo<sup>5</sup> os dois grupos folclóricos contam com seus personagens tradicionais e efeitos especiais.

Cabe fazer considerações mais extensas sobre os elementos que compõem o cenário das apresentações, colocaremos abaixo os principais personagens simbólicos e elementos constitutivos com as descrições de suas representações.

- O próprio Boi-Bumbá - personagem que morre e ressuscita durante a apresentação do ritual. Cabe ressaltar que com o crescimento da festa a própria figura do boi foi evoluindo. O Boi rígido feito de pau e pano que antes

---

<sup>5</sup> O Bumbódromo palco da apresentação e da disputa, também é chamado de Arena. Tem capacidade para 35.000 mil pessoas. É dividido nas cores dos respectivos Bois: Azul e Vermelho; além das divisões das cores suas arquibancadas são divididas: Geral e Gratuita - arquibancada para turista, cadeiras numeradas, camarotes e tribuna de honra. Para atender às necessidades da comunidade local nas dependências do Bumbódromo funcionam Escolas, Centro de Capacitação e um Posto Médico.

brincava nas ruas da cidade atualmente é um Boi tecnológico. A armação de madeira é muito leve e recoberta com espuma e tecido, no seu interior contém componentes eletrônicos que lhe permitem, além de diversos movimentos como mexer a cabeça em todas as direções, sacudir as orelhas, abrir e fechar os olhos, soltar fogo e fumaça pelo nariz, emitir urros e até comer sal e capim.

Além disso, o 'tripa' nome dado ao bailarino que dança debaixo do Boi ensaia os passos e a coreografia a fim de imprimir nas apresentações os movimentos da exibição do Boi.

Nas exibições coreográficas a cada ano foram sendo adaptados novos movimentos, esse fato fez com que cada grupo folclórico tenha pelo menos três Bois, o que torna possível o Boi aparecer numa área da arena, desaparecer de repente para surgir em outro lugar. Por tudo isso, a confecção do Boi tornou-se tarefa delicada e complexa que envolve conhecimento e um detalhado projeto tecnológico, pois o equipamento do interno do Boi é semelhante a um teclado que o bailarino "tripa" leva preso na cintura para digitar comandos que permitirão os efeitos pretendidos e as movimentações. A entrada do Boi na arena é saudada por uma estrondosa queima de fogos, ao som das toadas e dos grupos de percussão. Além disso, a torcida se incendia de emoção e efervescência. Porém, quando um Boi está se apresentando não há qualquer manifestação da torcida do outro Boi, os torcedores permanecem em total silêncio.

Previamente, cada torcida é ensaiada e os torcedores recebem Kits com bandeiras, chapéus e até lanternas coloridas que serão usados durante a apresentação do ritual.

- Apresentador - Mestre de cerimônia que comanda toda apresentação do Boi na Arena. É o personagem que narra o drama da morte do boi e presta uma homenagem ao bumba-meu-boi do Maranhão.
- Levantador - Canta e interpreta as trilhas sonoras das toadas. Traja roupas típicas do cantador do Maranhão.
- Batucada do Boi Garantido e Marujada de Guerra do Boi Caprichoso - grupos de músicos que fazem parte da bateria que acompanha as batidas e ritmos das toadas. Os instrumentos musicais da Batucada e da Marujada são compostos por tambores indígenas, matracas ou palminhas, surdos de

marcação, contra-surdos, xeque-xeques, maracás, caixas, agogôs, cuícas, ganzás. Foram incorporados também o charango andino e outros instrumentos eletrônicos, como baixos, teclados e guitarras. Cada Boi tem aproximadamente 500 integrantes em seus conjuntos de instrumentos.

- Amo do Boi - personagem que exalta com versos épicos o boi e o chama para bailar. No auto do boi original, o Amo do Boi é o dono da fazenda, é quem fica triste com a morte de seu boi querido.
- Sinhazinha da Fazenda - personagem que representa a cultura branca européia estilizada com longos vestidos rendados. É a filha do dono da fazenda, além de dançar costuma acariciar o Boi e dar-lhe sal.
- Pai Francisco e Mãe Catirina - personagens que representam a cultura negra. É conveniente frisar que esses dois personagens fazem parte do tema central do auto popular do bumba-meu-boi que veio do Nordeste para o Norte pelos migrantes do ciclo da borracha. O precioso boi mítico, em torno do qual um vasto universo simbólico que ganha forma. Uma representação dramática assim explicitada: (Pai Francisco e Mãe Catirina representados como negros escravos de uma fazenda). Ela, grávida, sente vontade de comer língua de boi e pede ao marido para matar o melhor boi da fazenda, o preferido do amo. Pai Francisco, não encontrando alternativa, com medo que a mulher perca o filho, obedece aos seus desejos, resolve roubar o boi para lhe tirar a língua. O fazendeiro percebe a falta do boi e manda o vaqueiro chefe investigar o ocorrido. O crime é descoberto e chamam-se os índios para ajudar na captura de Pai Francisco. Trazido à presença do fazendeiro, ele é ameaçado de punição. Na história original, com auxílio de personagens que variam entre um médico ou um padre acabam ressuscitando o boi, mas em Parintins, a história se adaptou ao folclore indígena e quem ressuscita o boi é um Pajé.

Dessa forma, remete ao entendimento que a ressurreição do boi, por sua vez, parece sempre simbolizar a instauração de uma nova ordem social. Além disso, essa dramatização em sua aparência simplória ao longo da história do folguedo no país atesta, entretanto, sua força como dispositivo simbólico capaz de se adaptar a contextos particulares.

Nessa compreensão, percebemos que há uma interação de modo tenso e cheio de ambivalências, categorias étnicas e sociais básicas da história do Brasil: o branco, o negro e o índio.

- Lendas Amazônicas - figuras de seres encantados da floresta e dos rios que se apresentam em grandes alegorias e se movimentam na arena. Como uma das temáticas principais nas apresentações as lendas sintetizam a cultura amazônica, ressalta-se que é comum atribuir dupla personalidade a certos elementos da flora ou da fauna. Destacamos uma lenda como expressão dentre as tantas que são apresentadas: “O Boto” - acredita-se que os botos se originaram do bicho Anta, que foi morto e a sua carne foi comida pela mulher e os filhos que ela teve viraram botos, por isso a bota se assemelha à mulher em suas partes íntimas.

A lenda amazônica também conta que o Boto vermelho, quando em noite enluarada, transforma-se em homem e usando um chapéu (que é para disfarçar dois orifícios que tem na cabeça), sai à noite pelas festas do interior para namorar as moças do lugar. Antes do amanhecer ele desaparece misteriosamente. Dizem que é porque ganhou novamente sua forma de Boto e mergulhou profundamente nas águas dos rios. Há diversas versões da lenda e relatos de superstições em torno do Boto na região Amazônica.

Neste sentido, cabe aqui enfatizar que na magia nativa ou pajelança, os órgãos sexuais, tanto do boto macho quanto da bota fêmea, possuem propriedades afrodisíacas e podem ser facilmente encontrados no mercado. Além disso, também em muitas barracas especializadas de ervas e plantas amazônicas é comum encontrar os olhos do Boto, que possuem qualidades talismânicas. Segundo os que fazem uso e os que vendem esses produtos, é o olho direito do Boto que é portador das propriedades mágicas. A que se deve essa superstição é difícil de dizer, mas, isso é assunto para a parapsicologia.

Além disso, as lendas e os mitos sinalizam para alguns traços da cultura local numa relação muito forte com a natureza. Assim, muitas lendas amazônicas enfeitam as apresentações na arena como: Mãe d'água, uma bela mulher cujo canto enfeitiça e atrai os jovens para o fundo dos rios ou lagos; Juma, um índio de físico avantajado com altura de três metros, que vaga pelas florestas; Jurupari, ser que vive no Alto rio Negro. Para os indígenas é considerado com uma personificação do demônio; Mapinguari, é o mais assustador dos seres da mata, muito temido pelos caçadores, pode atormentar com gritos ou pedidos de ajuda e ataca os que se aproximam.

Parece um macaco gigante, ereto sobre duas pernas, tem só um olho no meio da testa e uma boca gigantesca que se estende até a barriga. É mais fácil escapar dele se o vento estiver soprando de forma favorável, pois tem um cheiro horrível que dizem sair de um buraco no ventre. Quando ele sente cheiro de carne humana, grita, derruba árvore e danifica tudo que encontra em seu caminho; Curupira, espécie de duende da floresta que judia do caçador, fazendo-o perder o caminho. Tem os pés voltados para traz; Cobra Grande chamada também de Baiúna, a lenda conta que ela aparece nos rios e lagos em forma de navios iluminados, seus olhos são dois faróis que encandeiam os navegantes; Negrinho do Campo Grande, duende da floresta que ataca aqueles que perseguem os animais; Bicho Folharal, monstro formado de folhas verdes, que habita nos lagos e assusta os pescadores.

No conjunto folclórico das lendas e mitos, vale salientar que é comum a confusão entre o que é mito e o que é lenda, ambos se misturam nas apresentações. Porém, são esses elementos que enriquecem o sentido da cultura amazônica. As criaturas mágicas que habitam a floresta, os seres que vivem entre as ervas milagrosas, em águas profundas, no ambiente silencioso da mata habitada por monstros e criaturas sagradas, tudo misturado em que não se distingue mais onde começam as lendas e onde termina a realidade. Dessa forma, as lendas e os mitos são tratados como explicação sobre a força da natureza ou sobre a condição humana articulada em torno do homem, natureza e sociedade.

- Porta Estandarte - personagem estilizada de índia que carrega a bandeira do símbolo do Boi;
- Rainha do folclore - personagem que representa a cultura e a beleza da mulher amazonense;
- Cunhã-Poranga - personagem que representa a beleza da mulher nativa.
- Tuxauas - personagem que representa o chefe de uma tribo. Em geral usam o cocar na cabeça e um peitoral trabalhado de miçangas e várias sementes.
- Pajé - personagem que representa o líder espiritual das tribos.

Quando o pajé entre em cena acontece uma explosão de fogos. É o momento esperado para então começar o 'ritual'. Principal momento da aparição do 'pajé', e culminância de cada apresentação.



- Tribos Masculinas e Tribos Femininas - personagens que representam as tribos nativas da região. As tribos indígenas são grupos estilizados de centenas de brincantes que desenvolvem coreografias detalhadas. Em geral usam braçadeiras e tornozeleiras de várias penas. Para completar o traje usam arco e flecha.

De acordo com a observação feita e as informações recebidas *in loco*, as apresentações das coreografias e das roupas das tribos são trocadas a cada ano, para uma nova apresentação.

- Ritual - dramatização teatral do ritual da pajelança xamânica com o objetivo de ressuscitar o Boi;
- Galera - são os torcedores dos Bumbás que participam do ritual com suas coreografias organizadas;
- Vaqueirada - grupos estilizados de vaqueiros montados em cavaleiros de tela e pano, que dançam em círculo ao som e ritmo das toadas em volta do Boi.

Atualmente em Parintins os dois bois são responsáveis por centenas de empregos diretos e indiretos. Cantores, compositores, artesãos, costureiras, motoristas, administradores, ritimistas e uma série de outros trabalhadores que se empregam com o festival folclórico da cidade.

O Boi Garantido é conhecido também como o “Boi do Povão”, atualmente ele não representa apenas uma paixão com seu símbolo emblemático na forma de coração, para muitos parintinenses, entretanto, é importante também como fonte de sustento.

O Boi Caprichoso é conhecido como Diamante Negro por causa de sua cor, é tido como um Boi de elite principalmente pelos admiradores do boi Garantido. Os diretores respondem as provocações de ser um Boi de elite dizendo que essa rivalidade é ótima para os dois, porém eles preferem falar de trabalhos como a escolinha de arte do Caprichoso. Um trabalho social que tem hoje 800 alunos, estudando artes cênicas, danças, pinturas, música e escultura. Na sua grande maioria, as crianças beneficiadas são de famílias carentes. Algumas já estão participando da confecção das roupas para itens da apresentação do Boi.

O Caprichoso é responsável por muitas inovações no festival como a utilização de novos instrumentos musicais ou a própria maneira de apresentar o Boi na arena. O Movimento Marujada da torcida do Caprichoso organizado em Manaus,

é formado por parintinenses que moram na capital. Juntamente com os manauras, eles realizam os ensaios a cada sábado durante a temporada pré-festival (março a junho) no “Bar do Boi”, no Olímpico Clube, uma área com espaço amplo para os ensaios. O Movimento Marujada é responsável por 25% de todo o dinheiro arrecadado para levar o Boi Caprichoso ao Bumbódromo em Parintins, pois a cada sábado cerca de quinze mil pessoas acompanham os ensaios em Manaus. Em Parintins os organizadores do Caprichoso realizam festas no Curral nos finais de semana, buscando mais recursos para as despesas com as apresentações, de forma que façam um trabalho jamais visto em beleza e inovação.

Na cidade de Manaus o Boi Garantido recebe apoio do Movimento Amigos do Garantido, responsável por cerca de 20% dos gastos do Boi para as três noites de Festa em Parintins. Esse mesmo trabalho é realizado em Parintins, no curral do Garantido, localizado na “Cidade Garantido”. Desde a criação do festival folclórico, em 1965, ambos vêm competindo pelo título de campeão.

Estrategicamente a preparação para a realização do evento envolve seis meses de atividades, iniciando-se com a escolha das toadas e definição dos temas a serem apresentados pelos bumbás. Em 2008, os dois bumbás lançaram na arena o tema sobre a preservação da Floresta Amazônica. O Boi Caprichoso apresentou o tema “O futuro é agora” e o outro apresentou “Garantido - o boi da preservação”.

Ambos falaram da região, do lendário, da mitologia e da teogonia dos povos ancestrais. Ambos lançaram um grito de alerta em defesa deste pedaço do planeta, como um lugar guardião da vida que precisa ser entendido, respeitado e acima de tudo valorizado como fonte do conhecimento de um manancial imprescindível da biodiversidade no planeta, propondo que esta seja a bandeira da humanidade.

Importa enfatizar que nas apresentações do ano de 2008, ambos os bumbás fizeram um apelo cantando nas toadas homenagens às nações indígenas dizimadas a partir do século XVI, quando da ocupação da Amazônia pelos países ibéricos. Ressalta-se que o Boi Garantido apresentou a toada “Não mate a Vida” e o Caprichoso “Em defesa desse Chão”<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> “Não mate a Vida” - (Composição: Tony Medeiros/Inaldo Medeiros).

“Em defesa desse chão” - (Composição: Ademar Azevedo/Frank Azevedo) - Toadas CD de 2008.

**“Não mate a Vida”**

*Um dia o índio civilizará o mundo  
E a terra no sentido mais profundo  
Terá que ser tratada como mãe, então  
Um dia  
Os rios e as florestas profanados  
Queimados poluídos soterrados  
Ainda tentarão sobreviver  
É preservando seu moço  
Que o homem vai viver  
É destruindo seu moço  
Que o mundo vai morrer  
Um dia  
Dragões de ferro  
Entraram na floresta  
Progresso é uma ordem adversa  
Matando e destruindo  
O meu chão  
O índio  
Que sempre conviveu em harmonia  
Foi quem nos Ensinou ecologia  
Conceito de cultura milenar.*

**”Em defesa desse Chão”**

*Quando a terra mãe era nosso alimento  
Eles chegaram com a cruz e a espada  
Eles pecaram  
Quando a noite escura formava o nosso  
teto  
Clareava a luz do arcabuz  
Tomaram nossas terras  
dizimando os nossos índios  
Transformando em escravos  
Os filhos do sol  
A dor e o pavor  
Das caravelas assombrosas  
Que apontavam para o norte  
Não puderam nos eliminar  
Não vamos esquecer nossos costumes  
Somos de uma ascendência Milenar  
Espalham-se as plumas dos tupinambá  
pelo rio Madeira e o rio Guamá  
Batalha derradeira contra a opressão  
Séculos e séculos de toda a nação  
Em defesa desse chão eu vou cantar  
Para o mundo inteiro se conscientizar  
Preservar é amor  
Toda a humanidade  
Juntos vamos celebrar  
É caprichoso, é resistência  
De consciência milenar  
Boi caprichoso, é resistência  
De consciência milenar.*

Constata-se nas duas toadas que os grupos dos bumbás vêm expondo seus gritos de alerta pela preservação da ambiência amazônica. Desta forma, durante as três noites de apresentações do folclore popular da região, ambos os bois conclamavam o engajamento de todos para uma tomada de consciência em relação à região defendendo sua imediata preservação. Acreditando que os ensinamentos deixados pelos índios e caboclos na relação “homem e natureza” com seus mistérios e conhecimentos nativos podem servir de modelo de consumo de sustentabilidade e preservação ambiental. Porém, a insensatez desvairada dos gananciosos insiste em destruir todo esse ecossistema amazônico.

O tema focado era um convite a se pensar, não apenas na preservação e conservação da floresta, mas também, sobretudo dos povos da floresta, dos caboclos e dos índios. Nesse caráter de consciência, cabe lembrar que desde a fase colonial as decisões com relação ao destino da Amazônia, em geral, foram decididas sem levar em consideração as populações tradicionais da região. Isto gerou violência, impactos sociais e desequilíbrios ambientais ao longo do tempo.

Esse misto de festa e de denúncia revela um processo simbólico potencializado pela cultura popular, é uma manifestação tensa e intensa tão característica do folclore brasileiro. Por outro lado, permite que a cada ano os dois grupos folclóricos dos bumbás Amazônicos apresentem na arena de uma pequena cidade do interior do Amazonas, por meio da linguagem da mais bela arte, o falar sobre os dramas de vida e de morte do povo amazônico.

O ponto mais atraente das apresentações foram em torno dos rituais indígenas, quando dezenas de tribos representaram com suas diferentes vestimentas, danças e pintura corporal contando a saga das nações indígenas que saíram do litoral buscando o refúgio da mata amazônica.

Essa construção, permeada de representações simbólicas, implica sempre em significações e ressignificações, pontos de ruptura e alterações de contextos étnicos e sociais. Podemos constatar, de acordo com Rodrigues (2006) que aos poucos o Auto popular da brincadeira do boi, ao chegar ao Amazonas, adaptou-se ao contexto local. Constata o autor que: “uma tragicomédia protagonizada por personagens como os dois negros: Pai Francisco e Mãe Catirina, foram perdendo espaço para encenações de rituais e lendas indígenas da região”, nessa nova ordem é obvio que as identidades culturais sofrem influência.

[...] As personagens do auto (Pai Francisco, Mãe Catirina, Sinhazinha da Fazenda e Amo do Boi) permanecem ainda, só que com funções meramente simbólicas. Ao adotarem essa postura, os bumbás pretendem se tornar uma espécie de “Arauto da Amazônia”, clamando por sua proteção, pregando o respeito aos povos indígenas e celebrando os caboclos. (RODRIGUES, 2006, p.140).

Por meio das recriações do cotidiano do homem amazônico e apelos pela preservação da floresta esse evento cultural identifica-se numa relação íntima com os indivíduos da região. É preciso mencionar que com a presença marcante dos povos indígenas na cultura amazônica era natural que a festa fosse pouco a pouco sendo influenciada, com bem ressalta Assayag,

O auto do bumba-meu-boi é referência, é memória, é relíquia. Nosso apelo vem da floresta, das estórias do interior e da dança indígena que faz o bailado contagiante da festa. Nada se faz nos engenhos do litoral nem nas fazendas dos secos sertões nordestinos. Faz-se (no boi-bumbá amazônico) nas várzeas, nas canoas, nas praias das tartarugas e nas águas-grandes do peixe-boi em extinção. Quem canta não é mais o negro, mas sim o caboclo que cobra cidadania é o índio que quer preservar sua terra e sua cultura. [...] Tudo em consonância com a cultura local (ASSAYAG, 1995, p.34).

Vale lembrar que os personagens indígenas relacionados a esse novo formato foram aos poucos se destacando e ganhando crescente importância. É o caso da Cunhã-Poranga, da Porta Estandarte, da Rainha do Folclore, dos Tuxauas, do Pajé, das Tribos Femininas e Masculinas e do quadro cênico do ritual, cabendo as temáticas das toadas acompanhou esse processo.

A partir da observação do auto do Boi, percebe-se que dentre as manifestações da cultura popular em termos de Brasil, a história mostra que a cultura amazônica está influenciada em primeira instância pela cultura do caboclo que recebe importante influência dos povos indígenas. Evidencia-se como exemplo de demonstração da cultura dos amazonenses, especialmente através do folclore por meio da Festa do Boi-Bumbá de Parintins-AM<sup>7</sup>, nas suas apresentações em torno dos figurantes, que representam figuras típicas regionais.

Para isso, apresentam cenas do cotidiano da vida do caboclo e indígena, como por exemplo, nas alegorias das estruturas artísticas introduzem pequenas embarcações e canoas transportando ribeirinhos, na representação teatral incluem também momentos de simulação do trabalho, como o beneficiamento da mandioca, numa simulação da fabricação da farinha; representam também trabalho dos pescadores, dos jaticultores e dos agricultores dentre outros momentos do cotidiano social amazônico.

Também são inseridas as danças e costumes das populações indígenas. Nesse contexto exige dos protagonistas um conhecimento dos diferentes grupos indígenas, históricos ou atuais para retratar adequadamente a vida social dessas populações.

Essa manifestação cultural no passado era manifestação predominantemente masculina, mas nos dias atuais a presença feminina é cada vez maior, agregando um grande número de participantes tanto das áreas adjacentes ao Município de Parintins como de moradores de Manaus, Capital do Estado do Amazonas, que transformaram as apresentações em uma celebração conhecida como – Festival Folclórico de Parintins.

Seu ponto culminante está nas apresentações dos Bumbás – Garantido e Caprichoso, ambos representam o Boi-Bumbá Amazônico, sendo também uma das manifestações culturais que atualmente representa o Brasil no exterior e que faz

---

<sup>7</sup> Parintins: Interior do Estado do Amazonas que é o palco da festa do Boi-Bumbá localizado no arquipélago das ilhas tupinambaranas, no rio Amazonas.

parte do ciclo de festas juninas do calendário oficial do Estado, sendo realizada anualmente nos últimos dias do mês de junho na Cidade de Parintins/AM.

Em Manaus tem-se vinculado intensamente nos últimos anos as “toadas” música dos bumbás de Parintins/AM, além das reuniões festivas dos manauras não pode faltar a música dos bois que alegram tanto os visitantes como os habitantes simpatizantes das toadas. Em vista do crescimento e sucesso da Festa, frequentemente a Cidade de Manaus e o Município de Parintins recebem pessoas vindas de várias partes do Brasil e mesmo do exterior, nem sempre familiarizadas com os elementos da cultura regional amazônica, entretanto, tornando-se espectadores entusiasmados pelas apresentações dos bois-bumbás.

Entretanto, cabe enfatizar que a partir da influência urbana da grande cidade de Manaus e dos meios de comunicação de massa, a Festa do Boi-Bumbá também vem sofrendo variações em contato com a modernidade. Porém, seus organizadores e habitantes de Parintins e das pequenas comunidades ao redor do município conservam muito da cultura ribeirinha, indígena e cabocla ao valorizar os contos, histórias e as fábulas das matrizes regionais. Apresentando aspectos que favorecem significativamente na formação e construção da identidade cultural do povo da região.

Segundo Orlando Diniz - Presidente do SESC - Rio (2000), a Festa no Amazonas é a manifestação popular mais famosa do auto do boi, “nela estão sua compreensão do mundo, seu relacionamento com o passado e suas esperanças para o futuro”. O aspecto marcante da festa tem como ponto forte as narrativas míticas e as lendas. De acordo com Valentin (2005) a festa possui características próprias. Constata o autor:

[...] esse crescimento vigoroso, na década de 90, reforçou, também, a construção de uma nova identidade cultural no Amazonas. O resgate da cultura indígena e cabocla, através de seus hábitos, costumes, lendas e mitos, apresentados e massificados pelos bumbás, promoveram novos sentimentos de pertencimento e herança cultural. Vêm mostrando a história da Amazônia, vêm despertando a conscientização da preservação do meio ambiente, das causas indígenas, da condição da mulher. Hoje, os amazonenses se sentem orgulhosos de fazer parte, física e culturalmente, desse universo que consideram único e peculiar (p.20).

Contudo, em certas ocasiões ocorre um distanciamento pela absorção provocada pelas práticas do turismo ou mesmo pelos meios de comunicação de

massa. Pois, em termos de grandiosidade ela só perde para o carnaval do Rio de Janeiro.

## **2.2 Celebrações ao Boi na História Cultural das Civilizações.**

A dimensão simbólica da figura do boi revela ser este um animal polivalente que é motivo de culto e celebração desde tempos remotos. Diante disso para compreender o universo da Festa do Boi-Bumbá no Amazonas, sentiu-se a necessidade de se fazer um breve histórico dos pressupostos da figura do boi e seus congêneres no decorrer da história cultural das civilizações.

Nos registros bíblicos que narram a história de Israel no Antigo Testamento relata que o povo hebreu fez uma festa com celebração a um “Bezerro de Ouro”, provocando a ira de Moisés. “Quando Moisés aproximou-se do acampamento e viu o bezerro e as danças, irou-se e jogou as tábuas no chão, ao pé do monte, quebrando-as. Pegou o bezerro que eles tinham feito e o destruiu no fogo.” (Ex. 32.19-20); conforme Piazza (1991, p.73) no Antigo Egito era adorado o Boi Ápis que representava uma encarnação divina do deus Ptah. “Ptah: deus de Menfins; era considerado pai dos deuses, e criador do mundo: o famoso Boi Ápis”. Na história da antiga Grécia registra-se em forma mitológica a figura de Minos e o Minotauro:

Minos é a figura de uma lenda do período primitivo da história grega. Era filho de Júpiter e Europa e juiz dos infernos. Os reis de Colossos que exerciam autoridade sobre os chefes das outras cidades cretenses adotavam o título de Minos, de caráter sagrado, pois exerciam o sumo sacerdócio junto ao Minotauro, metade homem metade touro. Quando expirava seu mandato, que durava 9 anos, o rei penetrava no Labirinto, morada do Minotauro, enquanto o povo oferecia suplicas e sacrifícios. Se o rei encontrasse a saída, reinaria outros 9 anos e tinha que sacrificar ao Minotauro sete moços e sete donzelas, tributo que pagavam os povos dominados (MEDINA, 1973, p.250).

Na complexidade dos povos que formam a população da Índia, até hoje, a vaca é um animal sagrado. Segundo Piazza (1996) em matéria religiosa a Índia é um país heterogêneo oscilando entre as práticas do prolífero politeísmo. Afirma o autor:

A religião na Índia oferece um interesse todo especial, em primeiro lugar porque se trata de um politeísmo ainda vivo, com os seus mitos e ritos em pleno funcionamento; em segundo lugar, porque é o exemplo mais claro do condicionamento da experiência religiosa [...]. As devoções populares multiplicaram-se nas formas mais espetacular. [...] A necessidade de justificar a atividade divina no mundo contingente, faz com que conceba os deuses ligados a forças cósmicas, celestes, atmosféricas e terrestres. De

outro lado, também acentua a transcendência desses deuses para que eles não se dissolvam nas coisas contingentes. [...] Na verdade, a alma indiana oscila sempre entre o politeísmo mais complexo, o monismo mais rígido e o teísmo cheio de luz e de calor. [...] A sua religiosidade, por isso, é ao mesmo tempo profunda e compreensiva, justificando todas as atitudes religiosas e respeitando-as todas igualmente. [...] coisa que só existe na Índia, porque aí foram introduzidas pelos estrangeiros (arianos, gregos, persas, muçulmanos e cristãos). [...] A literatura religiosa da Índia é, como sua religião, rica e complexa, evidenciando as diferentes tendências dos vários povos que constituem o substrato de sua população (PIAZZA, 1996 p. 233-273).

Mais que tentar definir a figura do boi na história cultural dos diversos grupos social, a intenção é destacar que desde tempos remotos esse animal e seus congêneres fazem parte de temas ligados às religiões, as mitologias, das fábulas que são geradoras de comportamentos enriquecidas pela força das tradições e sentimentos do povo. De certo modo, pode-se constatar a dimensão simbólica, mítica e social alcançado pela figura desse animal no imaginário do homem, um exemplo disso está nos registros históricos de várias civilizações.

Por outro lado, também podemos observar que a figura do boi está relacionada às culturas arcaicas e manifestações folclóricas dos tempos atuais, entidades míticas que remetem ao fascínio que se estende por séculos nas mais variadas culturas. Fato possível de observação desse fascínio se estende pela África setentrional onde cavernas abrigam pinturas rupestres desse animal.

Cabe citar, que as observações feitas sobre o objeto de pesquisa 'A Festa do Boi-Bumbá no Amazonas' encontram sua validação empírica nas práticas e nas crenças religiosas, pois direcionamos este trabalho numa perspectiva de seus elementos simbólicos. Para isso, formulamos nossa análise na teoria de Bourdieu (1998) que permite entender como em sua qualidade de sistema simbólico estruturado, a religião funciona como princípio de estruturação que assume funções específicas.

[...] reforçar a força material ou simbólica passível de ser mobilizada por um grupo ou uma classe, assegurando a legitimação de tudo o que define socialmente este grupo ou esta classe. Em outros termos, a religião permite a legitimação de todas as propriedades arbitrárias que se encontram objetivamente associadas a este grupo ou classe na medida em que ela ocupa uma posição determinada na estrutura social (BOURDIEU, 1998, p. 46)

Certamente, percebe-se que a relação simbólica não ocorre sem que antes esteja especificamente de acordo com os interesses do grupo, tornado possível e assegurando sua legitimação. Essa seria uma das possíveis explicações para a



veneração ao boi entre os povos antigos, bem como sua relação com a cultura popular em tempos atuais, pois apesar do simbolismo da morte do boi ele sempre renasce para a alegria de seus admiradores.

### 2.3 O Boi como Símbolo

Com base na descrição dos processos culturais, conforme já citados no item anterior, pode-se perceber a figura do boi como símbolo polissêmico em diferentes culturas. O termo símbolo que etimologicamente significa “lançado junto” designa a parte visível de um todo não manifestado, inseparável da totalidade do real.

Para definir o conceito de símbolo de acordo com Guy Rocher (1971, p.156) a maneira mais simples é – “qualquer coisa que toma o lugar da outra coisa, ou ainda qualquer coisa que substitui e evoca uma outra coisa”. Pode-se entender que diante da dificuldade da língua escrita ou até oral é suprida pela linguagem simbólica. Outra definição acerca do campo simbólico de acordo com Croatto (2004), “o símbolo é, na ordem da expressão, a linguagem originária e fundante da experiência religiosa, a primeira e a que alimenta todas as demais”. Além disso, acrescenta o autor:

No geral, o símbolo é símbolo. Não se conhece sua origem. Os símbolos socializam-se rapidamente pela sua própria importância vital. Quanto a suas características, é necessário dizer que há símbolos convencionais, mas eles pertencem a uma cosmovisão determinada e dificilmente chegam a ser patrimônio de toda a humanidade (p.111).

Percebe-se que segundo Croatto, o símbolo tem ligação com o inconsciente, com os níveis profundos da psique humana, [...] “o símbolo é eminentemente relacional; sua expressão simbólica deve sê-lo também”. Vê-se que ao longo da história das diversas civilizações o constante uso de símbolos. Também, que eles foram assumindo outras dimensões a ponto de não ser apenas um simples objeto, mas algo que fala por si mesmo, enquanto lembra fatos importantes registrados na memória individual ou coletiva.

O ser humano constrói símbolos continuamente. Tudo o que produz é de alguma forma simbólico. [...] Dois aspectos do símbolo devem ser levados em consideração. Primeiro, que o “segundo sentido” não está objetivado nas coisas, mas é uma *experiência humana* e singular em cada ser humano. [...] Segundo, as coisas não são simbólicas em si mesmas, e nem sempre chegam a sê-lo. São *constituídas* simbolicamente por algum tipo de experiência humana. Mas todas podem ser elevadas à dimensão de símbolos, sejam eles profanos ou religiosos. Isso vale também para os símbolos chamados naturais e universais. [...] Por isso podemos descrever

o símbolo como “remissivo”; envia para outra realidade que é a que importa existencialmente (CROATTO, 2004, p. 84-87).

Percebe-se que tentar mapear a história cultural das diferentes formações sociais e de diferenciação das instâncias incumbidas de assegurar à produção, a reprodução, a conservação e a difusão das expressões simbólicas são evidências do inesgotável. Também, remetem ao campo da experiência com sagrado.

Para Bourdieu (2009, p.8) os sistemas simbólicos oferecem instrumentos de objetivação, tanto do ponto de vista do grupo e de seus efeitos sobre o comportamento individual, o autor esclarece esta origem:

“O poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem [...] a objetividade do sentido do mundo define-se pela concordância das subjetividades estruturantes “senso e igual a consenso”

Ainda segundo as análises de Bourdieu, os sistemas simbólicos, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. Afirmando que:

O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo que Durkheim chama o *conformismo lógico*, quer dizer, uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências (p.9).

Dessa forma, com base nos autores, entende-se que um símbolo adquire relevância quando constrói sentido e significação para o indivíduo e para o grupo. Por outro lado, as formas simbólicas distinguem-se fundamentalmente conforme vão sendo produzidas.

## **2.4 O Surgimento da Festa do Boi-Bumbá na Amazônia**

A história mostra que o Auto popular da brincadeira do Boi ao se disseminar por várias regiões do Brasil foi assumindo nomes e formas diversas no Amazonas essa manifestação cultural chegou por meio da migração nordestina no fim do século XIX durante o período áureo da produção da borracha. A brincadeira de rua adaptou-se ao contexto próprio da região passando a se chamar Boi-Bumbá. Atualmente o folguedo é conhecido na região como o “Festival Folclórico de Parintins”.

Outro aspecto importante da natureza da Festa no Amazonas é que ela teve sua expansão no Município de Parintins, uma pequena cidade localizada à margem direita do rio Amazonas em uma área distante de Manaus capital do Estado 370 km em linha reta e 420 km por via fluvial próximo à divisa com o Estado do Pará, numa região conhecida como arquipélago das Ilhas Tupinambaranas repleta de sítios arqueológicos.

Os dados da pesquisa evidenciam que existem relatos os quais narram alguns acontecimentos da época do seu surgimento na região, “enquanto os magnatas da borracha assistiam óperas internacionais no Teatro Amazonas localizado na Cidade de Manaus o povo produzia a cultura nativa nas ruas”<sup>8</sup>. Cabe ressaltar que a matriz original é basicamente a mesma como ocorre em outras regiões do país que circulam em torno de uma trama de morte e ressurreição do precioso boi, entretanto, sua evolução foi sendo resignificada adaptando-se elementos da cultura amazônica.

Segundo o historiador Andréas Valentin (2005, p.90), a descrição da brincadeira do boi no Brasil aparece pela primeira vez “em 1840, em um artigo publicado no jornal *O Carapuceiro* em Recife” escrito pelo frei “Miguel do Sacramento Lopes Gama”. E, o Boi Amazônico aparece pela primeira vez em 1850 “no jornal *A Voz Paraense* em Belém-PA”, descrevendo o “Boi Caiado de Belém” como sendo “o mais terrível folguedo de escravos compartilhando por mais de trezentos moleques pretos, pardos e brancos de todos os tamanhos”.

De acordo com Valentin, pesquisadores da origem do Boi-Bumbá de Parintins também admitem essas datas como as primeiras descrições do Auto popular da brincadeira do boi na Amazônia. Essa compreensão pode ser confirmada por outras afirmações:

Simão Assayag (1995, p.31) chama a atenção para o fato que do nordeste vem à memória histórica do Auto popular da brincadeira do boi, o qual frei Lopes Gama foi o primeiro a registra no ano de 1840, entretanto, a manifestação popular de origem nordestina chegou à ilha de Parintins no Amazonas de barco, o autor acrescenta ainda:

---

<sup>8</sup> Revista Diálogo Ano XIII - nº50 editora Paulinas – Matéria pública como subsidio pedagógicos para a disciplina de Ensino Religioso, apresentando o Boi-Bumbá de Parintins – Amazonas como uma variante regional do folguedo do boi no Brasil. Conhecido no Maranhão: Bumba-meu-boi; no Espírito Santo: Bumba-de-reis; na Paraíba como: Cavalo-marinho; no Rio Grande do Norte: Boi-calemba; em Santa Catarina: Boi-de-mamão; no Rio de Janeiro: Boi-pintadinho, no Ceará: Boi-surubim.

“De barco, sim, como chegava tudo por aqui. Menos o índio, que podia vir caminhando do centro da mata sol a sol. Aliás, ele chegou primeiro; já estava lá, quando o bumba chegou. Desde então o boi e índio argamassaram uma parceria, feita no dia-a-dia do povo da ilha”.

Segundo Vicente Sales (apud BRAGA, 2002, p.131-132)<sup>9</sup> o bumba da Amazônia, e inclusive no Maranhão, é contemporâneo do bumba do Nordeste mesmo reconhecendo não existir documentação anterior ao ano de 1850 que comprove essa suposição.

[...] o boi bumba da Amazônia deve ter se estruturado na primeira metade do século passado, talvez antes das lutas populares (Cabanagem), época da precária estabilização do regime escravocrata que se baseou na mão-de-obra africana. Ocorrida em 1835, na Província do Grão Pará, hoje correspondente aos estados do Amazonas e Pará, a Cabanagem incorpora negros no ‘levante geral’ a mando dos senhores de escravos, que reivindicavam participação nas decisões políticas do chamado período Regencial do Brasil. O argumento defendido pelo autor é do *bumba* ter sido estruturado por escravos negros, negros libertos ou gente de ínfima categoria social, e se realiza na época junina traços que chegaram até nós com admirável persistência. [...] De fato, as primeiras notícias sobre o bumba na Amazônia datam de 1850, nas cidades de Belém e Óbidos, localizadas à época na Província do Pará, instalada neste mesmo ano, Em 3 de julho de 1850, *A Voz Paraense*, de Belém, fazia referência ao chamado Boi Caiado (BRAGA, 2002, p.132).

Na Cidade de Manaus capital do Estado do Amazonas as primeiras descrições do folguedo é a do médico alemão Robert Avé-Lallenante em 1859. De acordo com Valentin (2005, p.91) o médico descreveu a manifestação em minuciosos detalhes. Assim, registros:

“Um cortejo... em homenagem a S. Pedro e S. Paulo. Chamaram-no ‘bumba’. Havia dançarinos, batuque, pajé e o boi que morre e ressuscita: não um boi real, e sim um enorme e leve arcação de um boi, de cujos lados pendiam uns panos, tendo na frente dois chifres verdadeiros. Um homem carregava essa carcaça na cabeça, e ajuda assim a completar a figura de um boi de grande dimensão”.

Para o autor a partir da segunda metade do século XIX o Boi-Bumbá ou bumba-meu-boi já se encontrava amplamente disseminado por várias regiões do território brasileiro. Valentin também acrescenta que o padre Lopes Gama faz severas críticas ao folguedo em seu artigo publicado no ano de 1840 argumenta que:

---

<sup>9</sup>Braga, Sérgio I. Gil. *Os Bois-bumbás de Parintins*. Fundação Nacional de Arte-Funarte; Editora Universidade do Amazonas: Rio de Janeiro 2002, p.131-132.

“[...] as críticas do frei são perfeitamente compreensíveis para a época: considera ele o bumba-meu-boi ‘tolo, estúpido e destituído de graça’; que em ‘tal brinco não se encontra um enredo, nem verossimilhança, nem ligação: é um agregado de disparates’ e que todo o divertimento cifra-se em o dono de toda esta súcia fazer dançar ao som das violas, pandeiros e de uma infernal barreira” (VALENTIN, 2005, p.90)

Segundo Carvalho (apud VALENTIN, 2005, p.91) pode-se afirmar que na região Norte como no Nordeste, o folguedo do boi “era uma das brincadeiras prediletas dos escravos no Brasil que, postos à margem da sociedade desafogavam no folguedo a sua agressividade e seu protesto”. Certamente essa manifestação era vista pelas autoridades “como baderna, atentado à ordem pública, daí as perseguições e proibições sofridas por essa manifestação”. Neste sentido são relevantes as contribuições do antropólogo Sérgio Ivan Gil Braga, ao descrever as opiniões do frei Lopes Gama em 1840, sobre as características dos protagonistas e das danças do auto popular no Recife e como esses elementos simbólicos evoluíram e foram sendo resignificados no Boi-Bumbá no Amazonas.

O boi é representado por um negro metido debaixo de uma baeta, um capadócio enfiado pelo fundo de um panacum velho, chama-se cavalo-marinho; outro, alapardado sob lençóis, denomina-se burrinha; um menino com duas saias, uma da cintura para baixo, outra da cintura para cima, terminando para a cabeça com uma urupema, é como que se chama a caipora; há além disso outro capadócio, que se chama o pai Mateus. O sujeito do cavalo-marinho é o senhor do boi, da burrinha, da caipora e do Mateus. Todo o divertimento cifra-se em o dono de toda esta súcia fazer dança ao som de violas pandeiros e de uma infernal barreira o tal bêbado Mateus a burrinha, a caipora e o boi (que com efeito é animal muito ligeirinho, trêfego e bailarino). Além disso o boi morre sempre, sem que, nem pra que, e ressuscita por virtude de um clister, que pespega o Mateus, coisa mui agradável e divertida para os judiciosos e espectadores. [...] De certos anos para cá não há bumba-meu-boi que preste se nele não aparece um sujeito vestido de Clérigo, e algumas vezes de roquete e estola para servir de babo da função. Quem faz ordinariamente o papel de sacerdote bufo é um brejeirote despejado e escolhido para desempenha a tarefa até o mais porco e nojento ridículo; sirva de bobo um bandalho disfarçado em sacerdote e com as vestimentas do culto e para cúmulo do escárnio esse padre bufo ouça de confissão ao Mateus, que o faz cair de pernas para o ar e ainda por cima lhe desanca chicotadas.[...] Alguns inconsiderados e iscados da lepra irreligiosa riem destes meus reparos e procuram coonestar esse desaforo e imoralidade suma dizendo que muitos padres são relaxados e por isso fazem-se credores deste e de outros motejos; existem em Pernambuco padre tão peraltas, tão frascários e desregrados que só serviriam para padres de bumba-meu-boi e de fandangos; mas qual é a condição, classe ou hierarquia no Brasil em que se não encontrem indivíduos indigníssimos por sua relaxação e imoralidade? Mas por que, não se procura para fazer a figura de bobo um magistrado venal, por exemplo, um militar covarde, uma autoridade despótica. (BRAGA, 2002, p.131).

Partindo deste cenário, certamente se percebe as convergências simbólicas nos protagonistas do Bumba-meu-boi do Nordeste com o Boi-Bumbá no Amazonas. Outro aspecto importante que podemos considerar é que a relação simbólica não ocorre sem que antes esteja especificamente de acordo com os interesses do grupo tornando possível e assegurando sua legitimação. Assim, para uma melhor compreensão recorreremos às descrições feitas por Avé-Lallemant (apud BRAGA, 2002 p. 159-161) da brincadeira de rua do boi em Manaus no ano de 1859, durante as comemorações dos santos católicos São João, São Pedro e São Paulo. O autor faz o seguinte registro:

[...] Além de mencionar diferentes personagens envolvidos no “cortejo” do bumba, deve-se ressaltar as observações feitas por Avé-Lallemant sobre a música, vista como uma singular cantoria e batuque sincopados. A encenação do boi é descrita pelo autor em uma seqüência de cenas, com as seguintes características: Enquanto o coro acompanha o compasso do batuque, entoando uma espécie de bocca chiusa monótona, o pajé o feiticeiro, avança em passo de dança para o seu par e canta: o boi é muito bravo/Precisa amansá-lo. O boi não gosta disso e empurra com os chifres seu par, também dançando, para trás, para o lugar do tuxaua, Mas, com a mesma fórmula amansadora, o pajé dança e empurra o boi novamente para trás; e depois este o pajé, e assim durou a singular dança, diante de cuja exibição, mesmo o mais mal-humorado dos solteiros não poderia ficar sério por muito tempo e indiferente ao ritmo do maracá e ao canto dos circunstantes. [...] O cortejo do bumba em Manaus, presenciado por Avé-Lallemant em 1859, sugeriu ao viajante uma “lídima poesia selvagem”, “com seus coros e saltos cuidadosamente candecidos”, praticados por “gente de cor” travestida de figurantes indígenas, como tuxauas e pajé. A brincadeira foi vista como uma “dança” em homenagem a São Pedro e São Paulo, composta inicialmente de duas filas colocadas uma diante de outra, deixando assim um espaço livre para a encenação do boi e seus coadjuvantes. Na cena da morte do boi, o autor observa uma “dança de roda” onde são intensificadas as relações dramáticas do boi com certos personagens, principalmente o Pajé e o Tuxaua, culminando com a morte do suposto animal (BRAGA, 2002, p.159-161).

No desenrolar da encenação, o boi morria e depois ressuscitava novamente com cantos e procedimentos mágicos do pajé, num rito que chegava a se repetir inúmeras vezes na mesma noite.

Ainda nas observações do médico Ave-Lallemante, caracteriza o Boi-Bumbá Amazônico como um “cortejo” constituído por uma multidão de pessoas que se organizara “em duas filas de gente de cor” para dar início à “dança” onde os integrantes choravam em volta do simbólico boi supostamente morto, ao mesmo tempo em que “respondiam em coro aos cantos do pajé fazendo-se acompanhar de *batuque sincopado*”.

Neste contexto, o antropólogo Sérgio Gil Braga chama atenção se seria inevitável à substituição do negro pelo índio no Boi-Bumbá Amazônico, destacando que:

O pajé era responsável pela ressurreição do boi, que morria cinco ou seis vezes na mesma noite. Diante do exposto, caberia inquirir se boi-bumbá de Manaus e seus congêneres de outros estados, caracterizariam uma estrutura narrativa baseada na *procissão ou cortejo*, incluindo nela os personagens e a encenação da morte e ressurreição do boi. [...] Assim, seria interessante passar em vista o que diz a literatura em relação aos cortejos de negros escravos e libertos no Brasil (BRAGA, 2002, p. 169).

Faz-se necessário aqui uma breve informação sobre o fato que pouquíssimos negros escravos fizeram parte da miscigenação no Estado do Amazonas os nativos eram maiorias absolutas. Por outro lado, na Cidade de Parintins onde o festejo ‘em torno do boi’ foi popularizado os registros mais antigos foram feitos pelo folclorista Tonzinho Saunier ressaltando que o folguedo de Parintins iniciou-se certamente com os primeiros grupos indígenas que habitavam na Ilha Tupinambarana.

O folclore de Parintins, iniciou, certamente, com os primeiros habitantes de nossa Ilha: maués, sapopés, mandurucus, parintins, parintintins, pataruanas, paraueris, paravianas, tupinambás, tupinambaranas e uapixanas. As principais festas eram as danças da tucandeira ou tocandira, dos maués e mundurucu. Os maué celebravam, como festa nupcial e os mundurucu, como sinal de emancipação e robustecimento de provas. Os mundurucu também tinham a festa da vitória, onde exibiam a cabeça do inimigo enfeitada de plumas e plúmulas. É sabido que o folclore indígena decantava a natureza com tudo nela existente: os pássaros, os animais, as árvores, as plantas medicinais e ervas aromáticas, e a imaginação criou os monstros das florestas e das águas: jurupari, juma, mapinguari, curupira, yara, acãuera-de-fogo, cobra-grande, tapirayaura e tantos outros seres misteriosos e encantados, como o neguinho do campo-grande e o bicho folharal (SAUNIER, 2003, p.199).

Ainda de acordo com Saunier “em 1859 o médico alemão Robert Cristian Ave-Lallemante em viagem científica pelo rio Amazonas chegou a Parintins era dia de São João”, conforme relato já mencionado, de acordo com Braga e Valentin o médico assistiu a apresentação dessa manifestação na região.

Para o folclorista Saunier a população da Ilha Tupinambarana, em função da sua história e de seu imaginário, já propiciava um ambiente favorável e ideal para receber uma manifestação popular ou um ritual folclórico como o Boi-Bumbá. O autor também apresenta as possíveis datas de fundação dos dois grupos de bumbá:

O Caprichoso nasceu em Manaus, em 1912 e foi trazido a Parintins, em 1913, pelo Sr. Emidio Rodrigues Vieira. Foram seus iniciadores no boi, Luiz Gonzaga, José Leocádio, Emílio Silva, os irmãos Cid: Raimundo,

Pedro e Felix cearenses, naturais de Crato, e tantos outros. Uma versão aponta que quem trouxe o Caprichoso foi o Cel. José Furtado Belém, quando visitou a Praça 14, em Manaus, onde o boi se apresentava, em 1913. Já outra versão, diz que o Caprichoso foi fundado em março de 1925. [...] estive com Betinho Mendes na casa de Lindolfo Monteverde, o cantador maior do folclore do boi-bumbá da Ilha. Era o 5º Festival Folclórico de Parintins, havendo festa no curral do Garantido. Fazíamos uma pesquisa que publicamos no jornal *A Tribuna* em 28 de junho. Mestre Lindolfo sentou-se entre mim e Betinho, juntamente com dona Antônia, sua esposa, e passou a nos cantar a história do Garantido. *Eu tinha dezoito anos em 1920, quando botei, pela primeira vez o novilho que completa este ano 50 anos de existência e por isso, estou alegre.* [...] O Garantido exibiu-se pela primeira vez, com 40 figuras: cantadores, caboclos, vaqueiros, pajé, Bicho Folharal, Pai Francisco, Mãe Catirina, Dona Maria e o Padre. Fundado em junho de 1920 (Saunier, 2003, p. 206).

Entretanto, segundo Simão Assayag são muitas estórias que se conta sobre o surgimento dos bumbás de Parintins, ressaltando que:

O boi Caprichoso teria vindo de Manaus, oriundo da praça XIV, em 1913, nas idéias do coronel José Furtado Belém. Em aqui chegando, reuniu simpatizante pra comporem o folguedo, sendo o senhor Emídio Rodrigues Vieira seu primeiro dono. [...] Existe uma em que o Garantido teria surgido de uma dissidência do Caprichoso, na qual seu amo insatisfeito teria criado o novo bumbá. E há também a versão inversa, como o Caprichoso oriundo do Garantido (ASSAYAG, 1995, p.39).

Valentin enfatiza que os dois bois – Garantido e Caprichoso não têm suas histórias de fundação documentadas com precisão são poucos os documentos escritos como fontes disponíveis e as informações são orais.

[...] Acrescenta-se, ainda, o fato de que a acirrada rivalidade entre eles torna sua história propositalmente mais nebulosa: cada um quer levar para si a primazia de ter sido o primeiro e pioneiro Boi de Parintins. Vamos, inicialmente, aos fatos e mitos relativos ao Garantido, seu fundador foi Lindolfo Monteverd, pescador e agricultor, filho de marinheiro e ex-escravo maranhense Marcelo Rolim, de quem, seguramente ouvira as histórias das danças dos bois de pano da sua terra natal. [...] aos 13 anos de idade, Lindolfo já brincava de boi, ele adoeceu e fez uma promessa a São João Batista: se recuperasse sua saúde, colocaria um Boi pra dançar nas casas e ruas de Parintins, todos os anos, em junho, para o restante de sua vida. Ficou bom e, na antiga estrada Terra Santa, hoje Avenida Lindolfo Monteverde, fundou o Boi Garantido, conhecido até hoje como o 'Boi da Promessa'. [...] E o Caprichoso? Da mesma forma com que o Garantido as versões a respeito de sua fundação são diversificadas. Começemos pela 'oficial', conforme relatada por Simão Assayag. Antes do Caprichoso, havia o boi Galante, primeiro rival do Garantido, criado em 1913 por Emídio Vieira, conhecido como 'Tracajá'. Em razão de uma briga interna no Galante, Emídio se afastou da brincadeira e foi substituído pelos irmãos Roque e Tomaz Cid, recém chegados do Ceará que teriam feito uma promessa de 'pôr' um boi caso seus empreendimentos comerciais fossem bem-sucedidos em Parintins. Eles fizeram um novo boi e o batizaram de Caprichoso, em 20 de outubro de 1913 (VALENTIN, 2005, p. 98).



Pelo que se pode perceber existe entre os grupos de Bumbás, uma disputa por legitimidades. Cada um apropria-se de um discurso de que seja o genuíno representante da cultura popular. Entretanto, no que se elabora e reelaboram no universo das temáticas dos dois grupos está relacionado ao imaginário social do homem amazônico marcando uma auto-afirmação e manutenção da cultura amazônica.

Neste contexto o que se pode inferir sobre o surgimento da Festa do Boi-Bumbá no Amazonas com os dados registrados na memória das anotações e observações das entrevistas para esta pesquisa que foram realizadas na cidade de Parintins com a historiadora parintinese do Boi Caprichoso professora Odinéia Andrade; familiares do folclorista Lindolfo Monteverde (fundador do Boi Garantido) em relatos mencionados por antigos moradores da cidade. É, que o Auto popular da brincadeira do boi foi sendo ressignificado no Amazonas, passando a ser um ritual lúdico de rua, encenando dramas permeados de danças, cânticos, declamações e alegorias. Foi miscigenado com a cultura negra, o que é notório, por exemplo, o personagem social que ressuscita o boi, é o pajé e além dele destacam-se as tribos indígenas da região, os rituais e danças das aldeias dentre outros protagonistas que veremos mais a frente.

Há que se considerar que essa apropriação do Boi-Bumbá no Amazonas não ocorreu de forma aleatória, casual ou individual, mas seguindo padrões coletivos que são identificados por meio dos artefatos ou instrumentos musicais até mesmo por seus personagens sociais.

Assim, levando em conta as informações disponíveis pode-se ressaltar que a Festa do Boi-Bumbá dentre outras manifestações culturais, geralmente estão relacionadas com a própria formação social da população brasileira em seus diferentes contextos, dessa maneira refletem os traços diacríticos de sua identidade cultural.

Por outro lado, os dados coletados também revelam em certa circunstância o envolvimento da religiosidade popular como pagamentos de promessas feitas aos santos católicos. Esses fatos são passados como registros de memória, exemplo disso, de acordo com as informações da professora Odinéia Andrade a respeito do Boi Caprichoso ela relata:

“O Boi Caprichoso surgiu graças a uma promessa feita pelos irmãos Cid, que estavam vindo do interior do Ceará para tentar a sorte em Parintins, se

eles conseguissem obter sucesso na nova terra colocariam um boi para brincar na festa de São João” (ANDRADE, em depoimento coletado pela pesquisadora, em 2008).

Em relação ao Boi Garantido a filha de Lindolfo Monteverde senhora Maria Monteverde e outros familiares afirmaram que “aos 18 anos de idade, seu pai ficou doente e fez uma promessa a São João Batista se ficasse curado daquela enfermidade colocaria um boi todo dia 24 de junho”, seu Lindolfo ficou curado cumprindo a promessa ao santo católico.

A esse respeito, certamente percebe-se que a Festas do Boi-Bumbá reúnem com frequência situações que se alternam durante seu tempo e que vão do religioso ao profano, pois sua história mostra que a festa nasceu e cresceu encontrando sua validação na fonte religiosa ligada ao catolicismo popular.

## **2.5 Universo da Festa do Boi-Bumbá - Ilha Tupinambarana**

Preliminarmente faz-se necessário uma descrição quanto ao Município de Parintins/AM, para o entendimento do que representa a Festa do Boi-Bumbá ao povo da região. Essas considerações ajudarão a entender os estilos de vida, as visões de mundo, os modos de existência e como expressão essa vivência, até mesmo os desdobramentos da evolução da festa. Pois ela acontece em um ambiente rural de uma pequena cidade no coração da floresta amazônica e os elementos do folclore que atualmente a constituem estão intimamente ligados ao meio social onde ela se realiza.

O Município de Parintins está localizado na ilha Tupinambarana, apesar de ser considerada uma cidade de pequeno porte é a maior ilha fluvial do Estado do Amazonas, com 7.069 Km<sup>2</sup>. Situa-se à margem direita do Rio Amazonas entre os rios Madeira e o Paraná do Ramos, no Médio Amazonas, entre Manaus e Belém (capital do Estado do Pará), distante de Manaus 420 km. O acesso  em via fluvial ou aérea.

Seu clima é tropical chuvoso e úmido, com temperaturas mdias que oscilam entre 21,3 a 36,4C. H duas estações anuais na região do Médio Amazonas: inverno, estações das chuvas, e verão, período da estiagem. No período das chuvas, de dezembro a maio, o rio Amazonas inunda as áreas de várzea, exigindo maior esforço humano para as atividades de subsistência; no verão, de junho a novembro,  a estação que o sol fica mais intenso e a maior parte das áreas de

várzea encontram-se fertilizadas para o cultivo das lavouras. É também o período que a pesca se torna mais abundante e favorável à vida do homem da região.

Parintins tem a sua vegetação formada por floresta de várzea e de terra firme, seu relevo é composto de planície e baixos planaltos amazônicos destacando-se as serras de Parintins e Jurupari. No período das cheias do rio Amazonas a paisagem se transforma, tornando a cidade uma área extensa recortada pelas águas com inúmeras pequenas ilhas.

Conforme dados do IBGE (2009) a estimativa da população do município de Parintins indicou 107.250 habitantes sendo o segundo município que concentra o maior número de pessoas no Amazonas. De acordo com o censo de 2000, o Estado tem uma população de 2.817.253 habitantes. A capital, Manaus com 1.738.641 habitantes.

A população de Parintins é composta de mestiços, cabelos escuros e olhos amendoados, raça ou cor parda, que são predominantes na região do Estado do Amazonas, seguida de indígenas, amarelos, negros e outros sem declaração.

Quase 70% dos parintinenses residem na área urbana da cidade e a religião predominante é a católica, seguida pela religião evangélica.

Quanto às atividades agropecuárias, o município possui os maiores rebanhos de bois e búfalos do Estado do Amazonas, também se dedicam à criação dos rebanhos de equinos, suínos, caprinos e aves. A economia acontece através do plantio e comercialização de frutos típicos da região. Os principais produtos da lavoura são: abacaxi, arroz, cana-de-açúcar, feijão, juta, malva, mandioca, melância, milho e tomate.

Cabe ressaltar que a mandioca apresenta uma das maiores produções do município, as extrações de vegetais são praticadas muitas vezes fora dos limites da ilha. Destacam-se a extração do pau-rosa, cujo extrato é usado na indústria de perfume, a copaíba (óleo), castanha do Pará (castanha do Brasil) e madeiras nativas; a pesca compõe uma forte fonte de renda, os peixes são vendidos, sobretudo no Estado do Pará.

A cidade conta com comércio relativamente bom sendo um dos mais vigorosos da região. Encontram-se em média quarenta a cinquenta estabelecimentos comerciais que funcionam como hotéis, restaurantes, bares e lanchonetes. Os preços praticados por ocasião da Festa do Boi-Bumbá,

principalmente com alimentação e hospedagem são considerados relativamente altos.

O serviço público básico colocado à disposição da população na área de saúde conta com um hospital e um proto-socorro; na área educacional conta com escolas primárias e secundárias do Estado e do Município. A cidade conta com dois Campus Universitários. Um da Universidade Federal (UFAM) e outro da Universidade Estadual do Amazonas (UEA) que oferecem cursos técnicos e superiores.

Os produtos do artesanato local, regional e indígena são vendidos em lojas especializadas e nas exposições que funcionam nos períodos de Festa. Parintins chama a atenção pela grande quantidade de bicicletas, motos e triciclos que circulam pelas ruas, bem como pela grandiosidade da Catedral da padroeira da cidade, Nossa Senhora do Carmo. De acordo com relatos de antigos moradores a cidade se expandiu por consequência da contribuição dos padres marianos que assumiram boa parte da educação dos filhos dos moradores com a construção do Colégio Nossa Senhora do Carmo (escola de referência na cidade).

No panorama da cidade as moradias são simples, entre as casas de alvenaria há uma grande quantidade de casinhas rústicas de madeira, porém bem cuidadas típicas de habitação ribeirinha. O destaque nas paisagens das ruas é sua divisão (entre as cores dos dois Bois) além das casas, postes e árvores geograficamente os espaços urbanos da cidade marcam a divisão onde cada Boi tem seu “QG”<sup>10</sup> e sua área de concentração e “curral”<sup>11</sup>, bem como as moradias de seus torcedores.

Na área conhecida como a Baixa do São José, situa-se a “Cidade Garantido” um pouco distante do centro da cidade, espaços dos galpões, escritórios, área de ensaio tudo rigorosamente “vermelho e branco”. O curral de cada Boi é amplo e bastante iluminado para que os brincantes e torcedores façam seus ensaios antes das apresentações.

Na praça principal da cidade a localização da Catedral representa um espaço neutro onde os torcedores dos dois Bois se encontram sem grandes provocações. O Boi Caprichoso tem suas instalações administrativas e seu curral na Rua Gomes de Castro, mais próximos do centro da cidade. As cores dele “azul e branca” também são destaques naquelas imediações.

---

<sup>10</sup> QG - Quartel General, local onde são confeccionadas as fantasias e alegorias do Boi-Bumbá

<sup>11</sup> Curral - local onde se realiza os ensaios dos brincantes.

A cidade é carente de infra-estrutura e de oportunidades de emprego, entretanto a partir dos anos noventa o turismo tem sido uma alternativa promissora, sobretudo aos moradores. A força propulsora da economia local é a própria Festa do Boi-Bumbá o seu crescimento e sucesso levou o poder público a construir um lugar adequado para suas apresentações, chamado Bumbódromo - Centro Cultural e Esportivo Amazonino Mendes.

Nesta cidade de tradição católica que teve seu processo acelerado de urbanização apresentam-se em sua cultura visíveis marcas de fortes tradições religiosas, característico dos meios rurais e as festas de caráter religioso ocupam lugar privilegiado no calendário local. Exemplo disso é a festa da padroeira da cidade que acontece logo após a do Boi-Bumbá, no início de julho (portanto no período que a cidade encontra-se repleta de visitantes), há sempre uma missa pré-festiva na catedral. Momento que marca uma tradição para os protagonistas do Boi-Bumbá (após o festival os integrantes dos Bois ornamentam o andor da santa).

Muitos visitantes e turistas ficam na cidade após o Festival para prestigiar a festa religiosa. Durante a apresentação dos bumbás na arena “Caprichoso e Garantido” fazem homenagem à padroeira da cidade cantando toadas, levando alegorias com a imagem da santa e pedindo sua bênção e proteção. As aproximações dessas duas festas indicam a época seca do verão amazônico, com o início da vazante dos rios e como um ponto forte do calendário festivo.

Os conteúdos das apresentações dos dois Bois possuem características que o diferem do Bumba-meu-boi do Maranhão, dentre elas a mais forte é a incorporação de encenações do cotidiano dos caboclos, do mundo mítico dos índios, das lendas amazônicas e principalmente da exuberância da Floresta.

Essas incorporações não enfraqueceram o folguedo do boi na região, pelo contrário, apesar de basear-se no passado estão sempre assimilando elementos novos da cultura local. Exemplo disso, todo ano cada Boi apresenta cerca de vinte toadas inteiramente inéditas durante as apresentações, algumas relativas às figuras tradicionais da própria Festa, outras sobre os temas que serão desenvolvidos na arena dentre as que homenageiam a santa padroeira da cidade e as que provocam o Boi contrário ou adversário<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Termos usados pelos torcedores de cada Boi, para o Garantido é “Contrário” e para o Caprichoso “Adversária”.

## 2.6 Encantos pelo canto das Toadas: Um grito que ecoa da floresta

As toadas são as canções que contam as histórias e alegrem os corações dos ouvintes, em Manaus é anunciado nas rádios como o ritmo da floresta. Elas são resultantes de um longo processo que se inicia com a criação artística do compositor. É uma canção que exalta algo ou alguém utilizando versos curtos e harmoniosos, caracteriza-se por seus repetitivos versos, sendo própria para a apresentação do Boi-Bumbá. Inicialmente, as toadas receberam adaptações das músicas que eram cantadas no Bumba-meu-boi do Maranhão, elas apresentam em sua composição uma mistura de ritmos que vão do samba, batucada e até o xaxado.

Quando questionada a respeito da origem da toada a historiadora Odézia Andrade citou que a mistura de ritmos “indígenas, africanos e brasileiros é o fio condutor das apresentações do folclore amazônico”. As toadas são feitas por compositores que em sua maioria moram em Parintins, sendo que alguns moram em Manaus.

Existem vários tipos de toadas, aquelas feitas especificamente para os rituais, as que são utilizadas nas apresentações dos desafios, as toadas de despedidas entre outras. Há as toadas compostas para os rituais que estão fundamentadas em lendas que serão apresentadas na arena no momento da pajelança. Com o crescimento do festival mudou-se um pouco a concepção de apresentação dos bumbás. Por isso, muitas toadas como as de evolução são produzidas para os momentos da teatralização do próprio Boi na arena.

A compositora e escritora Milka Maia dá a receita para fazer uma boa toada: “primeiro o compositor tem que ser agraciado por Deus e depois é preciso desenvolver um trabalho minucioso de pesquisa”. É comum determinado compositor ter dois ou três pesquisadores estudando as lendas e histórias da região que lhe servirão de base para novas toadas. Já as toadas de desafios são caracterizadas pelo lado irreverente.

Os compositores sempre dizem que uma toada de desafio é composta para responder a outra já feita pelo compositor do Boi contrário, com isso torna-se impossível de saber quem iniciou o desafio. Esse tipo de toada era comum na época em que os bois dançavam na frente das casas dos moradores mais ricos da cidade, iluminados pelas luzes de lamparinas e fogueiras de São João.

As toadas de despedidas, como o próprio nome diz são aquelas que mexem com o emocional das pessoas e principalmente dos torcedores dos Bois, elas falam da saudade do amor dos brincantes para seu boi, exemplo disso é a toada “Orvalho da Ilha” dos compositores: Hugo Levy, Lélío Lauria e Sales Santos:

Meu povo já não canta  
 Meu tambor já parou  
 No orvalho da ilha  
 Minha voz serenou  
 Só resta a saudade  
 do rufar de um tambor  
 A lua que descansa pro Boi Capricho mostra seu valor  
 Eu vou, outro ano eu vou voltar para brincar  
 Novamente morena e o teu coração vem para alegrar.

Conforme relato do cantor e compositor Alex Pontes do Boi Caprichoso, a composição de uma toada é feita de várias formas, alguns precisam de paz e serenidade, porém outros preferem estar sentados em mesa de bar observando a beleza e a tranquilidade da cidade e do cotidiano simples dos moradores, há também aqueles que dizem receber inspiração divina. Para alguns, as inspirações vem como um relâmpago e se o compositor não estiver preparado para fazer suas anotações escritas ou gravadas, perderá a oportunidade, tornando-se improvável de recompor a toada.

O cantor Alex Pontes começou seu trabalho como compositor muito cedo, também foi responsável por algumas mudanças nos arranjos musicais quando introduziu o som do metal que inovou o ritmo das toadas.

O cantor e compositor do Boi Garantido Tony Medeiros foi um dos responsáveis pela introdução das temáticas indígenas nas toadas. Além de ser o amo do Boi há 15 anos Tony é o compositor que tem suas toadas na história do Boi Garantido. As composições versam sobre temas que se referem à região Amazônica, a grupos indígenas do Brasil, como também as paisagens onde os destaques são os rios, a fauna e flora, o caboclo (homem mestiço) que historicamente contribuiu para a formação da população regional.

### CAPÍTULO III

## A FESTA DO BOI-BUMBÁ E O ESPAÇO PEDAGÓGICO - INTERAÇÃO NAS RELAÇÕES SÓCIO-CULTURAL

#### “Brasis Ameríndios”<sup>13</sup>

*América, América  
Brasis América  
Eles já foram centenas de milhões  
No continente, aguerridos  
A lutar contra os grilhões  
Mas logo serão esquecidos  
Arcos e flechas não veremos mais  
Só tapiris queimando entre os vegetais  
Ferido em princípios tribais  
O valente cacique pede paz  
Esses Brasis Ameríndios á, á, á  
Filhos da América  
Civilizados ou não  
Pra que genocídio à prestação  
Se no contexto amazônico  
Nós somos todos irmãos...*

Esta toada evoca em especial o contexto amazônico numa relação com sua história cultural, porém pode bem significar a categoria social dos povos indígenas, refletindo um eco de sua sobrevivência causada pela justaposição da ocupação geográfica e social do seu habitat. Isso nos sugere que a arena cultural tem sido para eles um espaço de reflexão sobre questões étnico-sócio-cultural.

Essa seria uma das relações que se estabelece entre a Festa do Boi-Bumbá como instrumento pedagógico, bem como o que está contido nas representações simbólicas dos principais protagonistas (o boi como polissêmico; Sinhazinha da Fazenda “cultura branca”; Pai Francisco “cultura negra” e o Pajé “cultura indígena”). A referida festa se apresenta assim como um caminho teórico que conduz a atenção para os diferentes grupos sociais e para a compreensão dos processos culturais envolvidos na formação da população brasileira. Como os personagens apresentam-se como agentes sociais de diferentes grupos étnicos, a festa oferece informações importantes para desmistificar imagens negativas dos grupos de diferentes origens culturais.

É também útil para se fazer uma reflexão de um processo histórico marcado por relações sociais entre grupos desiguais que disputam posições num espaço

---

<sup>13</sup> Brasis Ameríndios - (Composição de Milka Maia, Toada do CD de 2000 - A Terra é Azul - Faixa 11)



social que percorre um caminho desde a intolerância, indo na direção a diversidades com: a cor de pele, religião, hábitos de vida, lugar de origem entre outras formas de classificação. A intolerância aqui deve ser compreendida no seu caráter relacional, isto é, na ação do homem em não reconhecer o valor e qualidades do outro, sem restrição, e da negação do direito ao outro de ser diferente.

### **3.1 Mitos, Ritos e Lendas na Festa do Boi-Bumbá no Amazonas como um instrumento pedagógico na construção da identidade cultural do amazônida.**

Na base histórica das diversas sociedades o “mito” é um elemento que participa fortemente na estrutura das relações sociais. No termo grego, *mytos* significa dizer, falar, contar; entretanto, pode ter diferentes conotações, seja no sentido positivo, seja no sentido negativo do termo.

Na visão antropológica, mito significa verdade, ou seja, uma verdade profunda e perene. Segundo Mircea Eliade o valor semântico conferido ao mito torna sua definição um tanto equivocada “a palavra é hoje empregada tanto ao sentido de ficção ou ilusão”. Eliade chama atenção para o valor do mito e acrescenta que “é uma realidade cultural extremamente complexa”, sinalizando que por meio da cultura de determinada sociedade o mito pode ser abordado e interpretado “através de perspectivas múltiplas e complementares”. Por essa razão de acordo com o autor o mito “é uma história verdadeira”, pelo fato de relatar as origens dos entes sobrenaturais e as manifestações de seus poderes.

Uma definição mais ampla do mito, de acordo com Eliade, é a seguinte:

[...] é que o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento (ELIADE, 1972, p.11).

Outro aspecto interessante do mito, conforme o autor é seu imenso papel na constituição do homem, ressaltando que:

O mito garante ao homem que o que ele se prepara para fazer já foi feito, e ajuda-o a eliminar as dúvidas que poderia conceber quanto ao resultado de seu empreendimento [...] O mito, em si mesmo, não é uma garantia de ‘bondade’ nem de moral. Sua função consiste em revelar os modelos e fornecer assim uma significação ao Mundo e à existência humana. Daí seu imenso papel na constituição do homem. Graças ao mito, como já dissemos, despontam lentamente as idéias de realidade, de valor, de

transcendência. Graças ao mito, o Mundo pode ser discernido como Cosmo perfeitamente articulado, inteligível e significativo. Ao narrar como as coisas foram feitas, os mitos revelam por quem e por que foram, e em quais circunstâncias. [...] Os mitos, em suma, recordam continuamente que eventos grandiosos tiveram lugar sobre a Terra. [...] Os mitos registrados são sempre modificações mais ou menos sensíveis de um texto preexistente (ELIADE, 1972, p.125-128).

A partir da perspectiva de Eliade, percebe-se o alcance desse fenômeno e, deste modo, consideramos efetivamente que o mito é uma representação coletiva que pretende explicar e responder a origem das coisas. Assim, cumpre um papel importante na sociedade, sendo sua construção satisfatória às profundas necessidades humanas.

Observa-se também, que os mitos são narrativas vividas nas regras de uma determinada sociedade, “histórias fundantes” que contém os valores sociais que ajudam a construir o ethos da sociedade. É por meio do mito que os indivíduos tentam responder as questões relacionadas à concepção do mundo. Conforme Eliade o mito mantém o equilíbrio entre a sociedade e os indivíduos, “é um fenômeno presente na história das civilizações humanas. Sua forma estrutural consiste no discurso mítico”.

Esse fato pode ser exemplificado pela seguinte observação: Quando ocorre um fato que abala a sociedade, logo os indivíduos recorrem aos mitos, ao viver o mito retira-se do tempo profano inserindo-se no tempo fundante. No entanto, quando isso ocorre às pessoas, elas se apegam aos mitos e quando não se tem um mito para a situação cria-se um, trazendo assim a ordem e o equilíbrio à sociedade.

Para uma análise mais crítica, Eliade apresenta o valor do mito que tem “função legitimadora e ocorre através da força material e simbólica sendo periodicamente reconfirmados pelos ritos”. Assim, a partir dos ritos e símbolos, cabe considerá-los com elementos eficazes na comunicação entre os indivíduos.

O valor do mito é periodicamente confirmado pelos rituais. A rememoração e a reatualização do evento primordial ajudam o homem a distinguir e reter o real. Graças à repetição contínua de um gesto paradigmático, algo se revela como fixo e duradouro no fluxo universal (ELIADE, 1972 p.124).

Concordamos também com as análises de Claude Rivière (1996), de que o rito “tem a finalidade de inserir em seu aspecto temporal e repetitivo alguns atos simbólicos”, tendo função ambígua inerente à condensação dos significados operada pelo símbolo e que:

O rito estrutura também o tempo de outra forma, não tanto pelo recomeço, mas pela repetição, sempre que são reproduzidas as circunstâncias que o comandam: recorrência ao calendário ou ocorrência individual. Determinadas circunstâncias opostas exigem procedimentos e simbolismos diferentes. Assim como existe uma ordem de prescrições no âmbito do rito, existe também uma ordem dos ritos no âmbito de uma liturgia que pode seguir um ciclo sazonal, ou um ciclo anual que recapitula o percurso escatológico de uma vida como a do Cristo. “Natal, Quaresma, Páscoa, Pentecostes” (RIVIÈRE, 1996, p.78).

De certo modo, os rituais são a dramatização cognitiva que podem classificar o que é sagrado e profano no qual tempo e espaços podem ser quebrados, também ditam as regras de condutas e prescrevem como as pessoas devem se comportar. Logo, podemos entender que os sistemas simbólicos assumem grande importância nas práticas rituais que marcam toda a dinâmica cultural de uma determinada sociedade, pois tem a função de transmitir e comunicar.

Segundo Jean Cazeneuve, é preciso entender a relação que o rito pode ter com a necessidade da condição humana. “Pode-se, assim supor que o rito, enquanto rito tem uma função” (s/d, p.27). Cazeneuve ressalta que em todos os grupos sociais a liberdade de se determinar individualmente é em grande parte limitada por regras rigorosas. Portanto, tudo o que pode despertar angústia ao ser humano entre a regra e o desejo, entre a cultura e a natureza se torna um rito. Diante disso constata o autor:

O homem poderá, tanto quanto possível, disfarçar tudo o que lhe revela a sua situação não definida, ou antes, pelo contrário, aceita a angústia para conservar ou promover o que faz de sua superioridade. Por outro lado, tenderá a construir uma condição humana definida por regras num mundo estável; por outro, encarará como fonte de poder tudo o que é símbolo de incondicionalidade. [...] É assim que certos ritos puderam nascer do desejo de preservar contra todo o perigo o ideal de uma vida sem imprevistos e sem angústia, em suma, de uma condição humana bem estabilizada, bem definida, que não levantasse problemas (CAZENEUVE, s/d, p. 29).

Em virtude dessas análises, é importante salientar a presença marcante dos mitos, ritos e lendas nas temáticas produzidas pelo Boi-Bumbá na Festa de Parintins/AM perante o mítico imaginário amazônico. Através de dramatizações teatrais apresentam na arena do bumbódromo às figuras e narrativas míticas do cotidiano do homem amazônico, se constituindo, portanto, em espaço pedagógico na (re)construção e na manutenção de traços fundamentais da identidade daquela população.

Considerando o conceito do mito com a lenda os dois se confundem porque a lenda relata um tempo fabuloso e o mito traduz-se numa justificação da existência,

dessa forma existe uma relação paralela entre o mito e a lenda. Na lenda se relata o mito, numa narrativa interativa de quem conta com quem ouve e os fatos narrados, são tomados como verdade dependendo do que está sendo relatado. Daí as trocas afetivas de socialização que vão edificando os mecanismos familiares e culturais através de estruturas que todo grupo social lança mão para codificar a vida dos seus membros. Acredito ser essa definição pertinente, haja vista que os mitos e as lendas são originados numa relação significativa e de encantamento entre os indivíduos.

De acordo com Marcio Souza (2001), a característica principal da lenda “é uma narrativa mítica detentora de uma especificidade cultural”. Neste caso ela carrega consigo elementos socioculturais presentes na vida das pessoas. Assim, essa forma narrativa poderá suscitar a sensibilidade dos indivíduos. Além disso, as lendas trazem à tona a temática de cada região, fazendo com que exista a mediação entre o indivíduo e a cultura.

[...] os mitos e lendas dos atuais povos indígenas ainda guardam lembranças de um passado que se perdeu na voragem da conquista. As rotas comerciais que ligavam a selva amazônica às grandes civilizações andinas ainda continuam traçadas nas entranhas da mata virgem, reconhecidas apenas pelo olhar dos que sabem distinguir antigas veredas dissimuladas pelas folhagens (SOUZA, 2001, p. 26).

De origem indígena ou cabocla, os mitos e as lendas amazônicas estão vivos e presentes na memória e na voz dos habitantes da região, reunidas em círculos familiares que buscam preservar as histórias. Esse diálogo, porém, debate-se entre o que herdamos do passado e o que eles representam no presente. Considerando ainda que os mitos indígenas propõem-se explicar a origem das coisas, efetivamente narram o surgimento do mundo, dos animais, do dia e da noite, das plantas e do homem. Segundo Eliade o mito é parte integrante de uma cultura bastante difundida entre os grupos humanos:

[...] bastante difundida, que não pertence a um tipo particular de cultura. Em Timor, por exemplo, quando germina um arrozal, dirige-se ao campo alguém que conhece as tradições míticas referente ao arroz. Ele passa a noite na cabana da plantação, recitando as lendas que explicam como o homem veio a possuir o arroz (mito de origem). [...] Recitando o mito de origem, obriga-se o arroz a crescer tão belo, vigoroso e abundante (ELIADE, 1979, p.19).

Ao se tratar dos povos indígenas no Amazonas, os mitos de origem são em sua maioria mitos de transformação dos seres humanos que morrem e se

transformam em alimentos ou em remédios. Exemplo disso destacam-se aqui a mandioca, o guaraná e várias outras ervas medicinais. Por sua vez, os mitos europeus narram às histórias de deuses e heróis que passam por dificuldades e retornam triunfantes.

Levando em consideração à formação social da população, vale lembrar que durante a gênese cultural do Amazonas a religião católica foi dominante, praticamente uma religião oficial. E, conseqüentemente a mistura desses mitos com o catolicismo popular gerou histórias que permaneceram na memória entre a crença e a superstição, alimentando o imaginário do homem amazônico e, às vezes, refletindo-se no contexto folclórico.

Além disso, contribuem para a grande variedade de lendas que o povo gosta de contar. Prova disso é que são sempre rememorados nas manifestações culturais coletivas, exemplo aqui a Festa do Boi-Bumbá.

As lendas como a do boto, da cobra grande, da vitória-régia, do guaraná, da origem da mandioca, da origem do rio Amazonas e tantas outras são partes do conjunto de conhecimentos do homem amazônico. Considerando esses aspectos, entende-se que os mitos e as lendas representados na Festa do Boi-Bumbá obtêm sua eficácia pela relação íntima entre os indivíduos e a região de onde os mesmos retiram suas narrativas e explicações.

Essas narrativas carregam consigo a explicação de um fenômeno da natureza, da origem do homem ou de costumes de um povo envolvendo sempre o fato ou façanhas de deuses, semideuses, heróis dentre outros. Ao fazer isso, explicitam os traços culturais que vão (re)compondo a identidade cultural das pessoas envolvidas nos ritos e também da platéia que os assiste.

Essa compreensão pode ser afirmada por outro pesquisador:

A temática resgata a odisséia desses brasileiros, filhos legítimos da terra, em releitura histórica. A visão cosmogônica revela, suavemente, a concepção do homem amazônico e as suas relações com as divindades e com a floresta, em tão misterioso mundo, objeto e criação dos deuses. No aplauso, o reconhecimento a esses artistas, abnegados e visionários, que resgatam a selva, em sua profunda magia, nos permitindo visualizar as suas criações de sonhos, transportando-nos pelo virtual, ao fantástico e surreal mundo da floresta que aflora repleta em exuberante linguagem, abundante em formas, lendas e mitos (SUZANO, 2006, p.20).

A partir desses dados, faz-se necessário lembrar que os mitos e lendas amazônicas refletem um estado primordial, o desvelamento de um mundo

encantado onde a mitologia reaparece como linguagem própria da fábula. Nas apresentações do Boi-Bumbá tanto as lendas como os mitos e ritos são materializados: nos contos, nas toadas, nas roupas dos brincantes, nas alegorias e nas representações do cotidiano ribeirinho, caboclo e indígena, nos fatos históricos vividos por inúmeras tribos da Amazônia e de qualquer outra região do Brasil.

A Lenda amazônica refere-se a lendas indígenas, apresentadas em alegorias e com a encenação de grupos de figurantes, sobretudo índios e caboclos estilizados [...] Recorrentes nas lendas amazônicas são as histórias de amor, envolvendo o amor impossível entre dois amantes ou as encantarias da *Yara*, a mãe d'água, que seduz com a sua beleza os homens à beira dos rios amazônicos, para fazê-los buscar seu encanto no fundo da água e torná-los seus amantes. São também encenadas lendas que fazem referência à origem de espécies vegetais como o *guaraná* a *mandioca*, ou relacionadas a outros seres encantados como o *boto*, etc. Em todos esses casos, a mensagem é devotada ao amor, a paixão entre seres imortais ou a onisciência e respeito aos mistérios da *Mãe Natureza*. O *Ritual* é normalmente apresentado nos momentos finais [...] O *Pajé* constitui a figura central do *Ritual*, com a missão de dar combate a uma criatura malfazeja pertencente ao imaginário amazônico. [...] O *Pajé* contracena com a tal criatura simulando uma luta, que adquire os contornos de uma dança xamânica (BRAGA, 2002, p.46-47).

É necessário ressaltar que todos os elementos contidos nos rituais e nas lendas são criteriosamente pesquisados para serem transformados em estruturas artísticas. Quando se trata dos mitos cosmogônicos a retroprojeção dos acontecimentos sempre remete à cosmovisão dos povos indígenas. Essa compreensão pode ser confirmada por outra afirmação:

[...] é concebida uma planta artística, priorizando a movimentação cênica das figuras de composição, personagens de tribos na arena, dando-se assim, destaque aos elementos centrais. Na maioria das vezes, estes elementos centrais são seres fantásticos, heróis, que fazem parte das cerimônias sagradas, festas, momentos da gênese ou do apocalipse tribais, sempre mesclados com efeitos de magia, cores, luzes e fogos (SAUNIER, 1999. p.16).

Nesse universo mítico e simbólico percebe-se que a temática dos grupos folclóricos dos bumbás em torno da Amazônia exalta a resistência corajosa dos primeiros nativos da região contra todo um processo de destruição pelo imenso vale amazônico. Porém, com a tradição da Festa do Boi-Bumbá seus organizadores trazem à memória o grito dos povos indígenas e caboclos ribeirinhos pela preservação de sua cultura.

Cabe considerar que este acervo cultural garante ao homem contemporâneo acesso ao conhecimento das gerações passadas que ao ser registrado inicialmente

na memória e ser repassado de modo oral ou escrito vai recebendo acréscimos pela influência das mudanças sociais. No entanto, de acordo com alguns pesquisadores do assunto esse manancial da cultura oral e popular encontra-se ameaçado pelas mudanças constantes da organização da sociedade atual.

### **3.2 Aspectos Gerais da Festa do Boi-Bumbá e seu papel enquanto instrumento pedagógico na (re)construção da identidade do amazônida**

De acordo com o folclorista Tonzinho Saunier (2003), a primeira apresentação dos bumbás se deu em 1966, na quadra da JAC – Juventude Alegre Católica, somente em 1988 passou a ser realizado no Bumbódromo. O registro sobre as datas da chegada da brincadeira do boi no Amazonas está relacionado com o período do apogeu da borracha na região. Porém, em Parintins onde o folguedo se destacou de uma forma particular, segundo Saunier apresenta esses registros:

[...] O boi-bumbá (herança nordestina de nossos antepassados) adveio com os nordestinos em fins do século XIX e começo do século XX. Entre 1910 e 1912, surgiu o boi “Diamantino” do piauiense “Ramallete”. Em 1913, surge o boi Caprichoso, trazido de Manaus pelo Sr. Emídio Vieira e em 1915, o boi Garantido, criado pelo poeta popular e folclorista Lindolfo Monteverde (p.199).

Para Valentin (2005, p.89), a presença dos nordestinos na Amazônia foi marcante não só economicamente por trabalharem na indústria extrativista da borracha, mas, sobretudo culturalmente por expressarem suas tradições. “Do sertão, trouxeram sua força, sua fé, sua poesia, suas danças e seus contos que, juntando-se às ricas tradições indígenas, formaram a cultura cabocla”. Pode-se ver a trajetória histórica e a complexidade da Festa, marcada por uma ampla diversidade cultural.

Outros aspectos que chamam a atenção na Festa é que ela encena ao mesmo tempo uma teatralização dos elementos do folclore e da realidade do caboclo, do índio e do ribeirinho. Os costumes, as tradições são maneiras que podem ser observadas nas próprias roupas dos brincantes e nas alegorias nas quais muitos bonecos inanimados que representam as imagens do lendário amazônico passam a ter movimentos, o que dá um aspecto de sofisticação. Essa é também, a visão que a mídia trabalha e repassa para os que não moram na região.

Segundo alguns críticos do evento, atualmente todo este universo simbólico da cultura amazônica vem sendo ressignificado e embora alguns lamentem a

“invasão”, outros vêem nela pontos positivos, que permite a inserção das comunidades locais no contexto nacional.

De acordo com alguns moradores de Parintins a Festa do Boi-Bumbá perdeu sua verdadeira característica. Segundo os relatos, isso ocorreu pela grande concentração de pessoas durante os dias de festa, chegando a causar reação negativa em alguns moradores mais antigos, pois eles se sentem pouco a vontade diante das roupas usadas pelos turistas. O que caracteriza um choque entre os costumes da grande cidade, no caso Manaus, de onde vem à maioria dos festeiros e os costumes de gente simples do interior muitas vezes causam estranhamentos e indignação aos moradores mais antigos. O modo de vida dos parintinenses é simples, mas ao mesmo tempo repleto de arte, criam composições, esculpem paisagens em telas de madeira, mostram a cidade e seus talentos com orgulho aos visitantes.

Sem a euforia dos dias de Festa a Cidade é apenas uma ilha pacata de gente simples, porém muito simpática, que anda pelas ruas de bicicleta, que pinta as fachadas de suas casas da cor do boi de sua preferência, que conversa com o vizinho da janela ou da varanda no fim das tarde ao anoitecer. Várias famílias conservam padrões morais como é comum entre cidades rurais e nesse aspecto a religiosidade do parintinense também colabora no estranhamento em relação ao pouco pudor dos visitantes.

Alguns acham que a cultura e o folclore foram deturpados pela espetacularização e pelo comércio do mercantilismo da indústria cultural, assim como em toda a sociedade atingida pelos mecanismos globalizantes. Outros entendem que houve na realidade uma adaptação, uma capacidade de transformação frente à evolução natural dos tempos modernos.

Para atender às novas exigências, as apresentações são organizadas em torno da competição entre dois grupos folclóricos: Garantido – o Boi branco com o coração vermelho na testa e Caprichoso – o Boi preto com a estrela azul na testa; as cores emblemáticas do Garantido são a vermelha e a branca e do Caprichoso são o azul e a branca. No período de suas fundações entre os anos 1913 a 1914 até a década dos anos 60, não se apresentavam em grandes espetáculos. Seus participantes eram convidados a dançar e brincar nos quintais das casas iluminados pelas fogueiras. Em troca recebiam comidas típicas dos festejos juninos.



Em 1965 os dois grupos tomavam as ruas e a população acompanhava o cortejo na sua trajetória crescente. Atualmente tanto o Boi Garantido como o Boi Caprichoso chegam a ter cada um cinco mil integrantes nas suas apresentações, numa fusão onde o velho e o novo se unem como expressão da vida comunitária ao som das toadas.

Atualmente os dois bumbás são administrados pelas Associações Folclóricas “Boi-Bumbá Garantido e Boi-Bumbá Caprichoso” - (AFBBG e AFBBC) fundadas em 1982, como organização recreativa e de utilidade pública voltadas para a organização e promoção dos respectivos bumbás.

As Associações folclóricas são compostas por várias diretorias que foram surgindo ao longo dos anos. Porém, os brincantes em sua maioria que participam das encenações na arena e que compõem a torcida organizada não possuem vínculos formais com as Associações.

As apresentações dos Bumbás envolvem um grande número de artistas, artesões, estilistas, colaboradores, compositores, cantores, músicos, dançarinos, coreógrafos dentre outros, as alegorias podem chegar até trinta metros de altura revelam a criatividade dos artistas locais.

As fantasias e as alegorias com cores, penas, luzes e brilhos fazem um espetáculo nas três noites de apresentação, as características da permeabilidade e abertura ao ambiente cultural se exercem e ganham sentido em situações concretas. Sua relativa unidade histórica e cultural é um importante contexto de referência ao Estado do Amazonas, e aí, está certamente uma das razões de sua amplitude e também traz sugestivas visões como fonte de (re)construção de identidade cultural.

### **3.3 A Festa como mobilizadora das relações sociais: instrumento pedagógico na formação da identidade cultural**

O caminho teórico que concentramos como base para compreender a festa como fonte de construção de identidade cultura terá em Durkheim uma referência significativa:

“Não pode haver sociedade que não tenha a necessidade de manter e revigorar, a intervalos regulares, os sentimentos coletivos e as idéias coletivas que fazem sua unidade e sua personalidade. [...] os homens sentirão espontaneamente a necessidade de revivê-las de tempo em tempo pelo pensamento, isto é, de conservar sua lembrança por meio de festas que renovam regularmente seus frutos” (2003, p.472).

Segundo Durkheim os próprios indivíduos se beneficiam desses momentos festivos de “efervescência”, ou seja, através desses encontros coletivos o grupo reanima periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade. Pois, a parcela de ser social que cada um traz em si participa necessariamente dessa renovação coletiva conforme afirma o autor:

Ao concentrar-se quase inteiramente em momentos determinados do tempo, a vida coletiva podia alcançar, com efeito, o máximo de intensidade e de eficácia e, portanto, dar ao homem um sentimento mais forte da dupla existência que ele vive e da dupla natureza da qual participa (DURKHEIM, 2003, p. 226).

Nota-se então, que esse momento de divertimento em grupo possibilita reafirmar as regras que tornam possível a vida em sociedade. Até hoje, em várias regiões do país as festas tradicionais de cada localidade são realizadas com funções de socialização e diversão, possibilitando ainda ampliar o conhecimento da cultura da comunidade local.

No Brasil, como em outras sociedades, há uma diversidade de eventos que conjugam padrões da cultura popular, como as festas e as cerimônias populares que fazem parte do calendário de comemorações. Esses eventos estão situados fora do dia a dia dos indivíduos, onde chama a atenção para o seu caráter aglutinador, sendo por isso acontecimentos que suspendem a rotina diária das pessoas. E como toda festa é um ato coletivo, percebe-se que o ato de festejar está associado a momentos de encontros alegres marcados por valores que entre seus participantes são considerados como altamente positivos.

Neste processo, permite a estruturação da sociedade, dando condições de consolidar a identidade pessoal e coletiva do grupo. Em todo caso esses momentos festivos têm por efeito aproximar os indivíduos. Observa-se também o comportamento do grupo em manter seus costumes e suas tradições construídas pelo e para o grupo.

De acordo com Durkheim, na base da vivência humana insere-se a experiência relacional com diferentes grupos sociais, “[...] é um resultante da vida comum, um produto das ações e das reações entre as consciências individuais, e se ressoa em cada uma delas, é uma virtude da energia especial que deve justamente à sua gênese coletiva”. Por sua vez, esses fatores contribuem para manter na sociedade humana sua “solidariedade” perante o caos, condição própria do ser humano por sua forma de ser e pelo seu contexto histórico e cultural. Portanto, de

uma forma ou de outra a festa tem grande influência na socialização dos indivíduos os laços sociais do grupo são fortalecidos, pois “se todos os corações vibram não é por causa de uma concordância espontânea e preestabelecida; é porque uma mesma força os move no mesmo sentido. Cada um é arrastado pelo outro” (DURKHEIM, 2006, p, 37).

Considerando esses fatores entendemos que a Festa do Boi-Bumbá, (como já foi mencionada) contribui de alguma forma para identificações da cultura da população da região em sua forma mais autêntica, entretanto, com a junção de elementos culturais de origens distintas. Desta forma, reafirma o sentimento de pertença que o indivíduo e o grupo têm de si mesmo e de sua cultura, seja pela resignificação, ou pela esperança de afastar o caos e dissolução social. Por outro lado, por meio da festa se mantém o ponto de contato com suas raízes culturais que são extremamente valorizadas pela maioria da população.

Nessa dinâmica interna da Festa do Boi-Bumbá faz-se necessário salientar a importância que tem hoje esse evento para o Estado do Amazonas, de acordo com Braga (2002, p. 22-25), afirma que:

Existe uma tendência entre as pessoas da região em destacar as potencialidades naturais e por analogia a “festa do boi”, convidando as pessoas de outras localidades para que venham conhecer a Amazônia e Parintins. A festa tem sido responsável, à época de sua realização, pelo deslocamento de um número significativo de pessoas, estimado em trinta mil turistas [...] A Coca-Cola, há três anos patrocinadora do Festival Folclórico de Parintins, foi obrigada a alterar as cores vermelha e branca de sua marca, para azul e branca, nas áreas de influência do Boi-Bumbá Caprichoso [...] O público, participantes e telespectadores do Festival, tem crescido ano a ano, tornando o evento um fenômeno cultural de escala global.

Nota-se que as manifestações culturais produzidas pelo grupo, são um exemplo que em suas especificidades simbólicas, congregam fortes meios de comunicação, uma poderosa força de coesão social. De certo modo, a percepção individual é influenciada pelo grupo que de acordo com Durkheim exerce influência significativa,

[...] a consciência coletiva é a forma mais elevada da vida psíquica, já que é uma consciência de consciências. Colocada fora e acima das contingências individuais e locais, ela só vê as coisas por seu aspecto permanente e essencial, fixando-o em noções comunicáveis (DURKHEIM, 2003, p.494).

Constata-se, portanto, que as representações coletivas desdobram-se nos aspectos intelectuais dos indivíduos, agindo de maneira direta na percepção

individual, fornecendo marcos que a cada momento do tempo abrange toda a realidade conhecida pelo grupo.

[...] dir-se-á que um fenômeno não pode ser coletivo se não for comum a todos os membros da sociedade ou, pelo menos, à maior parte deles, portanto, se não for geral. Sem dúvida; mas se é geral, é porque é coletivo (quer dizer, de certo modo obrigatório) e nunca coletivo, por ser geral. É um estado do grupo que se repete nos indivíduos porque se impõe a eles; está em cada parte porque está no todo, e não no todo por estar nas partes. Isto é, sobretudo evidente nas crenças e nas práticas que nos são transmitidas já feitas pelas gerações anteriores; recebemo-las e adotamos-las porque, sendo ao mesmo tempo uma obra coletiva e uma obra secular, estão, investidas de uma particular autoridade que a educação nos ensinou a reconhecer e a respeitar (DURKHEIM, 2003, p, 37).

Com esses fatores, percebe-se que a Festa do Boi-Bumbá no Amazonas remete para um segundo sentido que implica em sua função de patrimônio sócio-cultural que comunica ao mesmo tempo uma vivência. Pois, a dimensão da arte produzida como as lendas, os mitos e ritos atribuídos ao modo de vida, sentimentos e códigos convencionais peculiares da região funcionam como fonte sintetizadora da cultura do homem amazônico.

Nessa compreensão, a ação coletiva entre o homem rural e o urbano são impressos e expressos nas práticas, hábitos e tradições construídas intensamente e carregadas de significados com padrões aceitos pela maioria. Fenômeno que envolve dimensões complexas, conexão entre a vida interior e exterior de indivíduos e coletividades.

### **3.4 Reflexão sobre a Festa o Sagrado e o Profano**

Para uma abordagem sociológica sobre os pontos de relevância da pesquisa, buscou-se apoio nas contribuições de Durkheim, que examinou o sistema totêmico na Austrália, em seu livro "*As formas Elementares da vida religiosa*", por tratar-se de uma obra vasta, pontuaram-se apenas alguns aspectos percebidos em suas análises em determinadas condições da existência humana.

As posições de Durkheim sobre as características de determinadas cerimônias festivas mesmo quando puramente laica em suas origens tem certas características religiosas. O autor apresenta vários comentários sobre a estreita relação entre rituais e momentos de recreações coletivas.

E especifica:

Uma vez instituída a cerimônia, pareceu natural que ela servisse a algo e, portanto, que a omissão das observâncias prescritas expusesse a algum perigo. Mas ela não foi instituída para prevenir esses perigos míticos ou para obter vantagens particulares. [...] Mas não é para obter chuva que se celebra a festa. Ela é celebrada porque os antepassados a celebraram, porque todos estão ligados a ela como a uma tradição muito respeitada e porque saem dela com impressão de bem-estar moral (DURKHEIM, 2003, p.412).

A partir dessas constatações Durkheim afirma que os limites que separam os ritos representativos das recreações coletivas são “periódicos” retornam regularmente em épocas determinadas:

As exigências da vida não lhe permitem permanecer indefinidamente em estado de congregação; portanto, ela se dispersa para se reunir de novo, quando, mais uma vez, sentir necessidade. É a essas alternâncias necessárias que corresponde a alternâncias regular dos tempos sagrados e dos tempos profanos (DURKHEIM, 2003, p. 377).

Percebe-se desta forma que a festa e as celebrações são fenômenos da própria sociabilidade humana cujo aparecimento data dos mais remotos tempos intimamente relacionada às práticas rituais que constituem componente importante das religiões. Considerando esses aspectos segundo Durkheim, “festas sucedem-se durante semanas ou meses, e a vida ritual atinge às vezes uma espécie de frenesi”. Percebe-se com isso, que esses momentos festivos exercem influências marcantes na vida social, pois a sociedade não pode reavivar o sentimento que tem de si mesma a menos que se reúna.

Outro aspecto apresentado por Durkheim é que com o tempo a consciência coletiva tende a perder suas forças, ou seja, é imprescindível que as cerimônias festivas quanto aos rituais sejam reafirmados.

[...] essa periodicidade deve-se a outras causas. Como as mudanças sazonais são por natureza, épocas críticas, elas são uma ocasião natural de encontros e, por conseguinte, de cerimônias religiosas. Mas outros acontecimentos podiam desempenhar e efetivamente desempenharam o papel de causas ocasionais. É preciso reconhecer, porém, que esse quadro, embora puramente exterior, demonstrou uma singular força de resistência, pois encontramos sinais dele até nas religiões mais afastadas de toda base física. Muitas das festas cristãs ligam-se, sem solução de continuidade, às festas pastoris e agrárias dos antigos hebreus, embora, nelas mesmas, nada mais tenham de agrário nem pastoril (DURKHEIM, 2003, p. 378).

Essas considerações ajudam a entender os pontos de referências que são fixados na memória por meio das festas ou celebrações. Para tanto, é necessário que essas festas sejam reconstruídas a partir de dados ou de noções comuns de

uma mesma sociedade, ou seja, a memória coletiva participa das mesmas atitudes, por outro lado, a memória individual tem o seu próprio caminho.

Neste processo é relevante considerar que de certa forma para que as lembranças possam ser comuns na memória do grupo é necessário que a memória individual se auxilie com a dos outros. Além disso, os pontos de referência das lembranças e memória do indivíduo e do grupo passam a ser legitimadas.

A partir dessas considerações, a análise e estudo sobre a Festa do Boi-Bumbá no Amazonas não podem ser feitos de modo estanque sem correlacioná-la com o passado, com a história e modo de vida do povo nativo da região, sua visão de mundo, suas rotinas, o mundo do trabalho e principalmente com seu relacionamento com a natureza.

Considerando esses fatores ressaltamos que a leitura feita da festa com relação ao sagrado e ao profano, são feitas referindo-se principalmente ao contexto local, familiar, original da qual ela retira seu sentido. Esses fatores mostram que historicamente algumas festas do Amazonas têm origem nas tradições e costumes indígenas, porém apropriados e reinterpretados pela população urbana e ribeirinha.

Neste contexto é importante salientar que a Festa do Boi-Bumbá, além de ser uma linguagem capaz de expressar simultaneamente múltiplos planos simbólicos, é ainda uma mediação capaz de tornar compreensíveis elementos constitutivos do modo de vida ao mesmo tempo em que reafirma muitos valores da cultura da população local. Tem ela a capacidade de ser entendida até mesmo como uma ação coletiva que alimenta a necessidade de superação das dificuldades das comunidades rurais do interior (Parintins e áreas adjacentes) e ao interesse do Estado na projeção do evento a nível internacional, assim como o retorno financeiro, pois a festa se tornou um grande e lucrativo negócio.

Por essa razão, ressalta-se que a festa permeia toda a comunidade da região, significando uma trégua no cotidiano. Possui a capacidade de fazer com que a comunidade local (Parintins), por alguns dias, saia de sua rotina passando certo período com o cotidiano diferenciado. Há diferenciações no que se refere ao modo de organizar as moradias e outros locais ligados ao cotidiano das pessoas. Nesse período esses espaços são tomados pela alegria e pela celebração comemorativa, seja pelo seu caráter aglutinador de pessoas ou pelo seu caráter ritualístico.

É um acontecimento que se espera com certa ansiedade pelos participantes dos grupos folclóricos e principalmente pelo povo da região, na esperança de momentos excepcionais. Dessa forma, o evento adquire uma tríplice importância por sua dimensão cultural: como espaço de integração social e como fonte constitutiva de identidade. Além disso, em torno do tema básico da morte e ressurreição do boi há inúmeras variações de mitos e lendas.

Acredita-se que essa definição seja pertinente também na área religiosa, haja vista ser possível identificar a presença das tradições religiosas indígenas (ritual que o pajé realiza nas apresentações) como as religiões originárias do período da colonização. É importante lembrar que o período do ciclo da borracha trouxe ao Amazonas a riqueza da cultura dos nordestinos com seus gostos por festas, procissões, promessas entre outros aspectos da cultura popular daquela região.

Dessa forma, esse folguedo remonta ao período da colonização no misto das tradições ibéricas e as afro-brasileiras, com seus fortes traços religiosos. Das fontes escritas os autores concluem que a origem do auto popular “a brincadeira do boi-bumbá” seria um folguedo resultante das contribuições culturais dos brancos, negros e índios.

Consideramos que a realidade vivida na região está ligada ao seu comportamento religioso, e tal comportamento está arraigado por concepções que se situam entre o sagrado e o profano, o que é sustentado por Durkheim (2003, p.19):

[...] todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas reais ou ideais, que o homem concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras profano e sagrado traduzem bastante bem.

Certamente que a oposição entre o sagrado e profano irão traduzir-se exteriormente nos espaços, nos períodos e nos momentos de efervescência da festa. Para alguns críticos do evento referem-se ao profano apenas pelo comportamento eufórico dos brincantes e pela grande quantidade de consumo de bebidas alcoólicas como ultrapassamento de limites. Por outro lado, o sagrado e profano no auto do boi referem-se como meio de resistência cultural, de lutas e disputas sociais.

### Segundo Assayag (1997):

Duas preocupações são evidentes no auto do boi: a conversão e a ressurreição. Dois conceitos eminentemente trazidos para o Brasil - Colônia pelos missionários jesuítas no bojo de sua catequese. A península Ibérica - Portugal e Espanha - havia repellido os mouros (de religião muçulmana), povos oriundos do Oriente Médio e norte da África após vários séculos de ocupação. Havia um temor generalizado a tudo que não fosse cristão, e nesse raciocínio, se enquadravam “os politeístas negros africanos”, e os idolatras indígenas brasileiros “ambos pagãos”. [...] A conversão ao catolicismo aparece em quase todos os folguedos introduzidos na época e naturalmente eram dançados essencialmente por negros, índios e mamelucos. O enredo era sempre o mesmo: a luta do bem contra o mal, por tudo que não se enquadrasse nesse conceito (p.77-78).

Compreende-se que no contexto da gênese do auto do boi existem relações entre diferentes culturas. Além disso, os modos de agir, de pensar, de sentir e relacionar-se com o sagrado e com o profano é bem diferente de uma cultura para outra. Muitos são os problemas encontrados nesse campo situando-se no universo das religiões que intervêm ao mesmo tempo. Todavia, o sagrado e o profano são distintamente destacados por Durkheim e outros autores, como modos distintos de ser no mundo, capazes de promover mudanças:

[...] mas esse relacionamento, além de ser sempre, por si mesmo, uma operação delicada, que requer precauções e uma iniciação mais ou menos complicada, de modo nenhum é possível sem que o profano perca suas características específicas, sem que se torne ele próprio sagrado num certo grau e numa certa medida. Os dois gêneros não podem se aproximar e conservar ao mesmo tempo sua natureza própria (DURKHEIM, 2003, p.24).

Como a noção de sagrado está no pensamento humano sempre e em toda parte separada da noção de profano, ainda de acordo com Durkheim “[...] claro que essa interdição não poderia chegar ao ponto de tornar impossível toda comunicação entre os dois mundos, pois, se o profano não pudesse de maneira nenhuma entrar em relação com o sagrado, este de nada serviria”.

Desta forma, a relação entre sagrado e profano tem sua complexidade num certo grau e numa certa medida, para Durkheim “não podem se aproximar e conservar ao mesmo tempo sua natureza própria”. Assim, partindo dos aspectos que compõem o fenômeno religioso, o sagrado é um elemento vivo em todas as religiões. Segundo Rudolf Otto, (1985, p.11) esse fenômeno é constituído pelo reconhecimento que se apresenta como o “totalmente outro”. Essa compreensão em torno do sagrado de acordo com Otto levanta outras questões:



“[...] Sem dúvida, esta categoria passa por outros domínios como, por exemplo, a ética; mas ela não provém desses domínios paralelos. Essa categoria é complexa; compreende um elemento de qualidade absolutamente especial que se subtrai a tudo aquilo que nós chamamos de racional; é completamente inacessível à compreensão conceitual, e constitui algo inefável”.

Vê-se, então, que o Sagrado é algo que exprime no indivíduo atitudes que levam a dependência e veneração e que impõe respeito por si mesmo. É algo que ultrapassa toda a capacidade de compreensão, se caracteriza pela ambiguidade, ou seja, as coisas e forças sagradas são ambíguas, pois são físicas e morais, humanas e cósmicas. Pode-se observar também que o sagrado é relativo, isto é, algo pode ser sagrado para algumas pessoas e não ser para outras, por exemplo, a vaca é um animal sagrado para os Indianos, mas é um animal como os outros para as culturas ocidentais.

Para Eliade (1992, p.14), “[...] a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano”. Nas análises dos autores as reflexões entre sagrado e profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre o real e irreal. Entretanto, definir o Sagrado a compreensão que se apresenta é que este se insere na vida do ser humano através da experiência religiosa como sendo algo que está além da esfera do cotidiano, seus significados e suas características são ambíguos em diferentes contextos culturais. Pode-se até considerar que a dimensão do Sagrado e do Profano transcende o entendimento e também é profundo nas emoções humanas.

Considerando ainda, que em nossa linguagem uma significação moral liga-se sempre ao termo ‘sagrado’, seria necessário encontrar uma palavra para designar com precisão sua definição. De acordo com Otto (1985, p.12), “[...] Esse sagrado ou santo é o resultado final da esquematização gradual e da saturação ética de um sentimento original e específico”. Todavia, vale considerar que os elementos do Sagrado levantam algumas reservas da parte dos cientistas em função ao caráter metafísico de sua definição. Esse fato pode ser exemplificado pela seguinte observação:

[...] O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado propusemos o termo hierofonia. Este termo é cômodo, pois não implica qualquer precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofonias, pelas manifestações das realidades sagradas (ELIADE, 1992, p.15).

Nesse contexto, entende-se que as “*hierofonias*” consistem em uma aparição que se diferencia do profano, do cotidiano do normal que pode dar-se através de objetos, de lugares ou do espaço temporal, “tornando-se também sagrados”. Neste caso, o Sagrado não é um aspecto da natureza empírica, mas é colocado sobre ela, simbolizando o mundo não visto provocando intenso sentimento de respeito e reverência. A esse respeito, Otto ressalta que essa questão volta-se para o lado “irracional” e que o sentimento do pavor diante do Sagrado tem caráter e conteúdo específico:

[...] O sentimento do sinistro é a sua primeira manifestação. O terror, na sua forma mais brutal, tem a sua origem como sentimento de alguma coisa de sinistro e surgiu como uma estranha novidade na alma da humanidade primitiva, precedendo todo o desenvolvimento histórico da religião (OTTO, 1985, p.19).

Ainda de acordo com Otto só uma expressão apresenta-se capaz de explicar esse fenômeno “é o sentimento do mistério que faz tremer”, provoca calafrio, quietude de um profundo reconhecimento espiritual, também pode transformar-se num estado de alma constantemente fluído que se prolonga por algum tempo, mas termina por se apagar na alma quando retorna ao seu estado profano. Esse sentimento gera impacto na vida das pessoas que por sua vez concorde com a existência de um sagrado.

É conveniente frisar que o autor também descreve que a dimensão desse fenômeno se apresenta de uma maneira particular no “*orgé*”. O autor acrescenta que “o *orgé* é a expressão simbólica da vida, da paixão, da sensibilidade, da bondade da força, do movimento, da excitação, da atividade, da impulsão” na presença dele a pessoa se sente forte. De acordo com Otto essa dimensão do *orgé* foi perdida na base histórica da cultura judaico-cristã em função de não saber lidar com a sexualidade humana.

### **3.5 Espaço Pedagógico – Intercâmbio das Relações Sócio-Culturais e a Construção da Identidade Cultural**

A sociedade se exprime simbolicamente em seus costumes e tradições através da linguagem, da arte, da ciência, da religião, assim como através das regras familiares, das relações entre diferentes grupos sociais. Nesse sentido, de acordo com Morin (2007) os espaços pedagógicos têm hoje a necessidade de considerar o legado cultural dos povos para o desenvolvimento pleno do ser humano.

[...] mostrar e ilustrar o destino multifacetado do humano: o destino da espécie humana, o destino individual, o destino social, o destino histórico, todos entrelaçados e inseparáveis. Assim, uma das vocações essenciais da educação do futuro será o exame e o estado da complexidade humana. Conduziria à tomada de conhecimento, por conseguinte, de consciência, da condição comum a todos os humanos e da muito rica e necessária diversidade dos indivíduos, dos povos, das culturas, sobre nosso enraizamento como cidadão da terra (MORIN, 2000, p.61).

Além desses aspectos, colocar a problemática dessa forma é, portanto, dizer que no cotidiano da vida social, especificamente nos espaços escolares as diferenças individuais trazidas pelos alunos, por sua vez, representa o desafio do ponto de vista pedagógico, de sensibilizá-los a um pensamento reflexivo que os levem a um saber crítico. E, por meio desse saber crítico, reconheçam o valor do outro possibilitando lidar com as questões da diversidade no espaço escolar e na sociedade de modo geral.

Como tal, as práticas pedagógicas são desafiadas a corresponder às diversidades sociais que se impõem como realidade em que os problemas de interação e convivência pacífica entre diferentes povos e culturas estão requerendo soluções sempre mais urgentes e viáveis.

Hoje vivemos momentos complexos, a relação comunicativa depende da capacidade de abertura ao diálogo e as interações pessoais mais afetivas com o diferente, aberto às trocas, aos encontros, à reflexão e à aceitação do outro. Que diferentes mundos sociais possam reconhecer-se nas recíprocas semelhanças e diversidades humanas torna-se relevante no contexto da contemporaneidade.

Neste sentido, voltando à importância da cultura e a construção do mundo de acordo com BERGER (1985), o processo dialético fundamental de construção da

sociedade, mundo ou cultura consiste em três momentos: “exteriorização, objetivação e interiorização”.

Ao exteriorizar-se, o homem produz na coletividade um mundo humano, uma estrutura social estabelecida em sua realidade, segundo o autor, “é uma necessidade antropológica [...] o ser humano não pode ser concebido como algo isolado em si mesmo”. Pois, o ser humano não só produz um mundo como também a si mesmo, o que o difere dos animais irracionais, Berger afirma que o homem ao nascer, é um animal inacabado, ele se torna realmente “homem” em interação com o ambiente.

A objetivação é a conquista adquirida dos produtos culturais do homem, vale tanto para os materiais como os não-materiais. Portanto, estes produtos culturais criados podem interferir ou não em sua vida, como por exemplo, os valores que ele mesmo criou e que se ele mesmo os transgredir, sentir-se-á culpado.

Ao passo que na interiorização o indivíduo apreende elementos do mundo, ou seja, é a reapropriação de uma realidade, transformando-a de estruturas objetivas para estruturas subjetivas. Na medida em que ocorre a interiorização por parte do indivíduo, o mundo social terá o *status* de realidade exterior. Nesse sentido, a realidade social nasce de uma construção contínua pelo consenso e consciência de seus indivíduos.

Vê-se, então, que a sociedade, em si, é produto da atividade humana, pois confronta com o indivíduo, exigindo dele a sua participação. É a guardião da ordem e do sentido não só objetivamente, nas suas estruturas institucionais, mas também subjetivamente, na sua estruturação de consciência individual, ou seja, viver num mundo social é viver uma vida ordenada e significativa.

Em vista disso, busca-se ressaltar que a falta de conhecimento distorce o processo de formação e reflexão do educando. Trajeto, aliás, que acompanha as transformações sociais, isto é, é impossível estar no mundo sem fazer história, sem fazer cultura, sem tratar sua própria existência no mundo e sem elaborar pontos de vistas sobre o mundo.

[...] A experiência histórica, política, cultural e social dos homens e das mulheres jamais pode se dar “virgem” do conflito entre as forças que obstaculizam a busca da assunção de si por parte dos indivíduos e dos grupos e das forças que trabalham em favor daquela assunção (FREIRE, 1996, p. 47).

Nesse contexto, cabe salientar que os movimentos de resgate da cultura popular através da educação nos espaços pedagógicos terão em Brandão (2003) uma referência significativa “[...] a realidade social não é uma coisa dada e acabada e que o pesquisador não pode ser um observador imparcial situado fora da situação que analisa”. Com efeito, pensar o espaço pedagógico obriga a uma revisão do sentido da própria forma de educação. A necessidade profissional de compreender e explicar sistemas e estabelecer regras e metodologias obriga o educador a repensar a sua própria prática, dentro de domínios sociais e culturais. Nessa perspectiva, é relevante as análises de Brandão:

Há uma tendência generalizada, não só no Brasil, mas também em muitos países do continente, que consiste em opor, dentro do domínio da “educação com setores populares”, uma “educação” não-formal X uma “educação popular”. Esta última coloca o trabalho do educador a serviço de projetos políticos de libertação das classes populares e, portanto, faz o contrário do que projeta realizar a educação não-formal, gerada pelo poder de estado ou por agências dominantes e destinadas à domesticações e controle das classes populares. [...] Elas subscrevem tendências de mudanças sociais sempre, ou seja, são no mínimo propostas modernizadoras e, no limite, revolucionárias. [...] Como um dos indicadores das diferenças é a qualidade da *participação*, e como idéia de *participação popular* é hoje um dos critérios básicos entre diferentes modelos de educação de subalternos, creio que vale a pena começar (BRANDÃO, 1983, p.89).

Portanto, é por meio dos estudos dessa modalidade do conhecimento coletivo, das condições de vida, das tradições e hábitos culturais que compõem em muitos casos as festas populares. E, por causa delas, que pequenas cidades desconhecidas ganham notoriedade favorecendo o fortalecimento de traços culturais. Nessa compreensão é significativa as contribuições de Kujawski (2006, p.13):

Eu me identifico com aquilo a que eu pertencço - a família, a escola, a classe social, a região, a cidade, a profissão, o time de futebol, o partido político, e, finalmente, o meu País. Identificação significa pertinência, pertencer a, estar incluído nesta ou naquela comunidade, mesmo sem solidariedade subjetiva com ela, como é o caso do brasileiro que se intitula “italiano”, “árabe”, “alemão” ou “japonês”. Existem inclusões que eu posso escolher como a escola, a igreja, o grupo de amigos, a categoria profissional, o partido político, o time de futebol. E existem inclusões que eu não escolho que se impõem à minha revelia, como, em princípio minha família, minha classe social, minha região, meu século histórico.

Diante das análises dos autores, faz-se um paralelo com o objeto da pesquisa “As representações simbólicas presentes na Festa do Boi-Bumbá” que é compreendida como expressão e como espaço de (re)criação da identidade local do

povo da região. Exige observar além da data de sua realização, da dimensão e do espaço ao qual é encenada, também sua gênese e principalmente a credibilidade de seus idealizadores, porque para concretizá-la é necessário planejamento, organização e envolvimento. Todos esses elementos podem ser observados no momento em que a comunidade local é chamada à festa. Isto porque como disse Durkheim (2003, p 494) “a consciência coletiva é a forma mais elevada da vida psíquica, já que é uma consciência de consciências. Colocada fora e acima das contingências individuais e locais, fixando-o em noções comunicáveis”.

Neste sentido, a comunidade local é confrontada com a tradição, a leitura memorialística e histórica da região. Suas representações coletivas são os produtos de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo de longas gerações que acumularam suas experiências e seus saberes reproduzindo o ambiente outrora vivido ou imaginado. Importante também ressaltar, que para criá-las foram associadas e misturadas combinando suas idéias e seus sentimentos.

Por sua vez, pela qualidade memorialística comum da cultura local a Festa do Boi-Bumbá é legitimada pela população. A investigação dessa manifestação permite compreender melhor a cultura do homem amazônico, seus códigos de pertencimento e construção simbólica, também se percebem conteúdos que constrói uma identidade coletiva. Conforme Kujawski ao tratar da questão sobre as bases da identidade nacional brasileira projeta sua definição ao futuro, ao dizer que:

A busca de nossa identidade não se reduz a uma questão meramente acadêmica, restrita ao interesse de um grupo reduzido de eruditos e estudiosos. Pelo contrário, trata-se de uma questão patética, crucial, que atravessa nossa história pelo menos desde a Independência, e que nos envolve a todos os brasileiros, sem distinção de classes ou grupos. Se não estou em comunicação comigo mesmo, mediante minha auto-identidade, perco-me no mundo. Analogamente, um povo se perde quando perde a comunicação consigo mesmo, e a comunicação do povo consigo mesmo passa pelo preenchimento de sua identidade. Somente inserido na própria identidade é que um povo se apropria do seu ser e pode comunicar-se consigo mesmo em relativa transparência. De onde se conclui que da apropriação de nossa identidade, depende nosso futuro como pessoa ou como povo (KUJAWSKI, 2005, p.4).

Ainda segundo Kujawski, em países como o Brasil, que tem uma forte imigração é frequente que descendentes de imigrantes, “desgostoso de ser brasileiro”, proclamem que ele é neto ou descendente de italianos, portugueses ou alemães etc. Para o autor, essa fantasia é falsa e extravagante de refúgio na

nacionalidade dos outros, nossa identidade não cabe ser negada para mimetizar outra, mesmo nos casos em que o mimetismo pareça atingir a perfeição.

Desse modo, não se pode falar sobre identidade sem falar em alteridade, porque é pela diferença que se constrói a identidade, ou seja, o que nos identifica não é somente o que pensamos que somos, mas o que pensamos que são os outros e como essa alteridade se representa simbolicamente. É importante também considerar, que no espaço pedagógico (ambiente escolar) deparamos com alunos procedentes de várias camadas sociais e em muitos casos procedentes de várias regiões. Assim, é preciso ter cuidado, pois a construção da identidade cultural do educando é um processo complexo que envolve fatores condicionantes.

Para Ortiz (2000), o tema sobre identidade é de grande importância na atualidade contemporânea, porque marca o pensamento do homem moderno.

A mundialização da cultura (na qual estão incluídos os aspectos materiais, simbólicos e ideológicos) participa de um universo transglóssico no qual forças diversas o constituem e o atravessam. O problema é entender como se articula esse emaranhado de forças [...] Para desvendar esse novelo, é preciso talvez retornar algumas questões anteriores. Quando nos referimos ao “local”, se confunde assim com o que nos circunda, está realmente presente em nossas vidas. Ele nos reconforta com sua proximidade, nos acolhe com sua familiaridade. Talvez por isso, do contraste em relação ao distante, ao que se encontra à parte, o associemos quase que naturalmente à idéia de “autêntico”. [...] No fundo, o que está em causa é a busca das raízes, o ponto de reflexão entre a identidade idealizada e o solo no qual ela se introduz. A idéia de raiz é sugestiva. Ela revela uma relação social colada ao terreno no qual viceja. O desenraizamento é visto, portanto, como uma perda, um perigo, uma ameaça (ORTIZ, 2000, p. 57-58).

Historicamente, as várias formas de pensamento sobre os aspectos da construção da identidade cultural nas diversas regiões são ricas e também controversas. Têm entrelaçadas nas suas relações conexões que perpassam o sistema sócio-político-cultural do estado e da ordem da nação.

De qualquer forma as festas brasileiras de caráter popular são manifestações que podem comunicar tanto a própria noção que o grupo ou os indivíduos têm de si mesmos, como a noção que têm dos temas de suas prioridades e paradigmas culturais não podem ser tratadas simplesmente como espetáculos, sem conteúdo significativo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O propósito desta dissertação era realizar um estudo antropológico, sociológico, histórico e pedagógico sobre a Festa do Boi-Bumbá no Amazonas buscando privilegiar a articulação com os conceitos de festas populares e identidade cultural. Exercitamos o esforço de compreender os elementos simbólicos presentes nesta festa popular com sua perspectiva histórica na formação da identidade cultural do jovem amazônico, a partir de suas heranças culturais, de suas narrativas e de suas interações sócio-culturais. Tudo isso, através de métodos de pesquisa e estudo de caso, que nos conduziram a inúmeras informações e múltiplas reflexões. Reconhecemos que a pesquisa é uma prática social e dinâmica, daí, não pretendemos dar como concluída, mas, deixar em aberto para uma discussão e reflexão, pois não estão esgotadas as possibilidades de análise deste material.

Após apresentarmos diversas formulações ao longo desta dissertação, onde estaria de alguma forma enfocada a concepção dinâmica da identidade cultural do jovem amazônico, vista sob a ótica das relações que constroem no cotidiano é propício retomar as representações simbólicas da festa enquanto espaço de afirmação da identidade cultural da região. Esses fatores mostram que historicamente a Festa do Boi-Bumbá com seus mitos e ritos, suas lendas e danças típicas do Amazonas tem origem nas tradições e costumes indígenas, porém apropriados e reinterpretados pela população urbana e rural. Vale dizer, portanto, que durante a gênese cultural da Região Amazônica, a religião católica foi dominante, praticamente uma religião oficial. O catolicismo popular trazido para as pequenas cidades do interior do Estado com seu gosto por festas, procissões, promessas e votos alcançou grande espaço entre a população. Prova disso é o calendário pontuado pelos santos católicos padroeiros de várias cidades do interior do Estado, onde o povo venera os que lhes socorrem em aflições, fazendo promessa e lhes prestando homenagens, como é o caso dos santos dos festejos juninos Santo Antonio, São João, São Pedro e São Paulo. Além disso, esses festejos remontam ao período da colonização, constituindo-se em um misto entre as tradições ibéricas e as dos negros com seus fortes traços religiosos. É nessa atmosfera, que acredito que eles deixaram suas marcas na cultura popular da



região. E, especificamente a população encontrou no processo de reelaboração e reorganização de algo que lhes dessem nova visibilidade e a inserisse como também construtora da sociedade. Dessa forma se entende que a Festa do Boi-Bumbá no Amazonas remete ao universo nordestino, afro-brasileiro e especificamente ao indígena. É o resultado de sobrevivência e prova de resistência cultural desses povos e do processo de miscigenação pelos quais passaram.

Ao se tratar dos povos indígenas tanto no período colonial quanto o imperial, lhes reservou décadas de perseguições e variadas formas de violência e extermínio. Dentre elas encontramos o sistema de controle das aldeias em que foram instituídas como instrumento de dominação coercitiva, sempre pronto a ser acionados seja para garantir ocupação de seus territórios ou para reprimir qualquer forma de resistência.

A festa rememora um passado histórico que ocultou o lado triste da opressão dos brancos sobre os negros e os índios. Mas, também ajudou a construir um passado glorioso onde a convergência uniu e congregou as diversidades raciais possibilitando o enriquecimento da cultura amazônica. A festa também apresenta uma forma de “lembrar” e “sensibilizar” a preservação da biodiversidade Amazônica. Ela é ponte de convergência, pois atualmente a população se identifica com suas temáticas que sobrepõe às questões raciais nos diferentes contextos sociais.

Portanto, falar da festa como instrumento pedagógico remete a uma reflexão das práticas educativas no campo das diversidades culturais, É evidente que depois de décadas de pesquisa vários autores já demonstraram como grupos aparentemente isolados podem fazer parte, de várias maneiras de um sistema mais amplo em termos culturais.

Com isso, concluímos que o objeto de nossa pesquisa possibilita uma leitura da cultura amazônica, ela é sustentada pela força da tradição sendo reformulada através do imaginário que se constrói e reconstrói no decorrer dos anos.

Enfim, foi um trabalho árduo na busca de formular uma compreensão dinâmica da identidade cultural e a festa do Boi-Bumbá, numa perspectiva pedagógica onde busque na solidariedade interpessoal e também intercultural uma reciprocidade enriquecedora ao desenvolvimento integral do jovem amazônico.

## REFERÊNCIAS

ACUÑA, Cristóbal de. *Novo descobrimento do Grande Rio das Amazonas*. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

ARAÚJO, ALCEU MAYNARD de. *Folias de reis de cunha*. Separata da Revista do Museu Paulista, Nova Série, V. II: São Paulo, 1973.

ASSAYAG, Simão. *Boi-bumbá: festas, andanças, luz e pajelanças*. Rio de Janeiro: Funarte, 1995.

\_\_\_\_\_. *Caprichoso, o boi de Parintins*. Manaus: Editora Novo Tepo, 1997.

AMARAL, Rita. Festa à Brasileira: sentidos do festejar no país que "não é sério". Disponível em publicação eletrônica na Internet, via WWW. URL: <http://www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html> Capturado em 15/01/2010.

BARROS, Aidil de Jesus Paes de; LEHFELD, Neide Aparecida Souza de. *Projeto de pesquisa: propostas metodológicas*. 12 ed. Revista e Atualizada. Editora Vozes: Petrópolis, 2001.

BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: formação social e cultural*. Manaus: Ed. Valer, 1999.

BERGER, L. Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BIROU, A. *Vocabulaire Petique des Sciences Socieales*, Paris: Editions Ouvrieres, 1966; Edição portuguesa: Dicionário das Ciências Sociais: 2. ed. Lisboa, Dom Quixote, 1976.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. *Os Bois-Bumbás de Parintins*. Rio de Janeiro: Funarte e Editora Universidade do Amazonas, 2002.

BORDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

\_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

\_\_\_\_\_. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro. Editora Marco Zero Limitada. 1983.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é educação*. São Paulo: Coleção Primeiros Passos, Brasiliense, 2003.

\_\_\_\_\_. *Identidade e Etnia: Construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo Editora Brasiliense S.A. 1986

\_\_\_\_\_. *O ardil da ordem: caminhos e armadilhas da educação popular*. Campinas: Parirus, 1983.

CASTELLS, MANUEL. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CARRANO, Paulo César Rodrigues. *Cidades Educadoras*. Petrópolis, RJ. Vozes, 2003.

CAZENEUVE, Jean. *Sociologia do rito*. Porto: Rê, s/d.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

CD, Um projeto Visual. SEC; DEMUS; ACRÍTICA: Parintins - 2008.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas 2001.

DINIZ, Orlando. *Catálogo de exposição inaugurada na galeria do SESC: Rio de Janeiro, 2000*.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2006.

DVD, Vídeo parte integrante do Jornal A CRÍTICA. Manaus ed. 2008.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes. 1992.

\_\_\_\_\_. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva. 1979.

FERRETTI, S. F. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp, 1995.

FREIRE, Paulo. *Educação e participação comunitária*. In: CASTELLS, Manuel (Org.) *Novas perspectivas críticas em educação*. Porto Alegre. Artes Médicas, 1986.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 12. ed. São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 1996.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1989.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2006.

HITCHCOCK, Roswell D. *Bíblia de Estudo temas e concordância*. Rio de Janeiro: Geográfica Editora, 2008.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução conceitual, in: SILVA, Tomaz Tadeu (Org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello. *A identidade nacional e outros ensaios*. Ribeirão Preto, Funpec Editora, 2005.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 21. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos da metodologia científica*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

MARQUES, Martins Adhemar; BERUTI, Costa Flávio; FARIA, Ricardo de Moura. *História os caminhos do homem 5ª série*. Belo Horizonte: Editora Lê, 1991.

\_\_\_\_\_. *História os caminhos do homem 6ª série*. Belo Horizonte: Editora Lê, 1991.

MEDINA, Sinval Freitas, *Dicionário de história da Civilização*. Organizado sob a direção do Prof. Álvaro Magalhães, Editora Globo 1969,1973. Porto Alegre.

MELUCCI, A. *Juventude, tempo e movimentos sociais*. Revista Brasileira de Educação, Belo Horizonte, n. 5/6, p. 13, 1997. Número especial

MELLO, Luiz Gonzaga de. *Antropologia Cultural: iniciação, teoria e temas*. Petrópolis, Vozes, 1987

MICHALISZYN, Sergio; TOMASINI Ricardo. *Pesquisa orientação e normas para elaboração de projetos, monografias e artigos científicos*. 2. ed. Editora Vozes: Petrópolis, 2005.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya; revisão técnica de Edgar de Assis Carvalho. 6. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO. 2007.

MYNAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento. Pesquisa Qualitativa em Saúde*. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1993.

ORTIZ, R. *Um outro território: ensaios sobre a mundialização*. 2. ed. Editora Olho d'Água. São Paulo, 2000.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PIAZZA, Waldomiro O. *Religiões da Humanidade - 3º ed*. Editora Loyola: São Paulo, 1996.

POSSIDÔNIO, Raimundo C. Mata; TODA, Cecília. *Amazônia, desafios e perspectivas para a Missão*. São Paulo: Paulinas, 2005.

REIMER, Ivoni Richter. *Como fazer trabalho acadêmico*.

RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis, RJ: Vozes,1996.

ROCHA, Ruth. *Minidicionário Ruth Rocha*. São Paulo: Scipioni, 2000.

ROCHER, Guy. *Sociologia geral*. Trad. Ana Ravara. Lisboa: Editora Presença,1971.

RODRIGUES, Alan S. Barreto. *Boi-Bumbá evolução*. Manaus: Editora Valer, 2006.

SAUNIER, Tonzinho. *Parintins: Memória dos acontecimentos históricos*. Manaus: Editora Valer; Governo do Estado do Amazonas, 2003.

SEVERINO, Antonio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. 23. ed. São Paulo Cortez, 2007.

\_\_\_\_\_. *Mitos, cultura e Arte*. Associação Folclórica Boi-Bumbá Garantido. Parintins/Am - Biênio 1999/2000.

SILVA, Antonio C. Ribeiro de. *Metodologia da pesquisa aplicada à contabilidade: orientações de estudos, projetos, relatório, monografias, dissertações, teses*. São Paulo: Editora Atlas, 2003.

SOARES, Doralécio. *Boi-de-mamão catarinense*. Ministério de Educação e Cultura; Fundação Nacional de Arte FUNARTE. Rio de Janeiro, 1978.

SOUZA. M. de Melo. E. *Reis negros no Brasil escravista: História de festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002.

SOUZA, Márcio. *Breve História da Amazônia*. Rio de Janeiro. AGIR. 2001.

SOUZA, Paulo N. Pereira de. *Como Entender e Aplicar a Nova LDB*, 4. ed. São Paulo: Editora Pioneira, 1998.

SUZANO, João de Motos. *Brincando de Boi em Parintins* - Manaus: Grafisa, 2006.

TINHORÃO, José Ramos, *As festas no Brasil Colônia*. 1ª. ed. São Pulo: Editora 34, 2000.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS. Coleção folclórica da UFAL: Alagoas 1975. p. 3,4.

VALENTIN, Andréas. *Contrários: a celebração da rivalidade dos Bois-Bumbás de Parintins*. Manaus: Editora Valer, 2005.

**ANEXOS**

**ESTRUTURA CURRICULAR DO ENSINO FUNDAMENTAL DE 9 ANOS**

A partir de 2010

Legislação	Áreas do	Componente	Ensino Fundamental																			
			Conhecimento	Curricular	Anos Iniciais								Anos Finais									
					1º		2º		3º		4º		5º		6º		7º		8º		9º	
					S	A	S	A	S	A	S	A	S	A	S	A	S	A	S	A	S	A
Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nº 9394/96 Leis Nº 11.274/06 e 11.114/05, Resolução nº 02/98 – CNE e Resolução nº 07/06 - CME	Base Nacional Comum	Linguagens	Língua Portuguesa	7	280	7	280	7	280	7	280	7	280	5	200	5	200	5	200	5	200	
			Artes	1	40	1	40	1	40	1	40	1	40	1	40	1	40	1	40	1	40	
			Educação Física	2	80	2	80	2	80	2	80	2	80	2	80	2	80	2	80	2	80	
		Ciências Naturais e Matemática	Matemática	5	200	5	200	5	200	6	240	6	240	5	200	5	200	5	200	5	200	
			Ciências	2	80	2	80	2	80	2	80	2	80	3	120	3	120	3	120	3	120	
		Ciências Humanas	História	2	80	2	80	2	80	1	40	1	40	3	120	3	120	3	120	3	120	
			Geografia	1	40	1	40	1	40	1	40	1	40	3	120	3	120	3	120	3	120	
		Parte Diversificada	Ensino Religioso/ACC	*	*	*	*			*	*	*	*	*	1	40	1	40	1	40	1	40
			Língua Estrangeira Moderna - Inglês	*	*	*	*			*	*	*	*	*	2	80	2	80	2	80	2	80
		TOTAL CARGA HORÁRIA	SEMANAL	20	*	20	*	20	*	20	*	20	*	25	*	25	*	25	*	25	*	
ANUAL	*		800	*	800	*	800	*	800	*	800	*	1000	*	1000	*	1000	*	1000			

### Localização Geográfica da Festa







**Em contraste com as proporções modestas da cidade, o gigantismo do Bumbódromo.**



**Parintins/AM - Panorama das ruas da cidade pós Festival**



**Triciclos que transportam os torcedores**



**Bumbódromo - Área da platéia do Boi Caprichoso.**

**Área da platéia do Boi Garantido**



**Área Comercial - Parintins/AM**

**Catedral Nossa Senhora do Carmo**



**Panoramas das Praças**



**Modelo do Markintig**



**Exemplos de residências na Cidade - Parintins-AM**



**Entrada do Bumbódromo - Área do Boi-Caprichoso.**



**Entrada do Bumbódromo - Área do Boi Garantido.**



Fonte: Parintins/AM - Festival 2008<sup>14</sup>



O dono da festa  
O Boi-Bumbá e seus eternos parceiros:  
Pai Francisco e Mãe Catirina.

O Apresentador e o Amo do boi  
saúdam o Boi- Garantido.



Na primeira noite de apresentação,  
a alegoria da Lenda Amazônica  
“Criação Tupi-guarani” representa:  
O primeiro homem – Nhandervucu.

<sup>14</sup> CD - Um projeto Visual do Festival 2008 - Secretária de Cultura; Fotografia: Antônio Mendes, Antônio Lima e Euzivaldo Queiroz.



**Cobra Grande ou “Boiúna” do imaginário Tupi-guarani carregando a cunhã-poranga até a cabine dos jurados.**



**Ritual “Araweté”:  
Na primeira noite de apresentação  
Mostrando a luta do bem  
Contra os deuses canibais.**

**Canoa com curumim traz o Boi Garantido à arena.  
Elementos regionais marcaram esse momento  
da apresentação.**







**Aparição do boi durante apresentação  
Fez parte do item figura típica regional.**

**Batucada ao pé de alegoria representando  
Nossa Senhora do Carmo, padroeira de Parintins.**





**Pajé surge na arena em:  
Espetáculo que ele parece flutuar.**



**Fantasia de membro de uma das tribos  
Que destaca pássaros amazônicos.**



**Vaqueiros evoluem durante a apresentação.  
Na tradição do bumbá, os personagens  
conduzem e protegem o boi de pano.**





O povo participando da apresentação.

Cunhã-poranga dançando em cima  
De uma das araras vermelhas.



A lenda amazônica:  
O povo das araras vermelhas,  
para explicar a origem do mundo.





**Sinhazinha da fazenda em momento de sua apresentação.**

**O pajé usa fogos, dando mais emoção à cênica do ritual.**





**O homem da floresta e seus:**

**Seres míticos mostrando a convivência  
Harmônica no meio da Floresta.**



- G633r Gomes, Rosângela da Silva.  
A festa do Boi-Bumbá no Amazonas : instrumento pedagógico na composição e manutenção da identidade cultural do jovem amazônico / Rosângela da Silva Gomes. – 2010.  
121 f. : il.
- Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, 2010.  
“Orientação: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Carolina Teles Lemos”.
1. Boi-Bumbá – identidade cultural – jovem amazônico. 2. Cultura popular – Festa do Boi-Bumbá – Parintins (AM). I. Título.
- CDU: 398(811.3Parintins)(043.3)

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)