

“TRÊS RAÇAS” E UM BOI-BUMBÁ PARA DUAS: REFLEXÕES SOBRE A NECESSIDADE DO PROTAGONISMO DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA NO FESTIVAL FOLCLÓRICO DE PARINTINS

Ericky da Silva Nakanome

Resumo: O artigo visa discutir a ausência do protagonismo negro no Festival Folclórico de Parintins, apesar de ser o Brasil o país da suposta “democracia racial”. Para tanto, esboça-se uma discussão acerca da invisibilidade negra na Amazônia e, por consequência, na festa popular, por intermédio de revisão bibliográfica. A seguir, explana-se sobre a importância da cultura popular enquanto instrumento educativo e de sua potência para dar visibilidade a populações historicamente excluídas, como a negra. Entre o fazer e o não fazer, posiciona-se aqui pela primeira opção, finalizando-se a discussão com algumas possibilidades para o Festival. Tal caminho proporcionou a conclusão de que o folguedo parintinense tem um papel significativo, por ser o maior do Norte e por sua veiculação em diferentes mídias, em visibilizar a rica cultura afro-brasileira, dando protagonismo a esta discussão em suas três noites de festa. Afinal, enquanto cultura popular, seu poder de diálogo com o povo é imensurável.

Palavras-chave: Cultura afro-brasileira; Cultura popular; Festival Folclórico de Parintins; Educação.

"THREE RACES" AND A BOI-BUMBÁ FOR TWO: REFLECTIONS ABOUT THE NEED OF THE PROTAGONISM OF AFRO-BRAZILIAN CULTURE IN THE FOLKLORE FESTIVAL OF PARINTINS

Abstract: The article aims to discuss the absence of black protagonism in the Folklore Festival of Parintins, despite Brazil being the country of the supposed "racial democracy". For that, a discussion about the black invisibility in the Amazon and, consequently, in the popular celebration is outlined, through bibliographic review. The following is an explanation of the importance of popular culture as an educational tool and its power to give visibility to historically excluded populations, such as the black population. Between doing and not doing, it is positioned here by the first option, finalizing the discussion with some possibilities for the Festival. This path has led to the conclusion that the “parintinense folguedo” (Parintins Festival) has a significant role, as it is the largest in the North and because of its use in different media, to make the rich Afro-Brazilian culture visible, giving prominence to this discussion in its three nights of celebration. After all, as a popular culture, its power of dialogue with the people is immeasurable.

Keywords: Afro-Brazilian culture; Popular culture; Folklore Festival of Parintins; Education.

Introdução

A formação social da população brasileira pode ser entendida como um processo longo e complexo. Isto significa que muitas versões e leituras sociológicas, historiográficas e antropológicas deste processo ganharam corpo no decorrer do tempo. Algumas tornaram-se mais populares, outras menos. Uma destas versões é o chamado “mito das três raças”, presente no senso comum e defendido por vultosos pensadores, como Darcy Ribeiro, Gilberto Freyre e Mário e Oswald de Andrade.

Este ideário modernista defenderia a tese da contribuição das “três raças” na formação da cultura brasileira, atribuindo uma identidade nacional ao país, gerando uma “democracia racial” que faria o Brasil fugir da rota do preconceito e do racismo. A miscigenação ocorrida ganharia ares românticos e nosso “país tropical abençoado por Deus e bonito por natureza” seria como que um local paradisíaco de respeito e entendimento mútuos.

O mito da “democracia racial” e o encontro pacífico das “três raças” já foi alvo de bastantes críticas por muitos teóricos, os quais foram profícuos em apontar o racismo estrutural brasileiro, de mostrar o quanto a miscigenação foi fruto de estupros e também de como a disseminação deste ideal serviu à manutenção de uma elite nacional em seus privilégios (RIBEIRO, 2018; ORTIZ, 2006; FERNANDES, 1960). No entanto, não foi suficiente para apagar do imaginário brasileiro a ideia original, e os discursos como “somos todos iguais”, “pra que política de cotas para negros?” seguem acriticamente sendo reproduzidos no dia a dia de milhões de brasileiros e brasileiras.

Em contexto local, a situação agrava-se quando se fala de Amazônia. É base do senso comum pensar que nossa região foi formada apenas pelo “encontro” entre indígenas e europeus. Conseqüentemente, pensa-se que negros e negras não fizeram parte do tipo humano amazônico: isto, além de invisibilizá-los, tornou o racismo agregado a um fator de “estranhamento” do tipo: “como assim, negros na Amazônia?”. Obviamente, o Festival Folclórico de Parintins não ficou isento desta construção sócio-histórica e foi por muito tempo visto como “festa de índio”.

Isto não significou negar a contribuição negra na festa. Toadas (chama-se toada ao fio musical que conduz o espetáculo, o ritmo específico) já davam conta de que o folgado era “dança de índio, dança de negro, dança de branco” (toada de 1998), mas ainda na perspectiva da democracia racial. A cultura afro-brasileira real segue secundarizada e precisa ser problematizada com urgência. Neste sentido, entende-se que a amplitude alcançada pelo folclore parintinense tem grande potencial educativo, o qual, inclusive já foi tratado em outros trabalhos (NAKANOME; SILVA, 2018). Por isso, é importante que a festa seja sempre problematizada e analisada em tons mais críticos.

O exposto conduz à geração de uma inquietação científica: que implicações carrega o Festival Folclórico de Parintins diante da invisibilização da cultura afro-brasileira na Amazônia e como deve se posicionar mediante esta constatação? Para responder ao questionamento, empreendeu-se revisão bibliográfica narrativa, focando-se em autores e autoras que tratam a questão da presença negra da Amazônia e da cultura popular, estabelecendo-se uma relação dialógica entre eles e elas, o que redundou no texto aqui apresentado.

Desta forma, o objetivo deste artigo é discutir a ausência do protagonismo negro no Festival Folclórico de Parintins, apontando, então, desafios e perspectivas para a festa.

Por uma Amazônia também negra: tornando visível o invisível

Nascimento (2008) relata que há um interesse em reduzir a “negros” um grupo humano com cultura e vida que extrapolam a dimensão da cor da pele. Para ela, há uma dimensão mais profunda, a de desarticulação de um grupo humano por meio da negação de sua existência e da sua vivência em coletivos: “[...] nomeando-os “negros”, *niggers*, *coons* ou crioulos, o dominador negava-lhes a referência a terra, cultura e história, assim reduzindo sua identidade à cor, que passara a simbolizar sua condenação à inferioridade e à escravização” (NASCIMENTO, 2008, p. 30).

A autora afirma que a imagem favorecida do africano foi a do tribal, atrasado, selvagem. Negligenciou-se o desenvolvimento político, científico, tecnológico dos variados povos que compunham a África. O enfoque foi na ideia de um africano “atrasado”, na perspectiva do enfoque antropológico europeu. Os caminhos para

perpetuação do “primitivo” e do selvagem africano desprovido de “cultura” foram mediados por um processo doloroso e covarde:

Por que tantas conquistas ficaram sem registro e prevaleceu a imagem do selvagem africano atrasado e ignorante? Vários fatores contribuem para esse fato, entre eles a falsificação pura e simples. Outro está no próprio holocausto: a devastação dos centros africanos prosseguiu durante séculos, e enormes contingentes da juventude africana, com capacidade para criar e avançar, foram sequestrados para o cativeiro. Destruídos os centros de desenvolvimento, pouco restou para ser observado. Os sucessivos saques e incêndios da biblioteca de Alexandria por gregos e macedônios, para não falar dos romanos, abrangem séculos de devastação. O roubo puro e simples dos bens culturais e intelectuais da África aconteceu durante séculos e prossegue hoje em ritmo acelerado, em razão dos altos preços oferecidos no mercado internacional do contrabando de arte e artefatos. Desde o período colonial proliferam os sequestros de bens artísticos, símbolos do poder político, da ciência e da religião na África, muitos levados aos museus europeus. Como agravante, há o fato de esses bens serem feitos quase sempre de material perecível. Os hieróglifos, por exemplo, eram grafados em papiro, suporte que contrasta nitidamente com a da escrita cuneiforme da antiga Suméria, ou Babilônia, registrada em materiais duráveis como pedra ou barro (NASCIMENTO, 2008, p. 45).

Uma história marcada pelo massacre, apagamento, silenciamento, violência. Pessoas - como quem escreve este texto e quem o lê - mulheres e homens que tiveram sua cultura estigmatizada, metamorfoseada em primitivismo e dor. No Brasil, o cenário não foi diferente.

Essa não mudança de cenário brasileira precisa ser conhecida. Afinal, para que haja novos paradigmas na contemporaneidade é preciso lembrar a estrutura histórica que moldou o tempo presente. Boa parte do que o país herda tem sua origem no período colonial, incluindo a chegada de homens e mulheres africanos/as. Aqui, eram preferíveis enquanto mão de obra, por já terem maior resistência a doenças trazidas pelos europeus. Também já haviam “internalizado” a noção de autoridade, pois muitos provinham de sociedades com chefes, reis, príncipes, sacerdotes. O tráfico ainda trazia grandes lucros para os comerciantes, armadores de navios e capitalistas da época (MESGRAVIS, 2018).

A autora salienta que escravos e escravas vieram de diversas regiões da África e já eram massacrados/as desde lá. Havia maus-tratos na viagem, marcação a ferro (ombro, peito e pernas), amarração em correntes. A morte pelas subcondições humanas era comum e, os que conseguiam chegar, já se viam como mercadorias ao adentrarem os

armazéns, com seus futuros “donos”. O banzo, estado depressivo e de desejo de morte, ceifava a vida de muitas destas pessoas.

Talvez a maior das violências tenha sido o não reconhecimento pleno do status de humanos de negros e negras, de onde todas as outras parecem brotar:

Os legisladores da época discutiam exaustivamente a questão se o escravo era “gente” ou “mercadoria”. A conclusão mais aceita até o século XIX, por influência da Igreja Católica, era a de que o escravo era um misto das duas situações. Como mercadoria, poderia ser comprado, vendido, doado, emprestado, deixado de herança sem que pudesse escolher. [...] como gente, com alma, tinha direito ao batismo, a praticar a religião católica e assistir aos serviços religiosos, o senhor não podia impedi-lo (MESGRAVIS, 2018, p. 39).

Desta feita, a ideia de humanidade, desde o período colonial, não parece ser atributo de todos. É preciso pensar outro marco civilizatório, como posto por Ribeiro (2018) e combater práticas racistas, que vão desde humor “desinteressado” até a violência verbal explícita, vistas pelo senso comum como “liberdade de expressão”. Na perspectiva da autora:

A pessoa achar que não existe racismo no Brasil não muda o fato de que, em 2013, negros ganharam 54,7% do salário de brancos, segundo pesquisa do IBGE. Não muda o fato de que o assassinato de jovens negros no Brasil é 2,5 vezes maior que o de jovens brancos, segundo o Mapa da Violência de 2012. Ou de a maioria da população negra ser pobre por conta do legado da escravatura. De as mulheres negras, ainda serem a maioria das empregadas domésticas e estarem na base da pirâmide social (RIBEIRO, 2018, p. 34).

A violência expressa-se material e cotidianamente, na língua (veja-se o uso acrítico de “mulata”), na hipersexualização de homens e mulheres, na impossibilidade de deixar que homens e mulheres negros e negras ocupem todos os espaços. Mais de trezentos anos de escravidão não são apagadas em tão pouco tempo, tampouco a realidade se altera de modo passivo, esperando-se que simplesmente ela aconteça, sem mudanças concretas. É preciso postura ativa para mudar o quadro instalado.

Há uma dívida longa e robusta para com africanos e africanas. Foi sobre “sangue negro e africano” que as Américas se ergueram, conforme constatação de Gomes (2015, p. 8): “os primeiros africanos nas Américas foram [...] adaptando linguagens, moradias, alimentação, idiomas e culturas. Ergueram fazendas e engenhos; plantaram cana-de-açúcar, café, milho, arroz, mandioca e algodão”. E o autor ainda amplia o leque: “[...] Retiraram ouro e prata de montanhas ou rios, além de ajudarem a desenvolver diversas

RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar. **ISSN 2594-8806**

idades e seus arrebaldes. Foram lavradores, mineradores e pastores. Trabalharam demais, receberam castigos e maus-tratos sem cessar; e conheceram índices de mortalidades altíssimos”. Esta dívida urge começar a ser “paga”.

Entretanto, não se quer, neste texto, corroborar uma história da espoliação africana como que marcada pela passividade destas mulheres e homens. Eles e elas resistiram, organizando-se. Entre mocambos, quilombos e sincretismos, foram criando uma cultura que espalhou-se pelo país e estes elementos de resistência muitas vezes nos indicam a presença deles e delas em variados locais e em plurais modos de expressão. O elemento religioso é muito forte e presente no reconhecimento da contribuição destes povos em nossa cultura: por intermédio do sincretismo religioso, africanos e africanas puderam, de alguma forma, seguir com a sua fé. O sincretismo protagonizado por negros e negras segue em seu modo afro-brasileiro e sobrevive em nossa culinária (“comidas de santo”), em atos religiosos (“catolicismo popular”), na musicalidade, no vocabulário.

Na Amazônia, Farias Júnior (2011) conta que a presença negra foi impulsionada com a chegada de trabalhadores/as tanto no Rio Negro, como em outros rios do estado do Amazonas, nos séculos XIX e XX, os quais vinham desempenhar atividades na produção de borracha. O mercado crescia com o desenvolvimento industrial e os trabalhadores/as, com suas famílias, passaram a constituir povoados na região. Alguns locais ganharão notoriedade, como o povoado do Tambor, no Rio Jaú, afluente do Rio Negro, e a região do Paunini, que ficou conhecida como Rio dos Pretos.

Além do crescimento do comércio, o afluxo de africanos e africanas ocorreu objetivando resolver conflitos entre colonos leigos e missionários pela posse e controle da força de trabalho ameríndia (SILVA; FERREIRA, 2015).

Silva e Castro (2018) registram que é por intermédio da Fundação da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão que negros e negras consolidam-se na Amazônia. Neste viés, Gomes (2005) defende que, nos anos 1700, a população negra e africana já estava espalhada pela Amazônia, nas lavouras (trabalhando com índios), na coleta das chamadas “drogas do sertão”, no transporte de canoas e nas obras e

fortificações militares que compunham o Grã-Pará, pelo medo de invasões estrangeiras. Uma “floresta enegrecida”, na expressão do autor, e de mocambos e quilombos. Para ele:

Mocambos e quilombos do Grão-Pará não só se espalhavam e cresciam, mas também aperfeiçoavam suas estratégias de defesa e proteção. Na própria região do Amapá, em 1779, era enviada uma expedição contra dois mocambos, um no rio da Pedreira e outro no Araguari. A diligência ao Araguari foi cercada por dificuldades, tendo os soldados viajado vários dias a cavalo e construído jangadas para cruzar os rios (GOMES, 2005, p. 50).

O mesmo autor, em obra de 2015, registra 75 mocambos e quilombos na Amazônia – Capitania do Rio Negro, Capitania do Grão-Pará, Província do Amazonas e Província do Grão-Pará, durante os séculos XVIII e XIX. A própria localização geográfica específica da região serviu como molde para a criação destes locais: “[...] No Grão-Pará, alguns mocambos estavam situados em campos alagados a maior parte do ano, dificultando o cerco de tropas, mas desde os primeiros tempos eram conhecidas as articulações com as senzalas [...]” (GOMES, 2015, p. 28).

No campo religioso, Campelo e Luca (2007) desenvolvem o argumento de que, como resultado da chegada africana, foram estabelecidas duas grandes religiões em Belém do Pará: a Mina, oriunda do estado do Maranhão e trazida para o estado durante o ciclo da borracha, e o Candomblé, que aparece junto a sacerdotes baianos na segunda metade do século XX.

Há muitas festas realizadas com vieses religiosos e que remetem à cultura afro-brasileira. Uma delas, a centenária festa de São Benedito, acontece em Manaus e mantém-se graças a homens negros e mulheres negras descendentes de escravos/as vindos/as do Maranhão. Anualmente comemorada, homenageia São Benedito, santo negro, popularizado como padroeiro de pobres e humildes (SILVA, 2012).

Assim, pode-se perceber o registro de farto material que revê uma história amazônica colonizada e a reescreve com foco em populações a quem o direito de existir foi negado. Perceber a presença negra na Amazônia ajuda a abrir uma grande abertura para ressignificação do conhecimento, onde se pode visualizar com todos os atores componentes. Também ajuda a entender que as coisas não surgem do nada: quer se dizer que o reconhecimento desta população como tipo amazônico ajuda a dar protagonismo de direito para todos os ambientes em que eles e elas estiveram e ajudaram a construir.

É notório também que homens e mulheres negros e negras trouxeram consigo um mosaico de culturas e saberes, os quais traduziram-se, também, nas festas que ajudaram e ajudam a promover. Neste universo de produção, estão inúmeras manifestações folclóricas, entre as quais, o Festival Folclórico de Parintins, com bois que nasceram da promessa a santos realizada por negros nordestinos.

“Três raças” para quem? O boi-bumbá de Parintins e a busca por um protagonismo negro

O título que nomeia este artigo é uma provocação, baseada em Mário de Andrade (1982). Ele viu no boi-bumbá uma legítima manifestação de brasilidade, apoiando-se no chamado mito das três raças, aqui já explicado. Entretanto, manteria o autor esta visão ao ver o Festival até uns três anos atrás, quando o “negro” era apenas “citado” nas toadas, genericamente, ou quando sequer era notado diante do protagonismo indígena e do “branco” ostentando em luxuosos vestidos das sinhazinhas da fazenda (item feminino que representa o elemento europeu na festa, filha do amo do boi, o dono da fazenda)? Ficaria Mário de Andrade “encantado”, após tanta luta do movimento negro por visibilidade, ao notar que Mãe Catirina e Pai Francisco, uma negra e um negro, aparecem apenas em tons cômicos e ainda usando “black face”?

Por óbvio que as respostas ficarão no ar, já que este expoente literário não se encontra mais entre nós. Mas a provocação não deixa de fazer sentido. Ainda que o Festival “grite” cultura afro-brasileira, no ritmo da Marujada e da Batucada, tenha em seu auto dois negros protagonizando o enredo, e dois fundadores nordestinos negros – Roque Cid, pelo lado do Boi Caprichoso, e Lindolfo Monteverde, pelo lado do Boi Garantido – não se percebe o protagonismo deles e delas na festa. Há de se fazer justiça nestes últimos anos, com uma aproximação mais efetiva da temática por parte de ambos os bumbás, mas ainda se entende que o processo está se iniciando a passos lentos: “ter, tem, mas pouco, muito pouco”.

Esta importância se dá em dois vieses. Um primeiro, pela questão da visibilidade que a festa tem o potencial de dar ao tema. Além de estar registrada em várias mídias (de

RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar. ISSN 2594-8806

antigos DVDs ao atual Youtube, em redes sociais as mais diversas e televisionada durante as apresentações), os chamados festivais folclóricos são muito comuns no Amazonas e, muitos deles, são bastante influenciados pelo parintinense. Sobre a expressiva manifestação de festas folclóricas no Amazonas, Silva e Castro (2018, p. 83-84) destacam:

Apenas para exemplificar a expressiva quantidade de festas populares, atermos-nos aqui a mostrar algumas delas classificadas como “expressões culturais” no Amazonas: boi-bumbá de Parintins, Cará de Caapiranga, Peixe-Boi de Novo Airão, Cirandas de Novo Aripuanã, Minifestival da cidade de Manacapuru (com disputa também de cirandas), Boi-bumbá de Nova Olinda, Boi-bumbá de Fonte Boa, entre muitas outras que existem não só no interior, como também na capital (SILVA; CASTRO, 2018, p. 83-84).

Enfatiza-se, novamente, que muitas delas têm o boi-bumbá parintinense como modelo, o que aumenta a responsabilidade que Parintins carrega com o conteúdo que veicula. O boi carrega o tom da “porta aberta” (“entre, desfrute, veja se gosta e fique ou saia”) proposta por Braga (2012) e precisa estar sempre atento para que o “desfrute” seja agradável e responsável. Afinal, conforme leitura de Silva (2012, p. 137), “como cultura popular de expressão regional, o festival de Parintins também se propõe a elaborar signos e valores como patrimônios de uma Amazônia idealizada”. Neste viés, ao “falar”, os bois traduzem economia, relações sociais, políticas, religiosidade e a própria cidade de Parintins (SILVA, 2012).

Chama atenção o fato de que o autor, no esforço de traduzir os temas dos bumbás evidenciados na arena, tenha trazido o seguinte teor:

Os bois exibem na arena do bumbódromo personagens individuais e coletivos, bem como abordam temas sobre o ambiente amazônico (as florestas, os rios, a fauna, a flora, aspectos físicos da paisagem regional), seres sobrenaturais do imaginário amazônico, características das populações consideradas tipicamente regionais – sobretudo o índio e o caboclo – e aspectos culturais dessas populações (SILVA, 2012, p. 146).

Considerando o lapso temporal entre a escrita deste artigo (2019) e a citação (2012), fica a constatação de que o autor não faz menção alguma à temática negra do Festival, o que traz em seu bojo elementos para inferir a invisibilidade do tema ou, no máximo, sua pouca importância. Isto traduz uma recentidade do tema e a urgência de aprofundá-lo, empreitada enfatizada ano passado, pelo boi Caprichoso, por intermédio do momento de exaltação folclórica “Boi de Negro”, cuja explicação aprofundo em outro

momento, em publicação no prelo.

O segundo viés que se quer dá é o da reparação histórica que deve ser feita também nas festas e manifestações populares. O protagonismo europeu e indígena, em Parintins, é evidente. Mas o negro, não. Do modo de contar o auto, com Pai Francisco e Catirina ocupando posições “risíveis”, até o reconhecimento explícito da música, do ritmo, há muitos “créditos” a serem dados. Neste ano, o Boi Caprichoso está em vias de fazê-lo com bastante ênfase. Espera-se que o bumbá rival também o faça. Afinal:

Vale ressaltar a importância, sem precedentes, do elemento negro na formação da dança e da música brasileiras. Os vários milhões de negros africanos trazidos como escravos, entre os séculos XVI e XIX, vindos de vários pontos do continente africano e portadores de diversos graus de cultura incorporaram um extraordinário senso rítmico e movimentos corporais distintos de portugueses. Suas danças tinham um sentido religioso e mágico, chegando ao transe. Embora sofrendo a imposição da cristianização, mantinham suas tradições no cativeiro, servindo de válvula de escape para suas humilhações e sofrimentos. A repressão do homem branco era infrutífera. O batuque na senzala passou a ser tolerado. E assim, passo a passo, aqueles sons e ritmos passaram a fazer parte das atividades populares e sociais do Brasil (SANCHES, 2012, p. 260).

Por estarmos em um outro patamar de sociedade, não há de se falar de “tolerância”, posto que, por sermos iguais, ninguém deve se colocar “acima” de alguém a ponto de apenas tolerar. É necessário falar de reconhecimento, de protagonismo e de justiça social: neste viés, um primeiro passo é o reconhecimento dos diferentes atores sociais em suas obras e fornecer o crédito devido a cada um deles.

O Festival Folclórico de Parintins fornece boas lições de respeito e civilidade. As torcidas organizadas, conhecidas como “galeras”, não podem se manifestar quando o boi “contrário” (rival) faz sua apresentação. Assim, os rivais Caprichoso (o boi negro, com estrela azul na testa e defensor das cores azul e branco) e Garantido (o boi branco, com coração vermelho na testa e defensor das cores vermelho e branco) ensinam que a diversidade é um valor e que vencer o seu rival na arena não deslegitima o oponente. Este aspecto pode ser estendido para ensinar a importância da cultura afro-brasileira para o público brincante, de grande alcance, como exposto por Cavalcanti (2000, p. 1020):

Esse festival alcançou nos últimos anos dimensões massivas, conjugando, de modo inesperado e criativo, padrões e temas modernizantes. É hoje uma das grandes manifestações populares do Norte do Brasil, atraindo milhares de pessoas não só de Manaus (a capital do estado) e cidades próximas, como de diversas partes do país. Nos anos recentes, essa ‘brincadeira de boi’ foi eleita

como bandeira de uma identidade cultural regional. Esse alcance, a tensa relação estabelecida entre a permanência e a mudança, bem como a beleza artística dos Bumbás de Parintins suscitam o interesse pela análise de seu sentido cultural profundo.

Infelizmente, este denso universo cultural ainda coloca o negro como figura, eufemisticamente, aqui traduzida como “secundária”: em cena, no auto do boi, há “relações assimétricas entre negros e brancos, nas quais o negro é motivo de zombarias e trapalhadas, enquanto o “senhor” transcende a hierarquia, por sua posição superior [...]” (BRAGA, 2002, p. 128-129).

Vale ressaltar que, apesar de não muito comuns, há terreiros em Parintins, no estilo “umbandomblé”, ou seja, misturando umbanda e candomblé. Os terreiros, na cidade, nascem uns dos outros, resguardando resquícios dos originais. Entretanto, talvez por ter sido fundada na tradição católica, os adeptos estão constantemente envolvidos em disputas de territórios (físicos e/ou culturais) (SILVA; FERREIRA, 2015). Isto implica pensar na teia formada, ou seja, é preciso que a cidade tenha noção de que há negros e negras em seus territórios e que eles e elas deixaram um legado na cidade, que precisa ser valorizado e respeitado. Cotidianamente, porque tal legado se reinventa e se retraduz no dia a dia.

Braga (2011) visualiza estruturas de permanências históricas que são exemplificativas da estética negra, com destaque para a musicalidade. Entre a eugenia e a negação da presença africana, foi exaltada uma visão ufanista do índio e vitoriosa do europeu em detrimento da presença negra. O autor percebe, no relato de cronistas, especialmente durante a primeira metade do século XIX, várias manifestações afrodescendentes ganhadoras de visibilidade. Entretanto, a visão destes cronistas parece preconceituosa, “considerando de forma negativa as reuniões festivas de negros, concebidas como barulho, tumulto da ordem, beberagens [...]” (BRAGA, 2011, p. 166).

Este viés preconceituoso segue embasando as leituras contemporâneas:

Nos dias atuais, as expressões de matriz africana na Amazônia ficaram camufladas em expressões populares. Não há possibilidade ou não se tem como ou talvez porque reivindicar tais expressões como de identidade negra. Posto que o senso comum ainda pensa que na Amazônia não existiu escravidão negra e que o negro não contribuiu para a cultura regional (BRAGA, 2011, p. 167).

Conclui o autor: “Esta constatação não se prende apenas aos bois-bumbás, pois

RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar. ISSN 2594-8806

o mascaramento de práticas de matriz africana pode também se encontrar em outras manifestações culturais na Amazônia” (BRAGA, 2011, p. 167). É do toque do tambor e dos “pontos” presentes em antigas toadas que se pode perceber que a “terceira raça” transforma em música seu silêncio, fala melodicamente de sua invisibilidade e batuca em nossos corpos que seguem querendo dançar o ritmo do “dois pra lá e dois pra cá” que emanam da Marujada da Guerra (e da Batucada, para os torcedores rivais).

Apesar de o artigo ter um formato científico, não se pode dispensar seu encerramento sem transpor para cá certa magia, tal como a vivenciada por intermédio dos bumbás. Esta magia vem do registro de Câmara Cascudo (1972), grande folclorista que, em seu dicionário do folclore, fornece um interessante registro: a de que os negros bantos possuem um boi que protege cada uma de suas famílias. Também os bananecas, outro grupo de africanos, realizam procissões cantadas e dançadas para o boi. Que os bumbás de Parintins nos protejam, na árdua missão de construir uma sociedade mais igualitária para homens e mulheres de forma que, um dia, sejamos, de fato, iguais. Por enquanto, segue-se na perspectiva da equidade, tentando visibilizar nossos irmãos e irmãs, negros e negras, para o nascimento de uma sociedade mais fraterna.

Considerações finais

O texto aqui exposto objetivou discutir a ausência do protagonismo negro no Festival Folclórico de Parintins, apesar de ser o Brasil o país da suposta “democracia racial”.

Durante o percurso empreendido, percebeu-se estar o boi-bumbá ainda bastante impregnado do racismo estrutural que desde sempre acompanha a história nacional. É preciso um movimento amplo, radical, na desconstrução deste paradigma. Não cabe aos bumbás ficarem neutros, sob pena de perpetuarem a caudalosa dívida histórica que o país já possui.

Nas palavras de Assayag (1995, p. 28), em se tratando da festa parintinense: “o nosso folclore tem os pés fincados na tradição, mas tem também as mãos livres para criar e inventar. Respeita os mitos, mas sai em busca de novas aventuras; pesquisa lendas, mas encontra técnicas e estilos diferentes”. E ratifica: “é um navegador em busca de outras

RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar. ISSN 2594-8806

dimensões. Não é um toco morto, ficando até o meio, como querem alguns puristas”.

Ao término deste texto, acredito, como educador que sou, ser a educação nosso principal instrumento na busca por efetivar o protagonismo de negros e negras na festa. Para que sejamos verdadeiramente bumbás para as “três raças”, faz-se necessário investir na potência da cultura popular enquanto instrumento para uma educação libertadora, que ressignifique o que negros e negras construíram na região amazônica. A égide do respeito precisa existir efetivamente, com o entendimento real da população que não se cria uma sociedade mais justa e fraterna enquanto qualquer pessoa seguir subalternizada. Só a educação é libertadora neste patamar.

É necessário também desenvolver um pensamento crítico quando da criação da festa, chamando a população que se sente acolhida pela cultura popular a colocar em prática os discursos que são elaborados por meio de textos e toadas. Para tanto, é necessário que tanto Conselho de Arte quando Comissão de Artes dos bumbás estejam em constante “reinventar-se”, ajustando seus temas e pensando novos modos de tirar do silêncio parte de nossa população negra, que a todo dia sente-se sem referências em um mundo que parece constantemente enviar a mensagem de que os/as “diferentes” não são bem-vindos/bem-vindas.

Finaliza-se este a presente discussão apontando que ela não dá conta da robusta produção teórica que precisa acontecer em torno do tema, sob outros enfoques e sob outras perspectivas. As outras manifestações populares amazônicas também precisam protagonizar homens e mulheres que todo dia ajudam a construir uma portentosa cultura afro-brasileira. O desafio está lançado.

Referências

ANDRADE, Mário de. As danças dramáticas no Brasil. In: ALVARENGA, Oneida. (Org.). **Danças dramáticas do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Itatia/Instituto Nacional do Livro, 1982. (1982)

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

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. **Os bumbás de Parintins**. Rio de Janeiro: Funarte, 2002.

RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar. ISSN 2594-8806

_____. Danças e andanças de negros na Amazônia. In: SAMPAIO, Patrícia Melo. (Org.). **O fim do silêncio: presença negra na Amazônia**. Belém: Editora Açai, 2011.

_____. Culturas populares em meio urbano amazônico. In: BRAGA, Sérgio Ivan Gil (org.). **Culturas populares em meio urbano**. Manaus: EDUA, 2012.

CAMPELO, Marilu Márcia; LUCA, Taissa Tavernard. **Revista Aulas**, Belém, v. 1, n. 4. 2007. Disponível em: https://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20II/4_13.pdf. Acesso em 25 jun. 2019.

CASCUDO, Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: INL, 1972.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. O Boi-Bumbá de Parintins, Amazonas: breve história e etnografia da festa. **Hist. cienc. saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 6, supl. p. 1019-1046, set. 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702000000500012&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 jun. 2019.

FARIAS JÚNIOR, Emanuel de Almeida. Quilombolas no Amazonas: do rio dos pretos ao Quilombo do Tammor. In: SAMPAIO, Patrícia Melo. (Org.). **O fim do silêncio: presença negra na Amazônia**. Belém: Editora Açai, 2011.

FERNANDES, Florestan. **Mudanças Sociais no Brasil**. São Paulo: Global Editora, 1960.

GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil**. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

MESGRAVIS, Laima. **História do Brasil Colônia**. São Paulo: Contexto, 2018.

NAKANOME, Ericky da Silva; SILVA, Adan Renê Pereira da. Um olhar sobre o feminino: o que ensina a cunhã-poranga do boi Caprichoso? **Amazonica: Revista de Psicopedagogia, Psicologia Escolar e Educação**, Humaitá, v. XXII, n. 2, p. 187-206, jul./dez. 2018. Disponível em: <http://www.periodicos.ufam.edu.br/amazonica/article/view/5127>. Acesso em: 15 mar. 2019.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Introdução às antigas civilizações africanas. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 5 ed. São Paulo:

Brasiliense, 2006.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SILVA, Márcia Gabrielle Ribeiro; FERREIRA, Arcângelo da Silva. Na trajetória da umbanda e candomblé: religiosidades de matrizes africanas na cidade de Parintins (1980-2000). Anais do XIV Simpósio Nacional da ABHHR, Juiz de Fora – MG, 15 a 17 de abril de 2015.

SANCHES, Cleber. **A cultura popular no Brasil.** Manaus: Valer, 2012.

SILVA, Jamily Souza da. A festa de São Benedito no bairro da Praça 14 de Janeiro, em Manaus. In: BRAGA, Sérgio Ivan Gil (org.). **Culturas populares em meio urbano.** Manaus: EDUA, 2012.

SILVA, José Maria da. Arte e performance no Festival de Parintins. In: BRAGA, Sérgio Ivan Gil (org.). **Culturas populares em meio urbano.** Manaus: EDUA, 2012.

SILVA, Adan Renê Pereira da; CASTRO, Ewerton Helder Bentes de. **A construção identitária dos cirandeiros do Festival de Cirandas de Manacapuru.** São Paulo: Dialogar, 2018.

Recebido 20/5/2019.

Aceito: 26/6/2019.

Sobre autor e contato:

Ericky da Silva Nakanome – Mestre em Artes Visuais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professor do Curso de Licenciatura em Artes Visuais (ICZEZ -UFAM). Presidente do Conselho de Artes da Associação Folclórica Boi-Bumbá Caprichoso.

E-mail: nakanome_85@hotmail.com