

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DE SÃO PAULO  
PUC-SP

VIVIANE LIMA DE MORAIS

**DA SUBJETIVIDADE DO HOMEM À  
MATERIALIDADE DO BOI: RECRIANDO ÁFRICAS  
NA DIÁSPORA**

DOUTORADO EM HISTÓRIA SOCIAL

SÃO PAULO

2009

# **Livros Grátis**

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

Milhares de livros grátis para download.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

VIVIANE LIMA DE MORAIS

DA SUBJETIVIDADE DO HOMEM À MATERIALIDADE DO BOI:  
RECRIANDO ÁFRICAS NA DIÁSPORA

DOUTORADO EM HISTÓRIA SOCIAL

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora no Programa de Pós-Graduação em História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutora em História Social.

Área de Concentração: História Social  
Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Maria Antonieta Antonacci.

SÃO PAULO

2009

## FOLHA DE APROVAÇÃO

Viviane Lima de Moraes

DA SUBJETIVIDADE DO HOMEM À MATERIALIDADE DO BOI:  
RECRIANDO ÁFRICAS NA DIÁSPORA

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora no Programa de Pós-Graduação em História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutora em História Social.

Banca Examinadora:

---

---

---

---

---

*À Moacir Gomes de Moraes, meu pai, um taurino.  
In Memória  
(1944-2007)*

# AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Departamento de Pós-Graduação em História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, bem como todos os professores que iluminaram os primeiros passos desta pesquisa.

Agradeço ao CNPQ, pelo financiamento desta pesquisa, sem o qual este trabalho não teria se realizado.

Agradeço a minha mãe por todo apoio e companheirismo em cada momento público e privado deste processo. Obrigado por sempre ter confiado na capacidade que gerou dentro de mim. Obrigada por seu exemplo de força.

Agradeço ao meu filho, Pedro, pela compreensão e paciência em todos os “não(s)” recebidos ao longo desses cinco anos.

Agradeço aos meus amigos, os verdadeiros amigos, que acompanharam de perto e de longe as dificuldades e conquistas materializados em cada página desta tese.

Agradeço, imensamente, à minha orientadora, Antonieta Antonacci, por aceitar esse desafio acadêmico e pessoal. Agradeço pela orientação de cada conceito, pelos livros emprestados, pelas cobranças, pelas palavras de conforto, pelos momentos de encorajamento e, principalmente, pela amizade conquistada. Obrigada por ter acreditado e me fazer acreditar que chegaríamos até a África enveredando pelos difíceis caminhos do Brasil.

# RESUMO

Partimos do auto, presente no Bumba-meu-boi, para compreender o universo ainda pouco explorado da relação entre o homem e o animal no Brasil. Analisamos os diversos processos que permitiram ao homem se apropriar do boi como animal e signo para produzir cultura material. Refazendo o trajeto percorrido pela primeira leva de bois chegada no país, do Arquipélago de Cabo Verde, adentramos o continente africano para desvendar a relação antes e durante os processos de escravidão colonial. Percebemos diversas mudanças ocorridas na interação entre o homem e a natureza que ressoaram aqui, na outra margem do atlântico, recriadas nos espaços conflituosos da ideologia da escravidão. Nestas páginas reanimamos os primeiros animais que adentraram essa terra, responsáveis por sua configuração territorial e cultural, resignificamos as metáforas e metonímias do homem africano escravizado que construiu com suas mãos, pés e voz as fronteiras geográficas e sociais da Terra de Santa Cruz.

**Palavras-chaves:** Cultura, Natureza, Boi, Homem, Brasil, África

# ABSTRACT

We started the car, in the Bumba-meu-boi, to understand the universe yet little explored the relationship between man and animal in Brazil. I reviewed the various processes that enabled the man to take ownership of cattle and feed to produce sign and material culture. Redo the path traveled by the first group of cattle arriving in the country, the archipelago of Cape Verde, enter the African continent to unveil the relationship before and during the processes of colonial slavery. I noticed several changes in the interaction between man and nature that resound here, the other side of the Atlantic, recreated in the conflicting areas of the ideology of slavery. In the first pages resuscitated animals that enter the earth, responsible for their territorial and cultural setting, the metaphors and metonymy resignificamos of man enslaved Africans who built with his hands, feet and voice to social and geographical boundaries of the Earth from Santa Cruz.

**Keywords:** Culture, Nature, Ox, Man, Brazil, Africa

# SUMÁRIO

Primeiras Palavras .....	10
<b>Pontos de Confluência</b>	
Parte I – Homem e Boi na África .....	34
Parte II – Homem e Boi no Brasil .....	76
<b>Cultura e Natureza</b>	
Parte III – Metáforas e Signos .....	109
Parte IV – Morte e Ressurreição .....	151
Últimas Palavras .....	179
Fontes 1 .....	199
Fontes 2 .....	200
Bibliografia .....	203

## ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

Fig. 1	MAPA - Continente africano, século XV	44
Fig. 2	GRAVURA - Image Reference: CO15	47
Fig. 3	MAPA – Angola, século XX	54
Fig. 4	GRAVURA – Comércio de escravos, África	79
Fig. 5	GRAVURA – Comércio de escravos, África	80
Fig. 6	GRAVURA – Jean Baptiste Debret	82
Fig. 7	GRAVURA – Jean Baptiste Debret	83
Fig. 8	Legendados, "Slavers Revenging suas perdas"	97
Fig. 9	FOTOGRAFIA – Urna mortuária	173
Fig. 10	FOTOGRAFIA – Máscara fúnebre	176
Fig. 11	MAPA - Político da África	179

**Primeiras Palavras...**

## I.

Os primeiros homens aceleraram o seu desenvolvimento a partir do momento que passaram a observar e intercambiar a natureza e não apenas explorá-la. O animal ensinou o homem a comer, a caçar, a fazer guerra, a migrar a até mesmo a plantar.

Atualmente, a ciência vem revendo a simples dicotomia que separou o “reino animal” entre, *homem* como animal racional e os demais *animais* como irracionais. Os cientistas vêm substituindo essa distinção por outra. Dividem os animais conforme o que eles conseguem aprender (*tipos de aprendizagem*) e a quantidade de informações que eles conseguem guardar. Em primatas, a quantidade de informação não-herdada é grande, principalmente em espécies evoluídas, como o homem. As informações são transmitidas de uma geração para outra através do ensino e da aprendizagem.

Alguns antropólogos já pensaram em distinguir o homem dos animais por sua habilidade manual e capacidade de fabricar objetos. Mas essa distinção também não é tão exata, porque alguns animais, como vespas, aves ou castores produzem construções extremamente elaboradas e complexas, escolhendo e adequando materiais e locais de montagem. Contudo, o repertório de técnicas e habilidades da espécie humana ainda é o maior que se conhece.

Muitos animais classificados como ‘irracionais’ guardam e utilizam informações apreendidas que auxiliam em sua sobrevivência e na de seu meio-ambiente. Diversos animais, apesar de não terem desenvolvido a capacidade agrícola, efetuam uma prática de plantio de sementes denominada “dispersora”.

Dentre os animais, os principais agentes dispersores de sementes são os vertebrados e as formigas. Dentre os vertebrados, destacam-se as aves e os morcegos, embora outros grupos possam também dispersar sementes: cachorros-do-mato, elefantes, alguns peixes, anfíbios e lagartos.

Estima-se que aproximadamente 50 a 90% das espécies de árvores encontradas nas florestas tropicais produzam frutos cujas sementes são dispersas por animais. Aproximadamente um terço das espécies de aves dessas florestas

são frugívoras, contribuindo com grande parte desse processo de dispersão.<sup>1</sup>

Animais como o gado - carneiros, cavalos, bois, cabritos, porcos, etc. - foram tão emblemáticos para o aprendizado e desenvolvimento do homem, que ele o reservou também um lugar na sua vida espiritual. E assim, eles se constituíram-se como “mito”. Porque o homem não o conseguia explicar.

A domesticação animal foi um passo determinante do homem em direção ao seu desenvolvimento tecnológico. Sem a domesticação do boi e do cavalo o homem não teria inventado a roda. Por essa razão, a “herança social” adquirida ou a memória transmitida mais preponderante à evolução humana que os fatores genéticos e hereditários. Devido ao aprendizado com a natureza, e principalmente com os animais, os principais mitos de diversas civilizações da Antiguidade residem não em divindades humanas, mas em animais.

Este princípio é fundamental para entendermos a relação que o homem estabelece com o boi ao longo de sua história. De fato, a figura poderosa do touro está ligada ao domínio mítico e tradicional de todos os povos, em todas as culturas, nas mais diferentes celebrações, divinizado e totemizado principalmente nos cultos agrários, onde o boi é animal vivo, cumprindo a missão de atrair e fixar a benevolência dos deuses agrários, sem bailado do personagem central e sem percepção humorística e recreativa. É forma protocolar, hierárquica e sagrada, respeitosa e imutável pela inflexibilidade do costume.

Os egípcios já conheciam tão bem este animal que fizeram culto ao boi Ápis, na cidade de Mênfis. Conhecem-se inscrições do boi Ápis nas necrópoles e nos templos egípcios, comumente acompanhado por um camponês e com grandes chifres. Imagens semelhantes a esta foram registradas por Leo Frobenius, em desenhos rupestres gravados em Djur-Djura, a leste da cidade de Argel.

---

<sup>1</sup> FRANCISCO; Mercival R. e GALETTI, Mauro. *Aves como potenciais dispersoras de sementes*. In Revista Brasileira de Botânica, vol. 25, n 1, pp. 11-17, mar 2002.

Entre essas pinturas, a maioria de animais, há um motivo que se repete muitas e muitas vezes: o de um homem em pé com os braços erguidos diante de um búfalo ou carneiro. Curiosamente, o carneiro e o búfalo nunca aparecem juntos; mas ambos estão, quase sempre, combinados a uma figura humana, e a dupla em geral constitui o centro de um número variado de desenhos de animais distribuídos aleatoriamente à sua volta. Entre esses desenhos rupestres, que não são mais compreendidos pelo árabe ou pelo berbere comum, os do búfalo e do carneiro são os mais antigos, o que foi determinado pela prática da rocha e pelo tipo de artefatos de pedra encontrado junto com eles.<sup>2</sup>

Na China, estes animais eram respeitados como divinos auxiliares na agricultura e serviam de montaria aos sábios. Na Índia, na condição de Ser Sagrado, era responsável pelas chuvas.

Do outro lado do Mediterrâneo, na Grécia, inúmeros ritos utilizaram o boi em sacrifícios aos deuses. Ele aparece como elemento importante de diversas narrativas: o nascimento de Hermes, no episódio do roubo dos bois de Apolo; a manada branca de chifres de ouro de Hélios, deus Sol, na saga de Odisseu (Ulisses); os bois do gigante Gerião, vencido por Hércules. Além de outros mitos que envolvem touros, como o que Zeus se metamorfoseia no animal para raptar a deusa Europa; o Minotauro, de Creta; além dos mistérios da Terra nos mitos e cultos de fertilidade que envolvem os nomes de Deméter e Baco.

Os lacedemônios sacrificavam este animal à Marte toda vez que obtinham uma vitória por meio de ardil, substituindo-o por um galo quando a vitória era conquistada pela força das armas.

Na Roma antiga, o boi de trabalho não podia ser morto. Os vitoriosos romanos imolavam a Júpiter Capitolino bois brancos provenientes da Úmbria e depois penduravam suas cabeças nas portas dos templos.

---

<sup>2</sup> FROBENIUS, Leo e FOX, Douglas. A gênese africana: contos, mitos e lendas da África. Tradução de Dinah de Abreu, prefácio de Alberto da Costa e Silva. São Paulo: Landy Editora, 2005. 1.ed. 1906, p.27.

Nas montanhas Altas do Saara, o búfalo era considerado o rei dos animais e supervisor da agricultura, registrado nas rochas e, possivelmente, um dos primeiros animais domesticados nessa região. Este animal era nomeado, pelos povos desta região: “deus do caçador”.

Na Babilônia, o boi era considerado uma divindade generosa e benéfica. Inúmeras passagens bíblicas fazem referência ao boi na sociedade hebraica. Existem no texto bíblico 153 passagens que mencionam o boi e 155 que se referem ao bezerro, animal da mesma espécie zoológica. A criação de gado é uma das mais antigas atividades desempenhadas pelo homem. E foi uma das primeiras tarefas designada pelo Deus cristão aos homens.

Entre os gregos o boi era uma medida pela qual tornou-se possível avaliar a fortuna, tornando-se moeda corrente nas trocas comerciais. O dote das mulheres, nesta sociedade era feito em bois, costume que ainda perdura entre alguns povos do Oriente e da África.

O escambo, ou simplesmente a troca, foi um dos sistemas empregados por nossos antepassados para suprir as suas necessidades mais prementes. Os produtos gerados pela natureza, principalmente agrícolas, foram as primeiras mercadorias utilizadas nesta forma ancestral de comércio. Através do escambo foram estabelecidos os primeiros contatos entre os navegadores europeus e povos de outros continentes como a África, Ásia e Américas. Em geral, as mercadorias mais cotadas para o câmbio eram: o sal, os pedaços de metal, as conchas e, com bastante intensidade, o gado.

O gado foi um importante produto para a comercialização européia, tornando-se fundamental para os projetos de colonização agrícola. Nas regiões ocidental e centro-ocidental do continente africano o gado bovino era utilizado como importante moeda de troca por escravos e outras mercadorias.

Para exemplificar a importância do gado como moeda, podemos decompor a palavra pecúlio. Nesse simples exercício descobrimos que *pecu-* é

um elemento de composição originário de uma raiz indo-européia<sup>3</sup> denominada *peku-* que quer dizer gado. Em sua cognação latina é usualmente conhecida no plural, um vocativo antigo para gado ou rebanho e relacionado, por derivação de sentido, à dinheiro. Deste prefixo derivam diversas palavras conhecidas em nosso vocabulário: *pecora*, *pecorear*; *pecuária*, *pecuário*, *pecuarista*, *peculado*, *peculador*, *peculatório*, *peculato*; *peculiar*, *peculiaridade*, *peculiarização*, *peculiarizado*, *peculiarizante*, *peculiarizar*, *peculiarizável*; *pecúlio*; *pecúnia*, *pecuniária*, *pecuniário*, *pecunioso*; *despecuniado*, *despecuniar*; *pegulhal*, *pegulho* 'pecúnio'; *pegural*, *pegureira*, *pegureiro*.

Mais interessante, mas talvez menos conhecida, é a história das relações antigas entre a África e a Ásia. A África deu à Ásia vegetais domésticos, como sorgo, por exemplo, mas recebeu em troca não apenas cultígenos do Oriente Próximo (variedades de trigo, cevada, etc.), como também plantas vindas do sudeste tropical da Ásia. [...]

Se em épocas passadas, houve um intercâmbio de plantas cultivadas entre a África e a Ásia, parece claro, no entanto, que a África deve muito a Ásia no que diz respeito aos animais domésticos. [...] Essas espécies vieram do Egito através do vale do Nilo. Entretanto, deve-se notar que há uma possibilidade de que certos animais tenham sido domesticados na parte africana do domínio paleomediterrâneo, sobretudo os bovinos no Egito, onde os homens do pré-neolítico caçavam as espécimes *Bos primigenius* e *Bos brachyceros*.”<sup>4</sup>

As relações entre África e Ásia tiveram início nos primórdios a agricultura nos dois continentes. Através do Vale do Nilo foram difundidas as técnicas e as espécies do Oriente Próximo.

---

<sup>3</sup> Na lingüística, diz-se de ou *tronco* (chamado tb. por alguns de *família*) de línguas aparentadas, faladas em parte da Ásia e em grande parte da Europa [Divide-se nos ramos indo-iraniano, anatólico (desaparecido), báltico, eslavo, itálico, germânico e celta, com suas respectivas protolínguas e as línguas originadas destas, e inclui ainda o grego, o albanês e o armênio, estas, línguas isoladas.] – Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa.

<sup>4</sup> PORTÉRES, R. e BARRAU, J., *Origens, desenvolvimento e expansão das técnicas agrícolas*. In História Geral da África: I. Metodologia e pré-história da África. Tradução Beatriz Turquetti. et. al. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.

A anterioridade da evolução tecnológica do continente africano está cada vez mais comprovada. A transição do homem coletor e caçador a agricultor e pecuarista foi responsável pela “primeira revolução tecnológica” da humanidade. E para que estas atividades se estabelecessem houve o desenvolvimento de instrumentos agrícolas, metalúrgicos e a especialização ocupacional. Os “primeiros pastores ‘neolíticos’ apareceram no Saara no decorrer do V milênio da Era Cristã, ou talvez ainda mais cedo. Conduziam rebanhos de gado de chifres longos ou curtos, cabras e carneiros. E assim prosseguiram até que a crescente dessecação do Saara de lá os expulsasse.”<sup>5</sup>

Os homens do Neolítico, de tradição sudanesa, deixaram importantes indícios de desenvolvimento técnico com materiais como a pedra, o osso e a cerâmica. Vestígios importantes registram a habilidade de polimento de pedra dura para a confecção de vasilhas que apresentavam, em alto relevo, “maravilhosas estatuetas, como a do bovídeo de Silet”. Através destes e de outros indícios, como as pinturas rupestres, encontrados e analisados por arqueólogos, foi possível descobrir que em 2000 a.c. o boi e o cachorro já eram encontrados em Aoukâr, mas não há indícios de domesticação animal antes desta data.<sup>6</sup>

Os homens africanos foram responsáveis pelas primeiras fases da evolução tecnológica. Desde que utilizou técnicas de caça que tornaram esta atividade mais eficiente, melhorando sua alimentação ao pregar animais maiores e em maior número, o homem africano alcançou a possibilidade de viver em comunidades mais vastas.<sup>7</sup>

Estudos arqueológicos afirmam que desde trinta e cinco mil anos antes da era cristã o homem já havia alcançado várias tecnologias relacionadas às condições climáticas e geográficas do seu meio. Por essa razão, foi possível aos homens africanos adaptarem-se à umidade da África ocidental e equatorial,

---

<sup>5</sup> PORTÈRES e BARRAU, *Ibidem*.

<sup>6</sup> HUGOT, H. J., *Pré-História do Saara*, In História Geral da África: I: metodologia e pré-história da África. São Paulo, Ática; |Paris]: Unesco, 1982.

<sup>7</sup> FAGE, J. D. História da África. Tradução: Cap. 1 a 17 Ainda Freudenthal, Cap. 18 e Pós-Escrito Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1ª ed.1978, 1995. p.14.

bem como às regiões mais secas da área equatorial e austral, como às terras de pastagem.

Nesse sentido, foi fundamental para a base de toda a evolução precedente que as comunidades do “continente negro” descobrissem que os animais podiam não apenas ser caçados, mas também domesticados e criados, assim como sementes e raízes podiam ser cultivadas e melhoradas, e não apenas coletadas no seu “estado selvagem”.<sup>8</sup> Estas práticas culturais tiveram como berço a região do Egito e o vale do Baixo Nilo, propagando-se posteriormente para o Norte do Continente.

O que não sabemos é se, assim como a África recebeu do Oriente Médio os animais domésticos, não terá absorvido de fora a escravidão. Certamente, adotou por influxo externo algumas de suas feições e de suas técnicas. Como, porém, tem o escravo uma longa história entre os povos mais diversos entre si e separados frequentemente por oceanos, desertos e outras formas de distancia, parece-me muito mais provável que, ainda na fase do nomadismo coletor ou do demorado trajeto entre este e a produção de alimentos, se tenha considerado conveniente, na África, tal qual ocorrera na Mesopotâmia e em outras áreas do mundo, não matar as mulheres e as crianças dos adversários, para com elas substituir os braços perdidos nos conflitos armados e aumentar o tamanho do grupo e sua força de trabalho.<sup>9</sup>

As hipóteses de Silva não caminham em direção contrária às de autores africanos das mais diversas áreas do conhecimento que registraram seus últimos estudos na Coleção História Geral da África em 1980, que aventam a possibilidade dos animais considerados domésticos, principalmente o boi, terem sido levados da Ásia para a África e nesta, em território egípcio, ocorrido sua domesticação.

Assim como estes autores, não temos a possibilidade de fazer determinadas afirmações. No entanto, documentos da história deste continente

---

<sup>8</sup> Fage, *Ibidem*, p. 20-3.

<sup>9</sup> SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Libambo: A África e a escravidão, de 1500 a 1700*. 2ª impressão. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2002, p. 80.

nos permitem supor que, talvez, os primeiros espécimes humanos se desenvolveram no continente africano devido ao fato de terem tido maior tempo de contato e conhecimento com a natureza. O homem africano não apenas desenvolveu como aperfeiçoou determinadas técnicas de agricultura, domesticação e escravidão, utilizando referenciais, produtos e materiais nativos, mas também outros, introduzidos através das diversas zonas de contato estabelecidas em seu território.

Essa tese não propõe o questionamento de nenhuma grande teoria ou ciência, e sim torna ainda mais clara a premente necessidade de compreender o continente africano para entender o nosso próprio continente, bem como outros contextos à nossa volta. O boi foi tomado aqui como um animal-símbolo, através do qual é possível compreender a relação entre cultura e natureza nos lugares que nomeamos de *pontos de confluência*.

Evidenciar essa relação permite reencontrar as bases que, por vezes, nos ajudam a compreender a estrutura cosmogônica e política destes povos e sociedades, tornando evidente a necessidade de revisitar documentos e bibliografias de diversas ordens e locais.

Não apresentamos a descoberta de nenhuma Grande Civilização perdida, nem a análise de complexas estruturas políticas ou econômicas, em comparação com sociedades européias. Mas do estudo de países, povos e culturas já conhecidos por nossa historiografia daqui e da outra margem do Atlântico, revisitando clássicos estudos para apreender, através dos rastros deixados pela cultura nas peles e nos solos pisados e cultivados, os mesmo velhos homens negros que parecem não estavam lá.

Nossa proposição é, fundamentalmente, a atualização dos lugares de memória que estas culturas ocupam, e recobrar a dinamicidade perdida pela perspectiva estática que as registrou nos anais da clássica historiografia brasileira.

Tais experiências conjuntas, partem de um processo histórico mais amplo, precisam ser recompostas através da reunião de alguns elementos

significativos que, ou não foram percebidos, ou foram descartados por pesquisas e intelectuais que se propuseram esta tarefa.

A escolha de um símbolo expõe uma compreensão de mundo e desencadeia uma necessidade de ser compreendido e identificado, por sua sociedade e pelas outras, ao longo do tempo.

## II.

[...] o popular se coloca em cena não com essa unidirecionalidade épica, mas com o sentido contraditório e ambíguo dos que padecem a história e ao mesmo tempo lutam nela, dos que vão elaborando, como em toda tragicomédia, os passos intermediários, as astúcias dramáticas, os jogos paródicos que permitem aos que não têm a possibilidade de mudar radicalmente o curso da obra, manejar os interstícios com parcial criatividade e benefício próprio.<sup>10</sup>

Ao abordar as complexidades da coexistência de tradições culturais e modernidade no contexto das sociedades latino-americanas contemporâneas, Nestor Canclini elaborou importantes considerações sobre o conceito de “popular”, visto “como algo construído, mais que como preexistente”.

A instituição do “popular” ou de sua “cultura” se efetiva sobre os escombros de outras tradições, saberes e experiências homogeneizados em nome de uma unidade nacional. Os estudos sobre os costumes populares, produzidos desde o século XIX, terminaram por instaurar concepções de “povo” e “cultura” pautadas em interesses ideológicos e políticos. Esta concepção, ainda presente na fala comum, ou sub-reptícia nos estudos das ciências humanas, foi classificada como *folclore*.

É preciso admitir que os estudos folclóricos lançaram um olhar aguçado que escapou durante muitos anos à macro-história e a outras ciências,

---

<sup>10</sup> CANCLINI, Néstor García. Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003. (Ensaio Latino-americanos, I), p. 280.

mas em seu afã de descrever e registrar estas manifestações, antes de seu vislumbrado desaparecimento, pouco se explicou realmente sobre o popular.

Durante a primeira metade do século XX, os estudos folclóricos se detiveram na análise dos elementos estruturadores que assemelhavam e/ou diferenciavam as manifestações culturais populares, traçando longos percursos em busca de sua gênese, em geral delegada às matrizes européias. Novos paradigmas das ciências sociais desenvolveram inúmeras críticas a esta produção, provocando, na segunda metade do século XX, principalmente nos centros acadêmicos europeus, uma volumosa gama de trabalhos. Estes estudos não apenas redefiniram os conceitos de “cultura popular” e “tradição”, como também revisitaram os locais antes percorridos pelos folcloristas, apresentando, à luz de suas *novas linguagens*, as “operações” destas populações, anteriormente encobertas por um manto de passividade.

Deste modo, a História, bem como outras ciências, dedicaram-se ao exame das práticas cotidianas, priorizando o que Michel De Certeau chamou de “maneiras de fazer”. Trazer à tona essas práticas das “populações marginais” ou “excluídas” constituiu-se como importante método para evidenciar as táticas de resistência, os embates e a maneira de agir diante das instâncias de poder. Questões invisíveis e, de certa forma, impensáveis nas metodologias dos estudos anteriores.<sup>11</sup>

As Ciências Humanas passaram por um profundo processo de redefinição. Em meio a estes embates e revisionismos, foram produzidos alguns textos que definiram os novos rumos dos estudos culturais em diversas áreas.

No trecho de número 14 de suas 18 teses *Sobre o Conceito da História*, considerado o mais importante texto revolucionário desde Marx, escrito no ano de sua morte [1940], Walter Benjamin afirma que a “história é o objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de “agoras”.

---

<sup>11</sup> CERTEAU, Michel. A invenção do cotidiano: artes do fazer. 13. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007.

Ao proferir essa sentença, Benjamin lançou as bases do ofício do historiador na tese 15: “explodir o *continuum* da história”, evitando, a todo custo que ela caia no vácuo criado pela “classe dominante”.

Em fins do século passado uma nova perspectiva de História e Sociedades se configurando em conseqüência e avanços tecnológicos, genéticos, linguísticos e arqueológicos. No entanto, foi a partir do movimento de globalização que se acirraram as discussões sobre “identidades”, tendo como ponto de partida os vários movimentos diaspóricos da humanidade.

O capital tinha interesse na cultura das classes populares porque a constituição de uma nova ordem social em torno do capital exigia um processo mais ou menos contínuo, mesmo que intermitente, de reeducação no sentido mais amplo. E a tradição popular constituía um dos principais locais de resistência às maneiras pelas quais a “reforma” do povo era buscada. É por isso que a cultura popular tem sido há tanto tempo associada às questões da tradição e das formas tradicionais de vida – e o motivo por que seu “tradicionalismo” tem sido tão frequentemente mal interpretado como produto de um impulso meramente conservador, retrógrado e anacrônico.<sup>12</sup>

Tomando como ponto de partida a diáspora negra, Stuart Hall – uma das principais referências dos atuais Estudos Culturais – reabriu a discussão sobre o conceito de cultura em meio a uma globalização complexa e contraditória, para nos fazer perceber que vivemos um tempo no qual “compreendemos a luta e a resistência bem melhor do que a reforma e a transformação”.

Toda “transformação cultural” esconde o longo processo de extirpação de formas e práticas culturais do centro da vida de povos oprimidos. Estruturas sociais coercitivas forçaram transformações e/ou resignificações de

---

<sup>12</sup> HALL, Stuart. *Notas sobre a desconstrução do "popular"*. In *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. Artigo publicado originalmente em *Notes on deconstructing "the popular"*. In *History Workshop Journal*, 1981, by permission of Oxford University Press, p. 248.

práticas sociais, dando lugar ao surgimento de outras “tradições”. Com o passar do tempo alguns signos e/ou significados destas práticas se perderam, ou tornaram-se incognoscíveis. Em muitos casos não é possível identificar essas perdas, principalmente por seu caráter fragmentário ou corriqueiro. Por vezes, a perda se dá apenas no campo simbólico, ou seja, não há o abandono de determinada prática, mas seus executores deixam de compreender o seu significado ou a sua razão. Passando despercebidos até pelas novas gerações desta mesma sociedade.

Quando estas instâncias interventoras, principalmente as intelectuais, percebem que, apesar dos embates, conflitos internos e externos, bem como condições materiais desfavoráveis, uma determinada comunidade consegue manter um vínculo cultural, instituindo uma prática costumeira, empenham-se em torná-la ícone da “cultura popular”, ou “nacional”, determinando um lugar para esta “tradição”. Sem questionar ou compreender como e porque aquela prática foi mantida e em que campo tornou-se a “luta cultural” que permitiu a sua permanência.<sup>13</sup>

Somente com o exame deste campo, onde certamente estão depositados os fragmentos, torna-se possível esclarecer as vias do combate. Toda matéria deixa resíduos. Todo corpo deixa marcas ao passar. Toda ação produz evidência. “Nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história.<sup>14</sup>” E são sobre uma profusão de memórias, indícios e resíduos incompreendidos nas quais estão fincadas as bases de boa parte das nossas “tradições” e “identidade nacionais”.

Em todas as regiões e povos existem manifestações culturais que parecem sempre ter estado lá. Comumente, tornam-se parte do calendário nacional e um atributo homogeneizador que identifica todas as pessoas daquele

---

<sup>13</sup> Segundo Stuart Hall, “há uma luta contínua e necessariamente desigual, por parte da cultura dominante, no sentido de desorganizar e reorganizar constantemente a cultura popular; para cercá-la e confinar suas definições e formas dentro de uma gama mais abrangente de formas dominantes. Há pontos de resistência e também momentos de superação. Esta é a dialética da luta cultural.” HALL, *Ibidem* 2003, p. 255

<sup>14</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas; v.1), p. 223.

território, independente do número de indivíduos envolvidos e do grau de significação que tal manifestação tem para eles. Em alguns lugares, em virtude do tempo de constituição da nação, bem como do tempo de exercício daquela tradição, torna-se muito difícil buscar os fragmentos que se desprenderam destas manifestações. Os vários rituais milenares de povos da China, Japão, Índia, África e outras regiões do Oriente, constituem-se em excelente exemplo.

No Brasil, no entanto, um país ainda jovem, com um pouco mais de 500 anos de História Oficial, ainda é possível encontrar registros escritos ou tradições orais sobre boa parte de suas manifestações “tradicionalistas”. Dentre estas, os “autos” do boi e seus elementos constitutivos são um exemplo significativo.

Dois elementos, aparentemente antagônicos, marcam significativamente a estrutura básica dos “autos” e romances do boi no Brasil: a permanência e a reinvenção. Compreender a dialética dessas características auxiliará também na compreensão do lugar social do qual ela se origina: o “popular”<sup>15</sup>.

Quando falamos em popular, brasileiro ou nacional, neste estudo, não perdemos de vista que tais categorias, homogeneizadoras, são artifícios para diluir os debates políticos sobre nossas matrizes ancestrais como é costumeiro em nossa sociedade. No entanto, o uso neste estudo pressupõe o movimento inversamente proporcional, de incluir, e não perder de vista o tamanho e a potência dos referenciais das culturas negras na composição de tudo o que consideramos brasileiro, daqui por diante.

Não podemos discutir sobre as formações culturais desse país sem estarmos certos que, quaisquer cortes feitos, horizontal, vertical ou

---

<sup>15</sup> A concepção de “popular” que permeará as análises neste estudo, devem ser compreendidas dentro da perspectiva do “popular” como uma construção social conflituosa, que se configura e reconfigura continuamente no exato ponto de intersecção com as culturas ditas “dominantes”. Pautados nos debates com os grandes autores dos Estudos Culturais da segunda metade do século XX, aos quais fazemos referência ao longo do texto, estamos cientes de que “popular” é uma categoria vaga e homogeneizante, tanto quanto “povo”. Mas a sua utilização se fará em virtude da ausência de outra que melhor se aplique a esse grupo específico, bem como às suas condições sociais e materiais.

diagonalmente, encontram-se amalgamado e nitidamente identificável, a “unidade” das matrizes negro-africanas e afro-ameríndias.

Para distinguir os momentos nos quais faremos referência a uma “cultura popular” ou a um “popular” que foi instituído pelo poder hegemônico (social e intelectual), sob uma perspectiva cristalizada de “tradição” como algo imutável e imóvel – que difere profundamente do “popular” ao qual nos referimos enquanto – experiências vivas e pulsantes – utilizaremos o termo *transpopular*, ou seja, *que está para além de, depois de*, que ultrapassa as concepções e classificações simplificadoras das instâncias de poderes.

Esta proposição indica uma característica há muito identificada pelos estudiosos das Ciências Humanas: culturas e povos que atravessam, transpõem, transferem, transformam, transfiguram e transmutam seus corpos, costumes, religiões, maneiras de pensar e de agir continuamente. Povos que estão em constante movimento diaspórico nos territórios do mundo em diversos tempos.

O maior desafio ao desenvolver um estudo sobre culturas *transpopulares* reside no desvendar de suas expressões sem extirpar as profundas complexidades. Cada ritual, gesto, fala e modos de fazer envolvem uma série de saberes e aprendizados adquiridos na prática cotidiana, no viver de cada um com o seu grupo e o grupo com cada um. Por essa razão, os modos de olhar, os métodos e metodologias utilizados para nos aproximarmos de suas práticas culturais devem estar fundamentados com equivalente grau de complexidade. Com atenção a detalhes e indícios latentes.

No palimpsesto de manifestações das culturas *transpopulares* residem camadas impressas de fragmentos que revelam a complexidade política e social das gerações que a preservam ou preservaram determinada “tradição”. Essas impressões, como as digitais, identificam de maneira geral um grande grupo, mas, ao mesmo tempo, os pequenos grupos, através de elementos que prosseguem existindo e/ou são resignificados. É exatamente nestes elementos que podemos encontrar o princípio constitutivo de uma dada “tradição”.

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apóie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África.<sup>16</sup>

Ao processo de transmissão de dados culturais de geração à geração, ao qual antropologicamente denominamos “tradição”, comumente agregamos uma concepção mítica, que decorre da incompreensão do processo ou das razões que impulsionam essas transmissões.

Uma “tradição” não deve ser compartimentada para ser compreendida. O método de análise da “parte pelo todo”, não é eficaz neste tipo de estudo, podendo conduzir o pesquisador – sem que perceba – a uma mitificação do tradicional.

Observamos que, em alguns estudos, a palavra “tradição” é utilizada e analisada como um *ente*, como se ela, por si só, instituísse a cultura, prescindindo dos homens que a fazem. O bailar das máscaras de boi é visto como um momento ápice da “tradição”: princípio e fim. Mas o boi não se faria presente de maneira “unificadora” no território brasileiro sem o homem. O boi não seria um “bicho servil”, como observou Mário de Andrade, sem a domesticação imposta pela mão humana. Resta-nos perguntar, como e porque o boi se tornou um “mito”?

A sociedade brasileira resulta de uma “interpenetração” de setores escravo e livre, tal estrutura mestiçada contrariou, segundo Mintz e Price, “o ideal institucional dos senhores europeus”, provocando uma fenda nos princípios coercitivos sobre os quais está pautada a sociedade escravista. Esta fenda

---

<sup>16</sup> HAMPATÉ BÂ, A. *A tradição viva*. História Geral da África: I: metodologia e pré-história da África. São Paulo, Ática; [Paris]: Unesco, 1982.

tornou-se, portanto, ambiente propício para a proliferação de manifestações culturais satíricas, como o “auto” do boi na festa do “bumba-meu-boi”.<sup>17</sup>

No Brasil houve uma enorme concentração de povos e grupos lingüísticos, que propiciaram trocas culturais, permitindo algumas semelhanças e a propagação de novas “tradições” africanizadas, como a relação do homem com o animal em ritos e festas.

Também influenciaram na composição desse auto, ao lado dos caracteres rituais africanos – considerados pagãos –, elementos cristãos. Nessa distinta função religiosa, a representação do Boi relembra também outros cultos que vêm desde o nascimento do Menino Jesus, para depois juntar-se à vida pastoril do Nordeste e à “civilização do couro”. Na alquimia das tradições, o boi do Bumba resulta dos processos de assimilação e transculturação que encerra o verdadeiro drama brasileiro de povos mestiços descendentes de culturas oprimidas, mas não silenciadas.

Certamente, há diversas variações quanto às maneiras como as sociedades africanas desenvolvem os seus rituais e festas com a presença do boi. No entanto, há diversas semelhanças na maneira de se relacionarem com o animal em seu universo cultural. Estas semelhanças permitirão compreender as aproximações entre sociedades africanas e a sociedade brasileira quanto ao tipo de estrutura de máscaras e de *performances* corporais. As diferenças permitirão entender as variações dos “autos” e festas de boi nas várias regiões do vasto Brasil.

### III.

Toda a discussão desenvolvida até então, teve a intenção de apresentar as diversas facetas de um mesmo tema. Discorreremos sobre as complexidades e impossibilidades de justificativa a uma afirmação

---

<sup>17</sup> MINTZ, Sidney & PRICE, Richard. O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

aparentemente simples registrada por Mário de Andrade - “o boi é o elemento unificador do Brasil” - e percebida por qualquer brasileiro que conheça, minimamente, a cultura do seu país.

Partimos do “auto” do boi para adentrar um universo ainda não explorado que trata das relações entre animal e homem, entre natureza e cultura. Considerando os motivos que trasladaram este homem e este animal para o Brasil, sabemos que não estamos falando de qualquer boi, nem de qualquer homem. Falamos de um dos primeiros animais que adentraram essa terra, responsáveis pela configuração geográfica que condicionou a delimitação territorial e política. Falamos do homem africano escravizado que construiu, com suas mãos, pés e voz as fronteiras geo-culturais e sociais da “Terra de Santa Cruz”.

O desbravamento e o povoamento do sertão foram feitos com bois e homens. O gado não só permitiu o povoamento como auxiliou na abertura dos caminhos previamente sinalizados pelas trilhas indígenas. O africano escravizado efetivou esta abertura construindo estradas, criando caminhos para as lavouras agrícolas comerciais com a derrubada das matas, a limpeza e a preparação dos solos.<sup>18</sup>

O sertão foi aberto com o som das boiadas e berrantes, troncos caindo, solo amassado, arbustos queimados, chocalhos soando, chifres estalando, animais mugindo e homens cantando. Foi da aliança entre escravos e bois que surgiram os vaqueiros, os cantadores, e os “autos” *transpopulares*. Com o boi, o africano arrou a terra, fez o açúcar, transportou o ouro, o café, os ioiôs e as iaiás. Com o couro do boi o homem fez objetos da casa, do transporte e do lazer. Com o chifre fez o som, os símbolos e os adornos. Com a máscara fez a tradição.

Jamais entenderemos essas tradições brasileiras se nos detivermos apenas ao Brasil. A relação entre o homem africano e o boi é

---

<sup>18</sup> GOULART, José Alípio. O Ciclo do Couro no Nordeste. Documentário da Vida Rural, nº 19. Rio de Janeiro, Serviço de Informação Agrícola, 1966, p. 15.

importantíssima para compreendermos a apropriação do boi como base para diversos elementos da cultura material e sensível no Brasil. Porque os objetos da cultura material são parte integrante e constitutiva da sociedade, o mundo material nos transmite informações sobre as sociedades e os sujeitos que dela fazem parte.

A materialidade do homem, seja ela concreta ou sensível, é mais perecível do que ele próprio. Somos cientes, como afirma Fage, que “os próprios ossos do homem não se conservam na terra, ao contrário do que sucede com alguns objetos que ele fabrica”,<sup>19</sup> apesar do fato de toda matéria orgânica não se conservar no solo por muito tempo, em virtude da combinação de umidade e acidez, nas regiões tropicais. Por essa razão, uma perspectiva arqueológica de estudo das relações entre natureza e cultura, na vida do homem africano e brasileiro, através dos objetos, é um caminho profícuo para observar as mudanças ao longo das afro-diásporas no Atlântico.

A colonização e a escravização, na construção da nação brasileira, são os elementos catalizadores deste estudo. Estes dois processos nos conduzem a uma África e a um Brasil onde uma concepção de boi e uma concepção de homem subjazem inter-relações natureza/cultura lado a lado, indiciando complexidades latentes em suas formas de vida.

Na materialidade, simbologia e sensibilidade deste encontro entre o homem e o boi, interligando África e Brasil, podemos iniciar a compreensão do sentido do boi como “elemento unificador” desse país. Todo bem material informa, traduz, permite incursões culturais e morais. E estas informações, contidas não apenas nos objetos de uso cotidiano, mas também nos instrumentos e principalmente nas máscaras, revelam elementos fundamentais de algumas comunidades africanas, dentre estas, povos que foram escravizados e transportados para cá. Cada objeto e sua matéria comunica o sujeito e a cultura que o produziu.

---

<sup>19</sup> FAGE, J. D. História da África. Tradução: Cap. 1 a 17 Aínda Freudenthal, Cap. 18 e Pós-Escrito Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1ª ed.1978, 1995.

Precisaremos embarcar numa viagem por tempos e espaços diversos, e por nós desconhecidos para uma aproximação parcial destas sociedades. Nosso ponto de partida, a África do século XVI, onde os indícios apontam as principais rotas do comércio de boi e de escravos, abriu caminhos em direção aos séculos XVII, XVIII e XIX, fazendo surgir um estudo de “longa duração”, através de textos e imagens contidos em relatos de viajantes e missionários europeus.

Em termos de representação nacional, pode-se dizer que os autores do século XVI eram predominantemente portugueses; os do XVII, holandeses, franceses e ingleses; os do XVIII, principalmente ingleses e franceses, e os do XIX, ingleses, alemães e franceses. Outras nações europeias foram, evidentemente, representadas no decorrer de todos esses séculos, como por exemplo, os italianos no Congo no século XVII e no Sudão oriental no XIX, ou os dinamarqueses na Costa dos Escravos e na Costa do Ouro nos séculos XVIII e XIX. E há entre os autores de livros de viagens e descrições (mas especialmente no último século), pessoas da Espanha, Rússia, Bélgica, Hungria, Suécia, Noruega, Tchecoslováquia, Polônia, Suíça, Estados Unidos, Brasil e, por vezes, até um grego, romeno ou maltês.”<sup>20</sup>

O período do comércio de escravos não era, em geral, favorável a narrativas objetivas sobre os africanos, mas as necessidades práticas do comércio exigiam um estudo minucioso das atividades econômicas e sistemas de governo na África, de modo que temos, já nessa época, uma série de fontes muito valiosas.

Os autores de obras escritas sobre a África e os africanos são das mais diversas ordens: missionários, comerciantes, funcionários públicos, oficiais da marinha e do exército, cônsules, exploradores, viajantes, colonizadores e, alguns, por aventureiros e prisioneiros de guerra. Cada um tinha interesses próprios, que condicionaram seus olhares e o resultado de seus

---

<sup>20</sup> HRBEK, I. *As fontes escritas a partir do século XV*. In *História Geral da África: I. Metodologia e pré-história da África*. Tradução Beatriz Turqueti. et. al. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982, p. 142.

registros. Por essa razão, o simples fato de estarem registrados por escrito não significa, entretanto, que haja veracidade em todos os dados, já que se pautam em impressões e interpretações de “estrangeiros”<sup>21</sup>.

Narrativas de viajantes – típicas de um certo gênero literário – preocupadas com o mundo desconhecido, exótico, com a aventura, “ornamentada por opiniões fantásticas sobre os povos africanos”; ou descrevendo com “complacência”, os diversos perigos enfrentados pelo heróico viajante (tom mantido até o XIX).

Relatos de missionários – atenção às religiões africanas, mas sem habilidade e boa vontade para entendê-las, mais preocupadas em expor seus “erros” e “barbarismos”. Tinham uma certa vantagem em relação aos outros: conhecimento das línguas locais, portanto, numa melhor posição para entender a estrutura social; às vezes se interessavam pela história local e coletavam tradições orais.

A maior parte da narrativa do século XIX está mais interessada em fatores geográficos, em virtude da partilha do continente entre as grandes nações européias. Esses relatos estão recheados por descrições das vias navegáveis e pouco se atêm aos dados das culturas.

Nos registros europeus encontramos fontes muito ricas para a pesquisa, em virtude do volume e requinte de descrições das cerimônias, vestimentas, comportamentos, estratégias e táticas de guerra, técnicas de produção, etc. Apesar da presença constante de adjetivos pejorativos, em virtude da falta de compreensão, e predisposição à compreender, as verdadeiras “motivações” das atividades. Pautados em seus parâmetros sociais e culturais, os europeus pouco compreender a complexa rede de relações sociais, ramificações de obrigações mútuas.

As fontes internas começaram a ser produzidas por africanos da região ao sul do Saara, desde o século XVI, em língua árabe. O papel desta

---

<sup>21</sup> HRBEK, *Ibidem*, p. 143.

língua no *“mundo islâmico pode ser comprado ao que o latim representou na Idade Média européia”*, ou seja, o principal meio de comunicação entre os povos cultos. A tradição historiográfica interna começou, concomitantemente, no cinturão sudanês e na costa oriental, pautadas nas fontes externas árabes sobre as quais o Islã exerceu potente influência.

A partir da segunda metade do XVIII tem início a produção literária de africanos em línguas européias; no entanto, o volume ainda era muito pequeno. No século XIX, em virtude de um número significativo de africanos ou afro-americanos começarem a participar de viagens de exploração ao continente, observa-se um aumento desta produção, não apenas como resultado dessas incursões exploratórias, mas também fruto de reflexões sobre suas próprias experiências e identidades.

Estes autores africanos, em sua grande maioria missionários, eram historiadores amadores, ao mesmo tempo “polemistas” em campanha contra o comércio de escravos negros, produzindo, portanto, uma literatura parcial e unilateral, mas que teve uma função primordial de abrir precedente para os profissionais que desenvolveram, já em início do século XX, uma volumosa produção sobre povos e culturas do continente africano.

Todas as limitações arroladas sobre estas fontes narrativas não diminuem seu valor para o estudo desenvolvido. Principalmente as que foram produzidas por autores africanos ou afro-descendentes, por se tratarem de vozes mais próximas e mais capazes de compreenderem e revelarem outras faces ainda desconhecidas da História do continente. Registrada anteriormente, apenas por indivíduos totalmente desconhecedores dos códigos culturais das regiões.

Daí, os documentos utilizados para as reflexões deste estudo serão diversificados e amplos, já que trata de análises de longa duração.

Os relatos de viajantes e missionários, apesar de seu caráter impressionista, permitirem compreender as relações que os povos africanos, de regiões de criatório, mantiveram com este animal.

Costa e Silva, ao avaliar seu trabalho, considera que

(...) é o resultado de um demorado diálogo com alguns autores de meu tempo, mas sobretudo com aqueles que estavam vivos nos séculos XVI e XVII e anotaram, de bordo dos navios ou na solidão das feitorias e das cubatas de missionários, o que viam, ouviam dizer, imaginavam e sentiam, ou reproduziam, mais tarde, as lembranças do que viram, lhes contaram, imaginaram e sentiram. Ainda quando preconceituosos (...) os relatos que nos deixaram são preciosos, porque sabiam ver e tinham aprendido com seus mestres-escolas a registrar com frases e traços o que viam.<sup>22</sup>

Com relação ao Brasil, os estudos de folcloristas, e de inúmeros intelectuais do país, em décadas diferentes, auxiliaram no mapeamento do pensamento ideológico e da materialidade cultural do país, permitindo revisitar algumas obras clássicas e recentes sobre o país.

---

<sup>22</sup> SILVA, Alberto da Costa e. A Manilha e o Libambo: A África e a escravidão, de 1500 a 1700. 2ª impressão. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2002, p. 12.

# **Pontos de confluência**

## **PARTE I**

### **O homem e o boi na África**

## O Primeiro Gado Doméstico

*Enquanto isso, o jovem búfalo, depois de afugentar Ali Itherther Mskin, cobrira frequentemente a mãe e a irmã e tinha produzido um grande número de filhotes, machos e fêmeas. O jovem búfalo tinha se tornado um búfalo muito mais velho e dos três nascera todo um rebanho. O rebanho pastava onde podia. O rebanho vivia nas vastidões agrestes e multiplicava-se.*

*Mas, certo dia, caiu a primeira neve. Nevou durante sete dias e sete noites. A neve cobriu todas as árvores e plantas. A neve cobriu a terra inteira. Quando as fêmeas e os machos queriam se deitar, deitavam-se na neve fria. Quando queriam comer, não encontravam nada, pois a neve cobria tudo. Os animais de ambos os sexos sentiram muito frio e fome.*

*Então o velho búfalo pensou no que a formiga lhe dissera sem seu encontro, depois que ele abandonara o homem e estava a caminho do lugar onde seus pais viviam<sup>23</sup>. O Búfalo, jovem naquela época e agora velho disse:*

*- A formiga tinha razão. É melhor viver pouco ao lado do homem, sendo adorado e reconfortado, do que viver muito e morrer miseravelmente aqui nesses ermos.*

---

<sup>23</sup> Trecho extraído do conto **O primeiro búfalo e a origem dos animais** para explicar a referência feita nesta história.

*No caminho para a terra de seus pais, o búfalo encontrou a formiga, que lhe disse:*

*- Vou lhe explicar o mundo. Vou lhe explicar tudo.*

*O búfalo perguntou:*

*- O que você sabe, então?*

*A formiga disse:*

*- Filho da Búfala, você vai viver de três a cinco anos, mas nunca mais do que sete.*

*O Búfalo perguntou:*

*Os animais todos não vivem mais?*

*A formiga respondeu:*

*- Sim, alguns animais vivem mais. Existem pessoas que vivem cento e vinte anos, mas têm de trabalhar. Se você não quiser trabalhar, pode ter uma vida longa, como seu pai, Itherther. Mas tem de se contentar com má alimentação e tem de aceitar ficar sem abrigo durante o mau tempo. Tem de lutar com animais selvagens que cruzam o seu caminho, não vai ter uma vida longa. Mas, se procurar o homem, vai ser adorado sobre todas as outras criaturas. O homem vai lhe dar casa e comida e você não vai ter nada a temer dos animais selvagens, nem do mau tempo. Mas só vai viver três, cinco ou sete anos, não mais.*

*O Búfalo replicou:*

*- Prefiro viver muito e sem a proteção do homem. [...]*

*Os búfalos e as búfalas sentiram um frio tremendo. O búfalo, que já fora jovem e agora estava velho disse:*

*- Venham comigo, vamos para a terra do homem. O homem vai nos dar comida e um abrigo quente. Não queremos congelar e morrer de fome.*

*O velho búfalo levou o rebanho para a terra do homem. Sentiu o cheiro do calor e da fumaça. Os outros animais o seguiram. Chegaram às aldeias do homem. Entraram nas casas. Em uma casa entraram três, em outra cinco, em outra sete deles. As pessoas trouxeram grama e feno para eles. Trouxeram água. Os animais aqueceram-se, encheram a barriga e a sentiram-se felizes. Foi assim que o gado chegou às mãos do homem.*

*Lendas Cabilas da Criação. In Frobenius, Leo e Fox, Douglas. A Gênese Africana: contos, mitos e lendas da África.*

## I.

O estudo da cultura material teria se tornado limitado e se defrontado com graves dificuldades se tivesse se ficado limitado às fontes propriamente históricas, ou seja, aos documentos escritos. Sua existência é cada vez mais rara à medida que recuamos no tempo e nos voltamos para grupos sociais que não utilizam a linguagem escrita, convencional, como registro de suas memórias. E ainda que estudemos sociedades e grupos que dominam a linguagem escrita, precisamos ir além desse tipo de registro supervalorizado para compreendermos os mesmos.

Richard Bucaille e Jean-Marie Pesez, ajudaram a refletir que, quando a escrita é privilégio de poucos, quando sua raridade confere um valor e um caráter quase sagrados, ou, pelo menos, prestigiosos, quem escreve não se detém com certeza naquilo que considera “conversas ociosas”. Furtam-se da possibilidade de dizer e descrever aquilo que todos sabem por que o tem debaixo dos olhos, por que é familiar a todos, por que é cotidiano.”<sup>24</sup>

E é exatamente sobre o “familiar”, o “cotidiano”, “aquilo que todos sabem” porque vivem e revivem costumeiramente, materializados nos objetos, gestos e músicas que precisamos nos debruçar para compreendermos o *transpopular*.

Ao debruçar-nos sobre a materialidade do cotidiano no Brasil dos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, através de um simples inventário arqueológico de objetos domésticos e utensílios, deparamos-nos com a constatação de que nada, ou quase nada, da nossa materialidade devemos ao mundo europeu, e sim ao afro-ameríndio. Os materiais mais difundidos e utilizados nestes períodos eram o ferro<sup>25</sup>, a madeira<sup>26</sup> e o couro<sup>27</sup>. Sua manufatura estava restrita ao grupo

---

<sup>24</sup> BUCAILLE, Richard e PESEZ, Jean-Marie. *Cultura Material*. In Enciclopédia Einaudi, vol. 16 (Homo-Domesticação, Cultura Material). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989, p. 18.

<sup>25</sup> “Surge por fim a metalurgia e o trabalho do ferro. Os objetos mais antigos no Egito remontam a cerca de 2700 a. C., mas a verdadeira difusão deste metal começa no Egito e na Mesopotâmia cerca de 1400 a. C.” (WYROBISZ, Andrzej. Materiais. In Enciclopédia Einaudi, vol. 16 [Homo-Domesticação, Cultura Material]. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989, p. 54) “Na Idade Moderna as provisões de matérias-primas foram enriquecidas e sofreram

produtor de utensílios para as casas, fazendas e oficinas, ou seja, os escravos. Que, em sua grande maioria, eram africanos.

No diversificado acervo do Museu da Casa Brasileira, arrolado a partir de diversas fontes documentais, podemos obter um inventário sucinto sobre essa materialidade cultural do Brasil.

O item rouparia, bem como sobre objetos de uso caseiro e pessoal, mobiliário e utensílios, evidenciam, através de suas muitas referências documentais, o cenário cotidiano, simples e rústico, do mundo colonial rural e urbano entre os séculos XVI e XVIII, voltado muito mais ao trabalho do que ao lazer, ligado mais à produção do que ao consumo. No século XIX, a ampliação e diversificação desses objetos, em especial nas cidades, mostra os avanços crescentes das atividades urbanas e industriais e maior complexidade das relações sociais, observando-se quantidade superior de indicações documentais para o período.<sup>28</sup>

A cultura material não diz respeito a uma individualidade, mas ao comunitário, e por essa razão não deve ser confundida com a “cultura popular”.<sup>29</sup> No caso do Brasil colonial e imperial, não é necessário esforço algum para remontarmos o cenário das formas de produção. Quem eram os trabalhadores que geravam, materializavam todos os objetos e utensílios utilizados nesse cotidiano, inclusive para o aviltamento de sua própria condição, senão o escravo negro-africano?

Os instrumentos de castigo vinculam-se decididamente à escravidão. Desde os séculos XVI e XVII, os inventários e os

---

transformações. O ferro passou a ocupar o primeiro lugar. O seu uso aumentou extraordinariamente, substituindo algumas matérias-primas, por exemplo a madeira na produção de utensílios, alguns materiais de construção, etc.” WYROBISZ, *Ibidem*, p. 56.

<sup>26</sup> “A madeira era, portanto, a mais importante das matérias-primas utilizadas pelo homem da Idade Média (...)” WYROBISZ, *Ibidem*, p. 55.

<sup>27</sup> “As peles e as fibras animais e vegetais conservaram durante muito tempo a sua importância como matérias-primas (...)” WYROBISZ, *Ibidem*, p. 57.

<sup>28</sup> Maria Auxiliadora Guzzo apresenta, no artigo *Considerações gerais sobre os conteúdos básicos do Acervo dos Equipamentos da Casa Brasileira, Usos e Costumes*, interessantes considerações sobre os objetos e equipamentos utilizados no território brasileiro, entre os séculos XVI e XIX, catalogados no acervo do Museu da Casa Brasileira. GUZZO, Maria Auxiliadora Dias. *O imaginário da colonização: objetos e equipamentos*. In Equipamentos da Casa Brasileira: usos e costumes - Arquivo Ernani Silva Bruno. São Paulo: Museu da Casa Brasileira, 2005, p. 5-6.

<sup>29</sup> BUCAILLE e PESEZ, *Ibidem*, p.21.

testamentos revelam os instrumentos de aviltamento e suplício utilizados para a sujeição, o controle e a disciplina da mão de obra escrava. Relatos de diferentes naturezas, através da contabilidade e descrição de instrumentos, dão conta da variedade dos métodos de captura e castigo impostos aos escravos. O mundo do trabalho, desde o século XVI e até o século XIX, ainda que não exclusivamente, repousava fundamentalmente na escravidão.<sup>30</sup>

Analisando a cultura material à luz dos Estudos Culturais, podemos lançar um olhar cauteloso sobre os objetos, a partir de uma perspectiva braudeliana, na qual “a vida material é constituída pelos homens e pelas coisas, pelas coisas e pelos homens”.<sup>31</sup> Pensar interações a relação do homem com os objetos é refletir sobre a apropriação e que a relação que o homem faz e estabelece com a natureza para a confecção destes elementos. E não estamos nos restringindo às questões das técnicas empregadas para essa manufatura, mas no próprio gesto de criar e manipular esses objetos e utensílios.

Os objetos da vida cotidiana de qualquer comunidade ou sociedade absorvem seus atos e seus pensamentos. Valendo-se de uma arqueologia das “coisas”, das matérias é possível recuperar a história do corpo, do gesto e da performance, através das maneira de manipulação (a empunhadura, a força empregada, a posição do corpo). Como ocorre a apropriação da matéria orgânica para criar objetos para as tarefas da casa, das matas, do trabalho e dos rituais?

A natureza é o *material* fundamental para aprendermos o grau de desenvolvimento técnico alcançado pelas populações africanas em seu continente de origem. E estas, sofreram profundas transformações na medida em que mudaram as relações sociais com a introdução do sistema escravista e o deslocamento forçado das populações. A mutação dos elementos da natureza - minerais, vegetais e animais -, matérias-primas por excelência para a produção

---

<sup>30</sup> GUZZO, Ibidem, p. 7.

<sup>31</sup> BRAUDEL, Fernand. *Civilização Material, Economia e Capitalismo, Volume I - As Estruturas do Cotidiano* (1986). São Paulo: Martins Fontes Editora, 1996, p. 5.

de objetos e utensílios, resultaram em resignificações culturais, pois o “conceito de matéria-prima tem um caráter socioeconômico e, por conseguinte, histórico.”<sup>32</sup>

Todo o processo de reprodução da vida material, desde a escolha da matéria-prima, passando pela concepção dos objetos e utensílios, até o consumo dos bens produzidos, que estão ligados pela “experiência do homem no processo de produção”, nos permite ler uma sociedade brasileira que nega suas origens negras, mas tem, concretamente, em toda a materialidade da sua cultura, raízes fincadas em solo africano.

É certo que o Renascimento fez descobrir as muralhas dos castelos, viu o início e a introdução de novos produtos vindos da América, mas estes aspectos serão ainda durante muito tempo apenas curiosidades, e os navios que atravessavam o oceano não têm nada de revolucionário; acima de tudo, a vida das massas pouco muda. Diz-se que as verdadeiras transformações da cultura material estão ligadas às da demografia. Assim, a época dos grandes arroteamentos, com a transformação da paisagem, a abertura de novos espaços, a conquista de novas energias é também a época de um prodigioso salto demográfico.<sup>33</sup>

Desfaz-se, portanto uma concepção de Revolução, já que esta é uma ação localizada e “restrita” ao continente europeu que, de modo geral, não pode ser também generalizada para todo o território. A exemplo disso podemos citar Eric Hobsbawm, ao afirmar que “a maioria dos habitantes da terra continuava sendo de camponeses como antes”. Mesmo a escravidão nas colônias britânicas, tendo sido abolida em 1834, continuava a se expandir no sul dos Estados Unidos e no Brasil.

A servidão ou vínculo legal dos camponeses à gleba fora abolida na maior parte da Europa sem que fosse muito modificada a situação real do trabalhador rural pobre em áreas de tradicional cultivo latifundiário como a Sicília ou a Andaluzia. Entretanto, a servidão persistia em suas principais fortalezas da Europa (...).<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> WYROBISZ, *Ibidem*, p. 48.

<sup>33</sup> BRUCAILLE, *Pesez*, *Ibidem*, p.41-2.

<sup>34</sup> HOBBSAWM, Eric. *A era das Revoluções (1789-1848)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. 14ª edição: 2001, p 323-4.

Estima-se que, segundo os dados apresentados por João José Reis, tenham vindo para o Brasil entre 1801 e 1810, um total de 206.200 escravos africanos. Segundo o primeiro censo de 1872, a população brasileira, segundo a cor, estava composta por 3.787.289 de brancos, 1.954.452 de pretos e 4.188.737 de pardos. Perfazendo um total de 6143189 não brancos, ou seja, trabalhadores escravizados e mestiços pobres e livres.

Neste mesmo período, a população que compunha a denominada “classe média” da Grã-Bretanha, berço da Revolução Industrial e responsável, portanto, pelo consumo desta “nova era” tecnológica, totalizava “cerca de 100 mil contribuintes que ganhavam acima de 150 libras esterlinas por ano”, em 1801.<sup>35</sup>

Sabemos que as “Revoluções” são duvidosas, mas o desenvolvimento da vida material pode ser visto em suas grandes linhas processuais. Os progressos da maquinaria para tecelagem, siderurgia e uso do vapor são evidentes na Europa, é impossível negar o fato, mas o que representam fora da Inglaterra? Efetivamente?

## II.

O boi veio através dos séculos, junto ao homem, participando de suas principais crenças e atividades. Resta-nos desvendar através de que meios ele se institui como “tradição”.

Natureza e cultura misturam-se continuamente. No entanto, o olhar que o homem ocidentalizado e os africanos lançam sobre esta, partem de lugares diferentes e resultam em representações diferenciadas deste mesmo universo.

Cientes de sua chegada posterior ao animal naquela fauna, estabelecendo relações de convívio, pautadas no respeito e no equilíbrio o homem africano passou a se identificar com as características do animal, representando-o através dos objetos de sua cultura, nas danças e nos rituais e

---

<sup>35</sup> HOBSEBAWM, *Ibidem*, p. 324.

festejos dos grupos. Os animais, ou um animal que tenha grande importância na região, assim como seus ancestrais humanos, fazem parte do conjunto da sua linhagem porque ambos estão vinculados à terra.

A relação do homem africano da diáspora com a natureza sofreu profundas modificações após o escravismo colonial. Para evidenciar algumas dessas modificações, precisamos compreender qual a relação existente antes da chegada dos europeus em determinadas regiões. E como esse processo dinâmico desenvolveu no Brasil, evidenciando as matrizes africanas do povo sertanejo mestiço. Explicando-os, poderemos saber o que em nós não os é. E, finalmente, o que somos.

O boi, elemento-chave para compreender essa questão, por tratar-se de um animal que transita entre a natureza e a cultura, entre os âmbitos palpáveis e impalpáveis da vida do homem, sofreu um longo processo de domesticação, tornando-se animal primordial no desenvolvimento agrícola da humanidade. Assim também a escravização humana, principalmente de africanos, a partir do século XVI, foi a base de sustentação econômica e ideológica do processo de colonização e expansão da Europa Ocidental. Por tais caminhos, na confluência desse encontro podemos perceber a mudança ocorrida nas relações entre natureza e cultura advinda com o mundo mercantil industrial sob o ethos do capitalismo.

No sentido das relações cultura/ natureza, questões de interesse nesta tese, importa reter que os Fulas, da nação Mandinga, dedicavam-se pouco a agricultura e eram grandes criadores de gado. Suas habitações eram fixadas na mata fechada, com estrutura de moradia nômade: “duas forquilhas com uma trave, cobertos com ramos”. Tinham como principal sustento o leite que azedavam com o fruto de cabaceira [*Andansonia*]. Segundos seus preceitos não podiam matar o gado, comendo apenas “a carne morta à frexa.” Pagavam tributo aos Mandingas em vacas.

Segundo Chelmichi, “seu gado era tão exercitado que ao som de buzina se ajunta e apressa o passo até entrar na carreira; o que fazem quando

se mudam temendo guerras que frequentemente declaram as outras tribos para roubar gado.” Considerados bons caçadores os Fulas utilizavam-se das ervas com muita habilidade, confeccionaram duas espécies de armas, sendo uma a azagaia. Quando queriam limpar o mato das feras deixavam “exposta uma vacca envenenada”.<sup>36</sup>

Já os homens Balanta, também da região da Guiné, vestiam-se com roupas de couro e suas mulheres com tecidos que adquiriam através de trocas com sal, produto fabricado em abundância na região, a partir da fervura do “lodo das praias em panellas de barro.” Conforme Chelmichi eram ladrões, gozando de maior respeito aqueles que cometem esse ato, pela qual, ninguém passara em suas terras sem ser roubado. “Dormem em cima d’um pao redondo, do qual no somno quando cahem, levantam-se e pegam em armas, dizendo que os defuntos os chamaram para furtar”, evidenciando as complexas e diversificadas as relações que historicamente, povos produziram nas suas interações com a natureza.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> CHELMICHI, José Conrado Carlos de. Corografia Cabo-verdiana ou Descrição geographic-historica da província das ilhas de Cabo-Verde e Guiné. Lisboa: Typ. de L. C. da Cunha, 1841, p. 342.

<sup>37</sup> Podemos esclarecer melhor essa questão apresentada por Chelmichi, com relação aos Balanta, a partir da experiência relatada por Ruy Duarte com relação aos Kuvale. Sabemos que há uma grande distância cultural e geográfica que separa esse os dois povos, no entanto, a experiência do criatório é um elemento que permite aproximações, e que pode servir de parâmetro analítico a partir de normas comuns às sociedades. A apropriação de gado alheio é uma prática corrente que está “investida de funções sociais” bem definidas assumindo, de acordo com a sua modalidade, expressões diferentes dentro das relações que caracterizam esse sistema. Uma dessas modalidades é a *razia* ou *contra-razia*, praticada por um grupo de pastores, dentro de um determinado perímetro territorial e produtivo, sobre um outro grupo de pastores, considerado “outros”. No artigo de Duarte A prática pode revelar uma tal regularidade de alternância e cadencia que, à análise, ocorre considerá-las como uma expressão de troca ou reciprocidade investida de uma função de regulação econômica, social e ecológica, imediatamente ligada aos aproveitamento dos recurso naturais, às necessidades e às capacidades de laboração dos grupos implicados. É em tal âmbito que normalmente se inscrevem as lutas inter-clânicas e inter-étnicas indetificadas pelos tratamentos teóricos como situações de “wafare” entre as sociedades pastoris. CARVALHO, Ruy Duarte de. Os Kuvale na História, nas guerras e nas crises. 1. ed. Angola: Nzila, 2002. (Ensaio 4),, p. 140

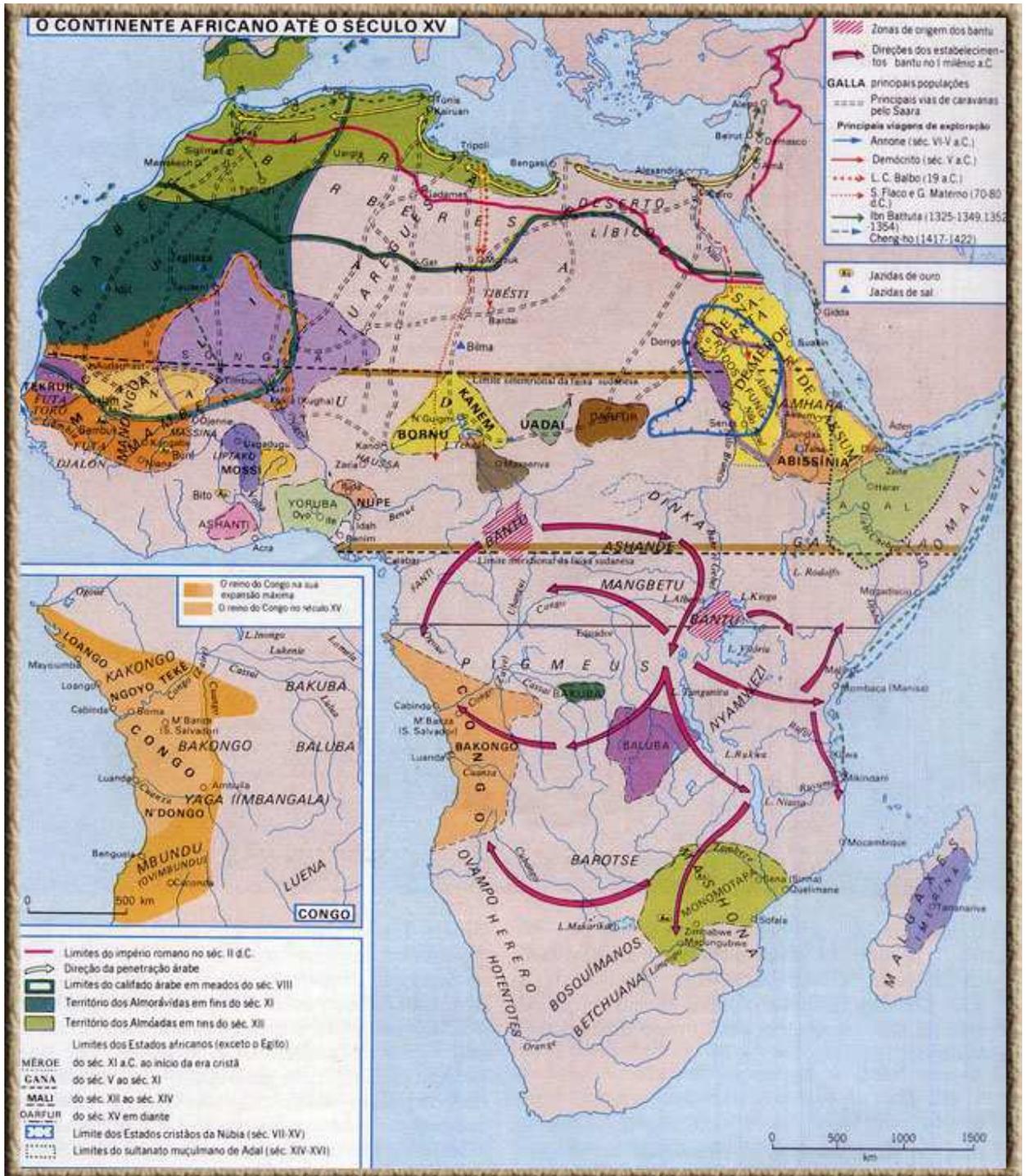


Fig. 1 – Continente africano no século XV.

Outros estudiosos indicam que os Mandinga usavam cavalos, para as guerras, equipados com sela, estribo e freio. Montavam com polainas de couro e portavam bolsas de proteção, também confeccionadas em couro, contendo orações inscritas em árabe. Não bebiam aguardente, nem vinho de palma, assim como não comiam carne de porco, devido aos preceitos maometanos, próprios de povos de deserto Saara. Criavam muito gado bovino e ovelhas de pelo liso. Sendo grandes comerciantes e significativamente contavam suas viagens por luas<sup>38</sup>, que em suas fases propiciava indicadores sobre mudanças em natureza desertificava.

A expansão europeia no escravismo condicionou o homem e a natureza ao estado servil, como força motriz da grande produção agro mercantil e exportadora. Nestas sociedades, o boi deixou de ser símbolo de domesticação, passando a ser representação de servidão e, por vezes, a condição de metáfora, a sua imagem representava o homem negro escravizado.

O homem africano, assim como a humanidade, em seus primórdios, sentia-se parte da natureza. Como um de seus elementos constitutivos. Assim como sentia a natureza parte de si mesmo. E esta concepção elementar de *ser*, vista durante muito tempo como fruto de um primitivismo ou ignorância, hoje é discutida e revista pelos estudos da biologia, genética e outras áreas.

Esse ser cognoscente, que nos fizemos, tem nos seus próprios tecidos reminiscências de todos os outros, desde os protozoários, os peixes, os bratáquios. Se algumas religiões nos fazem descender do pó, ou de outra fonte inorgânica, ou orgânica, não nos espante: nós somos também isso. A nossa ignorância ainda não pôde descobrir a química das nossas transformações, desde as mais remotas, antes, durante e depois da aparição da vida. [...] Vimos verticalizarmo-nos, à medida que os maxilares deixavam crescer o cérebro e o dedo indicava.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Sobre a constituição e as características do povo Mandinga, ver SANTOS, Vanicléia Silva. As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH - USP, 2008.

<sup>39</sup> MIRANDA, Pontes de. Garra, mão e dedo. Campinas, SP: Bookseller, 2002, p. 17.

Foi da natureza que o homem extraiu os costumes e forjou as tradições. Da natureza provinham os alimentos, os instrumentos da produção, os utensílios do dia-a-dia, o teto que cobria a sua cabeça, as divindades e os materiais para representá-las. E era para a natureza que ele retornava ao final de sua jornada, desintegrando-se e reintegrando-se a outros elementos.

O percurso de dominação e apropriação da natureza conduziu e secundou o homem à dominação do próprio homem, desencadeando práticas de escravidão desde a antiguidade e provocando profundas mudanças na história de diversos povos, principalmente os do continente africano e americano. No decorrer das práticas colonizadoras ocidentais, a utilização tanto do boi quanto do homem escravizado, como elementos de tração e produção para uma agricultura mercantil. Estes dois seres confluem e uma associação direta à condição de servidão.

Ao tratar de modelos de “vilarejos agrícolas” difundidos pela África Ocidental, Alberto da Costa e Silva buscou parâmetros comparativos que pudessem servir de referência. E levantou a hipótese dessas estruturas assemelharem-se às “aldeias agrícolas de escravos” da Hauçalândia. Todavia, nas crônicas árabes, relatos de viajantes, ou mesmo nos tratados de geógrafos, segundo o autor, nada há de referência sobre a organização dos trabalhos no interior dessas “aldeias agrícolas”. Daí, inferir, pautado em alguns autores e documentos, que

(...) seria grande a quantidade de pessoas sob canga e que essa numerosa escravaria permitiu que se ampliasse consideravelmente a produção de alimentos. (...) A colheita deveria ser levada até os celeiros do palácio do rei ou da cidade murada, ao caravançarâ ou ao mercado. Não se tratava mais de meia dúzia de cabaças, cestas ou amarrados – a produção da família. Para escoar a safra era necessário, num continente que não adotou a roda, mobilizar uma feira de carregadores – uma feira de escravos a levar o peso que agüentassem – ou uma flotilha de almadias, em cujos remos se punham escravos. A vencer as águas, a conduzir, onde a tsé-tsé o permitia, uma tropa de burros, ou a caminhar a pé, cobriam-se enormes distâncias. Chegado do deserto no dorso dos

camelos, era principalmente à cabeça dos escravos que o sal em barras saía do Sael, atravessava a savana e entrava na floresta.<sup>40</sup>

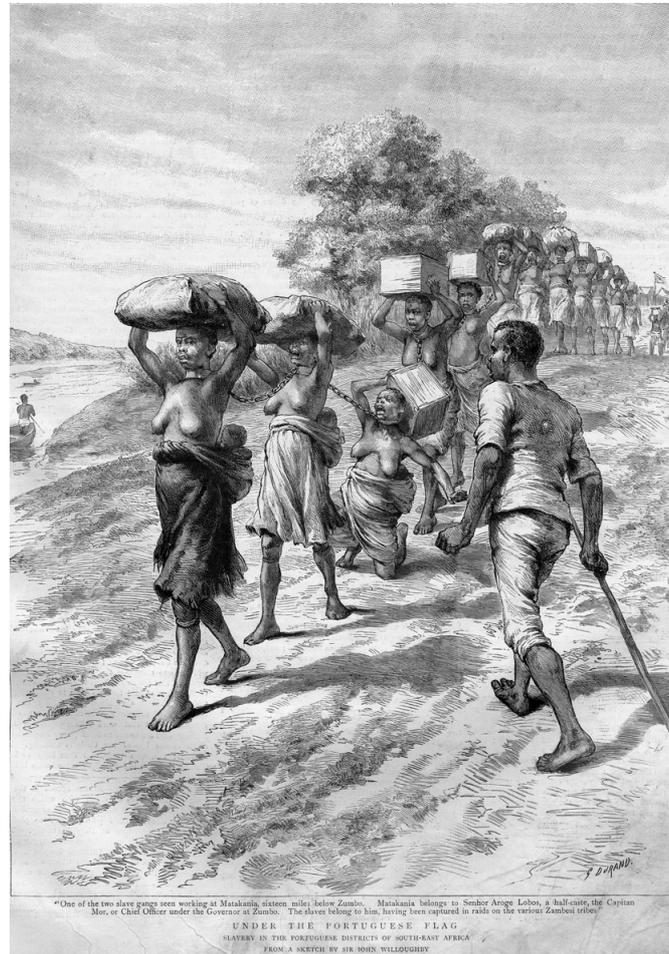


Fig. 2 - Image Reference: CO15

Essa, podemos afirmar, constituiu a principal atividade onde foram empregados escravos e bois: o carregamento. Em qualquer parte do mundo escravista relatos e imagens deixam clara tal confluência nas atividades agro-mercantis. Se não estiverem lado a lado, um estará seguindo o mesmo caminho antes trilhado pelo outro.

<sup>40</sup> SILVA, Alberto da Costa e. 2002, Ibidem, p. 93.

Relatando os primeiros contatos feitos com nativos da ilha de São Tomé, Luiz de Cadamosto fez a seguinte descrição:

[...] todos elles vem nus, como nascerão, tanto machos como fêmeas, do mesmo modo, que se fosse hum **rebanho de gado**: recebem por resgate contas de vidro de diversas cores, e varias quinquilharias de cobre ou latão, panos de algodão de diferentes cores, e outras cousas semelhantes [...]. (Cadamosto, p. 89) [grifos nossos]

Na cidade de Cambaya, povoada de mouros e gentios, diversos mercadores, “grandes homens de fazenda”, oficiais de ofícios mecânicos e muitos estrangeiros, impressionaram bastante a Duarte Barbosa. Em sua descrição ele evidencia os trajés e a polidez dos “naturaes da terra”, que “são dados a muitos praseres e vicios”, comem bem, têm o costume de lavarem-se e untarem-se com “cousas muyto cheirosas” e andam sempre – tanto homens quanto mulheres – com uma flor de jasmim e outras ervas entre os cabelos.

(...) saom grandes musiquos de muytas maneiras de tanger e cantar: andaom continuadamente pela dita cidade caretas com bois, e com cavalos, de que se servem para careto de toda las cousas, e outras com huns leitos de madeira e hua câmara, lavrados de hermosa macenaria, e com janelas armadas e paramentadas com muytos panos de seda, e alguns com couros dourados; tem neles colchões, cobertas, e almofadas de seda muyto ricas, trazem careteiros homens conhecidos e de confiança, honde levam mulheres há ver joguos e praseres, ou amiguas sem ninguém ver nem saber quem vay dentro; aly vaom dentro tangendo e cantando e fazendo tudo ha seu praser (...). (Barbosa, p. 178)

É provável que esta citação não faça sentido para muitos leitores. Mas ficou evidenciada a relação da população de Cambaia com a natureza e o uso do carro de boi como transporte urbano. No entanto, a razão de termos selecionado esse trecho deve-se ao emprego da expressão “tanger”. Teríamos encontrado mais um elemento para expor as confluências entre o universo humano e animal, embora a expressão aí não faça muito sentido, a não ser que essa sociedade tivesse como atividade principal o pastoreio, e manadas de gado

espalhadas pela cidade. Informação que o autor não omitiria, diante da riqueza de detalhes de suas descrições.

Pensando ter aprendido mais um dado sobre a África, aprendemos mais um dado sobre o Brasil. Porque a expressão latina “tanger” tem significado, em primeiro plano, tocar instrumento, em segundo, está seu uso mais comum no nordeste brasileiro, que é tocar alimárias para estimular sua marcha. Barbosa falava de músicos que tocavam e cantavam, e não de músicos que tinham “muitas maneiras de tanger [bois] e cantar”. Não era uma prática de “aboio”. Mas no Brasil, quando tangemos o gado, estamos tocando para a sua marcha, conduzindo-o. Por isso, emitimos sons característicos de cada espécie, acompanhados por gestos de “tangimento” para que eles encaminhem-se ao lugar desejado.

### III.

Segundo Fage, os grandes concorrentes dos Gregos no comércio mediterrâneo foram os Fenícios. A Fenícia, nome dado pelos Gregos para o litoral da Síria, era habitada por povos de língua semita, conhecidos, desde os textos bíblicos, como Cananeus. O principal benefício dessa relação comercial era o acesso aos metais (prata, chumbo e etc.) da Península Ibérica e outras regiões do ocidente europeu, localizadas em áreas distantes.<sup>41</sup>

A principal atividade dos grupos de comerciantes que atravessavam o Saara consistia mais na pilhagem, mas em geral, uma conduzia a outra. Cruzavam o Saara em direção à “terra dos negros”, afim de com eles trocar várias mercadorias, inclusive gado. Diversas pinturas rupestres servem de registro desta passagem, através de “gravuras rupestres representando veículos com rodas, puxados por quatro animais de quatro patas em posição de

---

<sup>41</sup> FAGE, J. D. História da África. Tradução: Cap. 1 a 17 Aínda Freudenthal, Cap. 18 e Pós-Escrito Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1ª ed.1978, 1995. 1995, p. 53.

atravessar o deserto ao longo de dois caminhos de terra (onde hoje existem estradas transitáveis).<sup>42</sup>

No período das trocas comerciais, quando o mundo mudara suas dimensões para os povos conquistadores, o boi tornou-se importante moeda que circulava por vários territórios como parte do livre comércio de produtos e escravos. Seu valor consistia num código comum e aceito dentro da balança comercial de diversas fronteiras territoriais e culturais. Sem mencionar no seu uso como meio de transporte para o estabelecimento das próprias rotas comerciais.

Ao nosso olhar obsessivo de pesquisadora, que após um certo tempo passa a conviver com fantasmagorias, – vendo os “sujeitos” centrais do seu tema de estudo em todos os lugares – não conseguimos mais visualizar a escravidão negra sem a vida animal à sua volta, ou melhor, sem a presença do boi.

Poderíamos dizer que a história do homem não se fez sem a sua relação direta e contínua com a natureza. Dentre os infindáveis elementos da natureza que o homem utilizou para seus aprendizados e relações, os animais, por suas capacidades de interação com o homem, tiveram maior presença nas relações de trabalho e produção.

Ao tratar da história da escravização, como já a conhecemos, não podemos deixar de lado esta relação que se desenvolveu e se desdobrou antes e durante tais práticas de poder. Desde os primórdios, nos mais antigos relatos - e quanto mais antigos mais recorrentes - onde fica registrada a captura e a escravização de homens, encontramos a domesticação e a comercialização de animais.

Contabilizar peças de homens e de bichos como espólios de guerras ou como lucro nas incursões pelo interior da África escravista pode ser observado em inúmeros relatos.

---

<sup>42</sup> FAGE, 1995, Ibidem, p. 56.

No capítulo “O escravo negro na Antiguidade”, Alberto da Costa e Silva inicia o texto citando o episódio do Faraó Esneferu, da IV Dinastia, em campanha militar de escravização, que “viu suas tropas regressarem da Núbia com um butim espantoso: sete mil prisioneiros e 200 mil cabeças de gado.”

Desde antiga civilização Egípcia, e até antes dela, o homem e o boi partilharam os mesmos espaços de trabalho, de lazer e de ritos religiosos. O boi estava nos campos para arar a terra, estava nas máquinas para movê-las e assim auxiliar na produção comercial, na mesa para alimentar o corpo, no vestuário para cobri-lo ou adorná-lo, na casa em seus utensílios, e até nos instrumentos para dar ritmo às suas celebrações.

Se, segundo Orlando Patterson, a história do comércio, principalmente do comércio à distância, confunde-se com a história do tráfico e da comercialização de cativos. E, se de acordo com Costa e Silva, “nas sociedades mais simples, o escravo era amiúde a única mercadoria que se podia permutar pelos produtos raros e de prestígio, os artigos de luxo que constituíam a razão se ser do intercâmbio entre grupos humanos distantes”<sup>43</sup>, o boi foi um elemento ainda mais antigo como mercadoria de valor cambiável, sendo encontrado, frequentemente, lado a lado com o escravo no comércio e no trabalho.

No mundo árabe, a aristocracia urbana rica e poderosa surgiu de pastores nômades e comerciantes urbanos, na época de Maomé. Nesta sociedade o escravo era considerado um “bem semovente”, como o gado ou o camelo, recebendo, inclusive, os mesmos cuidados e proteção.

Em quase toda a África, era rico e poderoso quem tinha muitas mulheres e muitos escravos. Em certas partes, quem possuía grande cópia de gado. E noutras, quem somava aos bois as mulheres e os escravos. Um rei, um chefe, um homem forte podia acumular, nos seus paços, moradas e tulhas, milhete, sorgo, inhame, panos finos, plumas, peles de animais, pontas de lança e enxadas de ferro, fios de cobre, ouro em pó, contas de vidro e

---

<sup>43</sup> SILVA, 2002, *Ibidem*, p. 17.

conchas raras, mas tinha por bem de capital, aquele que lhe gerava nova riqueza, o rebanho bovino ou a escravaria.<sup>44</sup>

O comércio muçulmano pode ser dividido em três instâncias ou setores: os órgãos governamentais, os comerciantes estrangeiros e os muçulmanos locais. A melhor posição, logicamente, era ocupada pelos órgãos governamentais. O governo tinha acesso a maior parte dos escravos capturados em guerras em forma de tributos. Oriundos do lado norte da África (Egito), Arábia e Índia, vinham os comerciantes estrangeiros para comprar escravos nos mercados africanos junto com outras mercadorias.

Os comerciantes estrangeiros eram, em sua grande maioria, muçulmanos. Entre os não muçulmanos estavam judeus, venezianos, ragusianos, malteses e outros poucos cristãos que penetravam a barreira do Islã. Já os muçulmanos nativos comerciavam com as duas outras categorias, funcionários do governo e estrangeiros, atuando basicamente na região da savana setentrional, da Etiópia e da costa oriental da África. Estes comerciantes também exportavam escravos por conta própria e operavam com diversas outras mercadorias.

Houve, durante algum tempo e em algumas regiões, como no Senar, Bornu e Darfur, um tipo de administração estatal classificada, por Lovejoy, como “comércio dirigido”. Nesse tipo de organização, os comerciantes particulares ficavam relegados ao mercado de têxteis, sal e gado. Podiam exportar escravos, mas não coordenar ataques para sua captura. Alguns escravos comprados poderiam ser re-exportados para o norte do continente ou utilizados nas propriedades dos comerciantes, mas esta atividade tinha pouca importância se comparada a dos funcionários do estado.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Ibidem, p. 98.

<sup>45</sup> LOVEJOY, Paul. A escravidão na África: uma história de suas transformações. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2002, p. 151.

No Senar, restringia-se ao Sultanato Funje o monopólio do comércio exportador de escravos e a organização anual de caravanas de escravos para o Egito, no século XVII e parte do XVIII.

Havia diversos nomes locais pelos quais eram conhecidos os comerciantes muçulmanos, mas o termo *diula* era o termo geral usado na comunidade comercial espalhada por boa parte do Sudão ocidental.<sup>46</sup> Os diulas foram responsáveis por um complexo sistema de trocas em entrepostos que funcionavam ainda como hospedarias e casas de câmbio na região do Sael. No entanto, nosso interesse nesse grupo de comerciantes muçulmanos se dá pela forma como transportaram as mercadorias nesta região.

(...) Há sinais de que, antes que surgisse, com o camelo, o tráfico entre as praias do Saara, já se levava sal e peixe seco da costa atlântica para o Níger, já se trocavam produtos agrícolas entre a savana e a floresta, já se intercambiavam, na linha do Sael, bois por milhete. A arqueologia encontrou vestígios claros de que, desde o século III a.C., em Jené-Jeno, às margens do Níger, se mandava buscar ferro de longe e se exportavam não só para o deserto próximo, mas também rio abaixo e rio acima, peixe seco, óleo de peixe, arroz, sorgo e milhos miúdos, além de manufaturados de barro, couro, palha, madeira, algodão, ouro e cobre.<sup>47</sup>

Através dos dados colhidos por Alberto da Costa e Silva, em obras de difícil acesso no Brasil, torna-se possível entrever a presença fundamental de bois e escravos no transporte de mercadorias das rotas transaarianas antes da introdução dos camelos. A ligação entre “as duas margens do Saara” como este autor classifica foi feita, inicialmente, nas canoas e nos lombos dos bois ou dos escravos, intercambiando diversos produtos que foram largamente difundidos, da Ásia até a costa atlântica e vice-versa. Se levarmos em consideração que as manufaturas, feitas nas propriedades destes comerciantes eram atividades

---

<sup>46</sup> Segundo Costa e Silva, esses mercadores eram também conhecidos por uângara, muçulmanos de língua mandê, que no século XII, sob a classificação soninquê, eram identificados como “itinerante e ligado ao império de Gana. E que, depois, sob o Mali e sob Songai, expandiu sua área de atuação desde o alto Níger até a Hauçalândia e às florestas. SILVA, Alberto da Costa e. 2002, *Ibidem*, p. 164.

<sup>47</sup> SILVA, 2002, *Ibidem*, p. 165.

desempenhadas por seus escravos e dentre elas está o couro, fica ainda mais clara a classificação desses dois sujeitos como “bens semoventes”.

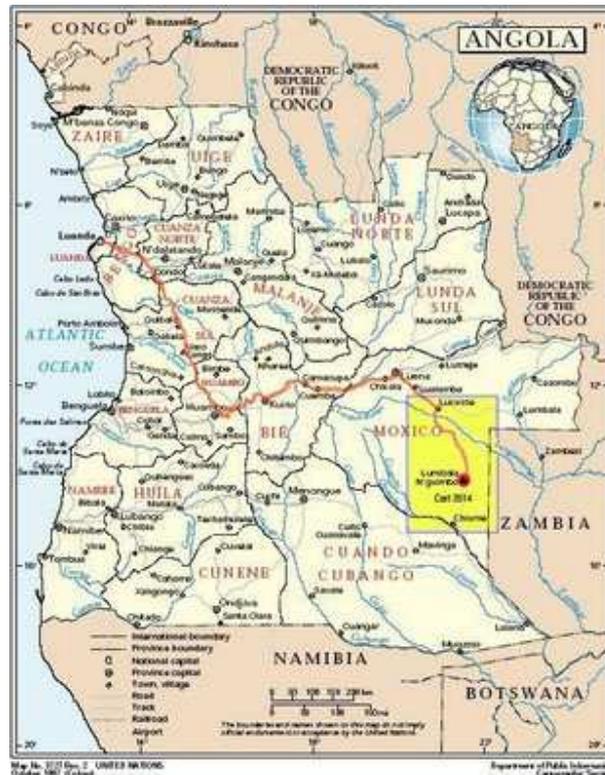


Fig. 3 – mapa de Angola (século XX)

#### IV.

Onde não havia gado como elemento de crédito cumulativo e rotativo, era o escravo o bem mais valorizado e seguro. O escravo era um bem capital reconhecido pelas leis costumeiras de quase todas as partes do continente, ou pelo menos assim tornou-se até o século XIX. Prova disso foi a ascensão social, em diversos países ou comunidades, através da posse de peças de escravos ou de bois.<sup>48</sup>

<sup>48</sup> “A escravidão era difundida na África Atlântica porque os escravos eram a única forma de propriedade privada que produzia rendimentos reconhecida nas leis africanas. Em contraste, nos sistemas legais europeus a terra era a principal forma de propriedade privada lucrativa, e a escravidão ocupava uma posição relativamente inferior. De fato, a posse da terra era em geral

Pagava-se o que se devia ao rei, ao chefe e aos seus prepostos, em espécie ou em serviços. Em cereais, em gado grande ou miúdo, em tecidos e em dias de trabalho, a plantar e colher nas terras dos poderosos, a refazer o teto das suas casas, a cavar poços, a erguer cercas e muros, a abrir caminhos.<sup>49</sup>

Escravos, gado bovino e trabalho, tríade recorrente quando tratamos de comércio, povoamento, colonização, produção, África, Américas, Brasil. Assim como confluem o valor destes dois elementos da escravidão nas transações comerciais, também confluem as dificuldades de determinar o valor unitário de cada um dentro de um grupo.

Tanto o gado quanto o escravo apresentavam diferenças de gênero, idade, compleição física e habilidades. Também se equiparavam com relação às possibilidades de prejuízo, já que o custo para sua manutenção (transporte, abrigo e alimentação), associado aos riscos de fuga, roubo e mortes eram altos. No entanto, as possibilidades de lucro também eram elevadas, já que ambos, em si mesmos, eram considerados capital, bens semoventes. Além do que podiam ser utilizados na produção de outros bens e geravam prole.

Pensando no escravo como um capital, palavra oriunda do latim, *capitale*, relativo a cabeça, cabe lembrarmos da contabilização usual nas relações e transações comerciais de escravos e bois como “peças” ou “cabeças”. Uma “cabeça” era qualquer escravo em perfeitas condições físicas, fosse mulher, homem ou criança. Com relação à “peça”, torna-se necessário atentar para as devidas diferenças, de acordo com o mercado, região, rota ou mesmo fontes onde se pesquise tal informação. Há divergências sobre essa questão.

---

uma pré-condição na Europa para a utilização produtiva de escravos, ao menos na agricultura. Em razão da sua característica legal, a escravidão era de muitas maneiras o equivalente funcional do relacionamento do proprietário da terra com seu arrendatário na Europa e talvez igualmente disseminada.” THORTON, Jonh Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 125. Sobre essa questão, ver também: BLACKBURN, Robin. *A construção do escravismo no Novo Mundo (1492-1800)*, Rio de Janeiro: Record, 2003.

<sup>49</sup> SILVA, 2002, p. 100.

Em determinadas regiões havia, segundo alguns relatos, como o de Manoel Caetano Pereira, determinadas restrições com relação ao criatório de gado bovino. Este comerciante que se entranhou pelo interior da África, até a povoação ou cidade do Rei Cazembe, afirmou que, nesta região de Angola, as vacas eram “privativas do Rei seus vassallos só podem crear gado miúdo”<sup>50</sup>. Certamente, tal restrição justifica-se pelo valor não só econômico, mas também de prestígio da vaca (gado bovino), dentro da sociedade. Sua posse, e certamente também sua quantidade, determinava o poderio do rei na região. Sabemos também que, em algumas comunidades e povos, principalmente do sudoeste de Angola, a vaca é um animal depositário de espíritos ancestrais, perspectiva que deve ter determinado restrições e tabus quanto à sua posse.

Em outras perspectivas, facilitado pelos aspectos geográficos da Senegâmbia, permitiu a entrada de portugueses nas práticas mercantis já existente. Expondo a ligação das rotas comerciais transaarianas com a África Ocidental, através de artigos têxteis e outras mercadorias compradas no norte africano. Cadamosto observa, ao participar de uma expedição na Senegâmbia, em 1444-5, que este comércio já se encontra bem desenvolvido, principalmente com relação ao escravo. O rei dos Jalojo vendia escravos para os comerciantes azenegues e cristãos “em troca de cavalos e outras mercadorias”.

Enquanto os comerciantes muçulmanos negociavam diversos produtos, como sal, têxteis, cobre e gado para o sul e levavam para o norte nozes de cola, largamente consumidas na savana, os portugueses podem ser considerados, nesta configuração, como os primeiros atravessadores do comércio de escravos.<sup>51</sup>

Nas primeiras décadas do século XVI ocorreu o aumento nas exportações totais de escravos em virtude da entrada do Reino do Congo na grande rede comercial portuguesa, bem como na transformação da Ilha de São Tomé em ponto de transição de escravos dentro do Golfo da Guiné, além de um

---

<sup>50</sup> NEVES, José Accursio das. Considerações Políticas, e commerciaes sobre os descobrimentos e possessões dos portuguezes na Africa, e na Asia. Lisboa: Imprensa Regia, 1830, p.382.

<sup>51</sup> LOVEJOY, Ibidem, p. 75.

importante centro de produção de açúcar. Com esta nova rota, os portugueses tornam-se independentes do comércio muçulmano, surgindo, uma nova configuração no tráfico e na captura de africanos escravizados. Capturados no Congo – onde entre 1506/45 o rei Afonso I estabeleceu aliança com o rei português –, os escravos eram embarcados para São Tomé e de lá para a Costa do Ouro, Madeira, ilhas de Cabo Verde e Portugal.

## V.

O povoamento das ilhas costeiras do continente africano e americano, como do oceano Índico, pode ser considerado como consequência da necessidade de criação de entrepostos, estrategicamente localizados, para atender necessidades das embarcações europeias ao longo das viagens intercostais de exploração e comércio. Transformadas em indispensáveis pontos de refrigério aos tripulantes em portos de comércio insulares, os navios atracavam para reparos e abastecimento não apenas de escravos, mas principalmente de víveres e água.<sup>52</sup>

Em cada ilha atlântica ou índica a presença europeia, após a “descoberta”, tornou-se parte de um complexo projeto governamental de tentativa de fixação desses postos de abastecimentos, assim como a costumeira garantia de posse territorial para suas nações.

Os conflitos em torno da posse e ocupação das ilhas costeiras foram pauta, em documentos e relatos, de diversos reinados em Portugal, Inglaterra, Espanha, Itália e Holanda. O descobrimento do Arquipélago dos Açores, atribuído à D. Henrique, pode auxiliar a compreender essa assertiva.

O documento mais antigo com relação à descoberta dos Açores, informado por fontes portuguesas, trata-se da Carta de D. Afonso V, de 2 de Julho de 1439, concedendo licença ao Infante para povoar sete ilhas nesta

---

<sup>52</sup> “Assim como o lado africano, a exploração em direção ao Atlântico começou nas Canárias, mas foi estimulada pela esperança de encontrar produtos naturais valiosos e colonizar terras inabitadas. Mas, como os resultados ficaram aquém das expectativas, o processo foi lento.” Sobre essa questão, ver THORTON, 2004, p. 76.

região, de acordo com “Panorama Econômico dos Descobrimentos Henriquinos”.

(...) quando descobertas, as ilhas estavam desertas de homens e quadrúpedes. Apenas aves as habitavam. Também já se fez referência à viagem que Gonçalo Velho Cabral fez com o objectivo de largar nas de Santa Maria e S. Miguel animais domésticos. Parece que era este nesse tempo o começo habitual da ocupação das ilhas. De facto, também como atrás dissemos, Jácome de Bruges o flamengo capitão da Terceira, limitou-se, na sua primeira viagem à <<sua>> ilha, a fazer o mesmo, isto é, a lá largar animais domésticos.<sup>53</sup>

Certamente, o preço das mercadorias negociadas nestes entrepostos, principalmente os das novas rotas, apresentavam maior valor. Mesmo porque, segundo o comércio muçulmano, o valor do escravo, por exemplo, aumentava de acordo com a distância do local de sua captura ou de origem.

Antes de estabelecer um dos principais entrepostos comerciais para as rotas orientais, que interligava o Oceano Atlântico ao Índico, os navegadores tiveram que vencer o lendário Cabo das Tormentas, batizado de Cabo da Boa Esperança, após a passagem de Bartolomeu Dias, em 1488, onde avistou diversos pastores e suas vacas. Um região habitada pelo povo *cói*, ou *hotentotes* como foram pejorativamente classificados pelos europeus<sup>54</sup>.

Em 1497, Vasco da Gama, avistou dois homens na baía, por ele batizada de Santa Helena, antes de dobrar o Cabo. Seus marinheiros recolheram um deles e devolveram depois à praia vestido de presentes. No dia

---

<sup>53</sup> GÂNDAVO, Pero de Magalhães. A Primeira História do Brasil; História da Província de Santa Cruz que vulgarmente chamamos de Brasil. Modernização do texto original de 1576 e notas botânicas e zoológicas, Ângelo Augusto dos Santos; prefácio, Celonice Bernardinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

<sup>54</sup> “Davam-se a eles próprios o nome de Khoikhoi (“os homens dos homens”) mas os europeus impuselham-lhes várias alcunhas, entre as quais *Huttenhute* (gagos em neerlandês, “hotentotes)”. Devido a peculiaridade da sua fala, considerada a uma língua de “cliques”. M' BOKOLO, Elikia. África Negra: histórias e civilizações. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009, p. 506.

seguinte, esses homens de “cor baça, um amarelo acinzentado, com cabelos tão encarapinhados e colados à cabeça, que mais pareciam grãos de mostarda”, eram entre quarenta e cinqüenta.

“Traziam peles nos ombros e usavam estojos penianos. Faziam-se acompanhar por muitos cães e tinham nas mãos lanças com pontas de chifres ou ossos, bem como uns rabos de raposas encabados em paus, com que se abanavam.” Segundo Costa e Silva, provavelmente estes eram os *sãs*, ou *bosquímanos*<sup>55</sup>.

Quando finalmente os portugueses aportaram na baía de Mossel, onde antes Bartolomeu Dias havia sido apedrejado pelos nativos e expulso do litoral, foi estabelecido o primeiro contato com cerca de 90 *cóis*, que receberam presentes costumeiros e deram em troca braceletes de Marfim. No dia seguinte, cerca de noventa nativos trouxeram bois e carneiros, tocando flautas e dançando na praia. Os navegadores, prevenidos pelas experiências de seus antecessores, inicialmente não desceram da embarcação; primeiro responderam os *cóis* com sons de trombetas e danças, indo posteriormente fazer a troca de um boi por braceletes de cobre. Ainda que eles dispusessem de grande quantidade de gado bovino, só efetuavam a troca de cordeiros com os portugueses.

Nos relatos desse contato feito por Vasco da Gama, o navegador deixa-nos entrever os conflitos da situação. Por não compreenderem os códigos culturais dos *cóis*, nem sua relação de profundo apego aos bois, os portugueses insistiam na compra dos animais. Ao tomar água no riacho, perturbando o sossego dos bois, os navegadores perceberam que rapazes corriam agachados com armas na mão. Em determinada situação alguns marinheiros dispararam bombardas, afugentando os *cóis* que ficaram de longe observando os forasteiros. Os nativos resolveram, então, levar o gado para longe, certamente por não confiarem na aproximação dos portugueses com as reses. Vasco da

---

<sup>55</sup> “[...] (nome dado a esta gente pelos Khoikhoi), eram também conhecidos por outras designações, em função dos seus interlocutores: *twa* para os xhosa, *roa* para os sotho, *bojesmannem* ou *bushen* ou ainda *bosquímanos* para os europeus.” M'BOKOLO, *Ibidem*, p. 506.

Gama então, resolveu partir. Já Antonio Saldanha, não teve tanta sorte quanto Gama ao subir a montanha que chamou de Mesa, em 1503. Entrou em conflito armado com duas centenas de *cóis* por causa de uma vaca, e voltou ferido para o navio.

D. Francisco d'Almeida, ao retornar da Índia para Lisboa, resolveu aportar na baía próxima à Mesa, batizada por Saldanha com seu próprio nome, permitindo que seus marinheiros comerciassem com os *cóis*. Um deles regressou ao navio ferido. Isso gerou indignação no Quarto Vice-Rei da Índia que, acompanhado por 150 homens armados apenas com lanças e espadas, desceram da embarcação e atacaram um acampamento *cói*, capturando crianças e gado.

Quando D. Francisco D'Almeida, acostumado com grandes vitórias contra os Mouros do Índico, retornou para os batéis, foi surpreendido por quase duas centenas de nativos que apenas com assobios ordenaram aos bois que cercassem e atacassem os portugueses. Enquanto o ataque acontecia, os *cóis* lançavam, de fora do cerco de animais, paus em chama e pedras contra os forasteiros. Mais de cinquenta portugueses morreram, dentre eles o próprio D. Francisco, ferido na garganta.

As ilhas e baías nas rotas portuguesas tornaram-se não apenas locais de comércio e reabastecimento de viveres para as longas viagens, como também oásis após a travessia das regiões equatorianas. Nelas pretenderam gerar uma auto-suficiência de tubérculos, animais domésticos (cabras, porcos e bois), escravos e até mesmo remédios. Quando, em princípios do XVII, começou a se difundir a notícia de que os alimentos cítricos podiam combater o escorbuto, os navegadores passam a plantar limoeiros e laranjeiras nos litorais onde aportavam.

Apesar da relutância dos *cóis* em negociar seus bois – escolhendo geralmente reses magras e mancas –, com a tentação dos metais os nativos mais próximos do litoral foram suavizando sua resistência. No entanto, os

européus lesavam os *cóis* nessa negociação, em virtude do desconhecimento dos mesmos de um parâmetro que pudesse ser aplicado como valor de troca.

Quando as aproximações intensificaram-se os ingleses tentaram uma estratégia para ter, entre os nativos, agentes seus, levando dois *cóis* para a Inglaterra. Um morreu na viagem e o outro, Goree, aprendeu a língua e os valores que os europeus atribuíam às mercadorias em Londres, aplicando-os em sua terra. Essa deve ter sido a principal razão do aumento do preço do gado na região. Esse conhecimento também serviu para que os nativos se tornassem mais exigentes com relação ao tamanho, peso e qualidade dos produtos cambiados com os estrangeiros.

Segundo Costa e Silva, os ingleses fizeram duas tentativas, em 1615 e 1620, de estabelecer uma “estação de atendimento” aos navios e tripulações, com oficinas de reparos, hospitais, hortas e pomares, mas não tiveram sucesso. Em 1652, os Holandeses aportaram na baía de Tefel com três navios da Companhia das Índias Orientais, sob o comando de Jan van Riebeeck para “fundar uma estação de repouso e refresco”. Construíram casas, plantaram hortas, ergueram currais e caçaram nos campos próximos, deixando profundamente apreensivos os nativos da região.<sup>56</sup>

No entanto, para que a “estação de atendimento” pudesse dar conta das necessidades dos navios, foi necessário um tempo para o florescimento dos víveres e a formação de um rebanho. Enquanto isso não aconteceu, tiveram que convencer os *cóis* a negociar seu gado. Por essa razão, o que inicialmente seria uma “estação de refresco”,<sup>57</sup> acabou tornando-se uma colônia de povoamento.

Alguns *cóis* cediam a sedução das peças ferro e cobre, da contaria, do tabaco e da aguardente e alienavam algumas reses, mas, depois, arrependidos, as chamavam de volta por assobios. Os holandeses sentiam-se roubados e se inclinavam a reagir com violência. O boi causara os primeiros embates armados entre

---

<sup>56</sup> SILVA, Alberto da Costa e. 2002, *Ibidem*, p. 765.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

européus e hotentotes e continuaria a ser a principal fonte dos conflitos.<sup>58</sup>

Com o desenvolvimento da povoação em torno do forte do Cabo, os colonos sentiram cada dia mais, a necessidade de trabalhadores em suas glebas. No entanto, não podiam contar com os cóis, já que sendo pastores seminômades, até podiam se empregar em determinadas atividades de carregamento ou vacaria por pequena remuneração, mas jamais em trabalho de “enxada”. Diante desta necessidade criada pela Companhia das Índias Orientais foram importados para o forte do Cabo, os primeiros escravos da Costa Ocidental, (Angola), Índia e Indonésia, em 1658. Comércio que se avoluma em 1670 quando Madagascar e Moçambique tornam-se os principais fornecedores da rede de comercialização escrava do Oriente.

A Companhia das Índias Orientais foi, certamente, a maior detentora de escravos na região do Cabo, estes eram utilizados para manter as provisões e instalações do porto. Segundo Paul Lovejoy, nas duas primeiras décadas do século XVIII, esta região possuía mais de 400 escravos, findando o século com quase 1000. Inseridos em atividades especializadas, de acordo com as várias necessidades do porto como carpintaria, marcenaria, construção, fundição, estiva, tanoagem, jardinagem e pastorícia, a presença dos escravos contribuiu para a recusa dos colonos em empregarem-se em atividades braçais, por considerá-las ocupações para escravos ou nativos.<sup>59</sup>

Durante dois anos os nativos do Cabo organizaram-se em ataques aos colonos e suas propriedades. Estavam instalados com suas propriedades ao longo do rio Liesbeeck, onde antes pastavam o gado dos cóis. Por essa razão, os cóis não respeitavam suas cercas e roubavam seu gado, uma atitude vista demonstração de força e valentia, sem ser considerada desonra.

Como estavam ligados por redes de fidelidade, cujas hierarquias dentro dos agrupamentos estavam pautadas na quantidade de bois sob seu

---

<sup>58</sup> Ibidem

<sup>59</sup> LOVEJOY, op. cit.

controle, os diversos grupos cós desde o Cabo da Boa Esperança até o rio Kei, organizaram guerrilhas com ataques noturnos, queimando casas e roubando gados, principalmente com as cangas, usadas nos arados agrícolas.<sup>60</sup>

A Companhia também enfrentou dificuldades em limitar a atuação dos colonos livres, já que muitos preferiam o criatório ao cultivo de cereais nas margens dos rios. Queriam comercializar livremente com os cós, o que faziam às escondidas, e com os Ingleses e Franceses que aportavam na baía. Viam, na possibilidade de serem donos de uma hospedaria, bar ou casa de pasto, mais vantagens que na agricultura. E criaram o gado não à maneira holandesa, mas do modo que aprenderam com os cós.

Vários dos grupos cós que lutaram, de 1658 a 1660, contra os holandeses, tinham perdido todo o gado ou estavam reduzidos a poucas cabeças, por haverem alienado mais vacas e novilhas do que era dispensável à reprodução dos rebanhos. Vários tinham-se transformado em coletores e caçadores ou regressado a essa condição. Outros viam suas pastagens tradicionais serem cercadas pelos europeus, que as cortavam com seus arados. Alguns renderam-se aos serviços dos holandeses, os homens como pastores e as mulheres como empregadas domésticas.<sup>61</sup>

É provável que esta tenha sido a razão para o contato entre as etnias hotentotes coi e bosquímanos sãs. Como os cós que se recusavam a aderir à dominação holandesa foram migrando, e com eles suas manadas, gradativamente, para o interior da África Austral, invadiram o território dos bosquímanos. Estas migrações provocaram conflitos com caçadores e coletores devido ao afugentamento de animais como a impala, o elande, o cudo, as palancas, a zebra e a girafa, para áreas mais inóspitas, por causa da entrada dos bois no território. Com a escassez da caça os sãs, obrigados a migrar também para regiões mais distantes, atacaram os rebanhos cós que, em represália, perseguiram o povo bosquímano.

---

<sup>60</sup> SILVA, Alberto da Costa e. 2002, op. cit.

<sup>61</sup> Ibidem, p. 770.

## VI.

Outro arquipélago de grande importância no comércio marítimo colonial foram as ilhas de Cabo Verde, em especial a de Santiago. Não apenas como entreposto para o tráfico com a costa Atlântica, mas também para o provimento de vitualhas e animais domésticos dos navios em viagem para as mais diversas rotas do Atlântico e no Índico.

Os Inglezes, Francezes, Holandezes e Dinamarquezes d'alli levavam para as suas colônias d'América, gados, tartarugas vivas e salgadas, sal, e todo o mais, que lá careciam e neste paiz achavam em abundancia e com barateza; animados ainda pela liberdade, franqueza e bom acolhimento com que erão recebidos e tratados em todas as epochas.<sup>62</sup>

A introdução de diversas espécies de gados nas Ilhas de Cabo Verde pode ser atribuída a este complexo aparato marítimo, que deu suporte às grandes navegações.

Em fim esta ilha [Santiago] é a mais fértil, pode ter todos os produtos vegetaes da zona tórrida e os cereaes d'Europa, e é mais abundante em tudo. No anno 1695 uma esquadra Franceza em dois dias se forneceu com 1400 galinhas, 100 porcos, 60 bois &; e se tivesse bom porto, que infelizmente não tem, havia de ser, por todos os motivos a Capital da Província.<sup>63</sup>

A disputa pela possibilidade de sediar a capital da Província de Cabo Verde fica evidente em diversos documentos. As alegações giram em torno do potencial natural e comercial de cada ilha do Arquipélago. Por essa razão, no século XIX, vários textos, com o de Chelmichi, consistem em diagnóstico minucioso sobre esta região assim como demais ilhas oceânicas. Neste sentido, podemos nos valer desses textos para conhecer a fauna, flora, costumes e diversas relações sociais e/ou compreender os projetos dos impérios atlânticos.

---

<sup>62</sup> CHELMICHI, *Ibidem*, p. 58.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 22.

A introdução de gados n'esta ilha [São Vicente] em 1810 sem pastores destruiu muito as plantações, que já então havia; contudo, quanto fértil é essa ilha, imparcialmente qualquer ajuizará á vista de que em 1820 seus dízimos renderam 120\$ réis com 300 habitantes, quanto os da ilha de Maio, com 1500 almas no mesmo anno produziram 50\$ réis.

Os valles as faldas das montanhas são cobertos de purgueiras e os pastos abundantes offerecem bom sustento a muitas vaccas, cabras e burros; estes davam bastante rendimento n'outro tempo, nas carregações para as Índias Ocidentais, como também na exportação de pelles. A ultima fome de quatro annos matou quase todos estes animaes.<sup>64</sup>

A seca foi um grave emperramento para o desenvolvimento comercial das ilhas de Cabo Verde. Em virtude da sua localização, na altura dos ventos secos vindos do Saara, a seca provocava a sazonalidade da produção, dificultando a constância no fornecimento de produtos para as rotas comerciais, bem como a migração e o abandono de propriedades. O clima era também o principal fator responsável pela fome que assolava as populações do Arquipélago.

Nos últimos annos, o Sr. Dias, proprietário n'esta provincia, aproveitou os pastos d'esta ilha deserta [Santa Luzia] para manadas de gados, tanto vacum, como cabrum, burros e cavallo. Chegou a ter ali 109 egoas e 10 burros pais, para criação de mulas, das quaes fez grandes remessas para as Antilhas, antes da fatal epocha da ultima fome. (...) n'aquelles terriveis três annos de secca e fome pereceu grande parte s'estes animaes, por falta de pastos; o guarda morreu também, e no anno de 1836 não havia senão apenas alguns burros.<sup>65</sup>

Torna-se fácil compreender a importância deste arquipélago como entreposto comercial dentro das rotas marítimas do atlântico quando lemos os relatos sobre a impressionante diversidade natural de cada uma das ilhas. Na

---

<sup>64</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>65</sup> Ibidem, p. 34.

“Descrição Geográfica-Histórica” do tenente do Corpo d’Engenheiros, José Chelmichi, publicada em 1841, podemos acompanhar um inventário desse potencial de cada uma das ilhas.

Na ilha do Fogo, no ano de 1695, uma esquadra francesa foi abastecida, em dois dias, com “1400 galinhas; 100 porcos e 50 bois; e se tivesse bom porto, que infelizmente não tem, havia de ser, por todos os motivos a Capital da Província.”<sup>66</sup>

A introdução de gados na ilha de São Vicente, em 1810, “sem pastores destruiu muito as plantações, que já havia; com tudo, quanto fértil é essa ilha, imparcialmente qualquer um ajuizará á vista de que em 1820 seus dízimos renderam 120\$ reis com 300 habitantes, quando a ilha do Maio, com 1500 almas no mesmo anno produziram 50\$ reis.”<sup>67</sup> Esta mesma ilha apresentava, segundo o relator, um clima excelente, abundancia de águas, lenha e pastagens e um bom porto.

Em São Tomé, devido aos fortes períodos de seca, pouco foi aproveitado da prosperidade do solo. Principalmente, por causa da inabilidade dos moradores, como tenta nos fazer concluir o relator.

Quanto aos pastos, depois da chuva cresce a erva a ponto, que n’um mez cobre um homem; mas como não se seifa, e o gado anda livre, perde-se quase toda: e não fazendo palheiros, no mez d’abril já sentem e choram a falta, sem contudo lhes ficar d’emenda. Assim nos mezes de secca padece o gado de fome e sede, pela mandrice dos donos que não abrem poços, a ponto que até o gosto da carne se torna notável.<sup>68</sup>

O Porto Grande, a “maior e melhor bahia das ilhas de Cabo Verde”, teria potencial para receber “trezentos navios grandes”, há abundancia

---

<sup>66</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>67</sup> Ibidem, p. 25-6.

<sup>68</sup> Ibidem, p. 182.

de madeiras e água para o consumo cotidiano, há possibilidade de abastecer-se de gado, mas não é de boa qualidade.<sup>69</sup>

Na ilha do Sal, seria encarregado, provisoriamente, da Administração dos Reais Rendimentos e mais dependências, o Sargento Mor Manoel Antonio Martins, “o qual não haverá emolumento algum da Real Fazenda pela dita administração, mas gozará das honras e privilégios que competem a um Capitão Comandante e Feitor de qualquer das ilhas povoadas, assim como também a prerrogativa de só elle, e mais ninguém introduzir gado de toda qualidade na sobredita ilha do Sal [...]”.<sup>70</sup>

Os dízimos desta ilha eram pagos em produtos agrícolas. As aves e os burros “são izemptos” como em São Nicolao, mas não estão dispensadas as vacas, as ovelhas e os cavalos.

Observamos, ao longo dos textos, que o objetivo desse inventário era avaliar todo o potencial das ilhas para definir a capital da província. Por essa razão, é possível à nós leitores, dimensionar os principais problemas e conflitos existentes ao longo da invenção desse território diaspórico, que é Cabo Verde. Apesar de todos os positivos atributos de São Vicente a alguns não agradou a possibilidade de transformá-la em capital, porque “acostumados a disfructar as terras e as pastagens para os gados, sem pagarem cousa alguma, bem sabem que estes e muito outros abusos haviam de cessar, logo que ali se estabeleça a sede do Governo.”<sup>71</sup> Os conflitos entre colonos e representantes do Governo português, que buscavam diversas medidas para controlar e direcionar o máximo dos lucros do arquipélago, foram diversos.

Além do provimento das embarcações européias que aportavam nas diversas ilhas de Cabo Verde, ainda havia nesta empresa colonial o estabelecimento de um comércio exportador com a costa africana. Fruto de cerceamentos e limitações, posteriores, por parte da coroa portuguesa, para beneficiar seus agentes e cofres mantidos na área, tal comércio decaiu.

---

<sup>69</sup> Ibidem, p. 244.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 252.

<sup>71</sup> Ibidem, p. 26.

Além dos animais e víveres produzidos nas ilhas, as peles de animais eram artigos bastante comercializados e valorizados como moeda nas trocas e pagamentos. Por essa razão, desenvolveram-se curtumes em diversas regiões do Arquipélago. No entanto, dependendo do produto em ascensão comercial exportadora, o criatório poderia representar um dos principais motivos de conflitos. Uma questão recorrente em diversas colônias, principalmente portuguesas, em virtude do processo de produção monocultora.

Segundo Chelmichi, ao tratar do espaço de produção açucareira, como no caso de São Domingos, no Haiti, e a provável razão do não desenvolvimento da empresa açucareira. Deve-se seguir a necessidade de controle da quantidade de animais para o criatório. “Os gados nunca devem exceder a 300 cabeças de vacum, mil de cabrum, seis centas lanar e 200 de muar e cavallar – já pela escassez dos pastos, já para não destruírem as sementeiras e as fazendas que se forem abrindo.”<sup>72</sup>

Um dos primeiros donatários da Ilha de Maio foi Rodrigo Affonso, que recebeu uma doação do Rei D. Manoel e vendeu-a a João Coelho, que, tendo morrido deixou a mesma para seus filhos Egas Coelho e João Coelho. Em 1504, ao estabelecer a confirmação da terra herdada, o rei renovou com os filhos de João Coelho, o contrato antes vigente, no qual exigia o pagamento do quarto e do dízimo das peles e sebo de todo gado cabrum e vacum que matassem.

Dentro de uma perspectiva de balanço, a partir da natureza dos produtos intercambiados nas trocas comerciais efetuadas nas ilhas de Cabo Verde, os comerciantes nativos eram por vezes lesados.

Em Santiago e na Ilha do Fogo desenvolveu-se uma agropecuária de exportação para a África, a Europa e a América. O incremento desta exploração agrícola e pecuária esteve directamente relacionado com as medidas que obrigavam os moradores de Santiago a utilizar, exclusivamente, produtos insulares nas trocas com os mercadores da costa da Guiné, estando-lhes interdito o comércio com produtos reinois, reservados

---

<sup>72</sup> Ibidem, p. 32.

à Feitoria Régia. Assim, assistiu-se à expansão do cultivo do algodão, ao incremento da criação de gado e ao desenvolvimento da produção de cana-de-açúcar e de produtos alimentícios, como milho, arroz de sequeiro, hortaliças e frutas.<sup>73</sup>

Havia também, em algumas ilhas, o desenvolvimento de indústria de curtume, ainda incipiente na primeira metade do XIX. Os registros indicam que as principais ilhas que se ocuparam desta atividade foram Santiago, Santo Antão e São Nicolao.

Para dar cor ao bezerro que destinam para calçado mais fino, ou outros uzos, ensopam-o na mesma agoa do cortume, aonde ainda deitam ferro vermelho, e os tal-os da bananeira cortados miúdos. Como secando esta tinta, fica o bezerro muito áspero e duro, vão-o lavar e batter muito na água do mar; esfregam-o depois com o azeite de purga, e tornam outra vez ao mar. Finda esta operação, é o bezerro muito macio e preto.<sup>74</sup>

No século XIX, já passados muitos anos da independência dos Estados Unidos, Cabo Verde estabeleceu um profícuo comercio com essa nação americana. As trocas de diversos produtos expõe um dinâmico movimento de exportação e importação entre o arquipélago africano e a América do Norte.

São os Americanos dos Estados Unidos que fazem principalmente este commercio; trazem comestiveis, como manteiga, queijo, farinha de trigo, bolaxa, arroz Carolina, chá etc. e também roupas e moveis, finalmente tudo, indispensável não só para o passadio, mas até o necessário ao *comfortable* da vida. [...]

Os inglezes trazem fazendas seccas de linho, algodão, e lã, - cal, obras de ferro, carvão de pedra etc.: todavia geralmente não levam por isso dinheiro. O commercio com os Americanos então entre todos os estrangeiros que ali importam é o mais conveniente pela troca que constitue: fazendo elles aquisição de todos e quesquer objectos. Assim exportam das ilhas, café, couros, pelles de cabra, sal, hoje já algum azeite de purga, e mesmo cobre velho ou cunhado, pontas de boi, ossos etc. O commercio das pelles e couros é muito vantajoso para os Americanos. [...]

---

<sup>73</sup> MATOS, 189, p. 311-314

<sup>74</sup> CHELMICHI, Ibidem, p. 45.

Nos annos de 1792 e 1793, exportavam os Americanos 30\$ couros a razão de 750 rs: foi isso em razão d'uma grande seca e mortandade de gado, proveniente da falta de pastos.<sup>75</sup>

Chelmichi informa que havia abundante comércio de gado vivo nas ilhas, exportados para Cayena, Guiana e Antilhas. No entanto, por não haver uma política de controle de exportação que evitasse a saída indistinta de machos e fêmeas, a adaptação e reprodução dos animais nestas regiões fez acabar tal lucrativo comercio. No período em que esse registro foi elaborado, afirma o autor, que o maior fornecimento de gado “fresco” estava destinado às possessões francesas e inglesas.

Não poderíamos tratar do arquipélago de Cabo Verde sem mencionar sua importante relação com a Guiné. Desta margem do litoral ocidental africano, muitos produtos, principalmente escravos, foi iniciado o povoamento e colonização das ilhas. Além da navegação entre as margens do continente e do arquipélago, a exportação nos portos desta costa da África era intensa. Os principais responsáveis por esse comércio interno eram Flupos, Cassangas, Banhús e Mandingas.

Os artigos exportados da Guiné, em Farim, há 60 léguas de Cacheo, eram “cera, marfim, peles, couros e algum ouro em pó. O melhor negocio é a colla. O naturaes compram também com muita avidez prata para fazerem manilhas, e apreciam este metal mais do que ouro.”<sup>76</sup>

Em Bissau, a maioria dos comerciantes eram negros cristãos, ou apenas batizados, e poucos portugueses. Comercializavam lenha, bois, porcos, cabras, aves, arroz, milho, inhame e frutas à “troco de pólvora, aguardente, ferro e patacas”. No entanto, o solo de Bissau não era tão fértil quanto parece. Boa parte dos produtos ali disponíveis chegavam ao porto pelas rotas internas da região, fruto do comércio com os Biafares, Balantas, Mandingas e outros. Dessa rota vinham produtos como: arroz, azeite de palma, cera, marfim, couros,

---

<sup>75</sup> Ibidem, p. 45.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 116.

madeiras de tinturaria e construção, tartarugas e algum ouro em pó e manufaturado em argolas, e este sem liga.<sup>77</sup>

No apêndice, o tenente Chelmichi arrola, minuciosamente, as produções do Arquipélago, ao que reclama da falta de estudos locais que possam apresentar um melhor quadro do país, indicando os produtos das relações comerciais estabelecidas e quais matérias primas podem ser industrializadas e, assim, gerar riquezas.

Critica o fato de que nem nacionais, nem estrangeiros tenham se ocupado seriamente desta missão. Há apenas um nacional, natural do Brasil, “enviado para alli pelo Governo na qualidade de naturalista”, que escreveu sobre o assunto, J. da Silva Feijó.

Neste arrolamento, estão listadas também as espécies animais do Arquipélago, onde podemos obter, através dos dados do autor, alguns elementos interessantes sobre a origem das raças existentes na região.

Os cavallos do paiz parecem ser da raça Árabe, ainda que não há noticia nem documento algum sobre a introdução de gado cavallar [...] Mas foi destas ilhas que se remetteram para a Bahia as primeiras éguas, bem como vaccas e cabras. [...] Os arreios dos *vadios* são feitos no paiz e diferem dos nossos, principalmente os freios, á imitação dos do Rio Grande no Brazil, uma argola fixa no bocado abraça o beicho infeior. [...] Burros - São sem dúvida oriundos dos trazidos de Portugal [...]. Mulas – Estes mestiços existem em todas as ilhas, principalmente porém em S. Antão e S. Nicolao, aonde se encontram os mais bonitos. [...]. Gado Vacum – Não é menor a abundancia de bois e vaccas, porem como não os empregam nos trabalhos do campo, nem a applicam os leites para confeição de manteiga ou queijo, não tratam d’amelhorar a raça: também o gado é pequeno. Na Villa da Praia em Santiago aonde mais carne de vacca se consome, é de 40 reis o arrátel. – Previne se que nunca se matam vaccas. [...] Cabras são de mui linda espécie, tem pello mais curto que geralmente as de Portugal, donde é provável que foram introduzidas pelos descobridores, mas em breve espalharam com modo tão espantozo, que cobriam todas as ilhas rebanhos de cabras bravas. [...] Ovelhas. Apenas algumas se encontram, - apesar de que varias memórias fallam de grandes rebanhos, cuja lã dizem serve para confeição de panos. [...]

---

<sup>77</sup> Ibidem, p. 122-3.

Porcos. São originários de Portugal como o mais gado doméstico; há os em todas as ilhas, com muito porém maior abundância encontram-se na Brava e Fogo [...].<sup>78</sup>

As relações comerciais e culturais, entre a África e o Brasil, com relação ao homem e ao boi, não se restringiram ao século XVI, elas se perpetuaram durante todo o longo período escravista. Ainda no início do século XIX, período no qual Angola tornou-se o principal centro fornecedor de trabalhadores escravizados para o Brasil, os empreendimentos produtivos e comerciais de Ambaca, município da província do Cuanza do Norte, fundada pelos portugueses em 1611, localizada “na encruzilhada das redes escravagistas”, apresentaram considerável aumento nos preços dos seus principais produtos, como o marfim, cera de abelha, azeite de palma, amendoim e gado.<sup>79</sup>

O conceito de “Ambaca” como fronteira parece especialmente útil à interpretação das identidades sociais ou culturais que emergiram nessa região. Ambaca constituiu uma fronteira territorial e política oscilante entre a zona ocupada, administrativamente, pelos portugueses, e as sociedades africanas autônomas vizinhas. Mas também constituiu uma fronteira no sentido mais metafórico, como lugar de interação entre diferentes modelos sociais e culturais, europeus e africanos.<sup>80</sup>

O presídio de Ambaca, foi um dos pontos de referência mais importantes dentro do comércio atlântico de escravos. Já em fins do século XVIII, a maior vantagem de Ambaca, em relação aos outros núcleos sociais centrados nos presídios<sup>81</sup> e distritos coloniais, era o aproveitamento oficial de

---

<sup>78</sup> CHELMICHI, *Ibidem*, p. 356-60.

<sup>79</sup> Sobre as relações políticas e econômicas entre Brasil e Angola ver: BOXER, CHARLES RALPH. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. São Paulo: Ed. Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

<sup>80</sup> DIAS, Jill. *Estereótipos e realidades sociais: quem eram os ambaquistas* In *Actas do II Seminário Internacional sobre História de Angola. Construindo o passado angolano: as fontes e suas interpretações*. Lisboa; Luanda, CNCDP, 1997, p. 607.

<sup>81</sup> [...] no Presídio de Encoge encontram-se sinais, que o inculcão: abunda em salitre, petróleo, pedra calcária, enxofre, ferro – para o Brasil, e depois para Lisboa tem vindo por vezes muita

clandestino “entre as firmas exportadoras européias do litoral e as sociedades africanas autônomas circundantes”.<sup>82</sup>

As feiras dos principais centros eram espaços de comercialização interna e externa ao Continente. Na primeira metade do XIX, a feira de Cassange, na região norte de Luanda, tinha, em meio aos seus principais produtos de comercialização, couros e peles, em virtude da ausência de gado bovino em algumas sociedades, sobretudo em Luanda.

Estas feiras, segundo Beatrix Heintze, eram postos avançados e fortificados. Localizados no *hinterland* – conjunto de terras situadas no interior, afastadas da área urbana –, centralizavam o comércio do interior; nesse caso, localizada no caminho entre Angola e Moçambique.<sup>83</sup>

Para tais feiras

[...] os bois foram sendo aproveitados e adaptados ao seu próprio uso para o transporte de homens e bens. Fazendo um orifício no beicho superior, através do qual passava uma corda, transformavam-nos em bois-cavalos, mais resistentes do que o cavalo aos males do clima tropical. Em meados do século XIX, viajando e transportando os seus bens de comercio a pé ou de boi-cavalo, os sertanejos de Ambaca cobriam distancias cada vez maiores, penetrando em todos os sertões a norte, leste e sul do núcleo colonial português.”<sup>84</sup>

Segundo Joaquim Lopes Lima, por volta de 1840, mais da metade do gado e quase três quartos da população dos escravos registrados em toda a

---

quantidade desse artigo por conta da Fazenda – estanho, cobre e prata, que se crê existir nas serras de Cambambe.” MENEZES, Joaquim Antonio de Carvalho e. Memoria geografica, e politica das possessões portuguezas n' Africa Occidental, que diz respeito aos reinos de Angola, Benguela, e suas dependencias. Lisboa: Typ. Carvalhense. 1834, p. 23.

<sup>82</sup> DIAS, Ibidem, p. 608.

<sup>83</sup> HEINTZE, Beatrix. Pioneiros Africanos: caravanas de carregadores na África Centro-Occidental (entre 1850 e 1890). Luanda:Ed. Nzila, 2004, p. 231.

<sup>84</sup> DIAS, Ibidem, p. 611.

colônia portuguesa concentravam-se em Ambaca, onde constituíam mais de cinquenta por cento da população local.<sup>85</sup>

Observamos que não apenas nas sociedades tradicionais do interior de Angola, mas também nos centros comerciais, o boi era considerado um animal de pretígio econômico e político. A imagem do cavaleiro constitui uma idéia de prestígio e um lugar de poder através da posse e projeção proporcionada pela montaria. Em Ambaca, a superioridade física dos comerciantes montados em boi-cavalo, “identificava-os automaticamente como homens poderosos e ricos”.<sup>86</sup>

Os ambaquistas eram comerciantes versáteis, que se comunicavam em “língua mista”, ou seja, um crioulo, diferenciando-se por características culturais e não pela cor da pele, em função da proximidade cultural com os europeus. Usava o vestuário como elemento de distinção social dentro do meio rural africano; eram cristãos e letrados, num meio “analfabeto”, tornado-se esta última característica uma importante marca distintiva. “Consequentemente, estes foram igualmente os intermediários mais importantes na correspondência escrita entre chefes angolanos e o poder colonial português.”<sup>87</sup>

Alguns estabeleceram, na África Central, em fins do século XIX, o comércio de carne de vaca nas áreas de passagem das caravanas para a troca por mercadorias, como a borracha. Confeccionavam roupas ao estilo europeu e forneciam aos anfitriões africanos, bem como trabalhavam o couro de gado bovino como exímios alfaiates. Ainda foram responsáveis pela comercialização de animais domésticos de pequeno porte, como galinhas, patos, pombo, gado miúdo e, principalmente, gado bovino.

---

<sup>85</sup> LIMA, J. J. Lopes de e BORDALO, F. M. Ensaio sobre a estatística das possessões portuguesas na África Ocidental e Oriental, na Ásia Ocidental, na China e na Oceania. Lisboa: Imprensa Nacional, 1844-1862, vol. III., p. 4-A.

<sup>86</sup> DIAS, *Ibidem*, p. 617.

<sup>87</sup> HEINTZE, *Ibidem*, p. 237.

Enquanto, em determinadas regiões, só compravam escravos postos directamente à sua disposição, noutras, como no Katanga e no Zmbeze superior, participavam activamente nas rusgas para captura de escravos.<sup>88</sup>

No relato de travessia de Serpa Pinto, podemos compreender a complexidade das redes comerciais de produtos no interior angolano. Inicialmente, o capital era constituído por escravos que, posteriormente, eram trocados por bois, que, por sua vez, serviam, associados a alguns produtos têxteis, para adquirir, nas áreas de destino, cera e marfim. Obviamente, essa ordem estava directamente relacionada as oscilações de valores dos produtos em cada região e período.<sup>89</sup>

Observamos que, de qualquer modo, bois e escravos eram importantes moedas na comercialização de produtos dentro das mais diversas rotas.

---

<sup>88</sup> HEINTZE, *Ibidem*, p. 249.

<sup>89</sup> PINTO, Serpa. *Determinações Geographicas e estudos ethnographicos*. Londres: Sampson Low, Marston, Searle e Rivington, 188, p. 80.

# **Pontos de Confluência**

## **PARTE II**

### **O homem e o boi no Brasil**

## I.

Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado, Imitatoribus Christi crucifixi, porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz, e em toda a sua Paixão. A sua cruz foi composta de dois madeiros, e a vossa em um engenho é de três. Também ali não faltaram as canas, porque duas vezes entraram na Paixão: uma vez servindo para o cetro de escárnio, e outra vez para a esponja em que lhe deram o fel. A Paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte do dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despidos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isso se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio. [...] <sup>90</sup>

No Brasil, o que reuniu escravo e boi foi a condição servil. Uma nova relação de convivência e aprendizado foi estabelecida nos espaços de trabalho, no campo, na lavoura, e na árdua lida cotidiana da produção colonial. Diferente do que ocorria entre o homem africano e este animal, em diversas regiões da costa ocidental da África e da Índia, onde era proibido alimentar-se de sua carne e, em alguns casos, empregá-los em atividades agrícolas. Nas Américas e demais colônias escravistas, a sacralidade e os tabus dessa relação foram quebrados para dar lugar à recriação e tradições.

Discursos como este, do Padre Antonio Vieira, nascido em 1608, ingresso na Companhia de Jesus em 1623, - fundamentaram e propagaram as ideologias escravistas coloniais. Escritos e proferidos principalmente por representantes do clero, estes discursos, constituem fontes indispensáveis para introduzirmos o tema que intitulamos *pontos de confluência*.

A necessidade de convencimento do escravizado e da sociedade que o cercava – já que esses discursos eram públicos e tinham como platéia toda a comunidade – em relação às práticas escravagistas, expõe a insegurança

---

<sup>90</sup> VIEIRA, Antonio. Sermão décimo quarto do Rosário, pregado na Bahia, à Irmandade dos pretos de um engenho, em dia de São João Evangelista, no ano de 1633, pelo padre Antônio Vieira.

do clero ao cumprir os desígnios divinos de perpetuar a condenação de Cam, em detrimento da escravidão indígena, de quem Vieira era sério adversário.

Trazer à tona a hombridade do sacrifício, aproximando as flagelações do escravo às sofridas pelo filho de Deus, servia como expiação da culpa dos religiosos e demais cristãos envolvidos, que encontravam conforto nestas palavras para justificar as suas ações.

O conhecimento de boa parte destes missionários estava pautado em textos “impressionistas” de outros religiosos e viajantes que estiveram no interior da África e julgavam haver conhecido suas culturas. No entanto, não passavam de concepções primárias e superficiais que conferiram interpretações distorcidas das práticas religiosas e sociais africanas.

Nossas atitudes frente aos animais e à natureza estão impregnadas de religião e, conseqüentemente, também as relações da elite brasileira com o homem africano e sua cultura. Os jargões cristãos, seus prejulgamentos condenatórios e a força de seus rótulos, permanecem materializados nos documentos, pensamentos e falas.

Segundo Costa e Silva, a manilha e o libambo, palavras escolhidas para intitular uma de suas obras, são os objetos que melhor evocam os séculos XVI e XVII, em virtude do surgimento e da expansão do tráfico transatlântico de escravos. Nomeiam os principais instrumentos utilizados na captura e no aprisionamento das “peças”.

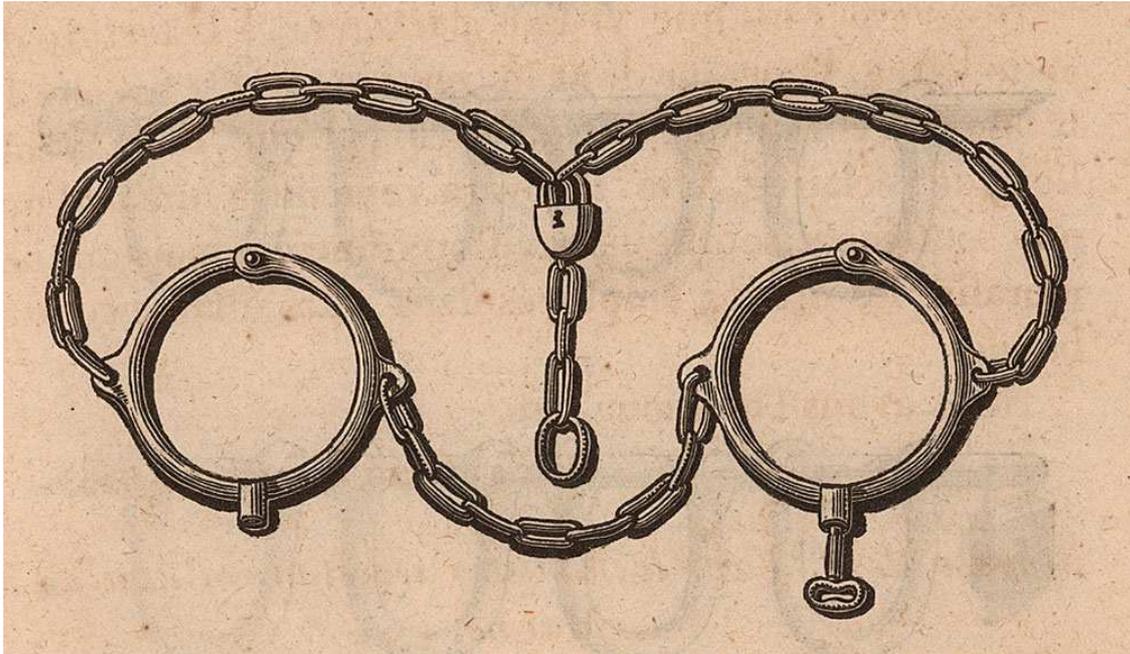


Fig. 4 - Esta imagem aparece em um folheto publicado por uma sociedade francesa contra o comércio de escravos. Ela mostra o metal coleira e corrente utilizados pelos slavers para anexar escravizados cativos para uma outra. O título diz que a nota explicativa foi fornecida por um ferreiro de Nantes, provavelmente o tipo de pessoa que fabricaram um tal objeto (Nantes França foi a principal porta slaving no momento desta publicação). A descrição sob a ilustração explica que, quando os africanos são capturados no interior, esta cadeia pode segurá-los até que se iniciaram os navios negreiros, e vai entrar em pormenores sobre a forma como o aparelho funciona e é utilizado por slavers como eles trazem as pessoas para o litoral.

Manilha, palavra de origem espanhola, designa argola que enfeita os pulsos, ou tubo que compõe a canalização auxiliar no escoamento de águas e esgotos, bem como um vergalhão metálico utilizado para unir quartéis de amarras nas embarcações navais.

Apesar da prática de prear animais ou pessoas pelo pescoço remontar as primeiras experiências de domesticação feitas pelos homens, nelas a corda era o instrumento mais usual. O libambo, por sua vez, é considerado criação exclusiva para o aprisionamento e escravização de humanos. Originário da língua quimbundo, consistem na cadeia de ferro à qual se atava, pelo pescoço, um lote de condenados.



Fig. 5 - Embora esta cena represente o tráfico de escravos no Leste Africano, é evocativa das "coffles" [cáfilas] em outras áreas. Legenda: "Um escravo gangue em Zanzibar", "além do Lago Tanganyika... Meses atrás." A imagem mostra capturados africanos ligados por metal. No pescoço coleiras e correntes. Transportam cestas de mercadorias, e são conduzidos por um traficante árabe armado. A gravura é baseada em um esboço feito por WA Churchill, e acompanha um breve artigo (p. 342) que fornece uma descrição e duras críticas dos árabes ao comércio escravo.

Apesar das tentativas de se distanciar do reino animal, o homem moderno jamais poderá negar que foi com ele que exercitou a sua humanidade. Foi a partir das diferentes experiências de observação e simbolização dos elementos da natureza que descobrimos nossas capacidades humanas, e desenvolvemos nossas habilidades motoras e sociais.

Com as necessidades de trabalho criadas pela invenção da agricultura, certos grupos passaram a aplicar aos prisioneiros de guerra, a fim de quebrar-lhes a vontade, os mesmos processos e os mesmos instrumentos que já usavam não só para controlar os animais, como o curral, a coleira, o cabresto, a peia, a chibata e a castração, mas também para distinguir a posse, como a marca a ferro ardente e o corte na orelha.<sup>91</sup>

<sup>91</sup> SILVA, Alberto da Costa e, *Ibidem*, p. 79.

Segundo Karl Jacoby, foi durante o Neolítico, através da experiência de domesticação de ovelhas, cabras, porcos, bois, cavalos e outros animais, que o homem encontrou as bases para a escravização de sua própria raça. Costa e Silva propõe uma reflexão inversa: a escravidão humana teria servido de base para a domesticação animal. Assim como apresenta a possibilidade que os dois movimentos tenham ocorrido concomitantemente, já que muitos povos “praticaram a escravidão sem ter domado animais”.

Ainda não temos pesquisas arqueológicas que comprovem esse dado. Mas isso não impossibilita a reflexão sobre o processo de escravidão humana. Principalmente durante o século XVI, quando esta prática se tornou um elemento determinante da expansão e da colonização europeia através dos oceanos.

Sabemos que as duas experiências, tanto a domesticação animal, quanto a escravização humana, foram facilmente disseminadas por inúmeras sociedades. Aprendidas, aperfeiçoadas e incorporadas em seu cotidiano político e econômico.

O homem domesticador desencadeou toda uma série de transformações que vão da diversidade à homogeneidade, da canalização de energia natural à intervenção de energia artificial, do naturalmente estável ao potencialmente vulnerável.<sup>92</sup>

O princípio tecnológico da produção de objetos para aprisionar e castigar escravos teve como referencial a prática de domesticação do animal. Ao longo deste processo, eles foram aprimorados e readaptados gradativamente. Acumularam outros atributos técnicos e simbólicos para sua “adequação” aos homens, ou melhor, ao que eles passaram a representar para as sociedades escravizadoras.

---

<sup>92</sup> BARRAU, Jacques. *Animal. In* Enciclopédia Einaudi, v. 16 homo-domesticação, cultura material. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1989, p. 253.

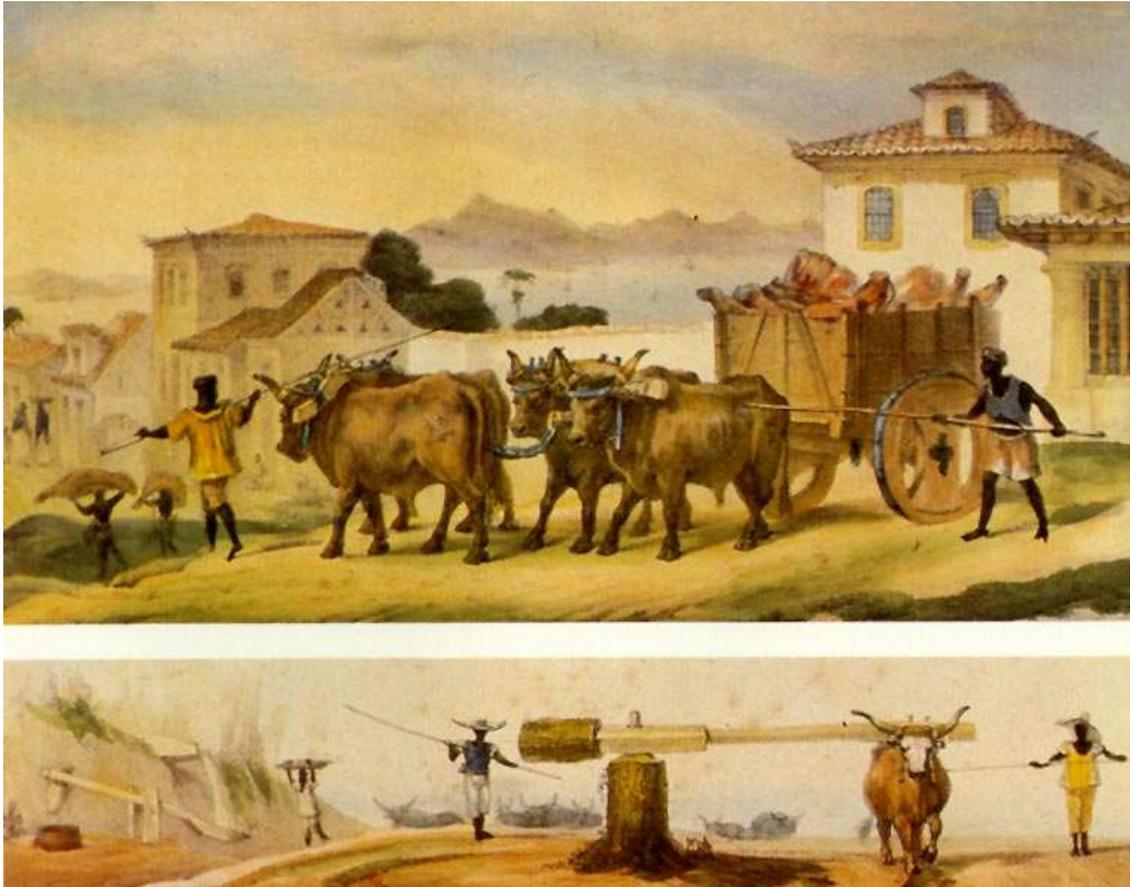


Fig. 6 – Gravuras e Jean Baptiste Debret. Desenho 1 (superior): cena de parte do matadouro público do Rio de Janeiro, situado na rua Santa Luzia. Representa a partida de um carro de boi com carne fresca, destinada a um dos estabelecimentos públicos da cidade. No prolongamento da mesma rua vêem-se dois negros do matadouro cada qual com um quarto de boi na cabeça; destinado a um açougueiro da cidade; com seu fardo pesado aceleram o passo ao ritmo de um refrão cantado durante o trajeto. Desenho 2 (inferior): canga giratória, de que se servem os paulistas para domesticar os bois de carro, e máquina hidráulica chamada preguiçosa ou monjolo, empregada em geral no Brasil para socar farinha de mandioca ou de milho. [comentários do próprio artista]

Inicialmente, a imagem de Debret fora escolhida para observarmos a tecnologia utilizada na domesticação do boi, através da canga giratória. O animal era acoplado ao instrumento e conduzido pelo homem durante algumas horas por dia, até que estivesse suficientemente condicionado para ser transferido para a moenda. Se estivesse condições ideais não necessitaria mais do homem para imprimir o ritmo e dar direcionamento do movimento necessário.

O homem, por sua vez, para domesticar o boi, necessitava ficar algumas horas por dia, executando o mesmo movimento circular com o animal, até que (ambos) apresentassem condições ideais para serem incorporados à moenda. Como podemos observar na clássica gravura seguinte.

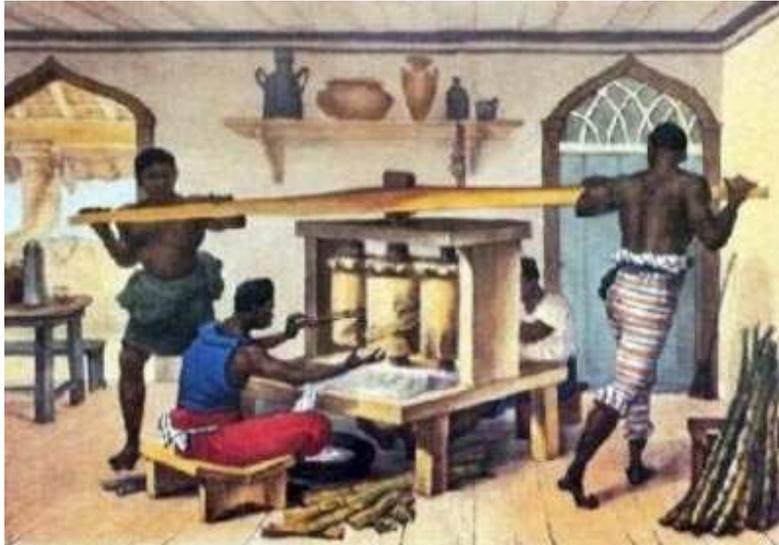


Fig. 7 – Jean Baptiste Debret., Pequena moenda portátil (1834-1839), Litografia colorida à mão – RD

Necessitamos voltar à imagem anterior devido à explicação, que o próprio Debret, escreve sobre a composição desta prancha.

Observei com espanto que, apesar dos imensos progressos da civilização na capital, se conservava, mesmo por ocasião de minha partida, algo da barbárie brasileira na maneira de matar o boi, crueldade rotineira que deve sem dúvida sua conservação à disposição interna do matadouro, pois, na Praia Grande e nos estabelecimentos em que se prepara a carne seca, empregam-se meios infinitamente mais convenientes.

Esse verdadeiro massacre, que pode ser contemplado através das grades externas, consistia em fazer entrarem cerca de quarenta bois num corredor que dava para a rua e era arejado de dois lados por grades reforçadas. Introduzidos os animais, três ou quatro negros armados de machados se lançavam e os abatiam; os bois caíam sucessivamente, depois de se precipitarem uns contra os outros com a cabeça mutilada. Tratava-se em seguida de cortar-

lhes a cabeça, escorchá-los e esquartejá-los a machadadas. Não era menos repugnante, depois dessa carnificina, observar os negros entrarem na venda, do outro lado da rua, ainda cobertos de sangue e de suor e arquejantes de sede, a fim de beber um copo grande de aguardente ou de sangria. Esses executantes nojentos em conversa com outros negros seus amigos constituíam um horrível espetáculo para o europeu, durante o quarto de hora de descanso empregado na lavagem do matadouro que se enchia novamente de igual número de bois destinados à matança.<sup>93</sup>

Algumas questões precisam ser evidenciadas nesta passagem de Debret. Ao falar da “barbárie brasileira”, em virtude do “massacre” presenciado, o artista constrói uma imagem hedonista de um rito selvagem, na qual os negros armados de machados atacam o gado por pura índole primitiva. Como se a cobertura de “sangue e suor” fosse um elemento de refestelo e o “grande copo de aguardente” a bebida comemorativa. Debret, esvazia a cena dos elementos: trabalho, obrigação e escravidão. Fazendo-nos recorrer a uma outra cena de “barbárie” que, certamente, seria um “horrível espetáculo para o europeu”. Necessitamos, portanto, abrir um pequeno parêntese aqui para contrapor, à descrição de Debret, os feitos do Quarto Vice-Rei da Índia.

Dom Manoel [...] levando os Baneanos, por guia, forçados com miserável necessidade a entregarem os filhos, e parentes; e os que se imaginavam no abrigo do sertão seguros, virão primeiro sobre si a espada, que vissem o inimigo. Não fez o estrago diferença de causa, de pessoas a pessoa; naturaes, e estrangeiros, culpados, e innocentes pagãrão com as vidas o delicto, ou proprio, ou alheo. Das pessoas passou à religião a injuria; dentro dos Pagodes mandou enforcar a muitos, que na vaidade de suas superstições he culpa inexpiável. Degollou os gados do contorno, salpicando as mesquitas com o sangue das vacas, animal, que como deposito das almas, venerão com culto abominável.<sup>94</sup>

Esta ação foi justificada pelas diversas tentativas anteriores de catequizar os indianos e quebrar seus tabus religiosos com relação à vaca. Ao

---

<sup>93</sup> DEBRET, Jean Baptiste. Prancha n. 28, p. 279.

<sup>94</sup> Vida de D. João de Castro quarto vice-rey da Índia, escripta por Jacinto Freire De Andrade, impressa conforme a primeira edição de 1651. Paris: Caza de Aimè André, 1837.

enforcarem os membros da comunidade, dentro das mesquitas, profanaram não apenas o espaço físico sagrado, como impediram que esses “fiéis” herdassem sua eternidade. Com a degola das vacas, deram fim a todos os ancestrais que nelas estavam depositados. Sendo assim, a ação de D. Manoel, foi responsável pelo fim do passado (vacas/ancestrais), presente (fiéis) e futuro (descendentes e espírito dos fiéis mortos) desta comunidade da cidade de Goa, em Cambaya.

Se fosse possível, no plano das idéias, reunir os objetos produzidos e utilizados ao longo de quase quatro séculos de escravização em um único conjunto, e classificá-los por períodos, seria possível observar uma preponderância maior ou menor de alguns modelos, que se justifica pela mudança de relações econômicas e políticas no comércio escravo.

No conjunto referente aos séculos XVI e XVII prevaleceriam os instrumentos de captura, já que estes séculos compreenderam um período de grande volume de comercialização escrava, principalmente no Atlântico. No conjunto destinado ao século XVIII, provavelmente, haveria mais instrumentos de aprisionamento, por tratar-se do período de condicionamento dos escravizados às sociedades escravistas e do aprendizado dos senhores a este novo modo de produção. No XIX, pouca diferença seria notada com relação ao anterior. A não ser por alguns detalhes muito sutis em algumas peças, e pelo surgimento de outras que não se destinavam ao aprisionamento, mas ao castigo exemplar. Este foi o século da gestação das bases do pensamento político no Brasil, da afirmação oficial de uma superioridade branca e europeia, que precisava fazer valer, a qualquer custo, seu lugar de autoridade.

Esta reunião também iria expor a fragilidade desse “lugar” de autoridade, já que necessitava de tantos objetos para garantir “a ordem” e evitar as complexas estratégias de resistência. Fatos muito recorrentes no século XIX, que revelavam a insustentabilidade do modo de produção escravista.

Todo bem material informa. E os objetos das culturas comunicam uma dada cosmovisão do sujeito e do local de produção. A concepção de homem como extensão da máquina, que parece ter surgido no período

industrial, certamente tem princípio nas concepções de produção do escravismo colonial. Escravos e seus objetos de trabalho compõem um mesmo corpo. Como “bem” comercializável, inventariável, herdável e perecível. E assim como o boi, era uma mercadoria cara, de “valor unitário” e semovente.

Não é apenas na documentação, na literatura ou nas imagens que podemos perceber esses *pontos de confluência* entre boi e escravo. Na própria historiografia, no texto historiográfico, somos surpreendidos por esses indícios. O que torna ainda mais evidente, a aproximação destes dois seres pelas condições reais e simbólicas de servidão e comercialização.

Em primeiro lugar, o escravo é propriedade do amo. É objeto de compra e venda. Mas, sendo mercadoria, **gado de duas pernas**, também o reconhecem como ser humano, e disto deriva o seu valor: o de executar tarefas que só podem ser feitas por uma mulher ou por um homem.<sup>95</sup> [grifos meus]

Se nas sociedades africanas, a aproximação e associação do homem com o universo animal era parte de sua cosmologia e, portanto, uma referência importante dentro das diversas tradições e práticas ancestrais, com escravização de diversos povos e sociedades, instituindo-se a implantação da comercialização humana de “braços válidos” e corpos úteis como força motriz, essa associação recebeu novo significado. Tendem a instaurar, na África, Oriente e Américas uma relação ocidentalizada de superioridade ou inferioridade com a natureza. Ocasionalmente, conseqüentemente, mudanças e reinvenções das tradições nos portos e entrepostos comerciais, bem como nas colônias.

O sentido das categorias 'humano' e 'animal' é resultante de um longo processo classificatório nos quais os termos e significados são definidos politicamente. Por essa razão, não é dispensável repetir a tônica de Lévi-Strauss, para lembrar-nos que teorias e referenciais científicos que separaram

---

<sup>95</sup> SILVA, Alberto da Costa e. 2002, Ibidem, p. 86.

radicalmente humanidade e animalidade, separam também, humanos de outros humanos.<sup>96</sup>

## II.

(...) Porém de toda imundícia e variedade de animais que por ela espalhou a natureza, não havia lá nenhum animal doméstico, quando começaram os portugueses a povoá-la. Mas depois que a terra foi conhecida, e vieram a entender o proveito que podiam alcançar com a criação desses animais, começaram a levar da Ilha de Cabo Verde cavalos e éguas, de que agora já há grande criação em todas as capitânicas desta província. E assim também há grande cópia de gado que da mesma ilha foi levado a estas partes, principalmente o gado vacum há grande abundância, o qual, pelos pastos serem muitos, vai sempre em grande crescimento.<sup>97</sup>

Na década de 30 do século XVI, idéias de fundar no Brasil uma colônia começaram a tomar vulto. Com o intuito de reduzir os conflitos do litoral nordeste do Brasil, entre os “Tupiniquim” e os “Tupinambá”, mas, principalmente, fortalecer a posse da costa brasileira com relação a presença dos “Mair” – nome dado aos franceses pelos indígenas brasileiros. D. João III organizou uma armada de “guarda-costas” sob a liderança de Cristóvão Jaques, que já estivera antes no território e deixara uma feitoria junto a Itamaracá.

[...] Cristóvão Jaques ofereceu-se a trazer mil povoadores; oferecimento semelhante fez João de Melo Câmara, irmão do Capitão-mor da ilha de S. Miguel. Indignava-se este vendo que até então a gente que vinha ao Brasil limitava-se a comer os alimentos da terra e tomar as índias por mancebas, e propôs trazer numerosas famílias, bois, cavalos, semente, etc.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. O Pensamento Selvagem. Campinas: Papyrus, 1997, p. 49.

<sup>97</sup> GÂNDAMO, Pero de Magalhães. A Primeira História do Brasil; História da Província de Santa Cruz que vulgarmente chamamos de Brasil. Modernização do texto original de 1576 e notas botânicas e zoológicas, Ângelo Augusto dos Santos; prefácio, Celonice Bernardinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004., p. 102.

<sup>98</sup> ABREU, João Capistrano de. Capítulos de História Colonial, 1500-1800 & Os caminhos antigos e o Povoamento do Brasil, 5 ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963, p. 59.

A armada de guarda-costa, sob o comando de Cristóvão Jaques, acusado de selvageria, esteve novamente no Brasil em 1527, e retornou à Portugal com trezentos prisioneiros, tendo entregue muitos “aos antropófagos para os devorarem”.

A oferta destes capitães foi motivada pela experiência que as armadas de guarda-costas, não eram eficazes para dirimir a invasão de outros exploradores. Só o povoamento poderia resolver essa questão.

A coroa portuguesa reconheceu que eram insuficientes as pequenas capitânicas antes fundadas, e que “as simples armadas de guarda-costas, além de muito dispendiosas, não prometiam segurança, sem uma forte colônia nalgum porto vizinho, a que elas se pudessem recolher para refazer-se, não só de mantimento, como de gente, em caso de necessidade.”<sup>99</sup>

Após avaliar as propostas, o rei de Portugal, resolveu aparelhar “nova e mais poderosa armada às ordens de Martim Afonso de Sousa, meio-térmo entre a armada de guarda-costas e expedição povoadora.”<sup>100</sup> Este, conduziu quatro naus e se apresentou, em fins de janeiro de 1531, no Cabo de Santo Agostinho, “depois de haver tido alguns dias de demora, para se refazer de mais mantimentos”, no porto da cidade de Ribeira Grande, capital do arquipélago de Cabo Verde.”<sup>101</sup>

Em 1532 estava esse donatário na costa de São Paulo atendendo aos assuntos da terra que lhe fora confiada para proteção e combate das incursões francesas, dentre outros objetivos. São Vicente estava localizado no litoral sul da parte sul da América, região bastante freqüentada por navios para refrescar as suas frotas, abastecer de víveres e adquirir escravos nativos. Segundo Frei Gaspar da Madre de Deus, “a fama deste pôrto não tardando a

---

<sup>99</sup> VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. História Geral do Brasil. Tomo Primeiro, 9ª ed., Revisão e Notas de J. Capistrano de Abreu e Rodolfo de Garcia, 8ª ed. Integral, São Paulo: Melhoramentos em convênio com o Instituto Nacional do Livro, Ministério da Educação e Cultura, 1975, p. 114.

<sup>100</sup> ABREU, Ibidem, p. 59.

<sup>101</sup> VARNHAGEN, *op. cit.*

chegar na Península Ibérica [...] o que passaremos a nomear – o pôrto dos escravos de Sam Vicente.”<sup>102</sup>

No planalto de São Vicente, Martim Afonso de Sousa fundou um povoado sob nome Piratininga. Em visita às terras do planalto, com João Ramalho, D. Martim percebeu que os extensos campos de Piratininga eram apropriados para a criação de gado vacum, cavalos e ovelhas. Diante desta constatação resolveu então voltar ao Reino para buscar esses animais. Nomeou o padre Gonçalo Monteiro como provedor dos ofícios em sua ausência, com direito de conceder sesmarias.

Ainda em 1532, chegou-lhe a notícia de que a coroa portuguesa resolvera dividir o Brasil em Capitanias Hereditárias. Zarpou de São Vicente e aportou em Lisboa, em maio de 1533. Ao chegar à cidade foi informado que havia sido nomeado como Capitão Mor para Índia, um cargo de honra e confiança, que marcaria a sua trajetória na História das grandes navegações portuguesas.

Providenciou os cuidados necessários à sua capitania, enquanto preparava-se para partir em direção às Índias, em março de 1534. Segundo Varnhagen, D. Martim enviou a São Vicente casais, plantas, sementes, cana de açúcar e, provavelmente, o primeiro gado vacum.

Quanto à data e autoria desta primeira remessa para São Vicente, procuram provar alguns, que foi durante o ano de espera de Dom Martim em Lisboa, portanto entre 1533 e 1534. Há quem atribua a providência à mulher de Dom Martim Afonso de Souza, que era Dona Ana Pimentel. Vai esta suposição baseada na procuração que lhe passou Dom Martim uma semana antes da partida para a Índia. Mas é possível que Dom Martim pessoalmente ainda tenha encaminhado esta providência, de tanta importância para os engenhos e consumo de carne na sua capitania, e nas outras que não dispunham de tão bons campos de criação.<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> DEUS, Frei Gaspar da Madre de. (1715-1800) Memórias para a História da Capitania de São Vicente. s/d.

Eduardo Tourinho, estudioso da formação econômica do Brasil, também afirma ser em 1534 a chegada das primeiras tropas de boi à Capitania de Porto Seguro, deixando os “*moldes de suas patas nas fofas areias de praias baianas*”. (Tourinho, 1962, p. 35)

O cônego João Pedro Gay, em seu estudo, *História da República Jesuítica no Paraguai*, ao estabelecer uma comparação entre a atuação dos Jesuítas nestas terras e nas brasileiras, afirmou que já havia muitos bois e vacas no Brasil em 1530.<sup>104</sup>

Segundo Gilberto Freyre, o donatário Duarte Coelho, agricultor em seu país e conhecedor das utilidades do boi para as atividades de caráter permanente que desejava implantar em sua capitania, trouxe, juntamente com a sua família e parentela, algumas sementes, escravos e bois por volta de 1535.

(...) Duarte Coelho compreendia desde os seus primeiros dias de donatário que o homem necessário à lavoura da cana e ao fabrico do açúcar era o africano. Daí a importação de escravos para a sua capitania se ter feito logo com intensidade [...]. Ao chegar ao Brasil com a mulher [Dona Brites], com a parentela, talvez com escravos negros, com bois, com cavalos, com sementes, já o animava um sentido profundo de permanência, o desejo de continuidade e não de aventura.<sup>105</sup>

Devido ao fato, sem registro comprovável, que Martim Afonso de Sousa seria o responsável por trazer para o Brasil a primeira muda de cana-de-açúcar, muitos autores afirmam ter sido São Vicente o centro irradiador, não apenas dos engenhos de cana, como também da domesticação e utilização de gado vacum nas lavouras e engenhos. Mas as feitorias do antigo norte do país -

---

<sup>103</sup> ARNALDO BRUXEL, S. J. *O Gado na Antiga Banda Oriental do Uruguai*. Parte 1, In Pesquisas, História, nº 13, Instituto Anchietano de Pesquisas, Gráfica da Universidade do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 1960, p. 53.

<sup>104</sup> GAY, João Pedro. *História da República Jesuítica no Paraguai*, Rio de Janeiro, 1942.

<sup>105</sup> FREYRE, Gilberto. *Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil*. Ilustrações de Lula Cardoso Ayres e M. Bandeira, 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, Recife: Fundação do Patrimônio Artístico de Pernambuco (FUNDARPE), 1985, p. 100-1.

que hoje correspondem às regiões norte e nordeste - foram fundadas mais cedo e, portanto, é possível que tenha existido gado na capitania baiana antes da paulista.

Os primeiros pares de gado vaccum e cavallar que na Bahia serviram d'origem para o estabelecimento de fazendas de tal criação, vieram no ano de 1550 da Ilhas de Cabo Verde, e custava então cerca de cada vacca 100,000 reis.

Os primeiros de ovelhas, de cabras, e de jumentos, a planta *tióba*, as sementes d'arroz e os coqueiros asiáticos, vieram também de Cabo Verde.<sup>106</sup>

Há também a tese de Bruxel, com relação ao roteiro de chegada do boi em São Vicente. O autor levanta a possibilidade – sem nenhuma base empírica – que “o gado tenha sido depositado para São Vicente na Bahia, a fim que se restabelecesse da longa e penosa viagem e multiplicasse de alguma maneira. Em todo caso o roteiro foi Cabo Verde – São Vicente, com ou sem parada na Bahia.”<sup>107</sup>

Ao findar a primeira metade do século XVI, o rei de Portugal resolveu por fim ao falido regime de doações e forais, resultando em poucos protestos, cujos conflitos restringiam-se a alguns senhores hereditários que se preocuparam com o fim desse sistema feudal, inoperante na outra margem do Atlântico.

Partiu de Lisboa, em fevereiro de 1549, o primeiro governador do Brasil, Tomé de Sousa, acompanhado por quatrocentos soldados, seiscentos degradados, muitos mecânicos, um ouvidor geral, um procurador-mor e seis Jesuítas. Aportando em fins de março, logo a comitiva tratou de escolher local apropriado para estabelecer a cidade que vinha fundar, no território posteriormente denominado, Bahia.

[...] Caravelões mandados a diversos pontos da costa, em constante escambo com os naturais, traziam algum mantimento. O

---

<sup>106</sup> CASTILHO, Alexandre Magno. Almanach de Lembranças Luso-brasileiro para o ano de 1860. Lisboa: Typographia Franco-Portugueza, 1859, p. 347)

<sup>107</sup> ARNALDO BRUXEL, S. J., Ibidem, pp. 53-54.

peixe abundante variava os gêneros conservados ou, mais provavelmente, avariados, procedentes de Portugal. De Cabo Verde veio algum gado, para cuja propagação o terreno provou admiravelmente.<sup>108</sup>

Alípio Goulart cita o conhecido episódio da caravela Galga que chegou à Bahia, em 1550, trazendo de Cabo Verde muitas cabeças de bois e vacas. E, ao retornar as ilhas, por ordem de Tomé de Souza, para novo carregamento de animais, “a histórica nau desapareceu, o que muito lamenta o primeiro governador em carta dirigida a El-Rei.”<sup>109</sup>

O gado remetido do Piauí, rapidamente povoou o Ceará.

Pisando as areias dos leitos ressequidos os fazendeiros paraibanos traziam o gado, escravos, sitiando fazendas, abrindo picadas, ganhando as abas das serras, as rochas miúdas, farejando as águas represadas nos poços que eram explicados como milagres.<sup>110</sup>

Entrada do gado em Rio Branco-Acre

Quem vai introduzir boi nos campos do Rio Branco é Manoel da Gama Lobo d’Almada, homem chegado do setor Mazagão, baluarte levantado por D. Manoel I, em África, onde se distinguira e mereceras louvores oficiais. (...) Mas a idéia de meter gados no Rio Branco partiu originalmente do general João Pereira Caldas, chefe da Partida Lusitana da comissão encarregada de demarcar os limites de Portugal e Espanha no Novo Mundo. Lobo d’Almada a concretiza.

Gados vão chegar aos campos do Rio Branco em fins do século XVIII; pois ainda em 1777, o ouvidor-geral Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, na sua *Relação Geográfica-Histórica do Rio Branco da América Portuguesa*, chama a atenção para a ausência de gados em campinas tão férteis e boas para o criatório.<sup>111</sup>

Pretendendo tornar realidade o projeto de Pereira Caldas, em maio de 1787 Lobo d’Almada determina a aquisição de touros, novilhas e vacas de produção, às suas custas, em Moura e Carvoeira,

---

<sup>108</sup> ABREU, *Ibidem*, p. 72.

<sup>109</sup> GOULART, *Ibidem*, p. 14.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 34.

encarregando o alferes Nicolau de Sá Sarmiento de realizar a compra.<sup>112</sup>

A expansão para o Sul.

[...] o padre José de Anchieta proclamava que do parapeito das cercas do Colégio, via-se para o norte campos extensos e “fertilíssimos de muitos pastos de gados, de bois, porcos, cavalos, etc.”. E o padre Jacome Monteiro, na sua “Redação da Província do Brasil”, que se encontra anexa ao vol. III da *História da Companhia de Jesus no Brasil*, de Serafim Leite, escrevendo em 1610 e referindo-se a São Paulo, diz: - “O sítio da povoação é sobre o teto de um pequeno monte, às raízes do qual se principiam grandes campos mui povoados de gado vacum [...]”.<sup>113</sup>

De Cabo Verde também vieram os animais para o extremo-norte.

O exemplo dos religiosos Mercedários, que foram os primeiros estabelecedores nesta ilha de fazendas de gado vacum e cavalos, despertou a Provisão de 27/10/1702 que determinou aos moradores do Pará que transmutassem das suas roças para a ilha o seu gado vacum e cavalos trazido de Cabo Verde em 1644.<sup>114</sup>

No artigo “O Arquipélago de Marajó”, publicado nos anais do X Congresso Brasileiro de Geografia, de 1952, confirma que foram das ilhas de Cabo Verde que vieram, em 1644, o primeiro gado vacum para Marajó, reproduzido nos “quintais das casas suburbanas”, conforme já havia afirmado Manoel Barata e Baena.<sup>115</sup>

Exportavam-se do Marajó diversas mercadorias, como o óleo de jacaré, andiroba, carnes secas e salmouradas que eram levadas pelos ingleses e franceses para o leste e o oeste antilhano.

---

<sup>112</sup> GOULART, *Ibidem*, p. 35.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>114</sup> BAENA, Antônio Ladislau Monteiro, *Ensaio Corográfico sobre a província do Pará*. Brasileira. Edições do Senado Federal, v.30; 2004, 1.ed.1839; p. 273.

<sup>115</sup> TEIXEIRA, José Ferreira. *O arquipélago de Marajó*. X Congresso Brasileiro de Geografia. Anais VIII. Rio de Janeiro: IBGE, 1952, p. 745)

Os dados sobre a província do Pará registram que havia, em 1756, mais de 400.000 cabeças de gado em Marajó e mais de 153 fazendas de criatório. Para Baena, os Mercedários foram os primeiros fundadores de currais na região. Seriam, portanto, Carmelitas, Capuchinhos e Jesuítas, os principais responsáveis pela catequização de índios e negros, bem como pela domesticação do gado na região.

Nem faltou à paisagem marajoara ao lado da galaria, aquê rebanho *sem terra e sem liberdade* de negros-escravos, mandados buscar a todos os quadrantes d'África, para substituir os índios-escravos, cuja rebeldia nunca foi maior, nem tão pouco menor que a daqueles.<sup>116</sup>

Novamente a alusão entre os africanos e os bois ganha conotação pejorativa. Mais à frente no texto, Nunes Pereira descreve o vaqueiro de Marajó. E atribui unicamente ao português todo o ensinamento deste “centauro” para lidar com “a galaria amansando-a, pastoreando-a e rodeando-a na época da ferra e da apartação [...]. Incluindo até mesmo os “ofícios de seleiro, ferreiro e carpinteiro”. Tudo o que era “necessário a sua cavalgadura”. (Pereira, p. 50)

No entanto, mais à frente, em seu próprio texto ele desmonta essa afirmação.

Quando o negro foi introduzido na Ilha de Marajó e nas demais ilhas que barram a entrada do Amazonas, logo se irmanou nas mesmas vicissitudes e formas de trabalho, de luta e de sofrimento. Porque o vaqueiro índio, *descido* das malocas longínquas, e o vaqueiro negro, procedente em grande parte de centros de galaria do Continente africano, tinham um destino social comum: o de escravos, a serviço de colono, merceários, jesuítas e oficiais de El-Rei de Portugal.<sup>117</sup>

O vaqueiro indígena, desconhecedor das técnicas de pecuária, irmanado pelo “destino social comum” ao negro vindo de “centros de galaria” na

---

<sup>116</sup> PEREIRA, Nunes. A ilha de Marajó. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura, Serviço de Informação Agrícola em cooperação com a divisão de Caça e Pesca, do D.N.P.A., 1956, p. 46.

<sup>117</sup> Ibidem, p. 59.

África, certamente recebeu deste a maior parcela, senão todo, o ensinamento da lida com o boi. Foi nas trocas cotidianas de saberes, com o indígena, que o negro adquiriu o conhecimento sobre as matas e ervas da flora brasileira.

Fica claro que no início da estruturação do espaço geográfico, comercial e populacional do Brasil, o boi e o homem foram elementos indispensáveis e inseparáveis.

Nos documentos que relatam a instauração das primeiras capitanias do Brasil, observamos que o boi era item tão indispensável quanto os escravos. O boi era trazido para o Brasil por essas grandes caravelas que também abasteciam as colônias de “braços escravos”. Rapidamente esse animal tornou-se um importante elemento da economia colonial, tanto como força auxiliar do trabalhador escravizado na agricultura comercial, quanto produtor de alimentação básica (carne e leite).

Thomas Clarkson, um importante abolicionista inglês, publicou um livro de denuncia sobre a “serie de crimes atrocissimos”, ocorridos durante o tráfico de africanos escravizados. Pautado em duas fontes, uma delas fruto de depoimentos de pessoas que estiveram na África, como viajantes ou traficantes.

A outra espécie de guerra chama-se *Tegria*, que em língua africana quer dizer *roubo*; e consiste em incursões e correrias que se fazem de uns povos contra outros, sem nenhuma declaração ou notificação previa, e somente para o fim de roubar. Esta espécie de guerra he a que fornece principalmente os mercados de escravatura.<sup>118</sup>

As guerras desse tipo são arquitetadas de maneira sigilosa, por um número pequeno de pessoas, que saem através dos matos da vizinhança de algum povoado, à noite, sem serem percebidos para capturar escravos. Alguns reis de pequenas localidades “quando tem precisão de alguns gêneros

---

<sup>118</sup> CLARKSON, Thomas A. M. Os gemidos dos africanos por causa do trafico da escravatura: breve exposição das injúrias e dos horrores que acompanham este tráfico homicida. Londres: Imprensa Oficial Harvey Danton, 1823, p. 1.

européus, mandam pelos seus soldados agarrar súbditos, como se fossem cabeças de gado, para trocar ou vender [...]” Segundo as fontes de Clarkson, muito usam o incêndio das casas e aldeias como técnica para capturar as pessoas.<sup>119</sup>

Clarkson, dedica um capítulo à “maneira de conduzir os Escravos aos navios”, começando com breve relato sobre as jornadas à pé, durante dias ou meses, por diferentes e difíceis terrenos. Cita a prática das Cáfilas, que eram as “reuniões de homens, animais, e mercadorias, para viajarem junctos”. Uma estratégia dos comerciantes africanos, que capturavam escravos no interior e os conduzia ao litoral, para reunir um número suficiente de “peças” que tornassem a viagem lucrativa.<sup>120</sup>

O modo ordinário de o segurar, he prender a perna direita de hum e a perna esquerda de outro na mesma algema; e assim caminham, posto que de vagar, suspendendo os ferros com huma corda. Além d’isto, tem-os quatro e quatro presos pelo pescoço com huma corda mui forte, feita de coiros retorcidos; e de noite, põem-lhes mais hum par de algemas nas mãos; e às vezes ainda huma pequena cadêa à roda dos pescoços.<sup>121</sup>

Segundo Jaime Rodrigues, o tráfico de escravos para o Brasil se fazia em diferentes embarcações, que foram sofrendo mudanças ao longo do tempo. Os tipos de navios e a quantidade de escravos traficados em seus porões eram variavam de acordo com as bandeiras e as épocas. As imagens registradas por artistas, como Rugendas, Robert Walsh, e tantos outros viajantes, “não remetem para essas diferenças e não tinham como objetivo fazê-lo. Mesmo que elas tenham como tema o interior das embarcações, creio que continuamos do lado de fora do navio negreiro.”<sup>122</sup>

---

<sup>119</sup> CLARKSON, *Ibidem*, p. 3.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>122</sup> RODRIGUES, Jaime. *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780 – 1860)* / Jaime Rodrigues. – São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

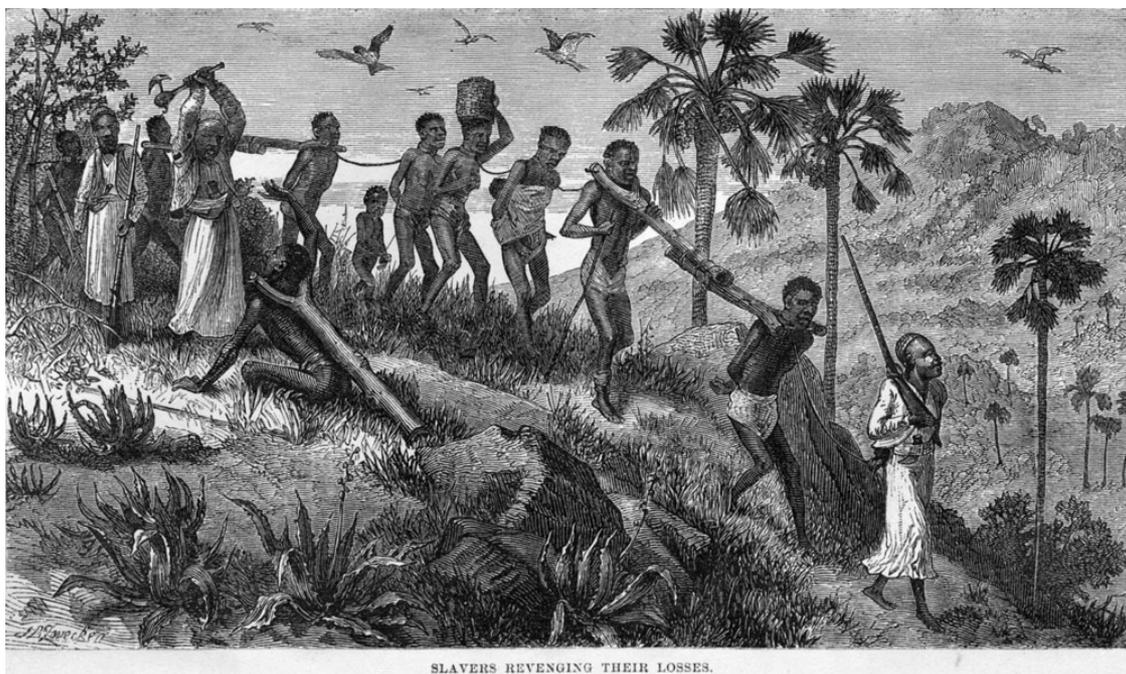


Fig. 8 - Legendados, "Slavers Revenging suas perdas", mostra um coffle de homens, mulheres e crianças, liderados pelos árabes slavers; um dos guardas é assassinar um cativo incapazes de acompanhar o resto. Estas pessoas foram tomadas em toda a África Central Africano para a costa leste. As gravuras neste livro baseiam-se, de acordo com o editor, "rude croquis" feito por Livingstone. Em 19 de junho de 1866, Livingstone escreveu: "Passamos uma mulher amarrado pelo pescoço a uma árvore e morto, o povo do país explicou que ela tinha sido incapaz de acompanhar os outros escravos em uma gangue, e seu comandante tinha determinado que ela não deve tornar-se a propriedade de alguém se ela recuperou repouso após um tempo.... vimos outros amarrado de forma semelhante... os árabes que possuíam estas vítimas foi rebelado em perder o seu dinheiro por se tornar os escravos incapaz de março, e ventilada por assassinar seu baço eles "(p. 56). Esta é uma das mais conhecidas e frequentemente imagens reproduzidas na literatura sobre slaving em África. Também publicado em JE Chambliss, "A Vida de David Livingstone e merecimento ..." (Philadelphia, 1875), p. 435, "A Vida e Africano Explorations do Dr. David Livingstone" (St. Louis, 1874), p. 87, e em Thomas W. Knox, "O Menino Viajantes no Congo" (Nova Iorque, 1888), p. 419 - com a legenda "Escravo Caravanas na Estrada" - que é, por vezes, erroneamente dadas como a principal fonte.

Outro momento importante deste relato diz respeito às maneiras de "transportar os escravos para as Colônias". Pautado nos depoimentos de testemunhas, bem como suas impressões, aquém de nenhuma base científica, Clarkson apresenta às condições psicológicas dos africanos aprisionados nos navios negreiros.

Depois de chegarem a bordo, os homens são postos em ferros, aos pares, a perna direita de um com a perna esquerda de outro; e d'este modo, dois a dois, os fazem hir para baixo, para o lugar, ou prisão que lhes he destinada na capacidade do navio. As

mulheres, e creanças vam para lugar diferente; porem não lhes deitam ferros.<sup>123</sup>

As técnicas coercitivas, para a submissão do escravo, começavam a ser aplicadas desde sua captura. Toda a estrutura de aprisionamento e cativeiro do africano escravizado assemelhava-se à condição de domesticação. Por isso a recorrência, nos textos da época, de comparações entre a sua condição e a condição do animal. E o boi, signo de servidão e trabalho tornou-se, no espaço físico e simbólico, seu maior companheiro.

A animalização do africano na sociedade escravista pode ser compreendida através de objetos e cenas que registram seu cotidiano, assim como através de uma gama diferenciada de registros históricos da época. Desde os documentos oficiais – no âmbito político e religioso –, até os literários, jornalísticos ou científicos, estava entranhada no pensamento, na maneira de ver e pensar da sociedade.

Ensinava-se o homem escravo, como adestrava-se um bicho doméstico: pelo método da repetição. Punia-se o homem escravo, como castigava-se o bicho doméstico: com a violência.

Haja açoites, haja correntes e grilhões, tudo a seu tempo e com regra e moderação devida, e vereis como em breve tempo fica domada a rebeldia dos servos; porque as prisões e açoites, mais que qualquer outro gênero de castigos, lhes abatem o orgulho e quebram os brios.<sup>124</sup>

A fuga, seguida de perseguição e captura. É um outro momento de confluência entre homem e animal. Perseguição e captura em princípio são episódios de caça que se aplicaram, muito bem, na prática e na terminologia das relações escravistas. “A caça, opõe o homem, representante da cultura, à besta, representante da natureza.”

---

<sup>123</sup> CLARKSON, *Ibidem*, p. 27.

<sup>124</sup> BENCI, J. *A economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977, p. 165.

Por fim, creio que o homem se singulariza entre os predadores por uma disposição, cedo manifesta, de caçar indivíduos e grupos de sua própria espécie (algo assim está na origem do instituto da guerra, por certo).<sup>125</sup>

Na história da caça como prática humana, como por exemplo, na caça aos grandes bovídeos, não ocorre confronto direto entre o caçador e a presa, “um em face do outro”. O confronto se dá através de estratégias do homem, através do uso de vários recursos, que o auxiliam a enfrentar o medo da presa e a garantir o seu abate efetivo. Daí a necessidade de instrumentos de caça, captura e castigos.

A sociedade que expulsa de seu convívio o marginal, o meteco, o bicho agregado, como que se reconcentra em si mesma e afirma sua ordem exclusiva, definindo-se de novo no repelir o ambíguo para além das próprias fronteiras, que assim retraça; ela quer-se, então, “pura”, autônoma, tão distinta quanto possível do que não é ela, do que não lhe é idêntico em sua existência. Mas esse anseio tem contrapartida no reconhecimento do oposto... no sentido da necessidade do outro, do estranho, da natureza ameaçadora.<sup>126</sup>

Natural e cultural ao mesmo tempo, a pele humana é muito mais que uma barreira, ou um simples envelope capaz de reter e conter a vida orgânica. Para ale, de seu peso e para dimensões significativas de sua superfície, a pele é uma interface que se oferece ao mundo como registro, enigma e veículo de passagem.<sup>127</sup>

Dentre as questões que tratam do corpo escravo, nesta perspectiva de *pontos de confluência*, não poderíamos deixar de citar o corpo, a pele, como evidências do lugar ocupado pelo homem na sociedade. Muitos povos africanos utilizam a pele como um suporte para as suas identidades individuais e coletivas. O corpo, como um texto, contava a sua história a partir das inscrições que nele estavam gravadas das mais diversas maneiras: símbolos provisórios feitos a partir de pigmentos naturais, giz ou carvão, bem como símbolos

---

<sup>125</sup> TRINDADE-SERRA, Ordep J. O touro no Mediterrâneo: reflexões sobre simbolismo e ritual. In Revista USP – Dossiê Brasil/África. N. 18, jun-ago, p. 188.

<sup>126</sup> Trindade-Serra, Ibidem, p. 192.

<sup>127</sup> SANT'ANNA, Denise Benuzzi. *Entre a pele e a paisagem*. In Revista Projeto História, n. 23, São Paulo: EDUC, nov. 2001, pp. 193-207. p. 194.

permanentes, produzidos pela escarificações. Inscrições produzidas durante os ritos de passagem, os rituais de iniciação.

Com a escravidão, esse corpo recebeu novas marcas. Alguns proprietários marcavam seus escravos, assim como o seu gado, com suas iniciais para determinar a posse, sendo facilmente identificados em caso de fuga. As cicatrizes dos açoites, castigos e aprisionamentos escreveram novo texto e identificaram outros rituais produzidos pela sua condição opressa.

É alto e cheio de corpo, tem os cabellos carapinnas, usa de bigode e masca, tem pele preta, igual ao seu baixo e infame procedimento, tem a mania de se dizer comandante do vapor em que fugiu, bebe aguardente como quem chupa caju, é metido a sedutor de donzellas e mulheres casadas. Foi por alguns annos espião do governo inglez e em paga d'essa infâmia recebe d'aquelle paíz um gordo ordenado, diz-se natural do Ceará, tem a cara e o dorso cortado de chibata, os dentes quebrados com os tamancos de uma senhora que elle teve, chamada Etelevina, e levou vestido – calça de casemira escura, palitot de brim branco e chapéo de baeta preta. Esse cabra, que não queremos ver, pode, por esta nossa autorização ser levado à pau e a vergalha em qualquer praça ou rua d' esta cidade onde for encontrado, podem mesmo sangrál-o que, só assim a humanidade será vingada dos ultrages praticados contra a honra por essa fera retirantes! Vós que sois irmãos, pais e parentes das seis donzellas que esse infame deflorou, quebrai a cara d'esse cabra furai-lhes os olhos e castrai-o com um golpe de foice, que, nem assim sereis vingados, os retirantes de S. Francisco.<sup>128</sup> [grifos nossos]

Neste anúncio de jornal, ficam evidentes as marcas da violência na vida e no corpo do escravo. O escravo, assim como o boi, está destituído da posse da pele, do direito à auto-inscrição. Seu corpo pertence a quem o comprou e dele se serve como bem desejar. Os castigos, para além de subjugar o corpo, pretendiam curvar o orgulho e ferir o espírito. Na condição de posse do senhor, seu couro tinha preço no âmbito público, mas pouco valor no privado.

---

<sup>128</sup> “Anúncio de escravo fugido.” In Jornal "O Retirante", órgão de divulgação das vítimas das sêcas no dia 21 de novembro de 1877.

No auto, a pele do boi é livre. A vestimenta do boi de bumba, a pseudo-pele, curtida e criada pelas mãos do artesão da comunidade, é também um suporte de informação. Cada pele de boi bumba conta uma história que pode estar vinculada à história da festa na comunidade, a um santo de devoção ou ao próprio auto. Na festa do bumba-meu-boi o animal se veste e reveste, troca de pele, de cor, se enfeita e se recria. Assim como o homem/alma/ miolo dentro do boi, negro-mestiço, livre para ressurgir e dançar.

### III.

[...] O aliado fiel do escravo africano no trabalho agrícola, na rotina da lavoura de cana, na própria indústria do açúcar, foi o boi; esses dois – o negro e o boi – é que formaram o alicerce vivo da civilização do açúcar.<sup>129</sup>

A utilização do boi ocorreu, inicialmente, no litoral, vinculada às plantações de cana e mandioca. No entanto, devido a expansão dos rebanhos e da produção de açúcar e farinha a convivência entre eles tornou-se cada vez mais difícil. Os avanços dos animais sobre as plantações geravam sérios conflitos entre plantadores e criadores. Restando para o criatório a premente necessidade de adentrar pelo interior do país, dando início ao desbravamento dos sertões brasileiros.

No século XVIII, os engenhos de açúcar e as roças de fumo, artigos importantes no comércio exportador, estavam limitados ao custo do transporte dos produtos. Os produtores perceberam que só próximo à costa ou aos rios navegáveis poderiam encontrar possibilidades de escoamento profícuo da produção e, conseqüentemente, lucro. A solução foi gado.

O boi dispensava a proximidade do mar e permitia a permanência nas áreas próximas às matas – sem as quais as fornalhas dos engenhos não poderiam operar. Suportava percorrer grandes distâncias; adaptava-se

---

<sup>129</sup> FREYRE, *Ibidem*, 1985, p. 73-4.

facilmente nas regiões impróprias para o cultivo da cana; necessitava de um número reduzido de trabalhadores; quase abolia capital fixo e circulante; multiplicava-se sem grandes esforços; fornecia alimentação constante.

Acompanhando o curso do rio São Francisco, o criatório encontrou diversos grupos indígenas dos “troncos” Cariri, Caribas e Tupis, instaurando conflitos que resultaram em guerras, já que os nativos não queriam ceder suas terras para os colonos ou por quererem “desfrutar dos gados contra a vontade dos donos”.

Os territórios onde, inicialmente, desenvolveu-se a atividade pastoril eram fruto das desapropriações de povos indígenas que foram, em sua grande maioria, mortos ou escravizados, refugiados nas aldeias jesuíticas, empurrados para áreas mais inóspitas, deixando grandes faixas de terras vizinhas ao litoral para a expansão produtiva do gado, que, gradativamente, atingiu também o interior, utilizando trabalhadores africanos escravizados e mestiços pobre-livres assalariados.

Nestes territórios, às margens do Rio São Francisco, desenvolveu-se uma das mais lucrativas atividades comerciais exportadora do Brasil colonial: o engenho. Em virtude da necessidade de grande quantidade de força de trabalho, este espaço foi palco das principais cenas, registradas em textos e imagens, onde homem e boi amalgamaram-se.

Não é nenhuma novidade a discussão da coisificação do escravo no pensamento social brasileiro. No entanto, é preciso atentar para a paralela animalização deste mesmo escravo, evidente nos *pontos de confluência* entre cultura e natureza. E a atividade escrava, do Brasil, desenvolvendo a sua primeira fase industrial, era basicamente a transformação da natureza em produto comercializável, ou seja, a natureza como matéria-prima e o africano escravizado como agente transformador.

Analisando a “Narrativa Epistolar” de Fernão Cardim (1625), Ronaldo Vainfas já afirmava, no clássico texto “Ideologia e Escravidão”, que não se tratava de uma coincidência de números ou uma repetição monótona, que, ao

descrever os elementos necessários para fazer funcionar o engenho, “máquina e fábrica incrível”, fossem empregados ao menos sessenta escravos e sessenta bois.<sup>130</sup>

A razão mais eficaz e urgente é a que dizíamos. Para que se não façam insolentes, e para que não busquem traças e modos com que se livrem da sujeição de seu senhor, fazendo-se rebeldes e indômitos. (...) O trabalho pois é o melhor remédio para trazer os **servos sujeitos e bem domados** [...]. O trabalho do servo é o descanso do senhor; porque enquanto o servo fatigado do serviço anela e aspira a algum repouso, não cuida, nem trata de se rebelar contra seu senhor.”<sup>131</sup> [grifos nossos]

O trabalho, como medida coercitiva, aparece nos discursos da escravidão atrelado à idéia de servidão e domesticação do animal. É necessário “domar” o escravo, amansá-lo, evitando o ócio para que a produção, bem como a relação de servidão se mantenha dentro do padrão da sociedade colonial. A partir desta visão animalizada do escravo, é possível compreender porque muitos senhores não permitiam tempo para o lazer. Os animais não se socializam, apenas descansam. Eles precisam descansar e se alimentar para recobrar as forças exauridas pela atividade física.

Havia certamente senhores que só enxergavam nos escravos máquinas como que feitas de madeira ou de ferro; mas havia também os que consideravam seus negros pessoas e não máquinas nem apenas animais de trabalho. E estes senhores foram talvez o maior número.<sup>132</sup>

No texto citado a partir da obra de Dom Domingos do Loreto Couto (século XVIII), “Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco”, Gilberto Freyre apresenta as atividades e quantidades necessárias de bois e homens para a produção desse rico produto. E não podemos deixar passar despercebida a

---

<sup>130</sup> VAINFAS, Ronaldo. Ideologia & Escravidão: letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 71.

<sup>131</sup> Benci, Ibidem, p. 174.

<sup>132</sup> FREYRE, Gilberto. Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano. 10 ed. Rio de Janeiro: Record, 1998. 1. ed. 1936, p. 525.

equiparação da quantidade de homens e animais que D. Domingos julga necessário para o amanhã da cana.

“[...] para o sustento de uma fábrica de Pernambuco eram necessários tantos bois quanto negros: no mínimo 60 escravos e 60 bois. Bois para trazer lenha do mato nos carros: “em uma safra de 1500 paes de assucar gastam-se 3000 carros de lenha, levando cada carro mais de 50 arrobas de peso”. Bois para carregar cana. Bois para carregar açúcar. Sem contar os bois para o corte, conservados à distância da fábrica e do canavial. Sem contar as vacas de leite.<sup>133</sup>

Com o desenvolvimento de novas técnicas e a chegada de equipamentos mais modernos no país, atrelados à pressão inglesa para que o Brasil se tornasse um grande consumidor dessa tecnologia por eles desenvolvida e comercializada. Os discursos em torno da modernização das lavouras encontravam impedimentos em sua propagação devido ao “costume” da escravidão. A escravidão tornou-se um hábito, um vício na vida dos brasileiros. Enquanto nos Estados Unidos e Europa já tinha início o declínio do uso de animais como tração e sua substituição por máquinas à vapor, no Brasil, ainda não havíamos substituído nem a mão-de-obra humana. Sendo em muitos lugares do país, única forma de força de trabalho existente.

Por outro lado, muitos eram os que, estando em situação econômica de possuir máquinas nas suas fazendas ou engenhos, superiores às rudes caranguejolas de que se serviam para moer mandioca, café, cana, e nos seus sobrados, moinhos domésticos em vez de rudes pilões, contentavam-se com essas simples caranguejolas e esses rudes pilões. Contando que não lhes faltassem negros e bois. Principalmente negros. Os próprios cavalos eram antes para a sua ostentação ou decoração social que para seu uso. Os bois apenas para auxiliarem os negros.<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> FREYRE, Gilberto. Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil. Ilustrações de Lula Cardoso Ayres e M. Bandeira, 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, Recife: Fundação do Patrimônio Artístico de Pernambuco (FUNDARPE), 1985, 1.ed. 1980, p. 75.

<sup>134</sup> FREYRE, 1998, Ibidem, p. 527.

Abaixo, apresentamos dois Inventários, extraídos do texto de Argollo, para exemplificar, através dos itens arrolados, a presença do escravo e do boi, como bens de grande importância para os cofres particulares.

1848 – Inventário de Dona Ana Novais de Camargo (primeira esposa do Capitão Francisco José de Camargo Andrade)

ITENS	OBSERVAÇÕES	VALOR TOTAL
Oratório	Com várias peças	60\$000
Ouro	Várias peças	1:401\$000
Prata	Várias peças	853\$000
Cobre	“[...] uma cadeira velha furada, com peso de oitenta libras [...]; dois tachos de mão velhos pesando ambos, quarenta e quatro libras [...]; dois tachos de mão [...]; um forno remendado com peso de quatorze libras [...]; uma bacia com peso de dezesseis libras; quatorze libras de cobre muito velho [...]”	71\$000
ferro	Barras de ferro “[...] um forno de ferro com peso de vinte e uma libras [...]; toda a ferramenta dos carpinteiros da Casa [...]; uma bacia velha de arame [...]”	123\$000
<b>Escravos</b>	Total de 83, com valor médio de 494\$400, sendo o maior valor de 700\$000 e o menor, de 32\$000, referente a um “[...] crioulinho de nome Ignácio de poucos dias”. São vários oficiais carpinteiros, um bom pedreiro, um tropeiro, um “faz-telhas” etc.	41:035\$000
<b>Boiada</b>	15 bois, 15 vacas, 8 novilhos, 6 garrotes	926\$000
Bestas e cavalos	“15 bestas velhas, 4 bestas de carga, 2 bestas de bangüê [...]”, mais 8 cavalos	682\$000
raiz	Bens de confrontações seguintes: [...]”, sem benfeitorias	6:000\$000
	“[...] uma outra sorte de terras [...]”	6:000\$000
	“[...] uma outra sorte de terras [...]”	6:000\$000

1869 – Inventário do capitão-mor Francisco José de Camargo Andrade

ITENS	OBSERVAÇÕES	VALOR TOTAL
Prata	38 itens	2:365\$000
Cobre	12 itens tais como tachos, bacias, caldeiras, balanças etc.	333\$000
Diversos móveis e mais ferros	20 itens, entre os quais a tenda de ferreiro e as ferramentas de carpinteiro	319\$000
Móveis de	75 peças	1:146\$000

Madeira		
Móveis diversos, arreios, paus etc.	86 peças, entre as quais um “Trole usado com seus arreios” selas e selins, “bangüê e arreios, carrocinha para levar comida [...] botica e livros homeopáticos [...] um macaco, serrotes [...]”. 3.180 tijolos, arados, telhas, “[...] carros ferrados de volta, carretão ferrado com corrente de ferro, cangas areadas, tiradeiras, foices, machados, couros de boi, peneiras de arame, sal [...]” etc.	2:678\$000
<b>Semoventes</b>	61 animais entre burros, bestas cavalos, bois de carro, touros, vacas, porcos etc.	3:287\$000
<b>Escravos</b>	Total de 77, com valor médio de 1:664\$000 (vários “bons de serviço”, outros de “serviço regular”, e alguns “serviço ordinário”). Entre os escravos, havia vários trabalhadores especialistas como “[...] um sapateiro, um bom carapina, [...] um cozinheiro, um domador, um serve de feitor, um carreiro, um alfaiate sofrível, um bom alfaiate, um carpinteiro, [...] um aleijado de um braço e é feitor dos crioulos, um seleiro, um bom de serviço de roça [...]” etc.	128:200\$000
<b>crioulos</b>	<b>Escravas e</b> Total de 52, com valor médio de 966\$000. Várias especialistas como “[...] umas boa cozinheira, outra engoma regular, uma de serviço de roça, uma boa costureira, uma fazedeira de sabão, outra cozinha para escravos, uma sofre do peito e costura mal, uma cozinha sofrível, uma farinheira, uma parteira [...]” etc.	52:250\$000

Argollo, em um dos mais importantes textos sobre o café, no século XIX, foi deixado pelo Barão do Paty Alferes [F. P. de L. Werneck]. Consiste na memória de um fazendeiro da Província do Rio de Janeiro, em 1878, dedicada ao seu filho para que o mesmo compreenda a fundação, manutenção e o gerenciamento de uma fazenda de café. Segundo Argollo, muitas pessoas foram influenciadas pelas idéias do Barão, já que, rapidamente foram esgotadas as três primeiras edições desta obra, num tempo em que pouco se lia no Brasil.<sup>135</sup>

O Barão trazia em seus relatos uma visão de modernização da produção agrícola, através do auxílio das máquinas. “Sendo a água, na época, o

<sup>135</sup> ARGOLLO FERRÃO, André Munhoz de. *Arquitetura do Café*. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004, p. 102.

elemento responsável pela força motriz do motor mais conhecido, econômico e eficiente, a primeira providência a ser tomada pelo fazendeiro era planejar a propriedade rural, tendo em vista a localização da “aguada”[...].<sup>136</sup>

Um outro elemento importante para qualquer propriedade comercial rural são as estradas, não apenas as internas, quanto externas da fazenda. Era necessário observar diversas questões como o declive e direção, a fim de facilitar “o transporte de produtos e a locomoção das pessoas a cavalo, mulas de carga e carros de boi.”<sup>137</sup>

No entanto, mais evidente que as orientações deixadas para o seu filho e para a elite comercial, com relação à estrutura necessária para a implantação de uma fazenda de café, era perceber a mudança na perspectiva de propriedade e produção que surgia através desse e de outros proprietários, que deixavam de ser fazendeiros para se tornarem administradores de fazendas. O que não indica que estes homens tenham mudado sua forma de encarar a posse de seus bens de valor e prestígio, como seus escravos, ou outros itens inventariados nos documentos acima.

A sociedade brasileira resulta de uma “interpenetração” dos setores escravo e livre, essa estrutura mestiçada contrariou, segundo Mintz e Price, “o ideal institucional dos senhores europeus”, provocando uma fenda nos princípios coercitivos sobre os quais está pautada a sociedade escravista. Esta fenda é, portanto ambiente propício para a proliferação de manifestações culturais satíricas como o auto do boi na festa do “bumba-meu-boi”.<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> ARGOLLO, *Ibidem*, p. 102.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 104

<sup>138</sup> MINTZ, Sidney & PRICE, Richard. O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

**Cultura e Natureza**

**PARTE III**

**Metáforas e Signos**

## I.

Em todos os sistemas culturais que codificam a relação entre homem e animal encontramos, além disso, o problema das relações entre humanos, e daí a freqüente ambivalência e ambigüidade desta relação.<sup>139</sup>

O animal tem na vida do homem diversas funções. Pode ser recurso alimentar e produtivo, companhia familiar, objeto de medo, pretexto de escárnio, elemento sacrificial, ser sagrado, presa de caça esportiva, ponto de comparação e símbolo social. Por vezes, dentro de uma mesma cultura ele pode ser amado, caçado, venerado, consumido, desprezado e objeto de tabu. Seja em sua forma real ou simbólica o animal está presente nos mitos, nas lendas, nas crenças e nas tradições acompanhando em duas práticas culturais e de poder.

À mercê das complexidades sócio-culturais das humanidades, sua existência ou sua extinção está vinculada à relação que os homens estabelecem com a natureza. Nas sociedades ocidentalizadas, onde os seres humanos, em “estágio superior”, buscam compreendê-la e dominá-la – pautados numa perspectiva racionalizada desde o século XVIII – ocorreu um distanciamento que deu lugar a uma infinita classificação e ordenação destes seres, a partir de uma lógica moderna e capitalista.

Em virtude desse distanciamento, que gerou uma maior incompreensão e desequilíbrio entre homem e natureza, surge, no discurso científico, a perspectiva de “harmonia universal”. Através dessa lógica, que não traduz a natureza real fomos caminhando, cada vez mais, para longe dela. Sem perceber que a única maneira do homem encontrar a harmonia na natureza seria reintegrando-se a ela.

Nas sociedades africanas, cujas tradições orais apresentam uma concepção simbiótica do homem, como “um Todo onde todas as coisas se interligam e interagem”, e onde cada ser humano foi “feito com uma parcela de

---

<sup>139</sup> BARRAU, Ibidem, p. 238.

tudo o que existiu antes dele”, certamente a natureza tem uma conotação completamente diferente e, portanto, a relação com os animais também.

Os ensinamentos referentes ao homem baseiam-se em mitos da cosmogonia, determinando seu lugar e papel no universo e revelando qual deve ser sua relação com o mundo dos vivos e dos mortos. Explica-se tanto o simbolismo de seu corpo quanto a complexidade de seu psiquismo: “As pessoas da pessoa são numerosas no interior da pessoa”, dizem as tradições bambara e peul. Ensina-se qual deve ser o seu comportamento frente à natureza, como respeita-lhe o equilíbrio e não perturbar as forças que a animam, das quais não é mais que o aspecto visível.<sup>140</sup>

Com a escravização, esse mesmo homem, que vivia a natureza como um espaço cotidiano de aprendizado, foi oprimido em seus recônditos. Ligado às circunstâncias da vida, cujo ser é considerado “uma multiplicidade em movimento permanente”, ou seja, uma “semente vegetal” que “vai desenvolver-se ao longo de toda a fase ascendente de sua vida, em função do terreno e das circunstâncias encontradas” - porque “as forças liberadas por essa potencialidade estão em perpétuo movimento, assim como o próprio cosmos”.<sup>141</sup> Tornou-se, ele próprio, refém da insaciável e vertiginosa máquina de exploração dos recursos naturais pelo mundo, sob poderes de elites políticas, econômicas, intelectuais e religiosas da Europa.

Dentro do sistema, racional cartesiano europeu, o animal é apenas um elemento de tração tanto quanto a “mão-de-obra escrava”. Um sistema que buscou, através da prática e do discurso, criar um outro lugar para os homens, totalmente apartado do universo natural, negando a sua pertença primordial. Mas esta foi resignificada, durante e após o fim desse sistema, e recriada no âmbito simbólico, restabelecendo, em alguns espaços e instâncias, o equilíbrio, através de manifestações culturais que seus descendentes produziram e transformaram em tradições *transpopulares*.

---

<sup>140</sup> HAMPATÉ BÂ, A. *A tradição viva*. In História Geral da África: I: metodologia e pré-história da África. São Paulo, Ática; [Paris]: Unesco, 1982, p. 195.

<sup>141</sup> Ibidem.

O início do período classificado como Moderno, que teve nas “grandes navegações” e no comércio de escravos seus principais acontecimentos, foi marcado pela concepção do predomínio humano sobre a natureza, assegurado pela providência divina do cristianismo europeu. Os animais eram, portanto, elementos da criação divina cuja existência resumia-se a servir às necessidades humanas.

Dentro desta lógica, o fantástico plano divino que dispôs minuciosamente a fauna e a flora em cada espaço, para que o homem pudesse sobreviver e desenvolver sua civilização começou a sofrer interferências, através das diferentes espécies de plantas, animais e seres humanos transportados em seus navios de um continente para outro.

Ocasionou uma mudança até mesmo na perspectiva europeia de deificação da natureza – dentro da lógica do predomínio humano sobre os animais, em virtude da intensificação da comercialização e da produção capitalista –, que foi substituída por uma exploração sistemática do mundo natural. Exploração esta que não se restringiu apenas aos elementos vegetais, minerais e animais, mas também à sua própria espécie.

No campo semântico, o discurso sobre a selvageria do espaço natural e de seus elementos passou a balizar os “novos” seres humanos encontrados, a partir da relação que mantinham, de maior ou menor proximidade, com esse universo.

[...] atribuía aos animais impulsos da natureza que [o homem] mais temia em si mesmo – a ferocidade, a gula, a sexualidade – mesmo sendo o homem, e não os animais, quem guerreava sua própria espécie, comia mais do que devia e era sexualmente ativo durante todo o ano. Foi enquanto um comentário implícito sobre a natureza *humana* que se delineou o conceito de 'animalidade'.<sup>142</sup>

Por essa razão, a escravidão pode ser compreendida, neste trajeto, como uma transferência da relação de estranhamento, superioridade e

---

<sup>142</sup> THOMAS, Keith. 1989. O Homem e o mundo natural. São Paulo: Companhia das Letras, p. 48.

necessidade, contidos na domesticação com relação à natureza, incluindo o animal, para com populações consideradas selvagens.

Esta perspectiva não visa, de modo algum, justificar a escravidão e sim tornar melhor compreensível a aproximação entre as estratégias de domesticação do animal e de escravização do homem, dentro do pensamento moderno.

Para domesticar, o homem precisa controlar “o meio em que cresce a planta ou o animal, intervindo assim, mais ou menos, para satisfazer as exigências vitais de proteção, de nutrição e de reprodução; o homem transforma, em maior ou menor escala, a planta ou o animal para torná-los mais aptos a satisfazer as suas próprias necessidades,”<sup>143</sup>

O que deve ser preponderante nesta reflexão é a importância fundamental dos laços materiais que o homem tem com os animais. Evidentes não apenas quando recorremos à antropomorfia, mas até na simples relação alimentícia que estabelece com eles. Essa perspectiva de unidade da vida, não encontra correspondente nas concepções judaico-cristãs que compuseram as bases ideológicas das sociedades ocidentalizadas, uma vez que, para elas os outros seres vivos foram criados para servir o homem, feito à imagem e semelhança de Deus.

Nesta perspectiva de apropriação física ou simbólica do meio natural podemos refletir sobre alguns fragmentos do texto *Sobrados e Mucambos*, de Gilberto Freyre<sup>144</sup>.

A mesma diferenciação de cavalos em “classes” ou “raças”, conforme sua utilização, não tardou a acentuar-se em Portugal, onde, entretanto, os cavalos grandes foram sendo empregados no transporte comercial e os pequenos e médios tornaram-se os preferidos para guerra ou para cavalaria fidalga.

O cavalo grande, por ser considerado de “menos espírito” que os médios ou pequenos e, ao mesmo tempo, superior a eles em força,

---

<sup>143</sup> BARRAU, *Ibidem*, p. 245.

<sup>144</sup> Sobre esta obra e autor, ver: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Modelos da história e da historiografia imperial IN História da Vida Privada no Brasil: império. Companhia das Letras, 1997.

foi se tornando cavalo servil entre alguns povos. E, como animal servil, substituindo o escravo humano em várias atividades.<sup>145</sup>

É possível perceber que o autor transfere para o animal parâmetros sociais humanos que se assentam na compreensão da servidão vinculada aos atributos físicos de força e tamanho, ou seja, de condições de adequação às necessidades do homem.

Os animais têm na vida do brasileiro do Nordeste da cana-de-açúcar uma importância mística considerável. Estão em suas histórias, nos cantos populares, na poesia da gente do povo, no anedotário obscuro – consequência de sua ligação íntima com a vida sexual do menino e do muleque de engenho. Mas é curioso notar que os animais importados e não tanto os da terra – o cavalo, o boi, a vaca, o burro, a besta, o carneiro, a ovelha, o porco, a cabra, o gato. [...]

As ferraduras de cavalos e os chifres de boi – precisamente os dois animais mais ligados à civilização do açúcar, à conquista da mata pelo canavial – dão felicidade.<sup>146</sup>

Para salientar a diferença entre o senhor e o escravo dentro deste espaço rural e rústico do Brasil açucareiro, Gilberto Freyre utilizou a distinção entre o cavalo e o boi. Porque segundo o autor “o negro se sente no boi; não se sente no cavalo”, porque o cavalo é um animal “abaianado, isto é, urbanizado, civilizado”. O cavalo é um animal “cheio de laços de fita e mesureiro”, por isso, no cavalo o negro “sente o animal meio de maricas do senhor”.

A distinção entre estes dois animais fica ainda mais evidente, segundo Freyre, quando observamos os nomes dados, pelos donos dos engenhos, “aos bois de seu cercado e aos cavalos de sua estrebaria.”

Os nomes aos cavalos são mais respeitosos; por eles se reconhece no animal um aliado, melhor e mais nobre que o boi, do senhor de engenho, da propriedade, da família fidalga. Os cavalos se chamam com frequência Marajá, Rajá, Príncipe, Guararapes, Sultão, Capitão, Bonaparte, Sinharém, Mojope, Maipó. Nomes

---

<sup>145</sup> FREYRE, 1998, *Ibidem*, p. 491.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 86.

ilustres. Nomes nobres. Nomes finos. Os bois são quando muito “Valorosos”; mas em geral “Meia-Noite”, “Malunguinho”, “Muleque”, “Traquino”, “Veludo”, “Desengano”. Quase os mesmo nomes dados pelos ioiôs complacentes aos negros de estimação.<sup>147</sup>

Nas culturas européias e ocidentalizadas, onde a relação com a natureza se pauta na arrogante perspectiva de hierarquia humana e de exploração dos recursos, o universo animal é representado em termos de relações sociais semelhantes àquelas que existem na sociedade.

Na verdade, o modo pelo qual uma sociedade humana percebe, interpreta e se adequa à sua própria biocenose reflecte sempre o comportamento interno dessa sociedade. Quanto às relações entre homem e animal uma etnozologia bem entendida consiste na apreensão pelo interior [...] através do seu discurso, do saber naturalista de uma sociedade. Este saber mostra a percepção que uma sociedade tem do mundo animal, das relações aí existentes e das que mantém com o resto dos seres vivos. A este saber correspondem as relações do homem entre si na sociedade considerada.<sup>148</sup>

Sabemos, é claro, que os laços materiais que unem o homem ao animal estão determinados pela maneira que o primeiro se apropria dos recursos naturais, ou seja, do estágio de desenvolvimento tecnológico e econômico. E em sociedades, como as tradicionais africanas e ameríndias, que preservaram uma relação de intercâmbio e respeito com a natureza, cuja economia alimentar era baseada na “apropriação por parte do homem dos recursos do meio ambiente natural” foi possível desenvolver técnicas “que permitiram a manutenção e a renovação desses recursos.”<sup>149</sup>

Continuando a comparação entre o boi e o cavalo, Gilberto Freyre traz como referência um texto de José Silvestre Rabelo, (*Memória sobre a cultura da canna e elaboração do açúcar*) de 1883, no qual enaltece a figura do boi na indústria do açúcar.

---

<sup>147</sup> FREYRE, 1985, *Ibidem*, pp. 77-78.

<sup>148</sup> BARRAU, *Ibidem*, p. 230.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 231.

[...] o boi nutre-se de capim, e não he delicado na escolha; não precisa de ração; agradece ao homem o cuidado que com elle tem, com paço vagaroso mas certo; trabalha dando provas do seu brutal agradecimento; quando os annos o inutilizam vai servir de nutrição, qualidade que os outros não tem”. Enquanto ao cavalo, “todo serviço rural desgosta, e humilha; custa a manter; requer capim escolhido; exige ração regular; ao mesmo animal que arribita as orelhas, rincha ao som de hum clarim, murcha as mesas, e parece que murmura á voz do Lavrador, que o conduz, ou para as carretas, ou para a almanjarras.<sup>150</sup>

Não é de espantar que no decorrer da leitura percamos de vista que, enquanto o autor se refere aos animais, estamos visualizando o escravo e o senhor. Porque os adjetivos usados para o “elogio” ao boi, são exatamente os mesmo comumente usados nos discursos de clérigos e administradores de fazendas para o “elogio” aos negros escravizados.

O boi é um signo importante dentro do histórico da domesticação do reino animal. Signo, conforme apresentamos na introdução deste estudo, presente no mundo inteiro. Como um signo, sua complexidade interpretativa é praticamente infinita. Por isso, é fundamental identificar qual o “código” utilizado em cada discurso que o torna uma “linguagem intercultural”. Pois, na arbitrariedade com que esses códigos culturais estão presentes nos discursos, identificamos as escolhas que, por sua vez, devem ser içadas e descompartimentadas, porque são frutos das contingências e relações entre os homens.<sup>151</sup>

Ao falar da condição física do negro durante o difícil e árduo período de colheita da cana, Gilberto Freyre traz comentários recolhidos pelo *O auxiliador da Indústria Nacional*, sobre o qual não apresenta referências, mas deduzimos que seja de cunho oficial. Apresenta negros mais gordos e mais alegres “que em todo o resto do ano”, “assim como os bois”, comiam muito

---

<sup>150</sup> FREYRE 1985, Ibidem, p. 74

<sup>151</sup> Esta reflexão surgiu durante a palestra de Nicola Gasbarro (Professor de História das Religiões, da Università di Udine – Itália), no Colóquio Internacional de MissionaçãO (Cátedra Jaime Cortesão – FFLCH/USP, 2007), intitulada “O Império Simbólico”.

“bagaço de cana” e recobravam “toda a sua força e nitidez, perdidos na outra metade do ano”. Segundo Freyre, o tempo da colheita da cana “era tempo de negro gordo e boi gordo. De negro são e de boi sadio.”<sup>152</sup>

Essa passagem nos fez lembrar da perspectiva antropofágica trazida por Lévi-Strauss, quando afirma que para o homem, o animal é simultaneamente “bom para comer” e “bom para pensar”. As bases da relação do homem branco/senhor com o homem negro/animal é escravidão/domesticação.

Se em várias sociedades africanas alguns ritos masculinos de iniciação da infância para a vida adulta, incluem a perigosa captura de um grande repace, estando o animal, neste momento – na condição simultânea de “força vital e risco mortal” –, transformado no “padrão com o qual o homem se irá disputar para provar a sua própria vitalidade.”<sup>153</sup> É possível pensar na escravidão, desde a primeira etapa do processo, que consiste na captura, até o aprisionamento e condicionamento, como elementos do aprendizado do homem civilizado para a sua própria permanência na sociedade escravista.

Do mesmo modo que era consumido e transformado todo o *ser* do boi-animal, era consumido e transformado todo o *ser* do boi-homem. Porque o boi é, por excelência, o animal representativo da servidão. Sua adequação ao arado e diversos outros equipamentos, permitiu uma das primeiras, e podemos afirmar, fundamentais “revolução” da humanidade: a agricultura, ou seja, a domesticação das plantas. E no contexto do projeto de colonização, ele se tornou, junto com o africano, o “código” da subserviência e submissão à escravização.

Vagarosos, mas constantes, os pobres dos bois. Para se alimentarem, nenhum luxo. E uma capacidade quase mística para o sofrimento, para a rotina, para o serviço do homem.

---

<sup>152</sup> FREYE, 1985, *Ibidem*, p. 98.

<sup>153</sup> BARRAU, *Ibidem*, p. 237.

O escravo vindo da África não encontrou aqui melhor companheiro do que o boi para seus dias tristes. Para os seus trabalhos mais penosos.<sup>154</sup>

## II.

“Do boi tudo se aproveita, até o berro”  
(Provérbio popular)

A tendência do imaginário produzido em torno e através desse animal, explora o seu caráter adaptável e condicionável ao universo do trabalho. O boi deixou profundas marcas no processo civilizatório, de expansão rumo ao interior do país. No entanto, não está ligado a um momento histórico preciso, não há nenhuma fase do boi, como houve a fase do ouro, a fase do açúcar ou a fase do café. Ainda que Capistrano de Abreu tenha inscrito “a civilização do couro”. Esse animal acompanha, além dos progressos itinerantes, a própria constituição do Brasil como nação, em todos os âmbitos.

Agarrado à terra, sua diligência é quase estática, confundindo-se com a paisagem. No trato com o homem, carrega em suas costas o fardo da honestidade e do trabalho resignado. Auxiliou na abertura das matas e estradas, no transporte do ouro, dos víveres, dos importados da Europa, do tabaco, do algodão, do café e até da sua própria carne (charque) ou pele (couro).

Os que lidam com esse animal chegam, inclusive, a introduzir uma linguagem sonora para melhor obterem resposta dos bois que comandam. Na região sudeste, utiliza-se o berrante – chifre que produz sons diversos conforme é soprado; na região nordeste, é a própria voz humana, em forma de aboio, que conduz os bois aos caminhos determinados pelos seus tratadores.

---

<sup>154</sup> FREYRE, 1985, *Ibidem*, p. 76.

No contexto ideológico do projeto de colonização portuguesa, ele se tornou, juntamente com o africano, um símbolo ideal da condição de trabalho para o desenvolvimento da futura nação, Brasil.

No conceito de domesticação que buscamos atrelar às concepções escravistas, o africano escravizado foi condicionado à servidão compulsória, assim como o boi foi condicionado à agro-pecuária.

Observamos que a relação entre o homem africano e o animal foi modificada a partir do momento em que homem e boi foram incorporados ao projeto colonizador como sua principal força de tração e propulsão, nos domínios ultramarinos, principalmente, portugueses.

Os colonizadores interferiram não apenas na relação simbólica deste homem com o animal, como também, impuseram, na África e na Ásia, novas práticas de domesticação do gado, inclusive o bovino.

Em regiões pecuaristas, não apenas no Brasil, os criadores costumam calcular cifras monetárias em “cabeças de boi”. Assim como, durante o processo escravista, o escravo era um “bem semovente” que servia de ponto de comparação para estipular o valor de outros produtos comercializáveis. Moedas caras e valiosas para seu proprietário, boi e escravo assemelham-se na condição econômica, em virtude de sua importância para o regime de grande produção comercial exportadora.

O valor do boi está determinado por seus atributos físicos e derivados comercializáveis, (força de tração; resistência; produção de derivados (couro, chifres); alimento (carne, leite, gorduras). Em algumas regiões da Índia, inclusive, os produtos que eram consumidos pelo animal, ou seja, que lhe serviam de ração sofriam os mesmos acréscimos e sansões econômicas que o próprio gado. Uma prática profundamente criticada pelos viajantes e posteriormente modificada pela intervenção colonial.

Apesar das divergências impostas pelos projetos coloniais, alguns elementos teimam em permanecer nesta relação entre homem e animal.

O boi não deixa de ser um elemento de pecúlio como já afirmamos anteriormente. Como um *bem* ele é bastante valorizado. Por conseguinte, não é apenas a posse desse *bem* que dá prestígio, mas também o trabalho com ele, a lida e cuidado de tão preciosa e cara mercadoria. Na história da pecuária brasileira a condição de vaqueiro é uma atividade bastante valorizada.

Dentro de uma perspectiva heroicizante, o vaqueiro foi o maior expoente da cultura sertaneja. Por este motivo seu cotidiano, seus traços culturais, sua faina, foram tão incessantemente descritos em crônicas, textos poéticos e relatos de viajantes. No universo social do sertão, o vaqueiro ocupa o ápice da pirâmide das relações de trabalho por sua relativa liberdade e perspectiva de acumulação material com a quartiação do gado. Seus trajes e seu ofício eram alvos de desejo de jovens e velhos trabalhadores do sertão. Motivo de orgulho para aqueles que os possuíam. Pois o sertanejo, que tinha a sorte de se tornar um vaqueiro, detinha a possibilidade de obter a sua independência. Tinha o prazer de fazer proezas nas vaquejadas, conquistar fama como campeador de gado, tratador de feridas e bicheiras dos animais e conhecedor dos caminhos do sertão.

Apesar dos pesares o vaqueiro é um tipo, que não desaparecerá nunca do Ceará.

Vestido airosamente de estreitas pernas, espécie de calças de couro, guarda-peito, gibão e chapéu, tudo feito da melhor e da mais bem curtida pele de veado capoeiro (*cervus rufus*), bem pospontado em admiráveis desenhos a linha, por isso que destoa do traje geral, torna-se um tanto curioso, principalmente para aquele que nunca visitou o sertão.

No interior se referem inúmeras lendas a respeito da bravura, coragem e agilidade dessa gente.

O vaqueiro faz consistir a sua fortuna no amor a mulher, na amizade extrema ao seu cavalo de campo, a sua viola e ao gado da sua entrega.

A esposa é como as demais, virtuosa e casta, e ai della si o não fôra!

O cavallo é tão hábil e prático no serviço de campear, que basta um leve toque de rédea pãra compreender a intenção do seu senhõr.<sup>155</sup>

Com sua aura herõica, o vaqueiro dificilmente foi apresentado em outros trajes ou no desempenho de outras atividades que não as de intenso e constante trabalho. Esta imagem faz parte de um século de grandes proprietários, grandes extensões territoriais e, portanto, grandes explorações da natureza e do homem. Época na qual a ideologia do trabalho como atributo de honraria para o homem foi constantemente discursada em assembléias, tribunas, saraus, reuniões de família e jornais do século XIX.

Cunhada em meio a mudanças e renovações político-econômicas, a imagem do vaqueiro, carregada de glórias, destoa da imagem do escravo, do liberto, do agricultor pobre e livre e do cidadão vadio que, em geral, não exerciam atividades que lhes fornecessem estabilidade econômica, ao menos temporária, e não detinham atributos socialmente valorizados no sertão, como um traje e uma montaria. Por isso esse homem encarna o ideal de trabalhador de todos os grandes proprietários do Brasil, presente nos principais textos literários sobre o assunto. Uma imagem, fidelidade, submissão e dedicação incondicionais.

O vaqueiro conhece a fazenda em que trabalha nos seus mínimos detalhes; pois em suas atividades ordinárias é obrigado a percorre-la toda, devassando-lhe as intimidades, os pontos mais recônditos, os caminhos, as picadas, serras e acidentes do terreno, “malhadouros”, aguadas, brejos e lagoas.(...) Tem olhos de lince, devido o exercício cotidiano do vaquejamento, das buscas pelos matos e cipoais das reses tresmalhadas. Pelas mesmas razões, tem “ouvidos de tuberculoso”, não lhe escapando um só ruído por mais sutil que seja. Conhece inúmeros animais pelo nome e a muitos deles desde quando nasceram.<sup>156</sup>

---

<sup>155</sup> MENEZES, Joaquim Antonio de Carvalho e. Memoria geografica, e politica das possessões portuguezas n' Africa Occidental, que diz respeito aos reinos de Angola, Benguela, e suas dependencias. Lisboa: Typ. Carvalhense. 1834. p. 4.

<sup>156</sup> GOULART, Ibidem, p. 49.

Em textos como o de Bezerra de Menezes, o vaqueiro foi também utilizado como uma forma de contraposição às imagens minimizadoras e degradantes feitas ao trabalhador nacional pobre e livre, mas ao mesmo tempo reafirmaram um olhar unilateral sobre este homem, deixando de perceber o que estava para além dos trajes de couro: o mestiço.

O vaqueiro tinha como função principal, preservar o patrimônio (bois) do fazendeiro. Assim como o capataz e o capitão-do-mato – ambos, em geral, também mestiços – preservavam, protegiam e recapturavam o patrimônio (escravos) do senhor.

O vaqueiro, assim como o capataz e o capitão-do-mato, era um agente da “domesticação”. Responsáveis por garantir a manutenção e preservação do patrimônio do dono da terra. Por vezes, o vaqueiro poderia ser premiado com a “quartiação”, ou em virtude de sua condição assalariada, poderia iniciar a constituição do seu próprio patrimônio adquirindo “espécimes” daquele mesmo “bem”, situação que não ocorria com o capataz ou capitão-do-mato.

Esses homens, assim como a sua condição “genética”, entremeiam a relação entre o senhor e o seu patrimônio, entre o africano escravizado e seu senhor, entre o boi e o seu dono.

Foi esse culto equivalente, na zona social mais alta, de brancos, e na zona cultural mais adiantada, de negros, do culto do boi: companheiro ou auxiliar do escravo passivo e do negro conformado com seu status de servo e, ao mesmo tempo, do brasileiro culturalmente mais atrasado das áreas pastoris, caracterizadas também pelo carinho do homem para com a cabra: a “comadre cabra” do sertanejo mais pobre. O bumba-meu-boi e o culto de São Jorge, puro ou sob a forma de culto de Ogum, surgem na formação brasileira como opostos ou contrários e, ao mesmo tempo, como expressões dramáticas do mesmo sentimento de identificação do homem com os animais mais próximos de sua condição ou de suas aspirações de elevação de status. Cavalo e boi, cabra e mula foram animais que, em nossa formação social, concorreram para aliviar tanto o escravo como o homem livre, mais

pobre, dos seus encargos; e o senhor, de sua exclusiva dependência do trabalho, da energia e do leite de escravos.<sup>157</sup>

### III.

Mergulhados numa atmosfera de mudanças, onde os antigos paradigmas do século XVI já tinham perdido toda, ou quase toda, a capacidade de explicação do Mundo, deixando imperar a nova lógica da razão e do capital, como em todas as épocas, os homens sentiram a necessidade de entender, mudar e explicar o Mundo em que viviam. E a questão religiosa, foi e continua sendo um elemento que sofre e expõe as mudanças ocorridas nas sociedades. E estas, também são visíveis nos meios *transpopulares*.

As formas dos trabalhadores viverem o cotidiano diferenciavam-se das perspectivas das elites proprietárias, comerciais e intelectuais naquilo que Thompson denominou de “cultura picaresca”:

[...] de um modo geral, a população trabalhadora tem pouca possibilidade de prever o futuro: essas pessoas não planejam sua “carreira”, nem sua família; não vêem sua vida como uma forma definida diante de si, não economizam os altos ganhos de algumas semanas para fazer poupança, não planejam a compra de uma choupana, e nunca tiram férias.<sup>158</sup>

Viviam um cotidiano de labor ritual, cumprindo obrigações, a par do tempo incessante, efetuando cálculos ligados à terra e à vida. Porém, sua condição marginal impossibilitava-os de planejar definitivamente o futuro, principalmente os que residiam em regiões de instabilidade climática, relegados a um constante repensar, reagir e reviver.

Em contra partida, muitos destes homens, descendentes diretos da escravidão e ainda convivendo com ela, lutavam de diversas formas para garantir a vida. Recorriam às tradições e aos costumes, assim como às relações paternalistas, muito comuns neste meio, em busca da manutenção dos acordos

---

<sup>157</sup> FREYRE, 1998, Ibidem, p. 489.

<sup>158</sup> THOMPSON, E. P. Costumes em comum. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 21-22.

sociais existentes no universo sertanejo. Exigiam a reafirmação de normas e valores pautados na lealdade e fidelidade dedicadas ao proprietário, que deveriam retornar em forma de proteção e auxílio nos momentos de crise.<sup>159</sup>

Estes homens de modos simples também tiveram formas simples de ler o mundo que os cercou e de resolver os problemas que a eles se apresentaram. Muito desta forma de viver é fruto do aprendizado e de práticas religiosas. Apesar da formação com escassa presença de sacerdotes não impediu o desenvolvimento, neste meio, de reinterpretações das “expressões de fé”.

O Deus que foi trazido para o Brasil pelo catolicismo português, advindo da Idade Média, era um senhor feudal, um juiz que causava temor e desespero neste vale de lágrimas que era o mundo.

Essa visão de um Deus feudal vem ao encontro dos interesses das oligarquias dominantes da colônia. Os senhores faziam tudo para ser equiparados com Deus aos olhos dos seus familiares, súditos e escravos. Em nome de Deus exerciam o poder sobre a vida e a morte.<sup>160</sup>

Dependendo de cada momento histórico e cada contexto sócio econômico, esse Deus-senhor assumiu faces diferentes. Sob “influência das oligarquias açucareiras” assumiu traços de senhor de engenho; nas cercanias do coronelismo, foi Pai-Patrão; em meio aos missionários – reforçando a imagem dos senhores patrões –, foi o Deus opressor.

Quando esse Deus distante e apocalíptico é cultuado em terra de secas cíclicas, assume feições da natureza cruel – como se não bastasse a influência da sociedade desumana com seu potencial de projeções violentas de Deus. Nas secas Deus manifesta sua ira para com os homens, obrigando-os, mediante a penitência, a reconhecerem-se pecadores.<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> NEVES, Frederico de Castro. *Economia Moral versus moral econômica (ou: o que é economicamente correto para os pobres)*. IN: Projeto História. V. 16, São Paulo, PUC/SP, 1998, pp. 39-57)

<sup>160</sup> OTTEN, Alexandre. Deus é brasileiro: uma leitura teológica do catolicismo popular tradicional. In *Vida Pastoral*, nov-dez de 1999, p. 13-23, p. 13.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 14.

Há, nesse meio do catolicismo popular, uma “visão penitencial” fruto destas imagens de Deus, bastante cruel, que em nada alivia o cotidiano destes homens e mulheres. A visão de um mundo de dores e sofrimentos atrelado a uma visão penitencial da religião estava condicionada ao lugar social ocupado pelos fiéis e suas índoles naturalmente pecaminosas. Negros, índios e mestiços necessitavam lutar por toda a vida pela salvação de suas almas, defrontando-se com um Deus que lhes dizia “não” continuamente.

Não é de admirar que as ciências humanas descubram, por trás dessas atitudes penitenciais, toda uma visão de vida mórbida, fruto da violência internalizada. Mas a via penitencial, mais do que “ópio do povo”, é, antes de tudo, expressão trágica deste modo de estar “fora do mundo” dos pobres. Exacerbadas, as penitências sinalizam o profundo sentimento de abandono e de impotência que atingiu a população sertaneja.<sup>162</sup>

As missões itinerantes, segundo Cândido Silva, foram responsáveis pela doutrinação das populações sertanejas dentro de uma ótica que ele denomina composta por “um acentuado rigor penitencial e escatologia apavorante”.<sup>163</sup> Ou seja, apesar das modificações sofridas por essa doutrina católica colonial, assentada em bases medievais, o legado cristão absorvido por esta cultura popular consiste numa perspectiva penitencial e no sofrimento. Estes homens foram doutrinados na compreensão escatológica de um fim que está por vir seja ele coletivo (profecia apocalíptica para o mundo) ou individual (a morte). Porém, o objetivo principal é herdar o reino celeste, ou seja, nada nesta terra pode ser desejado. Portanto, não há o que ser perdido, mas sim o que alcançar. Esta certeza do fim fez surgir nas mentes da população sertaneja:

[...] uma história humana desprovida de futuro terreno, os acontecimentos contemporâneos — quer positivos, como o avanço cinético-técnico, quer negativos, como os desastres na natureza ou conflitos sociais — são todos sinais dos tempos para a chegada do fim. Com isto se fomenta no homem uma resignação em face dos retrocessos e uma desconfiança e descrença ante os avanços.

---

<sup>162</sup> OTTEN, *Ibidem*, p. 15.

<sup>163</sup> SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. (Ensaio; 81), São Paulo, Ática, 1982.

A paz, a justiça, a fraternidade solidária estão no Reino meta-histórico.<sup>164</sup>

Portanto a seca, a pobreza, a exploração, a morte faziam e fazem parte de um martírio terrestre que suas almas deviam suportar. Desta maneira, enfrentavam desafios com perseverança na certeza de que o que realmente poderia destituí-los da felicidade era a perda do galardão celestial. Suas esperanças residiam em planos espirituais, desde a vinda de chuvas a mando de um santo, até a sua sobrevivência pela vontade de Deus. Gustavo Barroso relata uma experiência que teve em suas andanças pelo sertão observando os “costumes do povo”.

Aconselhei a um matuto que regasse seu roçado durante uma estiagem que andava a torrar as plantações. Pusesse trabalhar a toda a família. Se não pudesse regar todo, regasse a metade, um terço, um quarto, um quinto, salvasse ao menos cereal bastante à nova sementeira. Mirou-me de alto a baixo com profundo desdém, achando-me esquisito e pretensioso por querer ensinar o ofício a quem dêle era profissional. Depois, disse-me por cima do ombro, tocando com os dedos na aba do chapéu:

— “Quem é que pode ir contra os castigos que Deus Nosso Senhor manda?”<sup>165</sup>

Suas crenças os fizeram confiantes. Assim como acreditavam que Deus enviara este castigo a ele ou aos membros de sua comunidade, criam também que sua salvação viria se for da vontade de Deus. De qualquer forma, seu destino está traçado e nada mais pode fazer do que seguir o plano divino.

Há nesse meio do catolicismo popular uma “visão penitencial” fruto destas imagens de Deus, bastante cruel, que em nada alivia o cotidiano destes homens e mulheres. A visão de um mundo de dores e sofrimentos atrelado a

---

<sup>164</sup> SILVA, Cândido da Costa e. 1982, *Ibidem*, p.43.

<sup>165</sup> BARROSO, Gustavo. *Terra de Sol: Natureza e Costumes do Norte*. 6 ed., (comemorativa do cinquentenário), Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceará, 1962.

uma visão penitencial da religião estava condicionada ao lugar social ocupado pelos fiéis e suas ídoles naturalmente pecaminosas. Negros, índios e mestiços necessitavam lutar por toda a vida pela salvação de suas almas, defrontando-se com um Deus que lhes dizia “não” continuamente.

Não é de admirar que as ciências humanas descubram, por trás dessas atitudes penitenciais, toda uma visão de vida mórbida, fruto da violência internalizada. Mas a via penitencial, mais do que “ópio do povo”, é, antes de tudo, expressão trágica deste modo de estar “fora do mundo” dos pobres. Exacerbadas, as penitencias sinalizam o profundo sentimento de abandono e de impotência que atingiu a população sertaneja.<sup>166</sup>

O homem negro, na condição de escravo, forro ou mestiço livre, destituído do direito à liberdade e a vida, em nada amparado pelo Estado, era comumente desamparado por um Deus Senhor e Juiz. Sua relação com esse Deus se pauta mais nas penitencias necessárias, devido à sua vil natureza e proceder, do que a uma relação filiar ou fraternal. Isso conduz esses homens à busca por santos ou seres santificados que, no sofrimento se assemelhem a eles, e na ação os supere. Homens que possam trazer-lhes alívio nas dificuldades, e que no erro não os castigue, mas os ensine o caminho certo para a salvação.

A grande diversidade de cultos direcionada aos santos sinaliza que as necessidade vitais do povo estão sendo aí atendidas. Ele é o responsável para que o “milagre da vida” – no plano comunitário, familiar e pessoal – aconteça.<sup>167</sup>

Os santos, bem como os ídolos, podem cumprir essa função não suprida pela imagem de Deus. Diante da perspectiva de desamparo e desespero, o homem busca outros meios de proteção e alívio, deixando aflorar outros referenciais que fazem parte de sua complexa experiência em sociedade. A título de exemplo, no próprio texto bíblico, é possível compreender as ações e

---

<sup>166</sup> OTTEN, *Ibidem*, p. 15.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 15.

escolhas do homem diante do medo pelo desamparo. Vejamos a passagem do capítulo 32, do livro de Êxodo.

- 1 Mas vendo o povo que Moisés tardava em descer do monte, acercou-se de Arão, e disse-lhe: Levanta-te, faze-nos deuses, que vão adiante de nós; porque quanto a este Moisés, o homem que nos tirou da terra do Egito, não sabemos o que lhe sucedeu.
- 2 E Arão lhes disse: Arrancai os pendentes de ouro, que estão nas orelhas de vossas mulheres, e de vossos filhos, e de vossas filhas, e trazei-mos.
- 3 Então todo o povo arrancou os pendentes de ouro, que estavam nas suas orelhas, e os trouxeram a Arão.
- 4 E ele os tomou das suas mãos, e trabalhou o ouro com um buril, e fez dele um bezerro de fundição. Então disseram: Este é teu deus, ó Israel, que te tirou da terra do Egito.
- 5 E Arão, vendo isto, edificou um altar diante dele; e apregoou Arão, e disse: Amanhã será festa ao SENHOR.
- 6 E no dia seguinte madrugaram, e ofereceram holocaustos, e trouxeram ofertas pacíficas; e o povo assentou-se a comer e a beber; depois levantou-se a folgar.
- 7 Então disse o SENHOR a Moisés: Vai, desce; porque o teu povo, que fizeste subir do Egito, se tem corrompido,
- 8 E depressa se tem desviado do caminho que eu lhe tinha ordenado; eles fizeram para si um bezerro de fundição, e perante ele se inclinaram, e ofereceram-lhe sacrifícios, e disseram: Este é o teu deus, ó Israel, que te tirou da terra do Egito.
- 9 Disse mais o SENHOR a Moisés: Tenho visto a este povo, e eis que é povo de dura cerviz.
- 10 Agora, pois, deixa-me, para que o meu furor se acenda contra ele, e o consuma; e eu farei de ti uma grande nação.
- 11 Moisés, porém, suplicou ao SENHOR seu Deus e disse: O SENHOR, por que se acende o teu furor contra o teu povo, que tiraste da terra do Egito com grande força e com forte mão?
- 12 Por que hão de falar os egípcios, dizendo: Para mal os tirou, para matá-los nos montes, e para destruí-los da face da terra? Torna-te do furor da tua ira, e arrepende-te deste mal contra o teu povo.
- 13 Lembra-te de Abraão, de Isaque, e de Israel, os teus servos, aos quais por ti mesmo tens jurado, e lhes disseste: Multiplicarei a vossa descendência como as estrelas dos céus, e darei à vossa descendência toda esta terra, de que tenho falado, para que a possuam por herança eternamente.
- 14 Então o SENHOR arrependeu-se do mal que dissera que havia de fazer ao seu povo.
- 15 E virou-se Moisés e desceu do monte com as duas tábuas do testemunho na mão, tábuas escritas de ambos os lados; de um e de outro lado estavam escritas.
- 19 E aconteceu que, chegando Moisés ao arraial, e vendo o bezerro e as danças, acendeu-se-lhe o furor, e arremessou as tábuas das suas mãos, e quebrou-as ao pé do monte;
- 20 E tomou o bezerro que tinham feito, e queimou-o no fogo, moendo-o até que se tornou em pó; e o espargiu sobre as águas, e deu-o a beber aos filhos de Israel.

- 26 Pôs-se em pé Moisés na porta do arraial e disse: Quem é do SENHOR, venha a mim. Então se ajuntaram a ele todos os filhos de Levi.
- E disse-lhes: Assim diz o SENHOR Deus de Israel: Cada um ponha a sua espada sobre a sua coxa; e passai e tornai pelo arraial de porta em porta, e mate cada um a seu irmão, e cada um a seu amigo, e cada um a seu vizinho.
- 27
- 28 E os filhos de Levi fizeram conforme à palavra de Moisés; e caíram do povo aquele dia uns três mil homens.
- 31 Assim tornou-se Moisés ao SENHOR, e disse: Ora, este povo cometeu grande pecado fazendo para si deuses de ouro.
- 32 Agora, pois, perdoa o seu pecado, se não, risca-me, peço-te, do teu livro, que tens escrito.
- 33 Então disse o SENHOR a Moisés: Aquele que pecar contra mim, a este riscarei do meu livro.
- 34 Vai, pois, agora, conduze este povo para onde te tenho dito; eis que o meu anjo irá adiante de ti; porém no dia da minha visitaçãõ visitarei neles o seu pecado.

Moisés, responsável pela libertação do povo de Israel do domínio do Faraó egípcio, que conduziu o seu povo em direção à terra santa, se ausentou por quarenta dias, em subida ao Monte Sinai, para buscar, das mãos do próprio Deus, as regras de conduta do “povo eleito” (os dez mandamentos). No entanto, mesmo após presenciarem as pragas do Egito e a abertura do Mar Vermelho, dentre outros milagres, reúnem-se, sob a liderança de Arão, irmão de Moisés, e forjam o Bezerra de Ouro.

Como explicar a falta de temor desse povo com relação à ira de Deus? Uma ira que há pouco viram recair sobre o povo egípcio? Senão pela crença no abandono, no desamparo desse Deus onipresente? E, é exatamente por essa sua qualidade, que o homem se torna ainda mais intolerante quanto ao prolongamento das dificuldades e sofrimentos. O cristianismo Medieval, ensinado e exercido pelos sacerdotes de diversas ordens religiosas, apresentando um Deus carrasco, é responsável pela perspectiva fatalista e desesperada de seus fiéis. Um povo que tem em seu Deus um feitor, de chibata na mão, pronto para açoitar.

O mais irônico nesta passagem bíblica, e o que certamente intensificou a ira de Moisés, responsável pela incitação do assassinato, à espada, de mais de 3.000 pessoas, é que a imagem cultuada, na forma de boi,

tinha como referencial a cultura de seus algozes, de quem Moisés, a mando de Deus, à pouco os libertara. Cantavam e dançavam em torno de um bezerro sagrado, importante elemento de culto no Egito, e conhecido como boi Ápis.

Nessa busca, também percebemos o fator identificação. Os homens adoram e cultuam aquilo com o qual se identificam. Por essa razão, muitos cultos, ritos, cerimônias, festas ou pequenos costumes têm na natureza ou em elementos dela uma divindade.

Todas as tentativas de herdar a salvação eterna têm como pressupostos uma condição terrena de desamparo, de sofrimento justo e natural, que provoca nestas populações em tudo usurpada, uma busca incessante por alívio, pelo alcance de um estado de felicidade terreno.

O homem, indefeso no jogo das forças naturais, projeta-se na imagem de um Deus implacável ou nas forças demoníacas que povoam o sertão. Como são tantas as forças que ameaçam o sertanejo, são inúmeras as personagens que se criam sob pressão da angústia e insegurança: o diabo, de quem o povo sabe um sem-número de sinônimos – sinal da sua onipresença –, os demônios grandes e pequenos, lobisomens, mulas sem cabeça, assombrações, mau-olhado, quebrantos, pesadelos. Onde Deus e os santos não conseguem tranquilizar os crentes, eles, então recorrem aos meios mais “fortes”.<sup>168</sup>

Por essa razão observamos uma profusão de recursos de caráter mágicos que têm como função garantir a sobrevivência do sertanejo e brasileiro, de maneira geral. Pautados, muitas vezes na concepção cristã de dicotomia e luta de forças do bem e do mal, emerge uma concepção “apocalíptica” de vida e de mundo, segundo Alexandre Otten.

Nestes versos da *Antologia Ilustrada do Folclore Brasileiro*, podemos perceber claramente esta concepção apocalíptica de que fala Otten.

---

<sup>168</sup> OTTEN, *Ibidem*, p. 17.

### ABC do Vaqueiro em tempo de seca

Agora triste começo  
A manifestar o meu fado  
Os meus grandes aveixantes  
A vida de um desgraçado.

Bem queria nunca ser  
Vaqueiro neste sertão  
Para fim de não me ver  
Em tamanha confusão.

Com cuidado levo o dia  
E a noite a imaginar  
De manhã tirar o leite  
Ir ao campo campear.

Domingos e dias santos  
Sempre tenho que fazer,  
Ou bezerros com bicheira,  
Ou cavalos pra ir ver.

Enquanto Deus não dá chuva  
Logo tudo desanima,  
Somente mode o trabalho  
Das malvadas das cacimbas.

Façam a todo vaqueiro  
Viver aqui sobre si,  
Que entrando nesta vida  
Diga: - Já me arrependi!

Grande é a tirania  
De um dono de fazenda,  
Que se pobre de um vaqueiro  
Não tem compaixão nem pena.

Homem que tiver vergonha  
Vaqueiro não queria ser,  
Que as fazendas de agora  
Nem dão bem para comer.

E no tempo que nos estamos  
Ninguém tem opinião;  
Para um dono de Fazenda  
Todo vaqueiro é ladrão.

Labora um pobre vaqueiro  
Em tormentos tão compridos,  
Quando é no remate de contas  
Sempre é mal correspondido.  
Mandam como a seu negro,  
Uns tanto já se matando;

Ainda bem não tem chegado,  
Já seus donos estão ralhando.

Não posso com esta lida,  
Me causa grande desgosto,  
Só por ver como vai  
O suor deste meu rosto.

O bom Deus de piedade  
A mim queria livrar,  
Enquanto vida tiver  
E bens alheios tratar.

Para o mês de Sam João  
Vou ver o que estou ganhando,  
Quero pagar o que devo,  
Inda lhe fico restando.

Querendo ter alguma coisa,  
Não há de vestir camisa,  
Visto isto que eu digo  
O mesmo tempo me avisa.

Ralham contra vaqueiros,  
Nada se faz a seu gosto;  
Se acaso morre um bezerro,  
Na serra se toma outro.

Saibam todos os vaqueiros  
Tratados bem de seus amos,  
Se eles não tem consciência,  
Logo nós todos furtamos.

Tudo isto que se vê  
Inda não disse a metade,  
Por causa do leite de vaca  
Se quebra muita amizade.

Vou dar fim ao A, B, C,  
Eu não quero mais falar,  
Se fosse eu a dizer tudo  
São capazes de me matar.

Chorem e chorarão  
Com grande pena e pesar,  
Somente mode um mumbica  
Que dão para se matar.

Zelo, Zeloso,  
Todos sabem zelar,  
Que de um pobre vaqueiro  
Sempre tem que falar.

O catolicismo popular tradicional, com sua imagem de um Deus Pai-Senhor, sob a influência do sistema escravocrata colonial, deixou grande parte do povo simples fatalista, passivo e resignado. A prática religiosa, maior das penitências, era uma réplica da religião dos dominadores: o pobre interiorizava a dominação e a sacralizava.

Nesses versos não conseguimos ver, como em outros, a áurea heróica do Vaqueiro, imagem comum nos sertões, cantado em verso e em prosa por toda sua beleza, maestria e orgulho da atividade. Aqui, durante a seca, encontramos um vaqueiro amargurado, decepcionado e arrependido. Por que se encontra desamparado pelo poder público, pelo dono da fazenda, pelos santos e por Deus.

Impedidos de buscar e expor seus referenciais africanos, no entanto, criando maneiras de falseá-los através do sincretismo entre santos e diversas entidades, o homem negro, bem como seus descendentes, têm nas festas, nos “autos” e teatralizações, mais uma possibilidade de expor seus medos, anseios, raivas e escapar à fatalidade do desamparo do cristianismo, aprendido sob a estrutura escravocrata colonial.

Podemos analisar as religiões afro-brasileiras, bem como as festas afro-brasileiras, como simples manifestações populares. Mas perderemos a determinante perspectiva de resistência às condições de vida impostas pelo sistema vigente no momento de sua gestação. A permanência, resignificadas, destas tradições, indiciam que pouca coisa mudou, que elas ainda são necessárias para que o homem expresse, também na cultura, o que ele viveu e ainda vive na sociedade.

No entanto, mesmo crendo na fatalidade e inevitabilidade da vida no sertão, o sertanejo efetuava maneiras para prever quando chegariam as chuvas ou se teriam que se preparar para outra seca. Segue uma dessas experiências da crença meteorológica sertaneja:

O dia de S. Luzia, 13 de dezembro, representa para o vulgo mez de janeiro, o dia 14 de fevereiro, o dia 15 de março e assim por

diante. Se, por exemplo, a 14, pela manhã, esteve o céu coberto de pesadas nuvens, se houve alguns chuviscos em fevereiro, cairão chuvas regulares. Se o dia amanheceu limpo, o sol quente, todos o mez será secco.

Outra experiência consiste em deitar-se pedras de sal ao sereno, em véspera de S. Luzia. Seis pedras de sal, collocadas sobre um pano, representam os seis mezes de inverno. Pela manhã, a pedra que mais se dissolver ao relento da noite, indica o mês mais chuvoso.<sup>169</sup>

Diz Gilberto Freyre, que se o gado bovino fosse como o suíno e o eqüino – indisciplinados, bandoleiros -; sem nenhum apego ao chão em que nasceram e se criaram, a conquista dos espaços vazios ainda estaria longe de ser feita. Há uma suposição histórica de que as extensões territoriais deste imenso país foram conquistadas pelo gado andando na frente e os vaqueiros atrás, apossando-se dos campos freqüentados por suas criações.

Ao longo da jornada da cidade de Fez, em direção ao Marrocos, Hieronimo de Mendonça – natural da cidade do Porto – passou por uma região de montes, próxima à cidade de Tedula, na qual os aduares mouros vivem em pequenas tendas de pele de cabra, em forma de círculo, onde à noite recolherem seu gado. Ao parar para tomar água numa lagoa, aproximou-se uma velha moura que se dirigiu a um dos cativos da companhia, de nome Mami, e contou-lhe em sua língua que há poucos dias vira um leão arrebatado uma ovelha diante dos seus olhos.

[...] vendo ella isto correra a elle com estranha ousadia, dando-lhe com a roca que na cinta trazia por cima da cabeça, chamando-lhe sujo e covarde, que não tinha coração para os bravos touros daquela montanha, senão para a fraca ovelha de huma Moura pobre, e que o Leão ouvindo isto largou a presa, e se fora baxando a cabeça, corrido e vergonhoso.<sup>170</sup>

---

<sup>169</sup> THEÓPHILO, Rodolpho. História da Secca do Ceará. Rio de Janeiro: Imprensa Inglesa, 1922, p. 75.

<sup>170</sup> MENDONÇA, Hieronimo de. Jornada de Africa. Copiado fielmente da Edição de Lisboa de 1697 por FARINHA, Bento Joze de Souza. Lisboa: Offic. De Joze da Silva Nazareth, 1785, p. 185.

O que mais causou espanto ao português foi o fato de Mami e os demais companheiros darem crédito às palavras da velha moura, acrescentando que os mouros daquela região usavam certas “palavras de encanto” como fazem, em alguns lugares, os africanos com os lobos e os indianos com as serpentes.

Como representante da Comissão Mista (Portuguesa e Inglesa) estabelecida em Serra Leoa, Joaquim César registrou seus relatos em forma de 12 cartas, enviadas à Sociedade Literária Patriótica de Portugal. Fala o relator de um costume singular observado entre os nativos do país, de não dormirem com a cabeceira para o poente, descoberto quando esteve doente e casualmente colocou o travesseiro para o oeste. Uma das mulheres que servia de enfermeira, logo correu e pediu que ele mudasse de posição. Dizendo que se sentia bem assim ele não atendeu; devido à insistência da mulher, ele perguntou a razão.

#### IV.

[...] o Bumba representa, porventura a mais bela noção crítica de nosso fenômeno nacional, tirada inconscientemente pelo povo brasileiro. Unidade de língua, unidade de religião, várias são as razões para designar esse fenômeno absurdo que é a unidade brasileira. Talvez fosse mais razoável indicar a unidade do boi. O boi é realmente o principal elemento unificador do Brasil.

Mário de Andrade, 1982.

Mário de Andrade tornou-se referência para os diversos estudos do “imaginário coletivo do povo brasileiro”, cuja produção esteve calcada na concepção modernista de busca por uma “identidade cultural”. Dentre seus vários estudos e pesquisas gostaria de destacar *Danças Dramáticas do Brasil*, no qual se dedicou quase que exclusivamente, ao tema do “auto” do boi nas danças “folclóricas” do país.

A razão que impulsionou este estudo, assim como os encaminhamentos teóricos e metodológicos que Mário de Andrade desenvolveu, foram determinados pelo momento singular que viviam os movimentos artísticos e culturais no Brasil. Escrito entre 1934 e 1944 – segunda fase do modernismo – quando o nacionalismo e a valorização das origens pautavam o repensar da história e da literatura brasileira, o texto produzido por Mário de Andrade deixa entrever uma das preocupações de sua época: a busca por uma unidade nacional.

Esta busca de Andrade, assim como de outros pesquisadores do mesmo período, serviu para aguçar, dentro da “cultura nacional”, olhares sobre as diversas manifestações culturais “populares” do Brasil. Tais manifestações foram classificadas como “folclore”, e dentro desta concepção, necessitadas de registros que garantissem a sua pureza e permanência nos anais da história.

Muito do que se conheceu das exóticas culturas dos “povos d’além mar” na Europa, durante os séculos XVI e XVII, foi fruto da curiosidade sobre as “terras da colônia” trazidas a conta-gotas por uma literatura fantástica ou pelas exposições resultantes das incursões de viajantes e missionários “nas possessões” de seus reinos. Em meio às longas e detalhadas descrições da terra, fauna e flora, ao descrever o povo e seus “costumes”, os textos nos presenteiam com determinados aspectos e detalhes que, mesmo sendo filtrados por estereótipos e preconceitos da época e do autor, serviram de referência para inúmeros estudos posteriores.

No entanto, até fins do século XVIII, as manifestações “populares” eram consideradas, pela intelectualidade europeia, como obra da ignorância e falta de compreensão do povo do complexo mundo das ciências e das artes das elites abastadas. Somente no século XIX, estudiosos começaram a se aproximar e valorizar algumas dessas manifestações, como por exemplo a poesia, por perceber uma possibilidade de revigorar as artes acadêmicas, em virtude do contraste que apresentavam diante da rigidez e do formalismo destas. E através das coletâneas dos irmãos Grimm a Europa percebeu que as “fábulas” não

apenas continham o interesse e a produção literária do “povo” mas, principalmente, as chaves que permitiriam o acesso às suas crenças religiosas e concepções de mundo “tradicionais”. E em fins da primeira metade deste século, o inglês William John Thoms propôs uma definição para estas manifestações que substituiria uma infinidade de expressões pejorativas utilizadas para denominá-las. Nasceu então, em 1846, o vocábulo anglo-saxão “folklore”.

No Brasil, em fins do século XIX e início do XX, em virtude do rápido processo de mudanças sociais que extrapolava o âmbito político e econômico em direção ao cultural, os intelectuais empenharam-se no impedimento ou retardação de uma sobrepujança da cultura urbana forte e elitizada, sobre a cultura rural, fraca e tradicional, que abandonava gradativamente o campo em direção às grandes capitais. Aquém das complexidades internas destas culturas, os principais representantes das elites intelectuais do país, que entreviram o seu perecimento, mapearam e registraram certas criações populares que resultou na antecipação do processo por eles avistado. Inscreveram, sobre a lápide de “folclore brasileiro”, a cultura material de diversas populações (religiosidades, danças, cantos, contos, linguagens e objetos).

Michel de Certeau classifica o interesse do folclorista como uma “integração racionalizada”. Pois, ao “arrumar” esta cultura popular ele tende a tolhê-la, prendê-la num museu do passado, furtando-lhe a possibilidade de se exercer no que há de mais complexo e transformador, a dinâmica social.<sup>171</sup>

Apesar da cristalização produzida por estes estudos seus resultados são importantes fontes de registro histórico. Apresentam elementos da cultura e do homem, tornando-se leitura obrigatória de historiadores que desejem compreender, não apenas o pensamento da época, mas principalmente detalhes e informações sobre formas anteriores de manifestações que permanecem como parte identificadora da chamada “cultura popular brasileira”. Estes resultados, compostos por fatos e dados recolhidos *in loco*, ao serem

---

<sup>171</sup> CERTEAU, Michel de. *A beleza do morto*. In: *A Cultura no Plural*. Campinas, Papyrus, 1995.

utilizados pelo historiador, no entrecruzamento com outras fontes e documentos, tendo como suporte um arcabouço teórico e metodológico da História Social, permitem a desmitificação do “folclore” e a desmobilização dos agentes por ele paralisados.

Ao eleger o boi como o “elemento unificador do Brasil”, Mário de Andrade indicou um código importante para pensar alguns aspectos da história e da cultura do “povo” brasileiro. É certo que sua localização num determinado *lugar* histórico e social, dificultava a possibilidade de dimensionar todo o potencial simbólico desse boi como “elemento unificador”. No entanto, foi a percepção parcial desta potência que o moveu em direção à uma tentativa de explicar o universo simbólico da cultura popular através do que ele denominou “danças dramáticas”.

Para penetrarmos esse universo cultural é imprescindível despir-nos das amarras maniqueístas de leitura do mundo. Pois o tempo presente se afigura como *um tempo* das incertezas. O tempo no qual estamos enlevados por nossas maneiras de vivê-lo e pensá-lo. Todo e qualquer movimento que fazemos em direção a outro tempo terá como baliza essa dada maneira de ver e saber. Necessitamos de um profundo e doloroso processo de despimento para conseguirmos avançar em direção a um futuro que pode demorar ou nunca ocorrer.

Em geral, uma luta interna se trava em cada historiador ou pesquisador ao se deparar com o problema da alteridade. Pois não é o *outro* que descobrimos nesse encontro, mas a *nós* mesmos. E muitas vezes, não basta se despir da roupa de nossas concepções, em alguns momentos temos que retirar a nossa própria pele, uma parte significativa de nós, um revestimento gerado no ventre materno. E ainda que este seja um ato bastante doloroso, percebemos que o preciso órgão, constituído por três camadas protetoras que servem de limite externo entre o nosso corpo e o espaço exterior, contém sob si diversas estruturas compostas, complexas e ainda desconhecidas, que nos

mantêm vivos e humanos. Não perdemos nossa condição dentro da natureza pela ausência dele.

No exato instante desse encontro com o *outro*, vislumbramos duas opções: entendê-lo ou desconsiderá-lo. Invadir seu mundo excetuando-o – não esquecendo que ele é um conjunto de vários *outros* – influenciará diretamente nas considerações finais que faremos sobre tudo que a ele está ligado.

Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, referência em diversas pesquisas sobre o Boi-Bumbá ou Bumba-meu-Boi, pesquisadora do “auto” realizado em Parintins (AM), sintetizou, como um exercício de compreensão, a razão pela qual Mário de Andrade viu no Bumba-meu-boi a “mais exemplar” e a “mais estranha” dança dramática do país. A autora percebeu o nível de importância desse elemento para o autor, ao identificar em sua produção poética, posterior ao estudo por boa parte do território nacional, uma “*presença marcante do boi como símbolo*”. E afirmou que o “*bumba, emerge como elo da cultura popular brasileira com uma dimensão humana universal. [...] O Bumba-meu-boi é tema “mítico” por excelência, expressão do primitivo e do ancestral.*”<sup>172</sup>

Marlyse Meyer, ao tratar da originalidade e complexidade desta “dança”, se lança no desafio de tentar compreender “*o que pode trazer o aspecto fantástico*”, deste espetáculo que ela classificou como “*grosseiro e rudimentar quanto à trama, mas visual e auditivamente muito belo*”. Para Meyer, esse “*aspecto fantástico*”, da encenação do boi, que apresenta “*elementos ligados ao sobrenatural*”, não parece ser considerado em sua essência, “*isto é, como um desvio do cotidiano*”. Parece que neste “*espetáculo*” o “*fantástico*” se insere na normalidade, provavelmente, porque o seu “*público não distingue espetáculo de realidade*”.<sup>173</sup>

.....

---

<sup>172</sup> CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Cultura popular e sensibilidade romântica: as danças dramáticas de Mário de Andrade. In Revista Brasileira de Ciências Sociais, fevereiro, ano/vol. 19, número 054, São Paulo: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2004, pp. 54-78. Disponível em: [www.redalyc.com](http://www.redalyc.com), p. 67.

<sup>173</sup> MEYER, Merlyse. Pirineus, caíçarás... da commédia dell'arte ao bumba-meu-boi. 2. ed. Ver. e ampl. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

No que tange ao trabalho de campo – uma tarefa imprescindível de pesquisa – Mário veio, ao comparar a sua atuação, indiretamente, àquela de um *turista aprendiz*, quando se referia ao trabalho de campo. Mário de Andrade expõe, apesar da intenção de apreensão de conhecimento, o seu distanciamento pautado na condição de transito e passagem do “turista”, daquele que não permanece, que não pertence à.

Hãmpatê Ba, no clássico texto “A Tradição Viva”, traz-nos a experiência etnológica ocidental no continente africano para expor a impossibilidade de compreensão de muitos estudiosos que são “postos na palha” em virtude desta postura de distanciamento na qual se colocam e através da qual “pensavam ter compreendido completamente determinada realidade quando, sem vivê-la, não poderiam verdadeiramente tê-la conhecido.”<sup>174</sup>

É por esta perspectiva que Mário de Andrade ignora ou não consegue perceber as profundas raízes negro-africanas em que estão fincadas as manifestações populares brasileiras. Trazer à luz da intelectualidade brasileira do século XX as “danças dramáticas”. Danças que contam o drama do negro escravo e seus descendentes, deixando na escuridão o próprio criador e mantenedor desta tradição - que são as sociedades e famílias negras do país -, escancara a fragilidade de nossas elites. E torna-se ainda mais espantoso o fato quando, até hoje, nada disso foi questionado ou revisto. E ainda quando nos aproximamos da possibilidade de sedimentar e expor essa ferida, que em momento algum desmerece o mérito do grandioso trabalho de coleta de Mário de Andrade, discursos contrários inflamados colocam esse fato na condição de uma atitude não intencional.

No entanto, é exatamente por respeitar e confiar na capacidade intelectual do pesquisador Mário de Andrade, que não podemos aceitar essa justificativa. E se ela, por alguma razão, deve ser levada em consideração só prova que ele era um homem do seu tempo. Porque é justamente nessa falta de intenção, nesse descaso, nesse descuido que repousam as ideologias que

---

<sup>174</sup> HAMPATÊ BÁ, *Ibidem*, p. 194.

ignoraram e tentam apagar as marcas inconfundíveis da tradição negra em nosso país. Seja através de um discurso conciliador e democrático da mestiçagem, da brasilidade, ou através da total invisibilidade.

O germe da Missão Folclórica pode ser detectado em 1928 nos escritos de Mário de Andrade, como assinala Flávia Toni. Surge num artigo do Diário Nacional. Ele traz a consciência de que a música popular (no pensamento de Mário de Andrade entenda-se sempre a música folclórica, e não a significação predominante hoje é preciosa, mas frágil. Faz um apelo para que seja preservada por meio de instrumentos mecânicos.<sup>175</sup>

Devido ao que preferimos classificar como desconhecimento das matrizes dessa música e cultura, que ele denomina folclórica, e nós popular, Mário de Andrade concebe-a como frágil e moribunda. E não como podemos concretamente confirmar hoje, através de sua permanência e resignificação constante, que atesta uma solidez e dinamicidade justificada apenas em suas bases ancestrais afro-ameríndias.

Mil novecentos e vinte e oito, segundo Jorge Coli, é uma data “sintomática” por se tratar do “momento em que o Mário de Andrade modernista se transforma em Mário de Andrade nacionalista.” Mas qual é a nação de Mário? Eu me pergunto. Que nação é o Brasil de 1928? Podemos nos perguntar. Uma nação que se construía sobre os feitos modernos de uma intelectualidade atualizada e atuante, mas que precisava esconder que esta mesma intelectualidade era fruto de um entrecruzamento racial de três séculos. Uma nação asfixiada pela fumaça dos documentos queimados por Rui Barbosa, que precisava de heróis, símbolos e signos que clareassem sua história e ventilhassem sua memória.<sup>176</sup>

.....

---

<sup>175</sup> COLI, Jorge. *O Nacional e o Outro*. IN: Textos. Coletânea - Missão de Pesquisas Folclóricas. Mário de Andrade, 1938. Realização: Serviço Social do Comércio (SESC-SP), Prefeitura da Cidade de São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, Centro Cultural São Paulo, 2006. pp. 127-138, p. 127.

<sup>176</sup> “Influências artísticas e intelectuais diretas sobre o Movimento Modernista emanaram paradoxalmente da Europa, onde o interesse pelo “exótico”, especialmente culturas africanas, estimularam os primeiros expoentes da vanguarda a romper com as rígidas tradições clássicas e

Pautado nos referenciais teóricos do manual *Esquisse d'une méthode de folklore musical*, de Constantin Brailoiu, amigo e inspirador de Dina Dreyfus e Claude Lévi-Strauss, Mário executa a sua Missão. Jorge Coli resume a citada matriz romena em três pontos básicos, parafraseando de Laurent Aubert – conservador do Departamento de Etnomusicologia do Museu de Etnografia de Genebra, estudioso de Brailoiu:

1. Salvar os documentos musicais preciosos
2. Pôr em circulação científica internacional os materiais necessários a um estudo comparativo extenso
3. Facilitar o contato entre países por meio da música popular.

Está claro que a dimensão humanista de salvaguarda afirma-se, no espírito de Brailoiu, por uma vocação eminentemente internacional, reiterada nos itens 2 e 3 de seus princípios. Ela lembra a posição de Henri Focillon, presidente do Congresso das Artes Populares de Praga (ao qual comparecera Elsie Houston com uma comunicação sobre música brasileira e cujas atas constam da biblioteca de Mário de Andrade), afirmando que a geografia das artes populares não se submete às fronteiras políticas, e introduzindo, assim, a negação de que elas sejam legítimas formadoras dos espíritos de nacionalidade.<sup>177</sup>

Imerso em sua condição social e histórica, pautado em teorias de matrizes positivistas, Mário de Andrade delegou à nossa geração um magnífico estudo científico de conhecimento e divulgação da cultura popular brasileira, mas não de compreensão desta mesma cultura. Concordo na negação das artes populares como “legítimas formadora dos espíritos de nacionalidades”, no

---

cristsãs na arte. [...] Todavia, se a Europa foi o incitador original do culto ao primitivismo, este encontrou terreno muito mais fértil nas Américas. Em parte, isto deveu-se ao fato de que o assim chamado homem primitivo era um autêntico elemento indígena em muitos países. Ao descrever o índio ou o negro, os latino-americanos estavam, portanto, explorando e avaliando pela primeira vez as até então ignoradas raízes culturais de seus próprios países e, na verdade, seu próprio continente.” BROOKSHAW, David. *Raça e cor na literatura brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1993. (Novas Perspectivas, n. 7). p. 77 e 79

<sup>177</sup> COLI, *Ibidem*, p. 129

entanto, sabemos que os fatores de onde se originam esta crítica do início do século XX, e a nossa do início do XXI, são diferentes.

Mais uma vez pergunto: que nação se formava? Que espírito de nacionalidade podia surgir da ingestão de meio cálice de compreensão?

(...) as culturas populares, seguindo uma *démarche* inventada e instituída pelas diversas sensibilidades românticas do século XIX, adquiririam um papel fundador de “raízes”, que faziam, dos países, seres com legitimidade “natural” e, para além dela, com uma existência quase metafísica (...).<sup>178</sup>

A cultura popular encontrada e registrada pela Missão Folclórica tornava o Brasil “um ser”. Mas não era essa a identidade que a nação esperava. Assim como os leitores, as noivas e mães dos navegadores que ansiavam pela volta dos desbravadores que se lançaram nas profundezas do oceano para enfrentar as feras e monstros visionados pela literatura, e trazer prova para as suas crenças e certezas, os Missionários do Folclore Brasileiro do século XX, precisavam voltar à terra paulista com uma cultura popular onde a elite branca pudesse confirmar suas matrizes e embalar sua nação que recém nascera. No entanto, assim como acontecera nos séculos XV e XVI, esses desbravadores e missionários tiveram suas hipóteses refutadas, e o longo caminho de volta foi um caminho para digerir esse outro mundo desvendado e inventar novos referenciais que não contrariassem tão profundamente as convicções do seu povo.

Os exploradores trouxeram a degradação moral e os costumes bárbaros, os missionários trouxeram o paganismo e a demonização das culturas, Gilberto Freyre trouxe o mito da “democracia racial” e Mário de Andrade o boi como elemento unificador.

Mário de Andrade, bem como seus contemporâneos encontravam-se num período que ele mesmo classificava como *voluntarista* ou *voluntarioso*, no qual era necessário “querer ser brasileiro”. Um brasileiro criado por eles, para

---

<sup>178</sup> Ibidem, p. 139.

eles mesmos. A “Nação brasileira” é um “ser” mutilado, fruto da união de um pai que não se conhece e de uma mãe que não se aceita. Qual é o Brasil de Mário de Andrade? Qual é o negro dos modernistas? É o Brasil de Macunaíma?

No projeto, irrealizado, que envia a Capanema, encontra-se a proposta de um mapeamento e um retorno cíclico às mesmas fontes, para verificar as modificações que ocorreram. Há por trás dessa preocupação de rigor no conhecimento, um desejo de pureza, ao evitar contaminações (...). Há aqui um claro sentido de preservação purista – compartilhada por Brailoiu – hoje em dia bastante discutida. No caso de Mário de Andrade, porém, são, em grande parte, as fontes de uma nacionalidade em perigo de contaminação.<sup>179</sup>

Contaminação essa que poderia ser tanto exógena quanto endógena, mas que provocaria mudanças nos referenciais de uma Nação. Em seus símbolos, suas crenças, sua história, seu povo.

Todas estas elucubrações acerca de perspectiva teórica e metodológica de Mário de Andrade e suas concepções ideológicas ficam mais compreensíveis quando analisamos sua obra intitulada *Danças Dramáticas do Brasil*.

## V.

.....  
Uma das manifestações mais características da música popular brasileira são as nossas danças-dramáticas. Nisso o povo brasileiro evoluciona bem sobre as raças que nos originaram [...].  
.....

Mário de Andrade

.....  

---

<sup>179</sup> COLI, *Ibidem*, p. 135-136.

Os primeiros textos literários, de que se tem registro, cujo tema central são as peripécias de um boi, produzidos no Brasil, remontam ao século XVIII. E, assim como na festa seus elementos secundários sofrem modificações de acordo com a região e o tempo histórico em que foram produzidos. No entanto, o boi se manteve como elemento central. Nos textos, observamos a recorrência no tema de um boi fugidio e um vaqueiro destemido que o recupera; e nas festas, o tema da morte e ressurreição do boi. Em virtude da complexidade cênica deste espetáculo, a sua teatralidade foi comparada por Meyer à Comédia dell'Arte<sup>180</sup>. A atuação dos personagens, segundo a autora, a transporta para uma “época das origens, em que homens, animais, natureza participavam de um mesmo universo, estavam submetidos aos mesmos perigos, aos mesmos medos e ameaças, derivados dos mesmos mistérios”.<sup>181</sup>

Tornou-se lugar comum, nos estudos do Bumba-meu-boi, a busca pela identificação de sua origem, devido a percepção desse caráter preservativo do elemento central no auto: o boi. Também permanece no mesmo lugar comum o marco de “origem” desse conjunto de manifestações. No capítulo *A sobrevivência Totêmica: o ciclo do boi*, Arthur Ramos atribui ao “ciclo do boi” três origens: européia, ameríndia e africana.

Alguns eruditos, por exemplo, acham que o Bumba-meu-boi seja uma variante do *Monólogo do Vaqueiro*, que Gil Vicente fez representar em Portugal, a 8 de Junho de 1502, nos paços do Castelo de D. Maria, para festejar

---

<sup>180</sup> Por **Commedia dell'arte** entende-se a [comédia italiana](#) de improviso, que surge na Itália em meados do [século XVI](#) e se prolonga até ao [século XVIII](#). O termo *dell'arte* traduz bem uma das suas principais características. Trata-se de uma comédia representada, não por actores amadores, mas sim por actores profissionais, dotados de um talento particular. Porém seus diálogos tinham larga medida de improviso, pelo que este tipo de arte também é conhecido por **Commedia all'improvviso** (comédia de improviso) ou **Commedia a soggetto** (comédia de tema). É também denominada **Commedia delle maschere** (comédia das máscaras), uma vez que este elemento de vestuário era extremamente relevante na composição das [personagens](#), servindo para melhor os ridicularizar e caracterizar. Por fim, uma outra denominação é **Commedia dei zanni**, de *zanni* (empregados, servos), caracteres importantes em toda trama deste gênero. ©Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações Ltda.

<sup>181</sup> MEYER, Pirineus, caixas... da commédia dell'arte ao bumba-meu-boi. 2. ed. Ver. e ampl. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

o nascimento do príncipe D. João. Gil Vicente aproveitou-se do motivo mítico do Touro, símbolo zodiacal, que festejava o começo do ano solar e o poder fecundante do sol. Estas festas solares do ciclo das janeiras chamam-se na península Festas do Aguinaldo, isto é, Boi-nascido, Agui-naldo (agnus natus). O Monólogo do vaqueiro foi uma estilização das danças do Aguinaldo, e Gil Vicente quis assim comparar o príncipe recém-nascido ao menino-Deus, transformando a câmara da rainha em presepe.<sup>182</sup>

Já Artur de Azevedo, numa curta descrição do Bumba-meu-boi, lembra a mascarada parisiense do *Boeuf-gras*, restabelecido em França por Bonaparte, acrescentando que até o século XVIII o boi fazia a sua passeata pelas ruas de Paris, indo o cortejo dançar e cantar às portas das casas, como fazem hoje os nossos ranchos. Afirma então, que essa prática “é uma sobrevivência geral do paganismo e, como outras sobrevivências, incorporou-se ao catolicismo popular da Europa.”<sup>183</sup>

Consoante com a tese da origem do boi no “auto” dramático de Gil Vicente, apresentado na corte portuguesa por ocasião do nascimento de D. João III, Eduardo Campos cita dois “autos” do qual o brasileiro pode assemelhar-se: o “Beef Gras” dos franceses e a ‘pantomima taurina chamada “La Barroza”, que se realiza na localidade de Ovejar, da província espanhola de Soria”.<sup>184</sup>

O Boi animal, símbolo ou artefato pode ser contado e cantado, em todo o território nacional sob as mais diversas formas e denominações: Boi de Axixá, Boi de Cova, Boi da Geralda, Boi-Santo (nos “autos” que recontam a vida do “Padim Ciço”, Ceará), Boi Misterioso e Boi Mandigueiro, no cordel, Boi-Tungão ou Boi do Maioral (o próprio Demo), Boi Vaquim (na Região Sul: assombração alada, boi inteiramente branco e fantasmagórico). Além das narrativas infantis como o Boi da Cara Preta.

.....

---

<sup>182</sup> RAMOS, Artur. O Folclore Negro do Brasil. Demopsicologia e Psicanálise. 2 ed., Ilustrada e revisada, Rio de Janeiro, Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1954, p. 82.

<sup>183</sup> Artur Azevedo, *O bumba-meu-boi*. In Kosmos, janeiro de 1906. *Apud* RAMOS, Ibidem.

<sup>184</sup> CAMPOS, Eduardo. Estudos de Folclore Cearense. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1960. p. 10-11.

De Norte a Sul do país, há várias histórias e romances populares, rimados ao som das violas do sudeste que acompanham o velho caminho das tropas. São as narrativas chorosas do Boi Barbatão, Boi Marruá, Boi Malhado, Boi Barroso, Boi Amarelo, Boi Amarelinho, Boi Pintado, Boi de todas as qualidades, tons e cores. Boi Sarado, Boi do Mês de Maio, Boi Pisquim, Boi Pasquim, Boi Bizerru, Boizinho.

Nestas narrações, em geral, é o animal quem toma a palavra para contar e cantar a sua trajetória. Assim, podemos acompanhar como o Boi passeia soberano na paisagem e no imaginário, retratado também pelos artistas mais expressivos da “música popular” de cada região.

As festas de Boi encontradas em quase todo o país, são atribuídas à uma origem portuguesa, senão de todo europeia. Aproximadas às figuras do boi das Tourinhas do Minho, dos Touros de Canastra e as Touradas cômicas, referência popular das Touradas espanholas. Também na França existe o cortejo do Boeuf Ecú, executado nos salões e apontado constantemente como fonte inspiradora das folias brasileiras. As estórias zoomorfas ou zoófilas protagonizadas pelo boi, são sempre lidas com simpatia, porque, em todas as esferas, ele sempre se revela compreensível e humanizado. Somente nos hábitos espanhóis ele foi brutalizado pelas touradas, tornando-se, muitas vezes, criminoso em seu enfrentamento com o toureiro. Mas até aí teria seus correspondentes no Brasil, através da Vaquejada, do Boi-na-Vara e da Farra-do-Boi.

Observamos que as várias versões de festas de boi ou as diversas maneiras de representá-lo, culturalmente, estavam diretamente ligadas à maneira como cada sociedade se relaciona com o próprio animal. Sendo necessário, portanto, que outras pesquisas se dediquem neste estudo minucioso da relação de cada povo para compreender cada resultado.

Em *Cultura Popular Brasileira*, Alceu Maynard Araújo, considera que “o bumba-meu-boi é um bailado popular largamente praticado no Brasil no qual se nota a presença de vários elementos da arqueocivilização: animais que

falam e dançam, a ressurreição do boi, animal este que para alguns autores é um elemento totêmico. [...]” Não se pode afirmar com base histórica seja este bailado popular genuinamente brasileiro e será *literatice* sem fundamento científico, escudada apenas na observação de palanque, o afirmar seja o bumba-meu-boi o mais notável do Brasil. O boi é tema de bailado universal e em nosso país não se restringe apenas à região da “civilização do couro”, ele é encontrado tanto na área da pesca como na agrícola.<sup>185</sup>

Ao tratar da natureza e costumes do “norte”, em *Terra de Sol*, Gustavo Barroso faz rápida passagem sobre *Os divertimentos (música e dança)*, onde inclui o Bumba-meu-boi.

.....

O boi é o divertimento mais tradicional e mais antigo do sertão. Sofre modificações, às vezes bem profundas, de localidade para localidade. Mas no fundo é sempre o mesmo divertimento sertanejo, ridicularizando certos tipos e costumes, enfeixando reminiscências dos velhos cultos de animais, dos dialetos africanos, das crenças católicas no boi e no burrinho que S. José trazia, quando no estábulo humilde, da estrada de Belém, Cristo nasceu.<sup>186</sup>

.....

Para Oneyda Alvarenga, musicóloga responsável pela organização e notas do XVIII volume da coleção “Obras Completas” de Mário de Andrade, dividida em três tomos intitulados “Danças Dramáticas do Brasil”.

.....

Um dos valores da dança dramática do Bumba-meu-boi é o ser fundamentalmente nacional nas suas características, nos tipos e costumes que põe em cena, nos seus textos e nas suas músicas. Entretanto, suas velhas origens históricas são atribuídas a Portugal, especialmente à tradição do boi e do burro levados ao presepe por ocasião das festas da Natividade. [...].<sup>187</sup>

.....

.....

---

<sup>185</sup> ARAÚJO, Alceu Maynard. *Cultura Popular Brasileira*. Fotografias do autor, desenhos de Oswaldo Storni, Osny Azevedo, do autor e de outras fontes. São Paulo: Melhoramentos, Brasília, INL, 1973, p. 57.

<sup>186</sup> BARROSO, Gustavo. *Terra de Sol: Natureza e Costumes do Norte*. 6 ed., (comemorativa do cinquentenário), Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceará, 1962. p. 172.

<sup>187</sup> ALVARENGA, Oneyda. *Música Popular Brasileira*. 2 ed. São Paulo: Duas Cidades, 1982.

Os autores se referem também a outros costumes portugueses, como fontes prováveis do Bumba-meu-boi: as *Tourinhas* do Minho; os *Touros de Canastra*, em que se lida um touro representado por uma armação sustentada por um homem; as touradas cômicas, que no século XVIII ainda existiam no Brasil.

Apesar do esforço empreendido, em trazer os principais autores para dialogar sobre a origem do “auto” do boi, ainda não encontramos uma explicação que possa desvendar este arcano. Será preciso modificar a pergunta. Talvez, nos aproximemos melhor se compreendermos o que há de primordial no Bumba. Qual elemento provoca a analogia entre essas narrativas orais, escritas, danças, espetáculos e “autos”. Gilberto Freyre, no capítulo *A Cana e os Animais*, em *O Nordeste*, observa que

.....  
Já houve quem enxergasse no bumba-meu-boi “a sátira dorida do negro e do índio oprimidos contra a prepotência do branco. Talvez haja aí exagero e um pouco de retórica. O que principalmente se sente no grande drama popular do Nordeste – talvez de remota origem bântu, segundo a idéia de Artur Ramos sobre as festas populares do boi, mas aqui colorido por influências nitidamente regionais – é a glorificação da figura do boi; sua exaltação; sua apologia. [...] A glorificação do boi é que se torna a nota dominante do drama. No bumba-meu-boi o boi é de fato, “a grande figura apoteótica” [...]. A figura máscula, dominadora, poderosa e até terrível do drama.<sup>188</sup>  
.....

Fica clara a necessidade de desfocar nosso olhar do “auto” do boi e concentrá-lo no próprio boi. No animal primordial do auto, no centro de toda a encenação, na personagem principal.

Segundo Laura Viveiros de Castro, a “busca de origens” de Mário de Andrade foi norteadada “pela definição formal das danças dramáticas que, como vimos, privilegia música, bailado e dramatização de um tema.”<sup>189</sup> Pautado na análise da forma e não do conteúdo, o autor instituiu lugares estanques e

---

<sup>188</sup> FREYRE 1985, *Ibidem*, p. 76.

<sup>189</sup> CAVALCANTI, *Ibidem*, p. 67.

dissociados para origem do Bumba-meu-boi, segregando homem e natureza, cultura e sociedade.

A manutenção de uma estrutura básica, que consiste na morte e ressurreição do boi nos autos, Mario de Andrade atribuiu à “mentalidade do popular”, idêntica a de “culturas primitivas” com relação aos ciclos vitais da natureza. E a “predileção” pelo boi se fundamenta nas razões econômicas de uso do animal no povoamento do país. Desta forma, a escolha do boi como “animal-totem” se justificaria por razões externas – econômicas – e, portanto, frágeis o suficiente para serem conduzidas ao âmbito do mito, do fantástico, do inexplicável.

No estudo que Gilda de Mello e Souza fez sobre *Macunaíma*, a autora destaca que Mário de Andrade tinha conhecimento de que o boi era “'o bicho nacional por excelência' e se encontrava referido de norte a sul do país, tanto nas zonas de pastoreio como nos lugares sem gado". A unificação da figura do boi em nossa cultura é marcada pelas palavras da autora e do escritor quando nos deparamos com a seguinte passagem: "num país sem unidade e de grande extensão territorial, 'de povo desleixado de pátria é quase uma quimera', o boi - ou a dança que o consagra - funcionava como um poderoso elemento 'unanimizador' dos indivíduos, como uma metáfora da nacionalidade".<sup>190</sup>

Segundo Gilberto Freyre:

Os animais têm na vida do brasileiro [...] uma importância mística considerável. Estão em suas histórias, nos cantos populares, na poesia da gente do povo, no anedotário obscuro – consequência de sua ligação íntima com a vida sexual do menino muleque de engenho. Mas é curioso notar que os animais importados e não tanto os da terra – o cavalo, o boi, a vaca, o burro, a besta, o carneiro, a ovelha, o porco, a cabra, o gato. É certo que também se encontram nas histórias o tatu, a onça, o cágado, a cobra, a raposa, da terra, às vezes substituindo animais exóticos de histórias européias, asiáticas ou africanas. Para grande parte da gente do litoral a maioria dos animais da terra continuam, entretanto, criaturas quase indiferenciadas dentro da expressão

---

<sup>190</sup> SOUZA, Gilda de Mello e. O Tupi e o Alaúde: uma interpretação de Macunaíma. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2003, p.17.

vaga: “bichos”. E os animais mais familiares, e mais identificados com o homem, os trazidos da Europa.<sup>191</sup>

---

<sup>191</sup> FREYRE 1985, *Ibidem*, p. 86.

# **Cultura e Natureza**

## **PARTE IV**

### **Morte e Ressurreição**

## I.

... falar é existir absolutamente para o outro.

Franz Fanon

A fala é o som do vivido, o ruído da experiência. A necessidade de organizar e resignificar o cotidiano. Se a fala se repete como tradição, é porque, periodicamente há a necessidade de retomar a potência do vivido para fortalecer a experiência. A condição opressora sob a qual o homem africano viveu no Brasil pode ser resgatada por diversas falas escritas, narradas e/ou cantadas. A diversidade das estratégias de contar e recontar a sua experiência deu origem a diversas festas, músicas, danças e autos.

Por diferentes caminhos, narrativas orais e visuais evidenciam que memória e corpo constituem-se indissociavelmente entre povos tributários de matrizes de oralidade. Suas tradições, memorizadas em presença de corpos, materializam-se de diferentes gêneros não-verbais de narratividade inerentes à constituição de corpos enquanto arquivos vivos capazes de emitir “vozes do corpo”, prolongadas em artefatos de suas culturas materiais.<sup>192</sup>

O referencial que deu origem às festas populares no Brasil, estava pautado numa África recriada, numa cultura e natureza reinventada, em impressões que surgiram desse novo viver e fazer cultural. Dentro da sociedade brasileira do século XIX e início do século XX, havia negros escravos, negros forros, negros mestiços, negros pobres e livres.

Quando os portugueses começaram a produzir textos no Brasil, os índios já registravam sua oralidade nestas terras. Assim como os africanos, trazidos para cá, já eram ensaístas em seu continente. “O texto criativo africano foi ladeado ou ignorado, invariavelmente”<sup>193</sup> na história do Brasil.

---

<sup>192</sup> ANTONACCI, Maria Antonacci. Tempos e histórias silenciados. In PUC Viva, ano7, n.28, out.-dez. de 2006, p.9.

<sup>193</sup> RISÉRIO, Antonio. Black Out: a exclusão do negro do texto africano. In Revista USP - Dossiê Brasil/África. n. 18, jun-ago. 1993, p. 114.

Esta permaneceu oculta sob a cerração letrada. Nenhum foco de luz foi assentado em sua direção. Afinal, aqueles bichos trazidos na coleira, torturáveis a sangue frio e a ferro quente, poderiam ser poetas? A pergunta não passou pela cabeça de ninguém, ao longo de todo o século XIX. À exceção de Silvio Romero, que tocou no tema a vôo (rapidíssimo) de pássaro, não houve quem quisesse correr o risco de se referir a uma “capacidade poética” dos escravos africanos.<sup>194</sup>

Segundo Risério, o romantismo se fixou na figura do índio com “exclusividade quase absoluta” porque este representava um passado pré-colombiano, ou seja, pré-portugues, anterior à conquista lusitana num momento de organização do Estado Nacional. Assim como o fato dos grupos indígenas estarem muito distantes do centro de poder, exotizados, não representando ameaça alguma à “sociedade”, tornava-o duplamente adequado ao projeto nacional. Algo que não se podia dizer em relação ao negro. Que não era referencia anterior à conquista lusitana e representava “uma ameaça à ordem escravocrata”.

O apagamento do negro na literatura brasileira durante o período escravista, no qual representavam a maior parte da população do país, ocorreu, provavelmente, “porque a energia contestadora estivesse concentrada na disputa em torno do tráfico escravista, e não propriamente na questão da escravatura e da vida escrava.” Não existia para aquele mundo artístico e intelectual os textos trazidos para cá pelos africanos, nem suas “criações verbais”.<sup>195</sup>

Na poesia brasileira, durante o intermezzo indianista, acompanhado por um visível componente antinegro, assim como no teatro – produzido majoritariamente por negros mulatos (e ser ator, por exemplo, era carregar um estigma) – não ocorreu uma real “entrada em cena” do personagem

---

<sup>194</sup> RISÉRIO, *Ibidem*, p. 114.

<sup>195</sup> *Ibidem*. p. 115.

negro na dramaturgia. “Os escravos estavam na ordem do dia, mas como problema sóciopolítico, não textual.”<sup>196</sup>

Os negros que se alfabetizavam e se tornavam escritores, ascendiam aos olhos da elite e aos seus próprios olhos, no entanto, jamais trariam à tona sua ancestralidade africana. Gerando uma complexidade impressionante para as questões sócio-raciais. Pois o “negro numa sociedade escravista (ou “apenas” discriminatória) é uma fábrica de defesas psicológicas”.

Pretos que dominavam o código literário, que tinham trânsito livre nesta esfera da fina flor da espiritualidade europeia, temeriam com certeza que qualquer aceno deles ao mundo africano fosse estigmatizado em termos de exibição animalésca; de afloramento mórbido de um primitivismo que, por mais que se achasse adormecido, seria indomável. Em suma, a pecha de símio estava sempre solta no ar – e poderia descer a qualquer momento.<sup>197</sup>

Em meio ao ritual letrado de aversão ao “primitivo”, ao “selvagem”, não poderia jamais emergir um texto criativo africano. Portanto, só no âmbito *transpopular*, neste espaço de liberdade criativa, pois não representa ameaça ao clássico, ao letrado, à elite. Por não ser lido ou visto por alguém além deles mesmos, houve a possibilidade de falarem de ancestralidade. Surgiu na literatura de cordel, nos folhetins, nos recitais das ruas, praças e casas da “periferia” uma profusão que ainda precisa ser mapeada, de “criações verbais”. A música produzida pela intelectualidade do negro mestiço estava pautada nos referenciais clássicos europeus, por mais que a produção de alguns artistas seja interpretada, por alguns autores, como um reflexo da musicalidade africana.

Como foi o caso da análise de Roger Bastide sobre o simbolismo de Cruz e Sousa. Para nós é inegável, concordando com Riserio, que “Cruz e Sousa desconhecia a África.” E que a música que acompanhava seus versos, com doçura e longos suspiros melódicos (característica da música simbolista)”, faziam esquecer “o ritmo selvagem e profundo do tantã”. Cruz e Sousa “não

---

<sup>196</sup> RISÉRIO, *Ibidem*, p. 116.

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 118.

tinha informação alguma sobre os povos e culturas daquele continente – e princípios estéticos não vão embutidos no código genético. É verdade que nosso poeta dizia sonhar com a África. Mas que África?”

É impossível discordar que os “elementos e modelos textuais africanos não conseguiram, apesar de toda a sua riqueza e variedade, ferir a sensibilidade romântica”.<sup>198</sup> No entanto, isso não significa que esta produção não estivesse lá, na mesma sociedade, sendo gestada em concomitância. Só que não era produzida no mesmo espaço, ou pelos negros mestiços.

Na versão comumente conhecida do “auto” do boi, toda a história principia com o desejo pela língua do boi, a perda da fala, do direito à fala, da capacidade de se comunicar. Revivendo, sempre que esse “auto” é reencenado, o tempo no qual esse direito foi usurpado e como um intertexto, o próprio “auto” se configurando como a estratégia encontrada para permanecer.

O boi não podia mais mugir/falar, mas ressucitou dançando. Sua fala corpórea tem volume, cor, ritmo e som. Sua fala tem movimento, porque é a fala da persistência. O “auto” do boi é a grande metáfora da condição do homem negro e seus descendentes escravizados na sociedade brasileira.

Diversas táticas foram empregadas durante a escravidão para evitar o domínio da fala. E não apenas da língua do senhor, mas também da própria língua do escravo. Segundo Fanon, falar “é sobretudo assumir cultura”. Pois, o “homem que possui uma linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito. E “existe na posse da linguagem uma extraordinária potência”.<sup>199</sup>

A posse de sua língua, a possibilidade de manter comunicação nas línguas maternas era um prenúncio da resistência, por isso, se evitava o transporte e o convívio de pessoas do mesmo grupo ou região. Por outro lado, a

---

<sup>198</sup> RISÉRIO, *Ibidem*, p. 121.

<sup>199</sup> FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. Edição francesa original 1952, p. 33-4.

posse da língua portuguesa, da língua do opressor, podia ser o prenúncio da rebelião.

Podemos, a partir desse elemento de resistência cotidiana, compreender a grande quantidade de “autos” de bois, cantos, histórias espalhados pelo território brasileiro. “Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora...”<sup>200</sup>

A complexidade cênica dos “autos” de bois no Brasil sempre foi interpretada como resultante de referenciais da teatralização europeia. Quando na verdade se deve à complexidade das relações vividas pelo homem negro no seio da sociedade escravista brasileira. E se “todo idioma é uma modo de pensar”, dominar o idioma é dominar o pensamento. E no caso dos “autos” de bois, o domínio se fez, e continua a fazer, de maneira tão profunda que, a cada região e geração se modificam a profusão de metáforas como estratégias para escarnecer a sociedade opressora, branca e elitizada.

O que é que vocês esperavam quando tiraram a mordaca que fechava essas bocas negras? Que elas entoassem hinos de louvação? Que as cabeças que nossos pais curvaram até o chão pela força, quando se erguessem, revelassem adoração nos olhos?<sup>201</sup>

“Falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura”<sup>202</sup> Mas não é apenas na fala que se expressa a resistência dos “autos” e linguagens que têm o boi como signo, também no corpo, nos gestos.

A comunicação é a base de todas as manifestações culturais humanas. Tanto nas sociedades tradicionais de matrizes orais quanto nas de matrizes escritas. E um dos domínios mais complexos da arte de comunicar dos povos africanos e afro brasileiros é a encenação ou a festa. Estejam vinculadas

---

<sup>200</sup> FANON, Frantz, *Ibidem*, p. 34.

<sup>201</sup> SARTRE, *apud*. FANON, *Ibidem* p. 43.

<sup>202</sup> FANON, *Ibidem*, p. 50.

a estruturas rituais ou religiosas elas trazem em seu bojo diversos elementos que refletem o momento social vivido pelos membros que a executam, e permitem entrever a tradição onde foi originada. Desde a escolha do tema e sua data, dos instrumentos, do ritmo e cadência da música e da dança, das vestimentas e indumentárias, do que pode ou deve ser comido durante o rito.

## II.

A relação entre o homem e os animais está determinada pelas estruturas sócio-políticas que regem a sociedade. As relações de domesticação, bem como os códigos culturais que derivam das práticas de condicionamento do boi à vontade e necessidade do seu dono sofreram mudanças a partir dos processos de intervenção religiosa e comercial implementados na Ásia, na África e posteriormente nas Américas.

A escravidão modificou profundamente a relação dos africanos com a natureza. E neste trânsito ele teve que se recriar e encontrar novamente o seu ponto de equilíbrio. Nem sempre essa resignificação pode ser percebida no espaço da natureza, mas, certamente é bem evidente no âmbito da cultura. As ações do homem também se expressam na paisagem. A sucessão de paisagens, através de uma sucessão de culturas, provoca mudanças naquilo que chamamos de “paisagem natural”, expressando a intervenção do homem e dando origem ao que os geógrafos denominaram de *paisagem cultural*<sup>203</sup>.

---

<sup>203</sup>A ação do homem sobre a natureza não se restringe apenas à transformação dos elementos desta. A complexidade de sua interferência pode ser percebida também no conjunto de fenômenos, como no caso da paisagem. Os grupos culturais fazem surgir a paisagem cultural à medida que modelam a paisagem natural, ou seja, “a cultura é o agente, a área natural é o meio, a paisagem cultural o resultado.” A paisagem natural se transforma através do tempo e da ação humana de acordo com a introdução de cada nova cultura no espaço natural, ou uma nova paisagem se sobrepõe ao que sobrou da antiga. Se o “fator” cultura determina o “meio” paisagem natural, através de uma interferência na “forma”, resultado da densidade populacional, mobilidade, habitação, produção e comunicação do homem, gerando a paisagem cultural daquele grupo. Podemos seguramente afirmar, à luz da geografia, que o Brasil africano era geograficamente diferente do Brasil ameríndio. Que a própria paisagem que vai se configurando no país, entre os séculos XVI e XIX, também reflete a presença das culturas do continente negro. A dimensão da ancestralidade negra em nosso país é muito maior do que podemos perceber e compreender. Pra aprofundar melhor esta questão, ver SAUER, Carl O. *A Morfologia*

A natureza deixou de ser um parâmetro, uma referência, um elemento de experiência social do homem africano durante o processo de escravização. Porque ela não era mais a mesma. Na nova condição sua relação se restringia à exploração e a dominação dela. Relação quase paradoxal, na medida em que ele está na mesma condição que ela, mas, obrigado a explorá-la, mecanicamente, comercialmente e incessantemente.

Esse conjunto de mudanças e o seu efeito borboleta, ocasionaram também modificações na relação que alguns povos tinham com o boi em suas sociedades de origem. Deslocado da condição de agente domesticador, o africano passou a sujeito domesticado, posto em patamar igual ou inferior ao animal.

Com o adensamento do tráfico de escravos e a utilização destes no comércio exportador colonial, homem e boi tornaram-se fundamentais para a produção agrícola e extrativa, bem como para as rotas marítimas comerciais. O homem, mais que o boi, foi destituído do seu lugar de poder e forçado a assumir o lugar estaque da servidão.

O homem africano, através de seus descendentes nascidos nestas novas terras “d’além mar”, foi pouco a pouco buscando restituir o seu lugar de poder na natureza e criar um lugar de igualdade na sociedade. Através do resgate e reinvenção de alguns fragmentos esmaecidos pela repressão e violência, evitaram – através da oralidade - que caíssem no total esquecimento alguns contos, provérbios, anedotários e músicas, inclusive os que têm os animais como elementos centrais. O auto do boi, um dos principais fragmentos que se perpetuaram na oralidade *transpopular* do Brasil.

Alguns autores vêm na estrutura teatral do Bumba-meu-boi uma improvisação e possível ausência de enredo. Outros como um “auto” imutável cuja maneira de fazer se repete e precisa ser fiel às formas mais remotas de sua encenação, para que seja considerada uma tradição.

---

*da Paisagem*. In Paisagem, tempo e cultura. ROSENDAHL, Zeny e CÔRREA, Roberto Lobato. Matrizes da Geografia Cultural. Rio de Janeiro, ed. UERJ. Coleção Geografia Cultural.

[...] o “auto” é sobretudo a crença dos pesquisadores no auto, em uma notável cristalização do efeito de ilusão do arcaísmo, característico dos estudos folclóricos e também antropológicos da cultura popular [...].<sup>204</sup>

Maria Laura afirma que na obra de Mário de Andrade, o Bumba-meu-boi ergueu-se como modelo estético e símbolo paradoxal de uma possível unidade cultural nacional. E critica o chamado “lugar ideológico” que as “visões racialistas da cultura” e os “ideais de mestiçagem” relegaram através deste estudo, assim como o de Câmara Cascudo, construíram para o folguedo. Uma construção que “sobredetermina a maneira pela qual hoje o conhecemos”.<sup>205</sup>

Sua crítica se pauta na dimensão mais conceitual e profunda de Mário de Andrade, ao encontrar o cerne de sua unidade no mito da morte e ressurreição do boi. Segundo a autora, o “boi mítico” de Andrade foi guiado por uma compreensão de animal totêmico, isolado por contextos narrativos ou etnográficos, para a compreensão das origens e o nexos do folguedo.

É necessário situar que Mário de Andrade esmiuçou a questão do boi como animal totem, desta unidade nas “danças dramáticas” brasileiras que configuravam, segundo ele, a própria unidade do país. Mas, em momento algum, conseguiu explicar o porquê dessa unidade, nem a origem do mito.

Quando sua crítica se direciona para a questão da análise do folguedo, do conjunto da encenação, cujo “auto” é o motivo propiciatório, se referindo ao tema mítico da morte e ressurreição como um elemento que confere ao folguedo uma “estrutura central”, um “núcleo fixo”, um “eixo”, no qual as outras “múltiplas encenações” se acoplariam. É profundamente pertinente, em virtude da complexidade narrativa que este “auto” contém e concede. Como ela afirma, a “explicação do folguedo pelo suposto “auto” é, no mínimo, uma redução”, porque, “muitas coisas acontecem para além do “auto”, ou mesmo na sua ausência”.

---

<sup>204</sup> CAVALCANTI 2006, Ibidem, p. 69.

<sup>205</sup> Ibidem, p. 71.

No entanto, todas as categorias utilizadas para classificar esta materialidade da cultura *transpopular* do Brasil, têm seu lugar de surgimento no universo letrado, ou seja, vêm de uma elite intelectual que busca, em outras experiências, referenciais de compreensão de determinado fato. Portanto, tanto o termo auto – forma teatral dramática característica da Península Ibérica, desenvolvido nos períodos Medieval e Renascentistas, com função ao mesmo tempo didática e moralizante, que, no Brasil, foi usado pelos Jesuítas como instrumento de catequese – quanto o folguedo –, manifestação festiva de cunho folclórico na qual um grupo de dançantes ou brincantes encenam ao som da música, definido durante a Semana de Arte Moderna como: “fato folclórico coletivo, dramático e estruturado” –, são insuficientes para definir essa manifestação, porque não foram cunhados a partir da experiência dela própria. No entanto, nos serve de referencial para daí percebermos sua diferenças e criarmos suas próprias categorias. Mas não podemos definir categorias sem compreender suas origens.

O boi é “emblema e artefato” principal desta manifestação *transpopular*, que contém diferentes linguagens: música (voz e instrumento), dança (coreografias ensinadas e ensaiadas previamente, performances improvisadas) e a narrativa (narração da história, fala dos personagens, poemas e versos improvisados). O conjunto de personagens e ações giram em torno da morte e ressurreição dele.

Segundo Antonieta Antonacci, numa perspectiva de “corpo enquanto suporte de cultura orais”, nos encontros das “pelejas africanas” com os “gêneros orais ibéricos”, as conjugações de tradições orais, através das

[...] narrativas de aventuras de animais, vozes e *performances* de africanos e seus descendentes no Brasil podem ser captadas, configurando visões de mundo, relações com a natureza e seus semelhantes que permitem argumentações na contra mão de

definições *animistas fetichistas*, cunhadas por cânones da lógica racional colonial.<sup>206</sup>

O “auto” propicia através de sua dinâmica cênica um momento coletivo para pensar o cotidiano e recriá-lo. Ele permite que os tempos e os espaços se toquem através da abertura da narrativa para a improvisação. Ele traz o mundo do passado para o presente, abrindo espaço para a experiência real de cada lugar, comunidade e geração. A brincadeira realizada numa rua, quintal, pátio, quadra ou palco abre aos participantes um túnel que interliga passado e presente. O boi emblema e artefato baila do mito ao rito.

A narrativa, atividade que floresceu no meio artesão, segundo Walter Benjamin, é ela própria, “uma forma artesanal de comunicação”. Sem intenções de pureza em seus relatos, “mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele.”<sup>207</sup> Através dessas narrativas que “repõem realidades carregadas de tensões” buscamos remontar histórias, “indícios de tradições e experiências colocadas à sombra.”<sup>208</sup>

Mas não podemos nos furtar a obrigação de definir que passado é esse. Nos estudos sobre o “auto” ou o “folguedo” do boi já é fato comum saber que se trata de um recurso de resistência e crítica social. No entanto, nos textos lidos para a confecção deste estudo, com exceção de Mário de Andrade e Arthur Ramos, não encontramos uma investigação sobre a origem desta crítica. O que a motiva? E como afirmou Paul Ricoer, “perguntar *sobre o que* uma expressão metafórica versa é alguma coisa diferente de perguntar *o que* ela diz”.<sup>209</sup>

Em uma chave sociológica, poderíamos ler no folguedo a sátira e a crítica às múltiplas dependências da ordem social em um país pós-escravocrata em busca de cidadania. Nesse caso, as “narrativas

---

<sup>206</sup> ANTONACCI, Maria Antonacci. Culturas da voz em circuitos África/Brasil/África In Anais do VIII Congresso Luso-afro-brasileiro de ciências sociais. Coimbra: www.ces.uc.pt/LAB2004, set. 2004, p. 2.

<sup>207</sup> BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas; v.1), p. 205.

<sup>208</sup> ANTONACCI, Maria Antonacci. Ibidem, p.8.

<sup>209</sup> RICOER, Paul. O Processo Metafórico como Cognição, Imaginação e Sentimento. In Da Metáfora. Sheldons Sacks (org.) São Paulo: Educ, 1992, p. 153.

do auto” poderiam ser entendidas como uma espécie de mito de origem, e o folguedo traria justamente consigo a repetida busca por um nova sociedade.<sup>210</sup>

A recorrente generalização e utilização de categorias homogêneas como povo, país, sociedade, elite são os referenciais mais próximos apresentados pelos pesquisadores como elementos de onde partem e onde chegam as críticas originárias do “auto”.

Através de uma leitura sincrônica, ocorre uma associação simultânea do fazendeiro ao boi. O fazendeiro possui o boi, assim como possui o vaqueiro. Análogo ao boi, o vaqueiro pode substituí-lo. No pasto, a dependência do boi em relação ao vaqueiro, substitui a relação de dependência do vaqueiro com o amo. Segundo Ricoer, esse movimento interpretativo pode ser classificado como substitutivo.

Os personagens se tocam e invertem seus papéis dentro do auto: Pai Francisco, inicialmente está na condição do boi em relação ao Patrão, e posteriormente está na condição de senhor e algoz do animal, possuindo a posse do seu possuidor. O tema da paternidade não aparece apenas na condição de metáfora, já que no início do “auto” o que motiva “Nêgo Chico” a cometer o duplo crime e pecado (roubo e assassinato/inveja e cobiça) é o pedido da esposa grávida. O tema ainda nos permite refletir, e certamente também aos participantes na paternidade, que se confunde com o paternalismo nas relações do Brasil Colonial e Monárquico, principalmente nas regiões rurais do país.

O vaqueiro transita entre os dois espaços: a casa grande e o pasto. Nesse trânsito a função é de mediação entre os dois cenários do “auto”, estabelecendo uma relação com o senhor e com o boi, pautada na lealdade. Atributo abandonado pela quebra do modelo ideal de relação servil empregado/patrão, autoridade/obediência, ascendência/submissão.

---

<sup>210</sup> CAVALCANTI, *Ibidem*, 2006, p. 89.

Como não poderia faltar numa saga de boi-escravo, “Nêgo Chico” é caçado e capturado. A caça do criminoso é feita por um vaqueiro. No entanto, como já havia ocorrido o rompimento na relação de posse, a partir do momento do crime, os vaqueiros fracassam na missão. Nesta versão, são os índios que conseguem capturar o fujão. São os índios porque o amo e senhor, diante da relação rompida pela atitude do casal, não representa mais autoridade para submeter “Nêgo Chico”, assim como seus enviados. Acima do senhor havia apenas os ancestrais locais, os verdadeiros donos da terra e representantes do poder na ausência da estrutura escravocrata: os índios.

A captura, como de costume se dá pelos matos.

Pai Francisco é surrado, castigado, tiram-lhe o couro das costas, amarram-no diante de uma fogueira e a punição pode durar eternamente. A falta do boi é o começo ativo de busca: fazendeiro busca boi, vaqueiros buscam Pai Francisco, vaqueiros índios, índios buscam Pai Francisco finalmente capturado.<sup>211</sup>

Catirina exerce a função de estopim do drama, elemento causador de desequilíbrio e discórdia para essa relação. Afastando, de maneira dramática, senhor e servo, vaqueiro e boi. Catirina cumpre a função metonímica da Eva, uma acepção judaico-cristã da mulher que incita o homem ao erro, ao pecado.

Traz também, através de seu estado (gravidez), a dimensão animal da mulher. Equipara-se ao boi, que ela exige em sacrifício pelo filho que virá ao mundo. Um sacrifício que, por analogia, é também do marido. Desprovido de sua condição humana e social, resta a Pai Francisco duas versões para finalizar a sua história. Em uma delas, na qual o boi morre sem ressurreição, ele é para sempre humilhado, surrado e ofendido. Na outra, quando o boi ressurge para o plano material, Nêgo Chico é misericordiosamente perdoado por seu senhor.

O sofrimento do senhor, na morte do boi, é a redenção de Catirina e seus descendentes. Ela devora o símbolo da prosperidade e da condição servil do seu amo, dando fim aos laços que prenderiam seus descendentes.

---

<sup>211</sup> CAVALCANTI, 2006, *Ibidem*, p. 87

Ao tratar do Auto de Fé de Elias Canetti, Sebastião Leite discute questões relevantes para nosso estudo sobre “o jogo do poder e o sobrevivente”. A sobrevivência como um “contrapoder” em Canetti, profundamente interrelacionado através da “satisfação do sobrevivente de verificar que não foi ele quem morreu, mas o outro”.<sup>212</sup> A sobrevivência caminha em paralelo ao poder, supondo um maior poder daquele que permanece em pé, vivo. A força da astúcia de quem não se deixa matar ou de quem ressuscita no jogo teatral, assim como na vida.

Tanto na versão que finda com a ressurreição, quanto na que finda com a morte ocorre a interrupção da condição do escravo. A partir do filho redimido pela mãe, através do sacrifício do pai e do boi. E assim como nas concepções africanas, o sacrifício do boi é um rito de passagem para uma nova vida, livre.

A idéia narrativa da morte do boi propicia a conexão mental direta com o momento ritual em que o boi-artefato precisa sumir de cena, precisa morrer (esvaziar-se da “tripa” ou do “miolo” humano). O esforço de cura do boi, e da sociedade doente que ele simboliza, é assunto privilegiado para performances cômicas e elaborações rituais.

Canetti diz que é preciso não se confundir a metamorfose com a imitação, porque nesta última o processo é de fora para dentro, enquanto na primeira é de dentro para fora. Os animais, por exemplo, imitam, como é o caso dos papagaios que imitam a fala e dos macacos que imitam os gestos humanos. Canetti admite, porém, um processo intermediário, que é o da simulação.<sup>213</sup>

No caso do boi de Bumba, ocorre o processo inverso, de dentro para fora. A máscara não está revestindo o homem, mas o homem se reveste da máscara, se aproximando da verdadeira metamorfose. O homem, dentro da estrutura do boi, é suas entranhas, sua alma, indissociável. O boi só se anima, só toma forma e se preenche, com a presença do homem, com o Miolo. Mais

---

<sup>212</sup> LEITE, Sebastião Uchoa. A mentira como linguagem: notas sobre um personagem de Canetti. In Revista USP - Dossiê Brasil/África. N. 18, jun-ago. 1993.

<sup>213</sup> LEITE, Ibidem, p. 165.

uma vez podemos perceber resignificação do mito que na África seria o boi, e no Brasil é o homem escravizado na condição de boi. A inversão dos papéis permite que o homem que aqui representa seu ancestral (o escravo-homem), se revista do escravo-boi, como metalinguagem. Tornando-se ele próprio (Miolo), o ancestral homem, mascarado pelo ancestral boi.

O boi emblema e artefato também é elemento sacrificial. Muitas promessas são “pagas” com a oferta de um “boi de bumba” ao santo. Festas são encomendadas e organizadas como pagamento de graças alcançadas por pessoas ou famílias.

Com efeito, sacrifício (o resultado de um *sacrum facere*) não implica necessariamente em imolação, assim como dar morte a animal ou vegetal só em circunstâncias especiais, religiosas, constitui sacrifício, no sentido próprio do termo.<sup>214</sup> Há outros modelos sacrificais que se delineiam entre os campos simbólicos do selvagem e do doméstico, através da tensão entre caça e abate, cru e cozido, representando os domínios da natureza e da cultura.

### III.

Ordep estudou o “repertório comum” dos cultos mediterrâneos, não perdendo de vista a variedade de manifestações religiosas que floresceram no mesmo espaço - explicada, inicialmente, através do processo civilizatório dessa região (a domesticação do *bos taurus*) e que determinou a simbologia, a mítica e a liturgia em torno deste animal. Nesse movimento migratório intenso entre o Mediterrâneo, a bacia do Indo, a Península Ibérica, a Ásia Menor e o Norte da África, segundo o autor, as técnicas produtivas se disseminaram, levando consigo os seus referenciais simbólicos. Sendo verificadas, posteriormente, no sudeste asiático e ocidente africano.

Essas trocas e disseminações, responsáveis por uma nova construção da realidade social nas sociedades em questão, são afetadas pelos

---

<sup>214</sup> TRINDADE-SERRA, Ordep J. *Ibidem*, p. 183.

dramas da vida humana dentro de cada uma delas. Para a comparação destes discursos Trindade-Serra propõe uma “gramática dos ritos taurocentricos”.

Dentro desta proposição, identificamos um aspecto elementar para a leitura de alguns ritos sacrificiais em sociedades africanas e do rito simbólico da morte do boi na sociedade brasileira. A lógica do sacrifício, nesse universo religioso, implica frequentemente uma certa identificação entre a vítima e a divindade propiciada.”<sup>215</sup>

Na maioria dos ritos sacrificiais, registrados iconograficamente, nas sociedades mediterrâneas, o touro comparecia ainda vivo, “na condição de vítima sacrificial, isto é, no transe de ser imolado, morto.” Nos ritos egípcios do famoso boi Ápis, os deuses-touros ficavam “reclusos em seus santuários, donde saíam apenas, periodicamente, em solenes festivais, em grandes procissões, quando percorriam a cidade num trajeto prescrito, com grande acompanhamento de fiéis.”<sup>216</sup>

A morte é o ato mais democrático na experiência humana. Todos já viveram ou ainda irão viver essa experiência de longe, de perto, em si ou nos outros. A história da escravidão pode ser traçada através dos rastros de morte deixados pelos caminhos que já existiam ou que foram abertos pelo ocidente. Muitas vezes a sua ocorrência breve era o maior desejo de um capturado.

Na história da escravidão árabe, que tem origem nas *jihads*, inúmeros são os relatos de violência das campanhas militares. A maior ameaça eram os ataques para captura de escravos. Dentro da lógica muçulmana, que não diferia tanto, neste sentido, da européia ou mesmo da africana, havia pouca necessidade de capturar os velhos ou os muito jovens, sendo estes mortos durante as campanhas.

Segundo Lovejoy, as famílias eram divididas, ocorrendo a captura de mulheres e crianças, cuja demanda era maior nesse mercado. Durante as invasões, frequentemente as comunidades sofriam a destruição dos campos,

---

<sup>215</sup> TRINDADE-SERRA, *Ibidem*, p. 180.

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 182.

das casas e a morte do gado e outros “bens móveis”.<sup>217</sup> Observemos que a morte de homens e gado constitui uma estratégia de destruir o poderio econômico da comunidade e a sua possibilidade de deslocamento ou recuperação após o ataque.

A escravidão comercial trouxe para diversas regiões e comunidades africanas dilemas típicos de qualquer relação mercadológica. No entanto, a mercadoria envolvida é humana, e por vezes as soluções dadas em outras situações de crise de abastecimento, ou mesmo desequilíbrio na relação entre oferta e procura, nestes casos podiam apresentar soluções de caráter fatais.

As caravanas transaarianas modificaram a configuração do comércio escravo, dando fim às mortes por excesso de mercadoria, ao fazer a ligação entre “as duas margens do Saara”. Antes, as várias dúzias de escravos capturados na região do baixo Senegal, que deveriam ser conduzidas ao interior do Níger, por vezes eram sacrificadas aos deuses ou prontamente abatidas quando a comunidade percebia que não haveria mercado para absorvê-la, já que se tratava de um mercado de escravatura doméstica, ou seja com potencial de absorção limitado.<sup>218</sup>

A escravidão introduz outras variáveis que influenciam na relação de determinadas sociedades com a morte. Entre os Xerbos o escravo era enterrado nu ou vestido em trapos, com mãos e pés atados por corda, cuja ponta deveria ser longa o bastante para prendê-lo a um mourão fincado no solo. O corpo, antes de ser sepultado, recebia uma chibatada do dono para manter sua autoridade sobre o espírito do escravo, garantindo sua condição de cativo mesmo após a morte. Costa e Silva traz esse dado a partir de um texto de Carol P. MacCormack sobre esses povos de Serra Leoa.<sup>219</sup>

---

<sup>217</sup> LOVEJOY, A escravidão na África: uma história de suas transformações. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2002, p. 73.

<sup>218</sup> SILVA, Alberto da Costa e. 2002, *Ibidem*, p.166.

<sup>219</sup> *Ibidem*, p.83-4.

A escravidão consiste em um vínculo de poder e domínio pautado na violência, na qual a tentativa de matar socialmente este sujeito é uma estratégia imprescindível para efetivar esta condição. A morte física é uma consequência das diversas estratégias contidas nesta relação, no entanto, a mesma pressupõe um insucesso e um prejuízo para o dono.

Apesar de subjugados os africanos, após o tempo necessário para compreender a relação com o dono, a cultura e a nova terra, tentam recuperar alguns ritos de morte imprescindíveis para as suas tradições. Um nova terra gerará uma segunda linhagem de antepassados que lutam, mesmo após à morte com esta condição imposta em vida. Certamente, entre os escravos Xerbos, foram criadas formas mágicas de libertar o corpo dos enterrados e evitar que se tornassem escravos dos antepassados do seu senhor.

A morte para os povos tradicionais do continente africano não é um fim, mas o início de uma nova vida, de uma nova etapa que continuará em outro lugar. Por tanto, os ritos funerários são fundamentais para que o morto encontre e habite sua nova morada.

Neste tema a terra surge como um aspecto importantíssimo. Dela obtem-se os suprimentos indispensáveis à vida e nela, em diversas culturas, não apenas as africanas, são depositados os mortos. Daí a importância deste elemento. Diferente das sociedades ocidentais, o seu valor não estava vinculado diretamente à posse da propriedade, mas ao vínculo tradicional de um grupo. Por quase todo o território africano a terra aparece como um bem comunitário e ultrapassa a relação direta com a produtividade do solo, como um fator de produção para uso da geração contemporânea. A terra, em si, não tem valor próprio, mas o que se pode gerar através dela, o que nela é depositado.

Ninguém faz parte verdadeiramente de uma comunidade se não obtivesse dela uma porção de terra para cultivar. Ninguém pertence a determinado território se ali não estão depositados os seus ancestrais. No entanto, só tinha acesso a grandes porções de terras, quem dispusesse de gente para cultivá-las.

Como um bem capital valioso o escravo era, em muitos lugares, um objeto de ostentação. Era uma grande demonstração de riqueza e poder deixá-lo certo tempo ocioso ou matá-lo.

Ao falar do costume dos sacerdotes Brâmanes, nas sociedades hindus, de dormirem com as mulheres do Rei para honrá-lo, Cadamosto traz um dado curioso sobre o palácio real e sua sacralização. Ele afirma que “habitão no palácio mais de mil a mil e quinhentas mulheres, para maior magnificencia e estado; e a sua ocupação he de varrer, limpar, e agoar as casas por onde o EIRei quer andar, com agoa misturada com bosta de vaca.”<sup>220</sup>

Assim como se podia sacrificar um boi ou uma vaca em honra a determinado deus ou chefe, também se podia matar quem quebrasse um tabu, vendesse ou comercializasse indevidamente estes animais em determinadas sociedades.

Do relato de Pedro Álvares Cabral sobre a região de Calicut, subtraímos uma pequena passagem sobre a casta dos Guzarates (grandes músicos e escrivães desta sociedade), cuja condição de idolatria da vaca não os permitia matar nenhum destes animais, sob pena de morte dos que desobedecessem esse preceito, bem como se alimentar de nada que padecesse morte. Se alguma criança desta casta comesse carne, “deitão-a fora a pedir esmóla pelo mundo, ainda que descendesse, ou fosse filho de hum senhor grande, ou de hum mercador rico.”<sup>221</sup>

Ainda em Calicut, Cabral relata o caso de três homens que se aproximaram da nau Julia, atracada no porto de Cochim, e lhes venderam uma vaca. Ao saber da notícia, o Rei pediu que o Almirante lhe enviasse presos os autores da ação e qualquer outro que cometesse ato semelhante. Avisou aos

---

<sup>220</sup> CADAMOSTO, Luís de e SINTRA, Pedro. Viagens. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1988.

<sup>221</sup> CABRAL, Pedro Álvares. *Cap. XIV. De huma casta de mercadores Guzarates, e dos meus uzos*. In CADAMOSTO, Luís de. *Collecção de Notícias para a historia e geografia das nações ultramarinas, que vivem nos dominios portuguezes, ou lhes são visinhas*, publicada pela Academia Real das Sciencias. Tomo II. Num. I e II. Lisboa: na typographia da mesma academia 1812, p. 129.

forasteiros que era proibido, sob pena de açoites, comprar qualquer porção de vaca e quem quer que infringisse esta lei, que fosse levado à Capitania..

No dia seguinte, voltaram ao navio os três mouros ou cafres que tinham vendido a primeira vaca, trazendo outra para negociar. Logo, os três homens foram conduzidos presos, sob ordens do Almirante, até a presença do rei. Assim que chegaram, “sem nenhum outro processo”, ou seja, sem julgamento ou inquirição, foram empalados vivos segundo a descrição do autor:

Espetarão hum pão pelos rins a cada hum, que lhe passava pelo peito; e com a cabeça para cima os encravarão na terra, ficando altos do chão cousa de huma lança, e com os braços e as pernas abertas, atados a quatro páos, não podendo correr para baixo porque havia uma travessa que os embaraçava; e por este modo fizerão delles justiça, por terem vendido aquellas vaccas; pois que o Deos em que crem, tem a imagem de hum boi ou novilho, e he chamado Tambarane.<sup>222</sup>

Segundo Duarte Barbosa, os gentios do reino de Daquem, na região de Goa, comem todos os alimentos, com exceção da carne de vaca porque “lho defende sua idolatria, há qual eles guardaom muyto, mandaom quando morrem queimar seus corpos, e suas mulheres se queimaom vivas”.<sup>223</sup>

Em Bissau, segundo o tenente José Chelmichi,

Defronte do fundeadouro da praça de Bissao está o lindo e arborizado Ilheo do Rei, chamado pelos Inglezes e Francezes *Sorciers*, e que mesmo n’algumas cartas portuguesas vem denominado *da Superstição*: nome que lhe foi dado por existir neste ilheo a crença, de que qualquer individuo, que for caçar e matar alguma couza, infallivelmente morre em breve! N’elle se juntam todos os annos os Gentios aos 19 de Março para assistir certas ceremonias religiosas ao pé d’umas arvores sagradas; á vista d’uma vacca branca vaticinam aos sacerdotes o futuro êxito da meditada guerra, a abundancia das ocleitas etc. Aqui tem lugar também os ritos fúnebres da morte dos reis e das sua eleição,

---

<sup>222</sup> CADAMOSTO, *Ibidem*, p. 196.

<sup>223</sup> BARBOSA, Duarte. *Livro de Duarte Barbosa* In CADAMOSTO, Luís de. *Collecção de Notícias para a historia e geografia das nações ultramarinas, que vivem nos dominios portuguezes, ou lhes são visinhas*, publicada pela Academia Real das Sciencias. Tomo II. Num. I e II. Lisboa: na typographia da mesma academia 1812, p. 290.

n'estas occasiões se juntam oito a dez mil negros, todos armados, embarcam defronte da praça, aonde na volta que fazem com o seu Rei em triumpho, recebem uma salva de seis tiros. Então se recolhe o povo dentro da fortaleza, fecham-se as portas, levantam os alçapões e todos tremendo esperam os fins dos ritos e dispenão os hospedes. [...]Na ilha de Bissáo é a nação Papel que predomina, havendo também muitos Bijagós, nome que simultaneamente se dá aos habitantes de todo o arquipélago Bijagó.

[...] A' excepção porém d'uns mil Gurmeltas, são por maior parte idolatras.

A divindade geral chama se *China*, porém casa um forma uma divindade poara si: as arvores com tudo não consideram como Deozes mas sim a sua morada, e como taes tributam-lhes veneração. Sacrificam ás suas divindades, gallos, cães, vaccas etc.

No ilheo do Rei defronte da Praça de Bissáo, é todos annos geralmente, como também em todos os assumptos políticos da grave importância, como a morte do Rey, ao entrar n'uma guerra celebram-se ritos religiosos, aonde no fim sacrificam uma vacca branca, que antes de servir de victima tem cuidado de engorazar e bem lavar; banham com o seu sangue o pé e os ramos da venerada arvore, e depois immolam-a, cortam em pedaços, dividindo-os em bocados que distribuem aos assistentes, ficando a divindade só com os cornos; dos intestinos vaticina o sacerdote futuro.

Os negros da ilha de Bissáo andam nus, cobertos só pela cintura com uma pelle de cabra tal qual tirada do animal. As mulheres trazem pannos das ilhas de Cabo Verde ou do chão de Mandingas. Podem cazar com quantas mulheres possam sustentar: os sobrinhos herdam dos bens dos seups pais, e não so filhos, mas bens de raiz pertencem ao Rei que os torna a ceder por certo numero de vaccas. [...]O rei é obrigado a fazer despezas com a Balola, dar a vacca e aguardente para derramar sobre ella na occasião dos sacrificios, que se fazem com freqüência quando chove de mais, se não chove, - se bixo dá na sementeria, &. Estas funções são de noute.

Quem perdeo ou furtaram-lhe uma vacca, queixa-se ao Rei, que falla ao Baloleiro e no sacreificio publico declara que a Balola matará o ladrão se não restituir o furto, o que de ordinário e acontece; outr'ora o ladrão ficava escravo do Rei.<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> CHELMICHI, Ibidem, pp. 124-5, 347-51.

Através desse relato ficam claras duas questões cruciais. Alguns tabus culturais de cada povo restringiam a atividade de caça para evitar o consumo e a conseqüente redução dos rebanhos de gados. E a forte representação – em todas as sociedades de criatório bovino estudadas e citadas neste trabalho – do boi como um símbolo de poder e prestígio. Que conseqüentemente explica, grande parte, esses tabus e os conflitos com os invasores estrangeiros que objetivavam se apossar das terras ou dos gados de determinados povo e reis.

No Egito, o faraó intitulava-se também “Touro Poderoso” e ostentava, entre suas insígnias de poder, a cauda de um grande bovídeo – o animal que fora sacrificado em sua sagração. Percebemos que o boi figura como representação de poder também por seus atributos físicos de força. Animais como o touro selvagem, o búfalo e o bisão, comuns na região egípcia, não eram predadores, mas também não constituíam presa fácil aos seus predadores.<sup>225</sup>



---

<sup>225</sup> “O touro selvagem, pelo que se tem observado, está sempre disposto ao ataque e pronto a investir contra o que quer que seja, ao menor movimento, com o impacto de sua grande velocidade, força e peso. Seus interessados observadores humanos, desde os mais remotos tempos, têm-se impressionado com o espírito combativo dos touros.” TRINDADE-SERRA, *Ibidem*, p. 188.

Fig. 9 - Na sociedade Frafra, de Gana, a urna funerária de caçador/ guerreiro é composta por chifres no telhado.

A seguir, elencamos mais um exemplo de ritual e rito fúnebre para apresentar esse importante elemento, que não apenas esclarece a supremacia do boi como um símbolo vinculado ao poder econômico e político, mas principalmente desvenda a razão da transposição deste signo para o universo mítico e religioso no continente africano.

Nos domínios do laga Cassage, grande potentado nos territórios de Angola, dominam ainda as mais cruéis e ferozes superstições. Quando morre o laga, e se cuida de entregar o cadáver à terra, matam um rapaz e uma rapariga, que se pões em cima da sepultura, um aos pés o outro à cabeceira do defuncto. As ceremonias fúnebres terminam tres mezes depois, quando no novo laga entra em sua residência interina; então agarram um homem e um boi, e os sacrificam ao defuncto. Um anno depois, antes de recolher ao seu novo Quilombo, ou habitação, tendo precedido um ataque phantastico, em que é captivo do Conselho de Estado, a este tempo já um infeliz tem os olhos tapados com o couro, a boca atravessada com um pau, que lhe rompe as faces para nada pronunciar, e não poder pedir ao laga, que lhe salve a vida, o que importaria o perdão, que elle não podia negar; decepa-se a cabeça a este desgraçado, por cima de cujo corpo o laga passa quatro vezes; lava os pés em seu sangue, e depois é que passa um riacho, no qual o corpo é lançado feito em pedaços. Passado um anno depois da aclamação do novo laga, tem ainda logar outros sacrificios. Havendo n'esta ocasião um grande banquete, é morto um homem com um touro, um carneiro castrado, um cão grande de cor amarella, um gallo encarnado, e um pombo filho único; o homem é preparado só, sendo metade cozidos juntos, ou separados, mas da mesma maneira que o homem.

Cozinhado tudo n'um dia, n'outro ao romper da aurora, estando tudo n'uma especie de meza, Mucageaquingure, representando a Quingure-Cabanguella, se senta a ella n'um banquinho de ferro com todo o seu Estado, e se refazem com especialidade da carne humana, de que também o laga come o seu quinhão, que se lhe offerece n'um espeto.

Além das victimas mencionadas, também por morte do Cara, é morto um homem com o qual é enterrado, e por morte de qualquer laga, e ocasião de ceremonial, em que alguma pessoa é morta, o Cahombo, arvorado em Quifumbe, percorre todos os caminhos, até encontrar e assassinar duas pessoas de ambos os sexos.

A respeito do Quifumbe diremos, que é um homem, que para satisfazer aos seus Zumbis, mata de ordinario duas pessoas de ambos os sexos, mas para alguns Sobas matam grande numero dellas; e para satisfazer a estes preceitos divagam pelos caminhos disfarçados, até encontrarem em parte occulta, e defeza, quem procuram. Então morto o homem ou mulher arrancam-lhe o coração, e o levam para comer, e também uma porção do sangue que vão espargir em cima da sepultura do defuncto, e lhe cortam também a ponta da língua, para com ella fazerem certo remédio com que se purificam.

Esta pratica observa-se ainda hoje em todo o seu rigor, mesmo nos districtos, que são vassallos de Portugal, e quanto mais poderosos são os Sobas, maior é o número das victimas.

Um outro escritor portuguez, que trata das cousas de Angola diz: “Não é necessário ir muito longe da capital de Angola para se encontrarem as mais extravagantes superstições gentílicas. Encontram-se naos Presídios e districtos mais visinhos, como Muxima, Bengo, Dande e Calumbo; mas oonde são mais extraordinarios é nos sertões de Benguella. Em Bailundo, [...] os Sobas quando entram pelo direito de cuccessão na posse dos seus Estados, não se consideram absolutos, sem que façam a cerimonia de se matar um negro velho, e gordo, cuja carne misturada com a de vaca, e de outros animaes, e cozida em panellas a ponto de ficar defeita, e se não conhecer uma da outra, a dão a comer aos seus vassallos”.

[...] Os pretos tendo preparado uma figura, representando o infeliz Judas Iscariotes, pozeram-na a cavallo sobre um boi, e a conduziram por todas as ruas da villa dirigindo repetidas maldições e insultos ao miserável Judeu, que a figura representava. Todos os naturaes da villa trajando vestidos de cores brilhantes, vão dar as boas festas aos principaes negociantes, de que elles esperam receber em recompensa algum mimo.”<sup>226</sup>

Para Paul Ricoer, “enxergar a *semelhança* é ver o mesmo apesar, e através, da diferença. [...] a teoria da metáfora tende a misturar-se com a teoria dos modelos na medida em que a metáfora pode ser encarada como modelo para mudar nossa maneira de olhar as coisas, de perceber o mundo.”<sup>227</sup>

---

<sup>226</sup> Notícia do estado em que se acha o povo de Angola destituído de mestres, parochos e egrejas, e considerações acerca da necessidade e faculdade de remediar tão grandes males. Lisboa Typ. De G.M. Martins. 1861.pp. 5-12

<sup>227</sup> RICOER, Ibidem, p. 150-3.

Olhar o boi a partir da sua relação direta com o homem, através da lente do significante que esse elemento natural representa em sua sociedade, é tomar em nossas mãos a verdadeira pulsão desta metáfora. Uma metáfora tão forte que acompanhou o signo (boi), reestabelecendo novos *códigos interculturais* em uma nova terra e sociedade sob condições desumanas de opressão e violência.

As variantes do auto do boi, nas mais diversas regiões brasileiras, permitem sublinhar o núcleo comum narrado, através do qual se processa essa reengenharia de saberes e poderes que se recria continuamente nos embates sociais travados em cada tempo histórico. Na rede de construção dos seus enunciados, que estão interligados, escolhemos a primeira e a última fase, respectivamente, a morte e a ressurreição do boi, por considerarmos momentos cruciais para a compreensão do “auto” como linguagem.

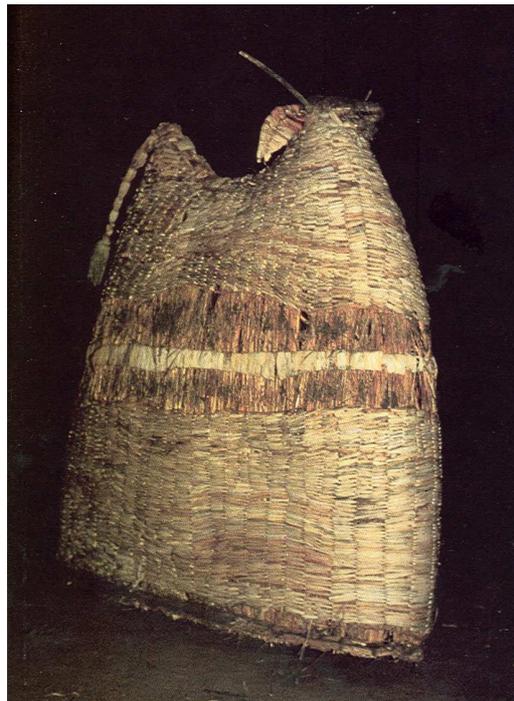


Fig. 10 - Nyau yolembe, máscara fúnebre do povo Chewa, de Zambia, são grandes cestos mascarados que geralmente representam animais selvagens. Este tipo é kasiya maliro que tem a forma de ELAND. Mkaika, agosto/ 1985.

Numa perspectiva que transcende o contexto simbólico-religioso, este ato de deslocamento e reposseção induz à possibilidade de reversibilidade e transformação das relações de poder do contexto histórico-social adverso. [...] o coletivo sobrepõe-se, pois, ao particular, como operador de formas de resistência social e cultural que reativam, restauram e reterritorializam, em metamorfoses emblemáticas e reminiscências, um saber alterno, encarado na memória do corpo e da voz. Tanto no enunciado da narração mítica, quanto na enunciação dramática que cenicamente a representam, a superação parcial das diversidades étnicas recria o *ethos* comum e o ato coletivo negro como estratégias de substituição e reorganização das fraturas do conhecimento.<sup>228</sup>

[...] “sentido” como o conteúdo objetivo de uma expressão e “representação” como sua realização mental, precisamente sob forma de imagem e sentimento. Mas a questão é ver se o funcionamento do sentido metafórico não coloca em cheque essa dicotomia ou até mesmo a afasta.<sup>229</sup>

O funcionamento do elemento metafórico<sup>230</sup> do auto do boi traduz a dicotomia “sentido” e “representação” sobre a condição social do negro escravizado, do negro livre, do negro pobre e do negro mestiço. E isso é possível porque é uma tradição que vem se atualizando.

[...] o dom de elaborar boas metáforas depende da capacidade de ponderar sobre as semelhanças. Além disso, a clareza de boas metáforas resulta de sua capacidade de “colocar frente aos olhos” o sentido por elas

---

<sup>228</sup> MARTINS, Leda Maria. *A oralidade da memória*. In FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). *Brasil afro-brasileiro/ organizado por Maria Nazareth Soares Fonseca*. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 73.

<sup>229</sup> RICOER, Ibidem, p. 145-6.

<sup>230</sup> O contraste entre o metonímico e o metafórico corresponde à distinção que se faz em música entre a melodia e a harmonia. O metonímico é seqüencial e diacrônico; o metafórico é integrado e sincrônico. O discurso nacional de tipo analítico e acadêmico é fundamentalmente metonímico como o discurso matemático. O discurso poético e de imaginação é, pelo contrário, metafórico. Estes dois modos de processarmos as operações do espírito não são nunca completamente opostos: o autêntico processo de criação caracteriza-se por uma oscilação contínua entre os dois extremos. LEACH, Edmund. *Natureza/ cultura*. In *Enciclopédia Einaudi*, v. 5 *Anthropos-homem*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1985, p. 78

exposto. O que se sugere aqui é um tipo de dimensão pictórica, que pode ser chamada de função pictórica do sentido metafórico.<sup>231</sup>

O processo metafórico não consiste simplesmente na substituição de uma palavra por outra, ou de uma imagem por outra, mas na interação entre “um sujeito e um predicado lógicos”, ou seja, o condutor do sentido metafórico é o conjunto da sentença.<sup>232</sup> A metáfora expõe, de uma outra maneira, o que já foi anteriormente falado, o que *era*, ou seja, ela é um recurso de reafirmação.

[...] A nova pertinência ou congruência adequada a um enunciado metafórico significativo decorre de uma espécie de proximidade semântica que de repente se obtém entre termos apesar de seu distanciamento. Coisas ou idéias que estavam remotas parecem agora próximas [...]. [...] a transferência de significado não é mais senão essa mudança ou alteração da distancia lógica, do distante para o próximo.<sup>233</sup>

Ao observar, sentir e expressar o sofrimento do boi - transformado em materialidade cultural nos “autos” brasileiros e nos “rituais” africanos – identificando-se neste sofrimento, os negros, africanos e brasileiros, criaram e mantiveram uma metáfora da condição do homem negro discutindo, através de sátiras cantadas e encenadas, questões sobre trabalho, servidão e resistência.

A cultura material advinda da apropriação do boi animal e símbolo pelo homem negro no Brasil, conduziu-nos ao seguinte trajeto: boi-natureza/cultura-máscara-Brasil-escavidão-África-natureza/cultura-máscara-boi.

---

<sup>231</sup> RICOER, *Ibidem*, p. 146

<sup>232</sup> *Ibidem*.

<sup>233</sup> *Ibidem*, p. 148.

**ÚLTIMAS PALAVRAS...**

## I.

Tal como o drama ritual é um elemento dominante da dança com máscaras, alguns ritos de possessão, que fazem parte da vida ou das cerimônias religiosas de diferentes povos de África, possuem uma importante parcela de espetáculo.<sup>234</sup>

Na ancestralidade africana o animal não é animalizado; ele traz para o homem uma forma de sobrevivência. O Homem, nesta concepção de cosmo, está situado na base da pirâmide vital, junto aos animais, aos vegetais e aos minerais, estabelecendo uma relação de unidade harmônica. Devido à posse da palavra, concedida pelos deuses, cabe ao Homem a função de manipular os outros elementos e suas energias em seu proveito, buscando o equilíbrio necessário para a sua vida.

A escolha de certos materiais para a confecção de seus artefatos de cultura, repousa na capacidade de manipulação destas forças, exercida através de experiências entre Homem e Natureza. A técnica do artesão sobre a madeira, durante o processo de criação de uma máscara, ou de uma estatueta, demanda ritos próprios e uma iniciação necessária a este trabalho.

As máscaras, como objetos, são signos ou imagens de um antepassado a ela associado, mas, somente estará imbuída desse caráter sígnico, se “puder ser identificada como tal pelos membros da sociedade, isto é, se o artista realizou com correção iconográfica.”<sup>235</sup>

No romance de Chinua Achebe, *Arrow of God*, há um relato precioso sobre o momento de avaliação da produção de um artista Dan, chamado Edogo.

---

<sup>234</sup> BALOGUN, Ola. *Forma e expressão nas artes africanas*. In Introdução a Cultura Africana. Biblioteca de Estudos Africanos. 7. ed. Lisboa: UNESCO, 1977.

<sup>235</sup> JUNGE, Peter. *Arte da África*. In Arte da África – Catálogo. Obras Primas do Museu Etnológico de Berlim. Idealização e Coordenação Geral: Alfons Hug. Centro Cultural Banco do Brasil, 2004. p.26.

Embora Edogo, no fundo, tivesse direito a um dos assentos de trás no *okwolo*, portou-se junto às pessoas, pra poder ver melhor a máscara. Depois de ter visto o rosto talhado e a cabeça, ficara um pouco decepcionado. Alguma coisa no nariz não lhe agradava: uma certa delicadeza que não ficaria bem num *agaba*, mas num espírito de virgem. Mas os autores da encomenda não se tinham queixado; muito pelo contrário, fizeram grandes elogios ao seu trabalho. Edogo sabia, porém, que precisava ver a máscara em movimento para decidir se ela era boa ou ruim. Por isso ele estava entre os espectadores. Ao mirá-la agora, no momento em que ela tinha adquirido vida, a falha não lhe causou uma impressão desagradável. Ao contrário, ela conferia um aspecto ainda mais selvagem ao rosto.<sup>236</sup>

Na sua maioria, as máscaras são “representações artísticas de seres”, ou “forças personificadas da natureza” que permitem o contato entre o mundo dos homens e dos deuses ou antepassados. Podem, também, representar tipos humanos. Os traços e as formas do rosto devem estar de acordo com a linguagem formal da comunidade e da divindade representada. As formas escultóricas não resultam “de uma percepção artística individual do rosto humano, mas deve-se frequentemente à intenção de criar imagens que se distingam muito conscientemente dos homens.”<sup>237</sup>

Nas sociedades rurais pouco centralizadas, assim como nos reinos africanos, as máscaras desempenham um papel importante. Seu desfile são formas de manifestação de sistemas distintos de educação, ensino, entretenimento, integração social, cultural e econômica, mas também de controle social, incluindo as funções judicial e punitiva e o exercício e a regulação do poder político. Por trás das encenações de máscaras freqüentemente estão associações e o acesso a elas eram definidos segundo as suas funções.<sup>238</sup>

Nas culturas tradicionais bantu, a máscara/vestimenta permite o encontro entre os membros vivos e “mortos” de uma mesma linhagem. Ela configura um espaço de re-vinculação entre o passado e o presente - ancestral e

---

<sup>236</sup> ACHEBE, Chinua. *Arrow of God*. New York: Anchor Books, 1969, p. 2501-1.

<sup>237</sup> JUNGE, *Ibidem*, p. 36

<sup>238</sup> *Ibidem*.

descendente - homem e animal. A máscara é um espaço de dupla habitação. É habitada pelo ancestral quando está habitada pelo descendente.

Refletindo na memória dos objetos, através de Peter Stallybrass<sup>239</sup>, consideramos as máscaras como um meio de incorporação dos atributos do ancestral, determinado por um aspecto fundamental de sua materialidade: a tradição. A tradição determina não apenas o uso da máscara como também a confecção dela. Consolida-se como um espaço de “re-vinculação” com o passado, através da memória coletiva e individual de quem a produz.

A máscara, após ser vestida, determina a nova forma do corpo e o movimento que esse corpo efetuará, na presença do ancestral. Desprovido de sua própria posse, o corpo travestido é encurvado, alongado, expandido, estreitado e posto em movimento de acordo com a vontade do ancestral. As máscaras propiciam o encontro entre ancestral e descendente, seja o primeiro humano ou animal.

É uma relação distinta da que encontramos em culturas ocidentais e ocidentalizadas, nas quais a roupa do morto é tratada como “um resíduo que recria a ausência, a solidão, a morte.” Objeto condenado ao descarte, pois dificilmente será reutilizada por algum membro da família. Para os povos africanos, de tradições bantu, as máscaras, interpretadas nesta reflexão como vestimentas, são elementos que remetem à presença e não ausência do ancestral. Uma nova vida, uma permanência resignificada.

As vestimentas, assim como as máscaras, são presenciais e materiais. Podem ser preservadas. Mas os corpos que as habita, não. São perecíveis. A máscara, portanto, é um signo da tradição, enquanto o corpo sugere nela a mudança, a resignificação, ao pô-la em movimento. Juntas, máscara e corpo materializam a cultura.

Apesar da aparente solidez do modelo de oposição humanidade/animalidade, a idéia de natureza, tal como a entendemos quando a

---

<sup>239</sup> STALLYBRASS, Peter. O casaco de Marx: roupas, memória, dor. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

aplicamos às matérias humanas, comporta na realidade uma valorização relativa, pois o ambiente natural que habitamos é “substancialmente uma criação do homem”. Por isso, é importante esclarecermos o que se entende por não-natural. A classificação de um elemento ou uma ação como “não-natural” está permeado por questões morais de cada sociedade. Como por exemplo, o celibato – uma privação da pulsão sexual natural do homem –, e o incesto – considerado crime e pecado, praticados nas sociedades ocidentais e ocidentalizadas. Essas duas ações - costumeiras em alguns cotidianos – que contrariam a natureza do homem são, portanto, não-naturais.

Por essa razão, a animalidade do homem é tão violenta quanto a sua desnaturalização; ou seja, são recursos sociais para imprimir sobre seus corpos determinadas representações e preconceitos que engessam ideologias. No processo de escravização o copo negro oscilou, continuamente, entre a animalização e a desnaturalização. Hora como bicho, hora como máquina, o negro escravizado foi desfigurado pela sociedade brasileira, tendo que buscar por si mesmo, criar, e/ou recompor sua própria imagem e a de seus descendentes no limiar destas representações.

## II.

Importante folclorista da região sudeste do país, Amadeu Amaral dedicou um de seus estudos aos ciclos do boi nas tradições populares do país. A partir do interesse pelas “produções poéticas dos matutos do Nordeste”, por volta de 1927, que giravam “em torno de bois amentados ou barbatões e de proezas de vaqueiros valentes”, constituíam “um verdadeiro ciclo de romances”.

Amaral percebeu que havia uma história comum, que abrangia “a própria geração e o mútuo encadeamento” da “moda paulista-mineira” e dos “romances nordestenses”, que certamente não era fruto de simples “coincidências”.

Para explicar, Amaral levantou duas hipóteses, demonstradas através de alguns exemplos clássicos das duas regiões do país. A primeira

hipótese seria a de que todos esses poemas descenderiam de uma “fonte única, hoje perdida ou ignorada”. No entanto, ele percebeu que essa explicação só teria fundamento nas analogias gerais. Ao tratar das semelhanças, dos pormenores, “não daria o mesmo resultado”.

A segunda hipótese, seria a de que um dos poemas teria sido o “ponto de partida do demais”. Neste caso, era possível explicar tanto as analogias mais gerais, quanto os pormenores. Porém, “a moda paulista-mineira contém traços que só se encontram no cordel do boi “Espácio”, outros só se acham no “Rabicho da Geralda” e ainda outros que só reaparecem na “Vaca do Burel”. Ou seja, se uma única “moda” teria sido o ponto de partida, como explicar que os romances do nordeste têm mais semelhanças entre si do que com os poemas do sudeste? Os poemas sudestinos tendem a uma aproximação com determinados poemas da região, porém, sem confluir num único padrão.

Esboçando as dificuldades de enveredar pelas questões genealógicas destas narrativas, por se tratarem de “literatura oral”, guardadas na memória e transmitidas “de boca em boca”, portanto, sujeitas à deturpações inconscientes e modificações voluntárias.

Por outro lado o popular é geralmente menos um autor que um “arranjador”. Não se preocupa de originalidade, e a figura do plágio não se lhe delinea na consciência, senão em casos muito especiais. Quando compõe, serve-se da prata da casa, mas não hesita em misturar com ela todos os metais estranhos que se lhe apegaram ao espírito – reminiscências, trechos, estrofes, versos, frases, expressões de peças alheias. O poeta anônimo é um grande escultor do certão.<sup>240</sup>

Essa perspectiva do “autor popular” trazida por Amaral, nos fez lembrar dos *griots*, comentados por Hampaté Ba. Como contadores de histórias nas quais “a base dos fatos raramente é alterada” e “serve de trampolim à inspiração poética ou panegírica, se não chega a falsificá-la, pelo menos a

---

<sup>240</sup> AMARAL, Amadeu. Tradições Populares. São Paulo: Ed. Instituto Progresso S.A., 1948.

“ornamenta”. “Embelezamentos” que têm por objetivo destacar pessoas, famílias ou feitos necessários àquela história ou ensinamento.<sup>241</sup>

Amaral chega a conclusão que há muitas “complicações” e dificuldades para desenvolver esse importante estudo da “psicologia coletiva”, mas é isso que torna a pesquisa desta “circulação de ideias e de formas” mais interessante e vivo. Concordamos com Amadeu Amaral, quando conclui que, para esse tema, a exposição da “circulação” de ideias e o levantamento do rico acervo popular existente, já é um trabalho complexo e interessante. No entanto, atribuímos à sua falta de êxito, na compreensão desta questão, o fato da explicação não residir na narrativa, mas no que a propiciou.

Certamente, não consideramos possível comprovar qual região ou estilo teria influenciado as outras – considerando ainda que Amaral se ateuve apenas ao “nordeste” e sudeste (moda paulista-mineira). Principalmente por não haver nenhuma relevância nesse tema diante da questão subliminar e, pelo visto, imperceptível de que há uma presença marcante e recorrente no território nacional que necessita que nos desloquemos da narrativa, do produto, para refletir sobre o narrador, o produtor desta cultura. Pensar no seu lugar de produção, na sua origem, e na sua existência.

Neste sentido, nos estudos de Arthur Ramos, Mário de Andrade e Câmara Cascudo, percebemos uma preocupação um pouco maior com esta questão.

Arthur Ramos, ao estudar os Reisados, viu emergir das suas pesquisas o tema do boi, dando início à busca pelas origens deste “ciclo” no *Folclore do Negro no Brasil*.

Contudo, não nos bastam as origens ameríndia e européia para a explicação etiológica do bumba-meu-boi. O africano trouxe uma contribuição, a meu ver fundamental. Já mostrei, em *O negro brasileiro*, que o totemismo do boi é largamente disseminado entre vários povos bantus. Por ocasião das colheitas, os Ba-Naneca, por exemplo, prestam verdadeiro culto a um boi, a que se chamam de

---

<sup>241</sup> HAMPATÉ BÂ. 1980, A tradição viva. IN História Geral da África: I: metodologia e pré-história da África. São Paulo, Ática; [Paris]: Unesco, 1982., p. 207

Geroa, e que é conduzido em procissão no meio de cânticos e danças. Vemos aí o mesmo motivo da fecundação ligado ao mito zodiacal do Touro. Ainda entre os bantus, cada chefe de família tem um boi protetor objeto de culto.<sup>242</sup>

Como uma obra póstuma trataremos, a partir deste ponto, do elemento que deu origem a este estudo. Foi motivada por esse pequeno trecho de Arthur Ramos que buscamos, no continente africano, as bases para compreender a relação do homem com o boi no Brasil; e, conseqüentemente, as razões deste animal ser um signo crucial da cultura material *transpopular* do país.

Foi através da importância do boi para as culturas africanas de diversas áreas de criatório, bem como o valor deste animal-símbolo nas trocas comerciais antes e durante o longo período de escravização, que pudemos assimilar o boi, dentro deste estudo, como um *código intercultural*, que liga Áfricas e Brasil, através da relação do homem com o animal nos *pontos de confluência* gerados pela escravidão.

Por essa razão, tivemos que nos munir de uma linguagem interpretativa, que fosse “além da presença do olhar crítico horizontal”, para atribuir “autoridade narrativa adequada” às memórias históricas vividas e experienciadas pelos diversos povos negros das duas margens do Atlântico, que deixaram rastros enormes ignorados, por nossa historiografia.<sup>243</sup>

O trabalho com a cultura, como nos trouxe Homi Bhabha, não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado refigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente.<sup>244</sup>

---

<sup>242</sup> RAMOS, As culturas negras no Novo Mundo. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1937.p. 83

<sup>243</sup> BHABHA, Homi K. O local da cultura. London, New York: Routhledge, 1994. Belo Horizonte; Ed. UFMG: 1998. p. 201

<sup>244</sup> Ibidem, p. 27

Após esse estudo, conseguimos dimensionar a interrogação de Homi Bhabha sobre o conceito de “comunidade humana”, ou seja, de humanidade, quando se perguntou o que seria esse espaço geopolítico como “realidade local ou transnacional”. É possível, diante de tão profundas diferenciações sócio-culturais, conceber um espaço homogêneo onde resida uma “humanidade”? Uma coletividade que transcenda as fronteiras geográficas e políticas? Ao mesmo tempo em que não é possível pensarmos em purezas raciais, já que os africanos - por duas vezes - em condições totalmente distintas, se dispersaram pelos continentes levando consigo seus corpos e culturas como base da instauração de “comunidades humanas”.<sup>245</sup>

O povo não é nem o princípio nem o fim da narrativa nacional; ele representa o tênue limite entre os poderes totalizadores do social como comunidade homogênea, consensual, e as forças que significam e interpelação mais específica a interesses e identidades contenciosas, desiguais, no interior de uma população. O sistema significante ambivalente do espaço-nação participa de uma gênese mais geral da ideologia em sociedades modernas [...].<sup>246</sup>

Através dos fragmentos humanos, culturais e documentais, remontamos uma possibilidade de resignificar estas “performances narrativas” dos corpos negros dentro deste cadinho nacional. Interligando-os com suas matrizes ancestrais através de uma cisão na “temporalidade continuísta” da história oficializada e empoeirada do Brasil. Encontramos nestes *pontos de confluência*, também aproximações dos nos produtos culturais. Concretudes de nossa ancestralidade narradas, encenadas ou vestidas, nos corpos e gestos de cá e de lá.

Selecionamos, portanto, dentro deste espaço diaspórico um folguedo de boi do nordeste do Brasil, e o Culto do boi Geroa, no sudoeste de

---

<sup>245</sup> Sobre essa questão ver CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca. Genes, povos e línguas. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

<sup>246</sup> BHABHA, Ibidem.

Angola – ao qual fez referência Athur Ramos –, para concluirmos as análises desenvolvidas até aqui.

É pertinente salientar que as referências citadas precisam ser lidas dentro dos seus respectivos contextos de registros. Situadas no tempo e no espaço onde foram vividas e registradas.

Iniciamos com o relato de Athur Ramos sobre a festa de Bumba-meu-boi em Alagoas...

[...] festejam o bumba-meu-boi no **período das festas de Natal, ate o dia de reis**. As **personagens** são: o boi, o arcabouço de madeira, coberto de chita vermelha, representando o corpo do boi e a respectiva cabeça com os chifres: essa armação é carregada por um individuo que lhe fica por baixo, oculto; o Mateus, vestido de vaqueiro, é armado de uma vara com ferrão para vaquejar o boi; o Rei e o Secretário de sala, trazendo capas e coleções, capacetes dourados e espadas; e mais, o Doutor, a Catarina, o Padre o Vaqueiro e outras figuras secundarias. O Mateus vai na frente conduzindo o prestigio e gritando:

Ê boi!"

A **cantoria segue monótona** por aí além, dependendo a sua extensão do numero de pessoas da assistência. O Doutor vai distribuindo as partes do boi às **pessoas conhecidas da localidade**, citando-as pelos respectivos nomes, em versos que são improvisados na ocasião, como os exemplificados acima. O boi mesmo assim depois de morto e distribuído em testamento, ressuscita e levanta-se. Isto, portanto, é o motivo temático do auto: um boi, que é **festejado no meio de cantos e danças**, a certa altura morre e logo depois ressuscita.

O bumba-meu-boi não apresenta, porém, a simplicidade cênica da versão que ficou descrita. As personagens multiplicam-se, variando conforme a região onde é festejado. Na versão de Sílvio Romero e ampliada por Pereira da Costa, nós vemos Cavalo-marinho, o Capitão-do-mato, o Arlequim (Arlecchino dos autos populares italianos), o Sebastião e o Fidélis, o Doutor, o Padre, Catarina, o Vaqueiro, o Boi.

Já Rodrigues de Carvalho descreveu personagens como as **oito damas com seus oito galantes**, o Mateus, o Gregório, a Velha, o Doutor, o Urubu, o Caipora, a Zabelinha ou Cavalo-marinho, acrescentando que, na Paraíba em vez do Doutor, entram a Velha, o Gregório (tipo do caboclo), o Mateus que representa o africano, e o Caipora, indígena, que é representado por um menino embrulhado em lençóis com uma urupema à cabeça.

Na versão colhida por Gustavo Barroso, no Ceará, a complicação cênica atinge o auge. E aqui nós vemos a fusão evidente dos três folclores, europeu, ameríndio e africano, pela simples enumeração das personagens do auto: Capitão ou Cavalão-marinho, Vaqueiro, Mateus, negro escravo, Sebastião, caboclo escravo, valentão ou Capitão-de-mato, Mané gostoso ou feiticeiro, Galante, menino, filho do capitão, Arrelequinho (corruptela de Arlequim), Pastorinha, menina, Irmã do Capitão, representada por uma boneca, Catarina ou Catina, negra escrava; Doutor-cirurgião, Padre-capelão, Sacristão, Advogado, Sinh' Aninha, uma negra bêbada, duas damas, fiscal municipal, cinco índios emplumados, três caiporas, Zé do Abismo, o Privilégio, o boi-surubi, as emas, o urubu. Isso mostra o gênio inventivo do mestiço brasileiro, acrescentando, por sua conta, ao número das personagens clássicas de um auto popular, figuras locais em cima de quem ele deseja todo o humor satírico, em festas públicas onde a censura social não pode intervir. Mas é numa versão pernambucana colhida por Samuel Campelo que vamos encontrar mais destacada a influência africana, com suas personagens da escravatura: o Capitão, dono do terreiro, senhor do engenho, o Mateus e o Bastião, negros, crias do engenho, as Cantadeiras, que o autor compara a mucamas ou escravos do eito, o Capitão-do-mato, perseguidor de escravos fugidos, a Negra da garrafa, o mestre Domingos; personagens totêmicas e entidades fantasmiais (com influências ameríndia e européia) como o Babau, a Ema, a Burrinha Calu o Sapo o Morto carregando o Vivo, a Cobra Verde, o Diabo, além das outras personagens de origens puramente européia e ameríndia.<sup>247</sup> (grifos nossos)

O auto do bumba-meu-boi misturou-se a outros festejos populares do ciclo do Natal, principalmente Congos e Pastoris, compondo esse arcabouço classificado como “autos dramáticos” do Brasil. Essas comunidades, residentes em áreas rurais ou periféricas do território nacional, partilhavam “um pensamento dominado pela afectividade e regido pela lei da participação, que o tornava indiferente à lógica do terceiro excluído.”<sup>248</sup> A natureza, como uma experiência cotidiana da aprendizagem, confere aos ritos, autos, e demais manifestações da cultura, uma experiência constante e determinante do tempo longo, ou curto, do viver.

---

<sup>247</sup> RAMOS, pp. 83-90

<sup>248</sup> DETIENNE, Marcel. Mito/ rito IN Enciclopédia Einaudi. V. 12, Mythos/ logos, sagrado/ profano. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1987. p. 64.

A teoria de Arthur Ramos sobre o “auto” do boi se pauta na tese freudiana de “Totem e Tabu”; na qual, “psicanaliticamente, o animal-totem é o símbolo do Pai. O pai primitivo, morto pela horda rebelde, é substituído pelo filho herói”. Interpretado aqui de maneira extremamente superficial, tanto por Ramos, quanto por nós, o parricídio no “banquete totêmico” consiste na tentativa dos membros do clã de se identificarem com o totem para absorverem sua força. Com esta teoria, a idéia de destruição e morte, assentada na “natureza cruel” do homem, até então restrita ao domínio da psicopatologia, passa para o domínio da cultura, ampliando a relevância do conceito.<sup>249</sup>

Mas é no auto do bumba-meu-boi que os complexos totêmicos se mostram com mais evidência. Já mostramos que, nesse festejo, a morte do boi (pai) é o *leitmotiv*. Os filhos matam o pai, sentimento de culpa conseqüente. [...]. O filho herói assume a responsabilidade da culpa.<sup>250</sup>

Apesar do boi não constituir animal-totem nestas comunidades, sua representação como metáfora do ancestral escravizado faz às vezes de animal sacrificial no auto. No entanto, diferente do que afirma Ramos, sobre o auto como a “volta do recalcado”, através do qual, pelo “princípio de repetição, exprime a mesma coisa que as festas cíclicas do sacrifício, o negro africano guardou, no inconsciente, estas festas rituais e, pelo princípio de repetição, expandiu-as periodicamente nos festejos populares que encontrou no novo habitat.”

Esta perspectiva de Ramos era exatamente o que esperavam entidades políticas e religiosas. Aguardando o menor lampejo destas manifestações contidas de reminiscências africanas, dedicavam esforços para reprimi-las. Questão ainda mais evidente quando lemos *Sobrevivências Totêmicas* de Nina Rodrigues.

---

<sup>249</sup> FREUD, S. Totem e Tabu. In Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, v. 13. 1 ed. 1930. Ver também, NAKASU, Maria Vilela Pinto. *Parricídio em Totem e Tabu: uma análise acerca da gênese do conceito de pulsão de morte*. In Revista de Filosofia, Curitiba, v. 17, n. 20, pp. 137-146, jan/jun. 2005.

<sup>250</sup> RAMOS, Ibidem, p. 101.

Não é de crer que a simples introdução nesse país, que não modificou a crença dos negros, que lhes deixou intactas todas as tendências sociais, houvesse suprimido neles a disposição mental. Resta apenas buscar sob que formas e aspectos ela se disfarça e revela-se na nossa vida comum. Se não me engano, iremos encontrá-la na tendência e nos esforços para se constituir nos elementos de sobrevivência das nossas festas populares.<sup>251</sup>

No entanto, à medida que a sua permanência ia se dando no Brasil, através de seus descendentes e com ela, atingia o domínio dos códigos lingüísticos<sup>252</sup>. A complexidade com as quais estas manifestações surgiam, muitas vezes, acompanhadas por críticas sociais contundentes, eram extremamente complexas; fossem através das sátiras políticas ou das “mestiçagens” religiosas. Por esta razão, puderam sobreviver à violenta repressão cultural, afinal não eram compreendidas pelas outras camadas, e, portanto, não eram interpretadas como ameaça à ordem instituída.

No Brasil, o auto do boi não exprime uma “repetição” das festas cíclicas de sacrifício na África, mas a representação na qual a morte e, principalmente, a ressurreição, não funcionam como repetição de rituais ancestrais, mas a resistência e o ressurgimento cultural dos descendentes escravizados utilizando a linguagem de referência do grupo.

Distantes de suas práticas e significados rituais pela opressão física e religiosa do sistema escravista - desde a chegada dos seus primeiros ancestrais na nova terra - os participantes dessa, e de outras manifestações culturais do país, articularam referenciais do seu passado, através dos indícios orais apropriando-se do que Benjamin denominou “reminiscência”. Para “despertar no passado as centelhas da esperança”, num exercício historiográfico

---

<sup>251</sup> RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. São Paulo: Madras, 2008. 1. ed. 1906. p. 165

<sup>252</sup> Segundo Edmund Leach: “A língua não é apenas um instrumento de comunicação intersubjetiva extraordinariamente sensível, mas permite também o plasmar das idéias no espírito. Por meio destas duas operações, é possível elaborarem-se, acerca de um futuro imaginário, hipóteses capazes de se tornarem depois de um ponto de referência para actos de criação, como a construção de um instrumento ou elaboração de um ritual.” LEACH, Edmund. Natureza/ cultura. In Enciclopédia Einaudi, v. 5 Anthropos-homem. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1985, p. 75

genuíno, pautado na experiência vivida. Pois, como já prenunciou Benjamin, “também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.”<sup>253</sup>

O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida. Em Marx, ela aparece como a última classe escravizada, como a classe vingadora que consuma a tarefa de libertação em nome das gerações de derrotados.<sup>254</sup>

Neste sentido, a ideia de natureza como pólo oposto à cultura é, com efeito, em si mesma, um produto cultural. O conteúdo efetivo da ideia de natureza muda à medida que se percorre o espaço geográfico, na mesma proporção em que muda a própria natureza. Segundo Edmund Leach, “o modo de representarmos o ambiente em que vivemos não é uma simples “cópia” da “realidade”, mas contém em si próprio a possibilidades de articularmos livremente essa representação.”<sup>255</sup>

Retornando ao espaço remanescente do passado negro-africano das culturas brasileiras, trouxemos a referencia indicada por Ramos. Os nanheca Hume, um povo do Sudoeste de Angola, constituídos, segundo padre Estermanm, por quatro potentados principais que dividiram entre si a região ocupada pelos Nanhecas: Huíla (mwila) Jau (ondyau) Quihita (Tyihita) e Gambos (Ngambwe).<sup>256</sup>

---

<sup>253</sup> BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas; v.1), tese 6, p. 224-5.

<sup>254</sup> Ibidem, tese 12, p. 228.

<sup>255</sup> LEACH, Ibidem, p. 78

<sup>256</sup> **Grupo Nhanheka-Humbe**  
(VA-NYANEKA-LUNKUMBI)

MUILA – Outras formas Mwila, Huíla, Vamuila, Ba-Muilla, Mumuilas, Ovahila; Ova-Mwila.

GAMBO – Outras formas: Gambwe, Gámbuè, Vangambue, Mugámbues, Ngambwe, N’gambwe, BAn-gambue, ONgambué, Ova-ngambwe, Gâmbues.

HUMBE – Outras formas: Muhumbi, Mahumbe, Mun-Kumbi, Kumbi, Ban-Kumbi, Vankumbi, Lunkumbi, Nkhumbi, Ova-Nkhumbi.

DONGUENA – Outras formas: Dongoena, Donguana, Mndongüenas, Ban-Dongona, Ondongonas, Ovadonguena, Ova-ndongona.

HINGA – Outras formas: Ehinga, Ovahingas, Ba-Hinga, Muhingas, Ova-hinga.

CUANCUA – Outras formas: Oncuancua, Mukhuankhuans, o-nkhwankhua.

ILANDA (MUPA) – Outras formas: Muandas, Ba-Handa, Ehanda, E-handa.

HANDA (QUIPUNGO) – Outras formas: Muchilengues, Batchirengue, Tylengue-Vankhumbi, Otyilengue-humbi.

Neste potentado era exercido, como atividade principal – que orientava toda a sociedade – o criatório de gado bovino. Desta forma, cada soba possuía animais sagrados, especialmente uma vaca e um touro. Nestes habitam as almas dos sobas falecidos e, muitas vezes, através deles manifestam os seus desejos.

Assume um carácter de grandes festejos o culto prestado ao touro sagrado, chamado *onawanga*, termo que quer dizer possuidor de grande e temido poder mágico. Atinge este culto a sua culminância no solene cortejo em que este touro é anualmente **conduzido através de todo o território sobado**.

Ainda hoje se realiza todos os anos este curioso cerimonial nos sobados do Jaú e da Quihita, tendo o mesmo caído em desuso há bastantes anos nos regulados da Huíla e dos Gambos.

O boi deve ser branco e preto, acha-se entregue à guarda de um dos mais considerados senhores da terra, o qual tem o título de *Muene-Hambo*, que quer dizer “o maior pastor” ou pastor por excelência (*aqui também o autor está equivocado: Mwene-hambo deve traduzir-se literalmente senhor do curral rústico ou seja o dignatário proposto ou gado do régulo, o chefe dos pastores*) e aí acompanhado por outro boi, que tem o nome de Xicaca e por uma vitela com o nome de *tembo-onjuo*, como “dona da casa”.

“No fim das colheitas, de Julho a Agosto, que é quando para eles termina o ano, e **com o aparecimento da lua nova, é conduzido processionalmente o boi Geroa e os seus compahieros** desde a residência do *Muene-Hambo* até a Hamba (soba), distância que em Gâmbue é de umas sete léguas, **servindo-lhe de cortejo** um numeroso acompanhamento de **donzelas enfeitadas na cabeça** com grandes enfiadas de bados de várias sementes e de **homens com as caras pintadas** de um barro branco, a que dão o nome de peio e que tem uma significação de felicidade. Na residência do Hamba, primeiro o *Muene-Hambo* e depois aquele chegam à boca do boi Geroa o pó de uma casca de pau bastante amarga e a que dão o nome bungurullo (*omu-nbumgululu-Ptaeroxylon obliquum*); se o boi lambe aquele pó é um bom agouro, e o *Muene-Hambo* recebe toda a sorte de felicitações e obséquios, tanto do Hamba com dos principais da terra; se o não lambe é um presságio mau e nesse caso o *Muene-Hambo* deve pagar com a vida aquela predição funesta.

---

QUILENGUE-MUSO – Outras formas: Tyllengue – Vamuso, Quilengues-Mucho, Quilengues Honó, Muissus (Augusto Bastos); Otyi-lenge-musó.

FONTE: Distribuição Étnica da Província de Angola. José Redinha. Centro de Informação e Turimos de Angola. (Fundo de Turismo e Publicidade). 1967.

Escusado é dizer que o boi lambe sempre o pé a que facilmente tem sido acostumado.

Imediatamente a este acto o Hamba toma a palavra, e profere um discurso em que relata o estado das relações com os povos vizinhos e diz o que pretende fazer no ano novo...

Depois do discurso **segue-se uma dança** em honra de uma das mulheres do Hamba, que tem o título de Xini e outro em nome da Tembo (mulher principal) e assim termina a festa”...

**“Desde que começa a festa do boi Geroa só se canta a canção ou hino especial que o acompanha na procissão** a que nos referimos, e só é lícito também tocar uns certos instrumentos, creio que de uso mais antigo a que chamam mangongue, sendo excluído o tambor Goma, seu instrumento favorito. [...]”<sup>257</sup> [grifos nossos]

Nos trechos grifados, tornamos evidentes algumas aproximações possíveis entre a estrutura do folguedo brasileiro e o cortejo angolano. A procissão congrega a comunidade local em torno do acontecimento. Os elementos: dança, música e vestimentas, nos remete ao aprendizado, preparação e ensaio anteriores ao rito. A obediência a um calendário (lua nova) nos revela uma sazonalidade do cortejo, bem próxima a estrutura do auto do boi no Brasil.

Concluimos que ainda que nenhum elemento apontasse para uma possibilidade de comparação entre a estrutura do cortejo dos nanhecas e o auto do boi no Brasil, o estudo dos povos desta região, permitiu compreender melhor a relação entre cultura e natureza através do boi como um animal-símbolo.

A veneração prestada ao boi “Geroa” não está dirigida ao animal, mas aos espíritos dos sobas falecidos que nele residem. Inclusive, no caso do boi sagrado há um sítio reservado para a “residência” deste animal, bem como os espíritos de antigos líderes da comunidade. Estes podem encarnar nos sobas, em nobres e alguns mortais.

---

<sup>257</sup> ESTERMANM, Carlos, C. S. SP. O Cortejo Anual do Boi Sagrado na Terra dos Nhanecas. p.213-218.

Estermanm esteve durante alguns anos entre os Nanhecas, produzindo um denso registro etnográfico. Em suas conclusões afirmou que o cortejo do boi sagrado era, com toda a certeza, um dos elementos mais importantes das práticas culturais deste povo na região.

O culto, como define Detienne, estabelece uma “relação activa do homem com as suas divindades”, organiza e exercita as atitudes práticas que “o ser humano adopta face às formas sobrenaturais”.<sup>258</sup> Alguns autores, como Durkheim, Hegel, Cassirer e Detienne, asseveram ainda que o culto encontra a sua forma acabada no sacrifício, o ponto extremo da religião.

### III.

“Os detalhes lutam pela presentificação do passado”  
Beatriz Sarlo

Abrimos mão de tratar da festa como espetáculo, do auto como resistência, ou da sátira como vitimização, porque esses documentos, se “não perderam a sua verdade documental”, tornaram-se esmaecidos pela “monotonia do horror”.<sup>259</sup> E optamos pela repetição de imagens, falas e textos, que tratam sobre pessoas e histórias, dentro de um contexto já conhecido dos brasileiros: a escravidão. Registrada em cadernetas de viajantes, missionários, folcloristas, historiadores e antropólogos, a “cultura popular”, por vezes engessada ou cristalizada sob a condição de “folclore” foi relegada ao lugar do esquecimento.

A relação do homem com o boi, pautada na sua experiência com a natureza, permitiu a apropriação do animal como matéria física e espiritual ao longo da história, resultando na transformação do boi-bicho, em boi-signo. O boi foi um animal determinante na história do desenvolvimento tecnológico do homem e, por essa razão, esteve identificado como um símbolo de prestígio,

---

<sup>258</sup> DETIENNE, p. 58.

<sup>259</sup> SARLO, ibidem, p. 37.

poder, força e perseverança. Mas não foi apenas esta a sua representação. Atrelado ao arado, sua imagem se vincula também às concepções de trabalho e submissão.

No continente africano, berço do desenvolvimento humano, local onde há os maiores indícios de domesticação deste, e de outros animais, o boi foi elemento indispensável para a vida e para os ritos nas regiões de criatório. Com os diversos deslocamentos populacionais, por razões comerciais ou fatores naturais, este animal se dispersou pelo território africano, propagando não apenas a experiência cultural advinda da sua matéria, mas principalmente o valor a ela agregado.

A partir do longo processo de escravização comercial imposto à África, não apenas a relação do homem com o boi sofreu mudanças, mas também a produção cultural a partir dele. Colocado no mesmo patamar de “bem semovente”, homem e boi se reencontraram nos *pontos de confluência* das margens oceânicas sob a condição de animal-máquina.

E mais uma vez, o primeiro homem, o homem negro-africano, afro-ameríndio, afro-americano, o negro-mestiço tomou, em seu corpo social, o corpo físico e simbólico do boi, com o qual se amalgamou, fundindo através de suas forças elementares o princípio de uma nova cultura, o devir de uma nova nação.

Pinçado na pilha sobreposta de velhas novidades, encoberta por uma densa camada de pó, comuns a todos os assuntos sobre os quais a História “já se debruçou”, esse tema foi desenvolvido através da insistência em extrair elementos de uma “arqueologia fúnebre” - um tema que parecia morto, com ares de... “tudo já foi dito”.

Mas, como a fênix que Rui Barbosa não poderá aprisionar, ele ressurgiu permitindo-nos compreender que...

... diante da morte, paisagens e perguntas podem parecer pouco significativas, mas é por meio delas que, pelo método

arqueológico de reconstruir a besta a partir de um osso, o perfil material da morte abandona o inferno das generalidades.<sup>260</sup> ...

... para tornar a *Subjetividade do homem e a materialidade do boi* uma realidade agora concreta.

---

<sup>260</sup> Afirmação de Beatriz Sarlo a partir da produção de Claude Lanzman, com relação ao tema do “holocausto judeu”, abordado através do filme *Shoah*. SARLO, Beatriz. *Paisagens Imaginárias: Intelectuais, Arte e Meios de Comunicação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997 (Ensaio Latino-Americanos; 2), p. 37

## ANEXOS

Fig. 11 - Mapa político da África



[www.guia-geomapas.com](http://www.guia-geomapas.com)

## FONTES 1.

- AMARAL, Amadeu. Tradições Populares. São Paulo: Ed. Instituto Progresso S.A., 1948.
- ANDRADE, Mário de. As melodias do boi e outras peças. Preparação, Introdução e notas de Oneyda Alvarenga. 1 ed. São Paulo: Duas Cidades, 1987.
- ANDRADE, Mário de. Danças Dramáticas do Brasil. Tomo I. São Paulo: Livraria Martins Editora, s/d.
- ANTONIL, André João. Cultura e opulência do Brazil por suas drogas e minas: com um estudo bibliographico por Affonso de E. Taunay. São Paulo: Cayeiras: Rio: Ed. Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1923.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. Cultura Popular Brasileira. Fotografias do autor, desenhos de Oswaldo Storni, Osny Azevedo, do autor e de outras fontes. São Paulo: Melhoramentos, Brasília, INL, 1973.
- ARGENTINA, Lilian. A "*doma*" no Rio Grande do Sul IN Revista Fluminense de Folclore, ano III, agosto de 1976, numero 6.
- BARROSO, Gustavo. Terra de Sol: Natureza e Costumes do Norte. 6 ed., (comemorativa do cinqüentenário), Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceará, 1962.
- CASCUDO, Camara Luís da. Contos Tradicionais do Brasil. 11. ed. São Paulo: Ed. Global, 2002.
- CASCUDO, Câmara. Contos Tradicionais do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia: São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- CASCUDO, Câmara. Dicionário do folclore brasileiro. Rio de Janeiro: Ediouro. 1954. Coleção Terra Brasilis.
- CASCUDO, Câmara Luís da. Antologia do Folclore Brasileiro. 6. ed. São Paulo: Ed. Global, 2001.
- DANTAS, Paulo (seleção e introdução). Estórias e lendas do Norte e Nordeste. 2. ed. São Paulo: Edigraf, 1963.
- LOPES, Baltasar. Chiquinho. São Paulo: Ed. Ática, 1986.
- RAMOS, Artur. O Folclore Negro do Brasil. Demopsicologia e Psicanálise. 2 ed., Ilustrada e revisada, Rio de Janeiro, Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1954.
- ROMERO, Silvio. Folclore Brasileiro 2: contos populares do Brasil. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1954. Coleção Documentos Brasileiros.
- SENNA, Nelson de. Africanos no Brasil.
- SPIX e MARTIUS. Viagem pelo Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.
- TSCHUDI, J. J. von. Viagem às províncias do Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Revista dos Tribunais. Biblioteca Histórica Paulista (comemorativa do IV Centenário da fundação de São Paulo, 1953.
- VIEIRA, C. A. Angioletti. A *dança do boi de mamão* IN Boletim da Comissão Catarinense de Folclore, ano XV, dezembro de 1975, numero 29.

## **FONTES 2.**

- BAENA, Antônio Ladislau Monteiro, Ensaio Corográfico sobre a província do Pará. Brasileira. Edições do Senado Federal, v.30; 2004, 1.ed.1839; p. 273.
- BARBOSA, Duarte. Livro de Duarte Barbosa IN CADAMOSTO, Luís de. Collecção de Notícias para a historia e geografia das nações ultramarinas, que vivem nos dominios portuguezes, ou lhes são visinhas, publicada pela Academia Real das Sciencias. Tomo II. Num. I e II. Lisboa: na typographia da mesma academia 1812.
- BARCELLOS, Christiano José de Senna. Arquipelago de Cabo Verde. Lisboa: Imprensa Lucas, 1908.
- BOAVENTURA, Fortunato de S. Boaventura. Collecção de Ineditos Portuguezes dos séculos XIV e XV. Tom. II. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1829.
- BRÁSIO, Antonio Padre. Monumenta Missionaria Africana: África Ocidental (1570 - 1600). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964.
- CABRAL, Pedro Álvares. Cap. XIV. De huma casta de mercadores Guzarates, e dos meus uzos. CADAMOSTO, Luís de. Collecção de Notícias para a historia e geografia das nações ultramarinas, que vivem nos dominios portuguezes, ou lhes são visinhas, publicada pela Academia Real das Sciencias. Tomo II. Num. I e II. Lisboa: na typographia da mesma academia 1812.
- CADAMOSTO, Luís de e SINTRA, Pedro. Viagens. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1988
- CHELMICHI, José Conrado Carlos de. Corografia Cabo-verdiana ou Descrição geographic-historica da província das ilhas de Cabo-Verde e Guiné. Lisboa: Typ. de L. C. da Cunha, 1841.
- CLARKSON, Thomas A. M. Os gemidos dos africanos por causa do trafico da escravatura: breve exposição das injúrias e dos horrores que acompanham este tráfico homicida. Londres: Imprensa Oficial Harvey Danton, 1823.
- CONSTANCIO, Francisco Solano. História do Brasil, desde o seu descobrimento por Pedro Álvares Cabras até a abdicação do Imperador do D. Pedro I. Paris: Livraria Portuguesa, 1859.
- COUTINHO, José Joaquim da Cunha de Azeredo. Discurso sobre o estado Actual das Minas do Brazil Lisboa: Impensam Regia, 1804.
- D'ALMADA, André Alvares. Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo-Verde desde o rio do Sanaga ate aos baixos de Sant'Anna. Porto: Typ. Commercial Portugal, 1841.
- DEUS, Frei Gaspar da Madre de. (1715-1800) Memórias para a História da Capitania de São Vicente. s/d.
- GOMES, F. L. A liberdade da terra e a economia rural da Índia Portuguesa. Lisboa: Tipographia Universal, 1862.
- GUERREIRO, Amaro D. Panorama Económico dos descobrimentos henriquinos. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do Quinto Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961. Colecção Henriquina.
- Jornal "O Retirante", órgão de divulgação das vítimas das sêcas no dia 21 de novembro de 1877.

- KIDDER, P. Daniel. *Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil. (Províncias do Norte: compreendendo notícias históricas e geográficas do Império e das diversas províncias. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1951. (Biblioteca Histórica Brasileira).*
- KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil. Tradução e Notas de Luiz Camara Cascudo. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1942. Biblioteca Pedagógica Brasileira. Série 5a. v.221.*
- LEMOS, Damião Antonio Faria e Castro. *História Geral de Portugal, e suas conquistas oferecidas á rainha Nossa Senhora D. Maria I. Tomo X. Lisboa: Typ. Rollandiana, 1788.*
- LIMA, J. J. Lopes de e BORDALO, F. M. *Ensaio sobre a estatística das possessões portuguesas na África Occidental e Oriental, na Ásia Occidental, na China e na Oceania. Lisboa: Imprensa Nacional, 1844-1862, vol. III., p. 4-A.*
- MENDONÇA, Hieronimo de. *Jornada de Africa. Copiado fielmente da Edição de Lisboa de 1697 por FARINHA, Bento Joze de Souza. Lisboa: Offic. De Joze da Silva Nazareth, 1785.*
- MENEZES, Joaquim Antonio de Carvalho e. *Memoria geografica, e politica das possessões portuguezas n' Africa Occidental, que diz respeito aos reinos de Angola, Benguela, e suas dependencias. Lisboa: Typ. Carvalhense. 1834.*
- MONTECÚCCOLO, Antônio Cavazzi de. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Lisboa: Junta de investigações do Ultramar, 1965.*
- MONTEIRO, José Maria de Souza. *Diccionario Geographico das províncias portuguezas no Ultramar. Lisboa: Typ. Lisbonense, 1850 .*
- MORÃO, Joaquim César de Figaniére e. *Descrição de Serra-Leoa e seus contornos da comissão mista portugueza e ingleza. Lisboa: João Baptista Morando, 1822.*
- MUÁ, Jan. *Mãe Bijagó. www.usinadeletras.com.br, 2003.*
- NEVES, José Accursio das. *Considerações Politicas, e commerciaes sobre os descobrimentos e possessões dos portuguezes na Africa, e na Asia. Lisboa: Imprensa Regia, 1830.*
- Notícia do estado em que se acha o povo de Angola destituído de mestres, parochos e egrejas, e considerações acerca da necessidade e faculdade de remediar tão grandes males. Lisboa Typ. De G.M. Martins. 1861*
- PEREIRA, Nunes. *A ilha de Marajó. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura, Serviço de Informação Agrícola em cooperação com a divisão de Caça e Pesca, do D.N.P.A., 1956.*
- QUERINO, Manuel. *Costumes Africanos no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1988*
- RAMOS, Arthur. *As culturas negras no Novo Mundo. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1937.*
- RYBEYRILLERS, Charles. *Brazil Pittoresco: história, descrições, viagens, instituições, colonisação. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1859.*

- SILVEIRA, Joaquim Henriques Fradesco da Silveira. Revista Popular Semanario de Litteratura, Sciencia e Industria. Volume Quinto. Lisboa: Typ. Da Revista Popular, 1852.
- SIMÕES, Landerset. Babel Negra: etnografia, arte e cultura das indígenas da Guiné. Porto: O Comercio do Porto
- SOUSA, de João Fr. Documentos Arabicos para a historia portugueza copiados dos originaes da Torre do Tombo. Lisboa: 1790.
- SOUTHEY, Roberto. História do Brazil. Tomo Quinto. Rio de Janeiro: Livraria de B. L. Garnier, 1862.
- TEIXEIRA, José Ferreira. O arquipélago de Marajó. X Congresso Brasileiro de Geografia. Anais VIII. Rio de Janeiro: IBGE, 1952,
- VIEIRA, Antonio. Sermão décimo quarto do Rosário, pregado na Bahia, à Irmandade dos pretos de um engenho, em dia de São João Evangelista, no ano de 1633, pelo padre Antônio Vieira.

## **BIBLIOGRAFIA**

- ABREU, João Capistrano de. Capítulos de História Colonial, 1500-1800 & Os caminhos antigos e o Povoamento do Brasil, 5 ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963.
- ABREU, Márcia e SCHAPONIK (orgs.). Cultura Letrada no Brasil: objetos e práticas. Campinas, SP: Mercado de Letras, Associação de Leitura do Brasil (ALB); São Paulo: FAPESP, 2005. (Coleção Histórias de Leitura).
- ABREU, Marta. O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.
- ACHEBE, Chinua. Arrow of God. New York: Anchor Books, 1969.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Modelos da história e da historiografia imperial IN História da Vida Privada no Brasil: império. Companhia das Letras, 1997.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico do Sul. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- ALVARENGA, Oneyda. Música Popular Brasileira. 2 ed. São Paulo: Duas Cidades, 1982.
- AMANTINO, Márcia. As condições físicas e de saúde dos escravos fugitivos anunciados no Jornal do Commercio (RJ) em 1850. IN História, Ciências, Saúde, v.14, p. 1377-1399, out.-dez. 2007.
- ANDRADE, F. Alves. Geografia Ativa do Pastoreio: a problemática da zootecnia frente à estrutura agrária. IN Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Ceará, 1974.
- ANDRADE, MÁRIO. Missão de Pesquisas folclóricas: música tradicional do norte e nordeste. São Paulo: Serviço Social do Comércio - SESC SP; Prefeitura da Cidade de São Paulo; Secretaria Municipal de Cultura; Centro Cultural São Paulo, 2006. 1.ed. 1938.
- ANTONACCI, Maria Antonacci. Corpos sem fronteiras. IN Projeto História, São Paulo (25) dez. 2002.
- ANTONACCI, Maria Antonacci. Culturas da voz em circuitos África/Brasil/África IN Anais do VIII Congresso Luso-afro-brasileiro de ciências sociais. Coimbra: www.ces.uc.pt/LAB2004, set. 2004
- ANTONACCI, Maria Antonacci. Tempos e histórias silenciados. IN PUCviva, ano7, n.28, out.-dez. de 2006, pp 6-11.
- ANTONIL, André João. Cultura e opulência do Brazil por suas drogas e minas: com um estudo bio-bibliographico por Affonso de E, Taunay.
- ARGOLLO FERRÃO, André Munhoz de. Arquitetura do Café. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004, p. 102.

- ARNALDO BRUXEL, S. J. O Gado na Antiga Banda Oriental do Uruguai. Parte 1, IN Pesquisas, História, nº 13, Instituto Anchieta de Pesquisas, Gráfica da Universidade do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 1960.
- BALANDIER, Georges. Antropológicas. São Paulo: Cultrix, Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.
- BALOGUN, Ola. Formas e expressão nas artes africanas. IN Introdução à cultura africana. 7.ed. Lisboa: Biblioteca de Estudos Africanos. UNESCO, 1977.
- BANDECCHI, Brasil (1917-?). (Direção e Introdução) Memórias de Martim Afonso de Sousa. In Cadernos de História. São Paulo: Editora Obelisco LTDA., 1964.
- BARRAU, Jacques. Animal. IN Enciclopédia Einaudi, v. 16 homo-domesticação, cultura material. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1989.
- BENCI, J. A economia cristã dos senhores no governo dos escravos. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas; v.1).
- BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI (direção). História da Expansão Portuguesa: a formação do Império (1415-1570)
- BHABHA, Homi K. O local da cultura. London, New York: Routledge, 1994. Belo Horizonte; Ed. UFMG: 1998.
- BLACKBURN, Robin. A construção do escravismo no Novo Mundo (1492-1800), Rio de Janeiro: Record, 2003.
- BOXER, CHARLES RALPH. Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686. São Paulo: Ed. Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.
- BRAGA, Pedro. O touro Encantado da Ilha dos Lençóis: o sebastianismo no Maranhão. Petrópolis: Vozes, 2001.
- BRAUDEL, Fernand. Civilização Material, Economia e Capitalismo, Volume I - As Estruturas do Cotidiano (1986). São Paulo: Martins Fontes Editora, 1996.
- BROOKSHAW, David. Raça e cor na literatura brasileira. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1993. (Novas Perspectivas, n. 7)
- BUCAILLE, Richard e PESEZ, Jean-Marie. Cultura Material. IN Enciclopédia Einaudi, vol. 16 (Homo-Domesticação, Cultura Material). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989.
- BUENO, Eduardo. Naufragos, traficantes e degradados: as principais expedições ao Brasil, 1500-1531. Rio de Janeiro, Objetiva, 1998.
- CAMPOS, Eduardo. Estudos de Folclore Cearense. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1960.

- CANCLINI, Néstor García. Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003. (Ensaio Latino-americanos, I).
- CARVALHO, Ruy Duarte de. Os Kuvale na História, nas guerras e nas crises. 1. ed. Angola: Nzila, 2002. (Ensaio 4).
- CARVALHO, Ruy Duarte de. Vou lá visitar pastores: exploração epistolar de um percurso angolano em território Kuvale (1992-1997). Lisboa: Ed. Cotovia, 1999.
- CASTILHO, Alexandre Magno. Almanach de Lembranças Luso-brasileiro para o ano de 1860. Lisboa: Typographia Franco-Portuguesa, 1859.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Cultura popular e sensibilidade romântica: as danças dramáticas de Mário de Andrade. IN Revista Brasileira de Ciências Sociais, fevereiro, ano/vol. 19, número 054, São Paulo: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2004, pp. 54-78. Disponível em: [www.redalyc.com](http://www.redalyc.com)
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Tema e Variantes do mito: sobre a morte e a ressurreição do boi IN Maná 12 (1): 69-104, 2006.
- CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca. Genes, povos e línguas. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- CERTEAU, Michel de. A beleza do morto. In: A Cultura no Plural. Campinas, Papyrus, 1995.
- CERTEAU, Michel. A invenção do cotidiano: artes do fazer. 13. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007.
- CHAVES, Rita; SECCO, Carmen e MACÊDO, Tânia (orgs.) Brasil-África: como se o mar fosse mentira. São Paulo, Ed. UNESP; Luanda, Angola: Chá de Caxinde, 2006.
- COLI, Jorge. O Nacional e o Outro. In: Textos. Coletânea - Missão de Pesquisas Folclóricas. Mário de Andrade, 1938. Realização: Serviço Social do Comércio (SESC-SP), Prefeitura da Cidade de São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, Centro Cultural São Paulo, 2006. pp. 127-138
- CUNHA, Maria Clementina Pereira. Ecos da folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- DETIENNE, Marcel. Mito/ rito IN Enciclopédia Einaudi. V. 12, Mythos/ logos, sagrado/ profano. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1987.
- DIAS, Jill. Estereótipos e realidades sociais: quem eram os ambaquistas IN Actas do II Semnário Internacional sobre História de Angola. Construindo o passado angolano: as fontes e suas interpretações. Lisboa; Luanda, CNCDP, 1997.

- ELIAS, Norbert. O processo civilizador v. I: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1994.
- ELTIS, David; BEHRENDT, Stephen D. e RICHARDSON, David. A participação dos países da Europa e das Américas no tráfico transatlântico de escravos: novas evidências IN Revista Afro-Ásia 24, Salvador, BA, (2000), pp. 9-50.
- ENCICLOPÉDIA EINAUDI. Homo-Domesticação. Cultura material. Vol. 16, Diretor: Ruggiero Romano. Edição Portuguesa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989.
- ESTERMAM, C.S. Sp. O cortejo anual do boi sagrado na terra dos Nhamacas. IN Portugal em África vol. XIV, Lisboa, 1957.
- FAGE, J. D. Evolução da historiografia da África IN História Geral da África I: metodologia e pré-história da África. São Paulo, Ática; [Paris]: Unesco, 1982.
- FAGE, J. D. História da África. Tradução: Cap. 1 a 17 Ainda Freudenthal, Cap. 18 e Pós-Escrito Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1ª ed.1978, 1995.
- FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008. edição francesa original 1952.
- FAUSO, Boris. História Concisa do Brasil / Boris Fausto. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 2001.
- FAUSTO, Boris. História concisa do Brasil. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 2001.
- FERRO, Marc (org). O livro negro do colonialismo. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- FIGUEIREDO, José Ricardo. Modos de ver a produção no Brasil. São Paulo: Educ; Campinas, Ed. Autores Associados, 2004.
- FRANCISCO, Mercival R. e GALETTI, Mauro. Aves como potenciais dispersoras de sementes. Revista Brasileira de Botânica, vol. 25, n 1, pp. 11-17, mar 2002.
- FREYRE, Gilberto. Arte, Ciência e Trópico. 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2002. 1. ed. 1980.
- FREYRE, Gilberto. Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil. Ilustrações de Lula Cardoso Ayres e M. Bandeira, 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, Recife: Fundação do Patrimônio Artístico de Pernambuco (FUNDARPE), 1985. 1. ed. 1937.
- FREYRE, Gilberto. Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano. 10 ed. Rio de Janeiro: Record, 1998. 1. ed. 1936.
- FROBENIUS, Leo e FOX, Douglas. A gênese africana: contos, mitos e lendas da África. Tradução de Dinah de Abreu, prefácio de Alberto da Costa e Silva. São Paulo: Landy Editora, 2005. 1.ed. 1906.

- FURTADO, Júnia Ferreira. Transitoriedade da vida, eternidade da morte: ritos fúnebres de forros e livres nas Minas setecentistas IN Festa: cultura & sociabilidade na América portuguesa, v. I. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001 - (Coleção Estantes USP - Brasil 500 anos)
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães. A Primeira História do Brasil; História da Província de Santa Cruz que vulgarmente chamamos de Brasil. Modernização do texto original de 1576 e notas botânicas e zoológicas, Ângelo Augusto dos Santos; prefácio, Celonice Bernardinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães. Tratado da Terra do Brasil; História da Província de Santa Cruz. Belo Horizonte: E. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.
- GAY, João Pedro. História da República Jesuítica no Paraguai, Rio de Janeiro, 1942.
- GOULART, José Alípio. O Ciclo do Couro no Nordeste. Documentário da Vida Rural, nº 19. Rio de Janeiro, Serviço de Informação Agrícola, 1966.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *'Raça', racismo e grupos de cor no Brasil* IN Estudos Afro-Asiáticos 27, (45-03) abril de 1995.
- GURAN, Milton. Agudás: "os brasileiros" do Benin. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- GUZZO, Maria Auxiliadora Dias. O imaginário da colonização: objetos e equipamentos. IN Equipamentos da Casa Brasileira: usos e costumes - Arquivo Ernani Silva Bruno. São Paulo: Museu da Casa Brasileira, 2005.
- HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do "popular". IN Da diáspora: identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. Artigo publicado originalmente em Notes on deconstructing "the popular". IN History Workshop Journal, 1981, by permission of Oxford University Press.
- HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. IN História Geral da África: I: metodologia e pré-história da África. São Paulo, Ática; [Paris]: Unesco, 1982.
- HEINTZE, Beatriz. Pioneiros Africanos: caravanas de carregadores na África Centro-Occidental (entre 1850 e 1890). Luanda:Ed. Nzila, 2004.
- HEYWOOD, Linda. *As conexões culturais angolano-luso-brasileiras*. IN PANTOJA, Selma (org.) Entre Áfricas e Brasil Brasília: Paralelo 13; São Paulo: Marco Zero, 2001.
- HOBSBAWM, Eric. A era das Revoluções (1789-1848). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. 14ª edição: 2001.
- HOGGART, Richard. As utilizações da cultura: aspectos da vida da classe trabalhadora, com especiais referências a publicações e divertimentos. Ed. Presença, 1973.

- HRBEK, I. As fontes escritas a partir do século XV. IN História Geral da África: I. Metodologia e pré-história da África. Tradução Beatriz Turquetti. et. al. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.
- HUGOT, H. J., Pré-História do Saara, IN História Geral da África: I: metodologia e pré-história da África. São Paulo, Ática; [Paris]: Unesco, 1982.
- KI-ZERBO, J. História Geral da África: I. Metodologia e pré-história da África. Tradução Beatriz Turquetti. et. al. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.
- KI-ZERBO, J. Introdução Geral IN História Geral da África :I metodologia e pré-história da África. São Paulo, Ática; [Paris]: Unesco, 1982.
- KI-ZERBO, J. Teorias relativas às "raças" e história da África IN História Geral da África I: metodologia e pré-história da África. São Paulo, Ática; [Paris]: Unesco, 1982.
- LAUDE, Jean. Las Artes del África negra. Barcelona: Editorial Labor, 1968.
- LAW, Robin & MANN, Kristin. *A África Ocidental na comunidade atlântica: o caso da Costa dos Escravos. Trad. de: West Africa in the Atlantica Community: The case of the slave trade. William and Mary Quartely, 3a. Série, volume LVI, 2, abril de 1999.*
- LEACH, Edmund. Natureza/ cultura. IN Enciclopédia Einaudi, v. 5 Anthropos-homem. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1985.
- LEITE, Sebastião Uchoa. A mentira como linguagem: notas sobre um personagem de Canetti. In Revista USP - Dossiê Brasil/África. N. 18, junho-ago. 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A via das máscaras. Porto: Ed. Presença, 1981.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O Pensamento Selvagem. Campinas: Papyrus, 1997.
- LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (Orgs.). Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX. São Paulo: Annablume, 2006. p. 273-314.
- LOPES, Ney. Bantos, Malês e identidades negras, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1988.
- LOPES, Ney. Dicionário Banto do Brasil. Rio de Janeiro: Centro Cultural do Rio de Janeiro. Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro.
- LOVEJOY, Paul. A escravidão na África: uma história de suas transformações. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2002.
- M' BOKOLO, Elikia. África negra: história e civilizações / Elikia M' Bokolo; tradução de Alfredo Margarido; revisão acadêmica da tradução para a edição brasileira: Daniela Moreau e Valdemir Zamparoni; assistentes; Bruno Pessoti e Mônica Santos. – Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.
- MACGAFFEY, Wyatt. Complexity, Astonishment and Power: The visual Vocabulary of Kongo Minkisi. Journal of Southern African studies. Vol. 14, No. 2, Janeiro 1988.

- MADEIRA, Angélica. Livro dos naufrágios: ensaio sobre a história trágico-marítima. Brasília: Universidade de Brasília, 2005.
- MARTINS, Leda Maria. A oralidade da memória. IN FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). Brasil afro-brasileiro/ organizado por Maria Nazareth Soares Fonseca. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- MATORY, Lorand J. Yorubá: as rotas e raízes da nação transatlântica, 1830-1950 IN Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n.9, pp. 263-292, outubro de 1988.
- MEILLASSOUX, Claude. Antropologia da Escravidão: o ventre de ferro e dinheiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1995.
- MEYER, Merlyse. Pirineus, caixas... da commédia dell'arte ao bumba-meu-boi. 2. ed. Ver. e ampl. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.
- MINTZ, Sidney & PRICE, Richard. O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- MIRANDA, Pontes de. Garra, mão e dedo. Campinas, SP: Bookseller, 2002.
- MOKHTAR, G. Introdução Geral IN História Geral da África II: a África antiga. São Paulo, Ática; [Paris]: Unesco, 1983.
- MUKUNA, Kazadi wa. Contribuição Bantu na música popular brasileira: perspectivas etnomusicológicas / Kazadi wa Mukuna. – São Paulo: Terceira Margem, 2006.
- MUKUNA, Kazadi wa. Contribuição Bantu na música popular brasileira: perspectivas etnomusicológicas. São Paulo: Terceira Margem, 2006.
- MUNANGA, K. & Manzochi, H.M. Símbolos, poder e autoridade nas sociedades negro-africanas. Dédalo, São Paulo, 25: 23-38, 1987.
- MUNANGA, Kabenguele. Os Basanga de Shaba: um grupo étnico do Zaire, ensaio de antropologia geral. São Paulo, FFLCH, 1986.
- MUNANGA, Kabenguele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Palestra proferida no 3o. Seminário Nacional de Relações Raciais e Educação - PENESB-RJ, 05/11/03.
- NAKASU, Maria Vilela Pinto. *Parricídio em Totem e Tabu: uma análise acerca da gênese do conceito de pulsão de morte*. In Revista de Filosofia, Curitiba, v. 17, n. 20, pp. 137-146, jan/jun. 2005.
- NASCIMENTO, Abdias. O negro revoltado. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- NEVES, Frederico de Castro. Economia Moral versus moral econômica (ou: o que é economicamente correto para os pobres). IN: Projeto História. V. 16, São Paulo, PUC/SP, 1998.
- OBENGA, T; Fontes e técnicas específicas da história da África IN História Geral da África I: metodologia e pré-história da África. São Paulo, Ática; [Paris]: Unesco, 1982.

- OTTEN, Alexandre. Deus é brasileiro: uma leitura teológica do catolicismo popular tradicional. IN Vida Pastoral, nov-dez de 1999, p. 13-23.
- PINTO, Serpa. Determinações Geographicas e estudos ethnographicos. Londres: Sampson Low, Marston, Searle e Rivington, 1881.
- PORTÈRES, R. e BARRAU, J., Origens, desenvolvimento e expansão das técnicas agrícolas. IN História Geral da África: I. Metodologia e pré-história da África. Tradução Beatriz Turquetti. et. al. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.
- PUNTONI, PEDRO. A guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do serão nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo, Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP, 2002. - (Estudos Históricos; 44)
- REDINHA, José. Distribuição Étnica da Província de Angola. Luanda: Centro de Informação e Turismo de Angola, 1967.
- REIS, João José. Notas sobre a escravidão na África pré-colonial. In: Estudos Afro-Asiáticos, n.º 14, 1987.
- RICOER, Paul. O Processo Metafórico como Cognição, Imaginação e Sentimento. IN Da Metáfora. Sheldons Sacks (org.) São Paulo: Educ, 1992.
- RISÉRIO, Antonio. Black Out: a exclusão do negro do texto africano. In Revista USP - Dossiê Brasil/África. n. 18, jun-ago. 1993.
- ROBERTS, Mary Nooter . & ROBERTS, Allen F. Memory. Luba Art and the making of History. New York: Prestel, 1996.
- RODRIGUES, Jaime. De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ou Rio de Janeiro (1780-1860), São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- RODRIGUES, Jaime. De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780 – 1860) / Jaime Rodrigues. – São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. São Paulo: Madras, 2008. 1. ed. 1906.
- ROSENDAHL, Zeny e CÔRREA, Roberto Lobato. Matrizes da Geografia Cultural. Rio de Janeiro, ed. UERJ. Coleção Geografia Cultural.
- RUSSELL-WOOD. A. J. R. Através de um prima africano: uma nova abordagem ao estudo da diáspora africana no Brasil Colonial. IN Revista Tempo, Rio de Janeiro, n.12 pp. 11-50, Dezembro 2001.
- SACKS, Sheldon. Da Metáfora. São Paulo: Educ/ Pontes, 1992.
- SALUM, Marta Heloísa Leuba. A grande estatuária Songe do Zaire. Dissertação de mestrado, FFLCH/ USP, 1990.
- SANT'ANNA, Denise Benuzzi de. *Entre a pele e a paisagem*. In Revista Projeto História, n. 23, São Paulo: EDUC, nov. 2001, pp. 193-207.

- SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. (org.) Políticas do corpo. São Paulo: Estação Liberdade, 1995
- SANTOS, Maria Emília Madeira. Nos caminhos de África: Serventia e posse (Angola - século XIX). Lisboa: Instituto de Investigação Científica e Tropical, 1998.
- SANTOS, Maria Emília Madeira. Nos caminhos de África: Serventia e posse (Angola – Século XIX). – Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1998.
- SANTOS, Milton. Metamorfoses do espaço habitado. 2. ed. Hucitec.
- SANTOS, Vanicleia Silva. As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH - USP, 2008.
- SARLO, Beatriz. Paisagens Imaginárias: Intelectuais, Arte e Meios de Comunicação. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997 (Ensaio Latino-Americanos; 2).
- SAUER, Carl O. A Morfologia da Paisagem. IN Paisagem, tempo e cultura.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão no Brasil - 1870-1930. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- SERRANO, Carlos Moreira Henriques Serrano. "Poder, símbolos e imaginário social". In: Angola. Os símbolos do poder na sociedade tradicional. Centro de Estudos africanos. Instituto de antropologia, Universidade de Coimbra, 1983.
- SERRANO, Carlos. O imaginário e o sentido do apotropaico no simbolismo gráfico da arte africana. IN: AREIA, M.L. Rodrigues. & MIRANDA, M.A. (orgs.). Perspectiva sobre Angola. Departamento de Antropologia: Universidade de Coimbra, 2001.
- SILVA, Alberto da Costa e. A enxada e a lança: África antes dos portugueses. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- SILVA, Alberto da Costa e. A Manilha e o Libambo: A África e a escravidão, de 1500 a 1700. 2ª impressão. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2002.
- SILVA, Alberto da Costa e. Francisco Félix de Souza, mercador de escravos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: EdUERJ, 2004.
- SILVA, Alberto da Costa e. Os Estudos de História da África e sua importância para o Brasil. IN: A dimensão Atlântica da África. II RIHA, 1996: 13-20.
- SILVA, Cândido da Costa e. Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia. (Ensaio; 81), São Paulo, Ática, 1982.
- SILVA, Dilma de Melo. Por entre as dórcades encantadas: os Bijagós da Guiné-Bissau. São Paulo: Ed. Terceira Margem, 2007.
- SILVA, Pe. Antonio Joaquim da. Dicionário Português-Nhaneca. Lisboa: 1966.

- SOLAZZI, José Luís. A ordem do castigo no Brasil. São Paulo: Imaginário Ed. da Universidade Federal do Amazonas, 2007.
- SOUZA, Gilda de Mello e. O Tupi e o Alaúde: uma interpretação de Macunaíma. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo 2003.
- STALLYBRASS, Peter. O casaco de Marx: roupas, memória, dor. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- THEÓPHILO, Rodolpho. História da Secca do Ceará. Rio de Janeiro: Imprensa Inglesa, 1922
- THOMAS, Keith. 1989. O Homem e o mundo natural. São Paulo: Companhia das Letras.
- THOMPSON, E. P. Costumes em comum. São Paulo: Companhia das Letras, 1998
- THORTON, Jonh Kelly. A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800). 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- TOMISH, Dale. O Atlântico como espaço histórico IN Revista Estudos Afro-Asiáticos, ano 26, n.2, 2004, pp. 211-240.
- TOURINHO, Eduardo. Breve História da Formação Econômica do Brasil. Rio de Janeiro, 1962.
- TRINDADE-SERRA, Ordep J. O touro no Mediterrâneo: reflexões sobre simbolismo e ritual. IN Revista USP – Dossiê Brasil/África. N. 18, jun-ago.
- VAINFAS, Ronaldo. Ideologia & Escravidão: letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Vozes, 1986.
- VALENTE, Waldemar. Folclore Brasileiro: Pernambuco. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura; Secretaria de Assuntos Culturais; Fundação Nacional de Arte (FUNARTE); Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1979.
- VANSINA, Jan. Art History in Africa. An introduction to method. New York: Longman, 1984.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. História Geral do Brasil. Tomo Primeiro, 9ª ed., Revisão e Notas de J. Capistrano de Abreu e Rodolfo de Garcia, 8ª ed. Integral, São Paulo: Melhoramentos em convênio com o Instituto Nacional do Livro, Ministério da Educação e Cultura, 1975.
- VERGER, Pierre. Fluxo e Refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos. São Paulo: Corrupio, 1987.
- VERGER-BASTIDE: dimensões de uma amizade. Org. LUHNING, Angela. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- VOLAVKOVA, Zdenka. Nkisi figures of the Lower Congo. African Arts. 5(2). 1972: 52-59.

- WAI-ANDAH, B. A África ocidental antes do século VII. História Geral da África II: África antiga. São Paulo, Ática; [Paris]: Unesco, 1982.
- WYROBISZ, Andrzej. Materiais. IN Enciclopédia Einaudi, vol. 16 (Homo-Domesticação, Cultura Material). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989.

# 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](#)