



UFAM

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA -
PPGSCA



TESE DE DOUTORADO

**Negros em Parintins/AM: relações raciais, fronteiras étnicas e reconhecimento
identitário**

Doutoranda: Jéssica Dayse Matos Gomes
Orientadora: Profa. Dra. Renilda Aparecida Costa

Manaus/ AM
2022

JÉSSICA DAYSE MATOS GOMES

**Negros em Parintins/AM: relações raciais, fronteiras étnicas e reconhecimento
identitário**

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para a obtenção do título de doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 3: Processos Sociais, Ambientais e relações de poder, sob a orientação da Prof.^a Dra. Renilda Aparecida Costa.

Manaus/ AM
2022

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

G633n Gomes, Jéssica Dayse Matos
Negros em Parintins/AM : relações raciais, fronteiras étnicas e reconhecimento identitário / Jéssica Dayse Matos Gomes . 2022
244 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Renilda Aparecida Costa
Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -
Universidade Federal do Amazonas.

1. Negros. 2. Amazônidas. 3. Relações étnico-raciais. 4.
Identidade Parintinense. I. Costa, Renilda Aparecida. II.
Universidade Federal do Amazonas III. Título

JÉSSICA DAYSE MATOS GOMES

**Negros em Parintins/AM: relações raciais, fronteiras étnicas e reconhecimento
identitário**

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para a obtenção do título de doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 3: Processos Sociais, Ambientais e relações de poder, sob a orientação da Prof.^a Dra. Renilda Aparecida Costa.

Aprovada em: 30/08/2022.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Renilda Aparecida Costa
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Prof. Dr. João Marinho da Rocha
Universidade do Estado do Amazonas - UEA

Prof. Dr. Adailton da Silva
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Prof. Dr. Bruno Rodrigues de Oliveira
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Prof. Dr. Michel Justamand
Universidade Federal do Amazonas - UFAM

Manaus/ AM
2022

DEDICATÓRIA

*A todos os negros e negras de
Parintins/Amazonas que contribuem para a
história, cultura e identidade local.*

AGRADECIMENTOS

A Deus, que me inspira, abençoa com a sabedoria e me fortalece para a conclusão desta tese. Em meio à pandemia de Covid-19 foi necessário todo o equilíbrio e hoje posso respirar e dizer que consegui, cheguei até aqui. Muito obrigada!

Ao meu filho Miguel Victor, razão de tudo o que faço de bom. Que me impulsiona a ser melhor. Meu filho, você me ensina o necessário sem dizer uma palavra e agradeço por ter você nesta trajetória.

À minha mãe que além de ter me dado a melhor educação também sempre me incentivou a buscar conhecimentos que contribuíssem para a minha formação. Obrigada pela paciência nos momentos que me retirei do convívio familiar para me dedicar a pesquisas e escrita da tese.

À minha orientadora Renilda Aparecida Costa, que me encorajou e conduziu nos caminhos da pesquisa. Obrigada pelo incentivo e inspiração em cada percurso desta tese!

Ao meu irmão Jousefe e minha cunhada Katriane, que me acompanharam em algumas atividades de pesquisa e deram suporte em ações que eu precisava desenvolver. À minha sobrinha Maria que trouxe mais alegria e esperança em meio aos momentos difíceis da pandemia.

Aos colaboradores e colaboradoras desta pesquisa que gentilmente se dispuseram a conversar e contar suas histórias, memórias e identidades. Não teria conseguido sem vocês!

Aos professores do Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia pelos ensinamentos e experiências compartilhadas. Por estarem contribuindo com a formação de professores e demais profissionais do interior do Estado do Amazonas, ministrando aulas por meio do programa de interiorização da Ciência que nos oportunizou ter acesso à diferentes conhecimentos que não seriam alcançados se tais docentes não se deslocassem para nossa localidade.

Aos professores João Marinho da Rocha e Júlio Cláudio da Silva pelo incentivo, oportunidades de estudos e diferentes sugestões de leitura e análise para as pesquisas. À equipe do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros - NEAB e Núcleo de História Oral da Universidade do Estado do Amazonas – UEA, Campus Parintins, que contribuíram direta e indiretamente nas pesquisas por meio dos encontros, eventos e discussões acadêmicas.

Aos colegas de Mestrado e Doutorado do PPGSCA, principalmente à Lucineli e Naia, mulheres guerreiras e que admiro imensamente. Nos momentos de partilha e risadas foram importantes neste processo, assim como os momentos de dificuldade e dor.

Aos colegas da Escola Estadual de Tempo Integral Gláucio Gonçalves pelos incentivos durante o período de doutoramento.

Aos compositores de toadas dos Bois-bumbás de Parintins pelas mais belas obras, inspirações e papel educativo que elas desenvolvem em diferentes contextos.

Às pessoas vítimas da COVID-19 e as que não puderam participar da pesquisa por conta de outras enfermidades.

A negros e negras que conheci e que me inspiraram a escrever esta tese. Pessoas maravilhosas como a professora Raimunda Elaine Pires, que além de ter sido amiga e colega de trabalho também contribuiu na revisão da minha dissertação de Mestrado. Obrigada mais uma vez! Seu legado não será esquecido.

Ao João Francisco, que sempre está disposto a contribuir desde a especialização na UEA. Obrigada por sempre me ajudar nos textos acadêmicos. Agradeço também ao Wesley e a Jennifer Góes pela disponibilidade e dedicação em ajudar na revisão do texto.

EPÍGRAFE

*[...] A liberdade é um valor da identidade
A qualidade dessa raça, a negritude de viver
Expresso canto e suas danças no batuque
Da marimba, da viola e do xequerê
Derruba mastro colorido na festança
Reza a São Benedito a interceder nesse viver
Dança o lundu, o carimbó ralentado
Pitiú do Ver-o-Peso faz Dona Onete se inspirar
A consciência negra! A bela arte negra!
A ciência negra! A ascensão dos negros!
Ainda assim o preconceito reproduz tanto defeito
até aonde a tolerância não há
Afirmação da identidade é o caminho
que exalta os negros do meu boi-bumbá [...].
O hip-hop, a capoeira, o berimbau na cachoeira
são andanças desse povo no alegrar
O meu destino é o bem de um menino
Sou filho de Catirina,
o qual nunca se ouviu falar
A expressão maior não se contém
naquela carta de alforria e o respeito limitar
O negro é conceito escrito e irrestrito
Na pele, nos olhos e na alma brasileira
A consciência negra
A resistência negra!¹
(DU SAGRADO, 2018).*

¹ Disponível em: <https://open.spotify.com/track/1qw7EVmBOzTsNDYnV5S7qO?si=9eb3b72ba1dc4aaa>

RESUMO

A contribuição da cultura negra é reconhecida na formação étnico-racial amazônica, evidenciada principalmente nas narrativas transmitidas de geração a geração, nas manifestações folclóricas, na gastronomia, nas religiões, entre outros aspectos socioculturais da região. Apesar disso, ainda há muito a ser revelado sobre as vivências dos negros na Amazônia, sobretudo no Estado do Amazonas, onde a cultura afro foi considerada, durante muito tempo, insignificativa para a constituição sociocultural do território. Sobre o exposto, entende-se que a história dos negros no território amazônico é um campo de estudo onde indagações são comuns em face à caracterização de uma Amazônia predominantemente marcada pela cultura indígena, o que se alia a construção de uma história regional produzida a longos passos. No que diz respeito à Parintins – município distante 369 km em linha reta de Manaus, capital do Estado do Amazonas – negros fazem parte da constituição étnico-racial da população local, porém a história, cultura e identidade afro ainda causa estranhamento quando são colocadas em discussões sobre a formação sociocultural do município. Considera-se importante conhecer as identidades e relações étnico-raciais em que estão envolvidas a presença de negros no município de Parintins, analisando as contribuições dos africanos e afrodescendentes amazônicos para a História e identidade do referido município e verificando suas possíveis relações/influências com as populações de municípios próximos onde há afirmação de identidade negra (quilombola ou não). Discute-se como Parintins se insere no contexto das relações raciais brasileiras, suas fronteiras étnicas, relações étnico-raciais, territorialidades, identidades negras refletindo a diversidade étnica existente no contexto amazônico. Os trânsitos, lutas e identidades afro-amazonenses são apresentados e as ações afirmativas de grupos étnicos do Amazonas. Pretendeu-se também analisar as memórias da presença negra no Amazonas transmitidas através dos relatos orais de geração a geração assim como as referências contidas nas manifestações folclóricas como toadas de boi-bumbá (GOMES E COSTA, 2016), nas festas de São Benedito, nos terreiros de Umbanda e manifestações do Candomblé em Parintins (SILVA E FERREIRA, 2015). Registros históricos e antropológicos sobre negros em Parintins, dados constantes em documentos oficiais e notas jornalísticas que tratam da escravização e resistências negras são apresentados assim como as manifestações afro como resistências antigas e significativas para a população local. As falas de Parintinenses e suas considerações sobre a presença negra no território local ecoam no texto e as mulheres negras que representaram a personagem Mãe Catirina no Festival Folclórico de Parintins, desenvolvem a discussão sobre identidade, presença feminina no boi-bumbá, representatividade e perspectivas para a festa folclórica. Assim, ampliaremos os resultados dos estudos dedicados a analisar as trajetórias de negros no território amazônico acrescentado a estes trabalhos novas abordagens sobre o cotidiano de negros e negras no espaço amazônico, assim como as diferentes práticas e influências que podem (ou não) estar registradas em obras produzidas sobre os negros/negras na Amazônia.

Palavras-chave: negros; amazônicas; relações étnico-raciais; identidade parintinense.

ABSTRACT

The contribution of the black culture people is recognized in the amazonian racial ethnicity evidenced it mainly in the transmitted narratives from generation to generation in the folk manifestations in gastronomy, in the religions and among other sociocultural aspects of the region. Even though there is still much to be revealed about ways of life of the black people in the amazon region, specially in state of Amazonas where the afro culture was considered insignificant to the sociocultural constitution of this territory. About the subject exposed understands itself that the black people history in the Amazon territory is a field of study where questions about it are common in face of a characterization of a predominant Amazon marked by indigenous culture which allies itself with the construction of a regional history produced by a long time. About it in Parintins city, distant 369km Manaus straight line, capital of state of Amazonas, the black people make part of the constitution ethnic racial of the local population. However the history and afro identity still cause estrangement when they are discussed about their cultural information in Parintins. Considering itself important to know the identities and the ethnic-racial relations which are involved the presence of black people in the city of Parintins city analyzing the contributions from the african and afro-descendants amazonian to the history and identity of Parintins, and verifying their possible relationship/influences to the population from the other nearby cities where there is affirmation of black people identity (quilombola or not). Discussing itself how Parintins fits into this context of the brazilian race relations, its ethnic borders, ethnic-racial relations, territoriality, black identities which reflects ethnic diversity, which are present in the amazon context. The transits, fights and afro amazonian identity are presented and the affirmative actions from the amazonian ethnic groups. It intended itself also to analyze the memories of the black people in the state of Amazonas that are transmitted through oral reports from generation to generation as folk references like boi-bumbá songs (GOMES E COSTA, 2016) in the São Benedito parties, in the terreiros of Umbanda and manifestation of Candoblé in Parintins (SILVA E FERREIRA 2016). Historical and anthropological records about black people in Parintins, data contained in official documents and in journalistic notes wich report about enslavement and black people resistences are presented as well as the afro manifestations as former significant resistences to the local population. The speech from parintinese and their considerations about presence of black people in the local territory echo in the text, and the black women who represented the Catirina mother character in the folk festival of Parintins, develop a discussion about this identity, female presence in the boi-bumbá, representativeness and perspectives to the folk party. So we will expand the results of the studies which are dedicated to analyze the trajetories of the black people in the amazon territory adding these works new approaches about day after day of the men and women black in the amazon space, as well as the different practices and influences that can (or can't) to be registered in works wich were produced by black men and black women in Amazon.

KEY WORDS: black people; amazonian; ethnic-racial relations; parintinese identity.

RÉSUMÉ

La contribution de la culture noire est reconnue dans la formation ethnico-raciale de l'Amazonie, mise en évidence principalement dans les récits transmis de génération en génération, dans les manifestations folkloriques, dans la gastronomie, dans les religions, entre autres aspects socioculturels de la région. Malgré cela, il reste encore beaucoup à révéler sur les expériences des Noirs en Amazonie, notamment dans l'État d'Amazonas, où la culture afro a longtemps été considérée comme insignifiante pour la constitution socioculturelle du territoire. Par rapport à ce qui précède, il est compris que l'histoire des Noirs en territoire amazonien est un domaine d'étude dans lesquels les questions sont fréquentes face à la caractérisation d'une Amazonie majoritairement marquée par la culture indigène, qui est associée à la construction d'une histoire régionale produite à grands pas. En ce qui concerne Parintins – une municipalité distante de 369 km en ligne droite de Manaus, capitale de l'État d'Amazonas – les Noirs font partie de la constitution ethnico-raciale de la population locale, mais l'histoire, la culture et l'identité afro suscitent encore l'étrangeté quand ils sont placés dans les discussions sur la formation socioculturelle de la communauté. Il est important de connaître les identités et les relations ethnico-raciales dans lesquelles la présence de Noirs dans la municipalité de Parintins est impliquée, en analysant les contributions des Africains et des Afro-descendants de l'Amazonie à l'histoire et à l'identité de cette municipalité et en vérifiant leur possibles relations/influences avec les populations des communautés voisines où il existe une affirmation de l'identité noire (quilombolas ou non). On discute comment Parintins s'insère dans le contexte des relations raciales brésiliennes, ses frontières ethniques, ses relations ethnico-raciales, ses territorialités, ses identités noires reflétant la diversité ethnique existant dans le contexte amazonien. Les transits, les luttes et les identités afro-amazoniennes sont présentées et les actions affirmatives des groupes ethniques en Amazonie. Il était également prévu d'analyser les souvenirs de la présence noire en Amazonie transmis par des rapports oraux de génération en génération ainsi que les références contenues dans des manifestations folkloriques telles que les toadas de boi-bumbá (GOMES E COSTA, 2016), dans les fêtes de São Benedito, dans les terreiros Umbanda et les manifestations de Candomblé à Parintins (SILVA E FERREIRA, 2016). Des archives historiques et anthropologiques sur les Noirs de Parintins, des données contenues dans les documents officiels et des notes journalistiques traitant de l'esclavage et de la résistance noire sont présentées ainsi que des manifestations afro comme des résistances anciennes et significatives pour la population locale. Les discours des Parintinenses et leurs considérations sur la présence noire sur le territoire local font écho dans le texte et les femmes noires qui ont représenté le personnage Mãe Catirina au Festival folklorique de Parintins, développent la discussion sur l'identité, la présence féminine dans le boi-bumbá, la représentativité et perspectives pour le festival folklorique. Ainsi, nous allons étoffer les résultats d'études consacrées à l'analyse des trajectoires des Noirs dans le territoire amazonien, en ajoutant à ces travaux de nouvelles approches de la vie quotidienne des hommes et des femmes noirs dans l'espace amazonien, ainsi que les différentes pratiques et influences qui peuvent (ou non) être enregistrés dans des œuvres produites sur les Noirs en Amazonie.

Mots-clé: Noirs ; amazônidas; relations ethnico-raciales; Identité parintinense.

RESUMEN

Se reconoce el aporte de la cultura negra en la formación étnico-racial de la Amazonía, evidenciado principalmente en las narrativas transmitidas de generación en generación, en las manifestaciones folclóricas, en la gastronomía, en las religiones, entre otros aspectos socioculturales de la región. A pesar de esto, aún queda mucho por revelar sobre las experiencias de los negros en la Amazonía, especialmente en el Estado de Amazonas, donde la cultura afro fue considerada, durante mucho tiempo, insignificante para la constitución sociocultural del territorio. Por lo anterior, se entiende que la historia de los negros en el territorio amazónico es un campo de estudio donde son comunes las indagaciones frente a la caracterización de una Amazonía marcada predominantemente por la cultura indígena, lo que se conjuga con la construcción de un modelo regional. historia producida a lo largo de largos periodos de tiempo.pasos. Con respecto a Parintins – municipio a 369 km en línea recta de Manaus, capital del Estado de Amazonas – los negros son parte de la constitución étnico-racial de la población local, pero la historia, la cultura y la identidad afro aún causan extrañeza cuando se sitúan en discusiones sobre la formación sociocultural del municipio. Se considera importante conocer las identidades y relaciones étnico-raciales en las que se involucra la presencia de los negros en el municipio de Parintins, analizando los aportes de los africanos y afrodescendientes de la Amazonía a la historia e identidad de ese municipio y verificando su posibles relaciones/influencias con las poblaciones de municipios cercanos donde hay afirmación de identidad negra (quilombolas o no). Discute cómo Parintins encaja en el contexto de las relaciones raciales brasileñas, sus fronteras étnicas, relaciones étnico-raciales, territorialidades, identidades negras que reflejan la diversidad étnica existente en el contexto amazónico. Se presentan tránsitos, luchas e identidades afroamazónicas y se presentan las acciones afirmativas de las etnias amazónicas. También se pretendió analizar las memorias de la presencia negra en la Amazonía transmitidas a través de relatos orales de generación en generación así como las referencias contenidas en manifestaciones folclóricas como las toadas de boi-bumbá (GOMES E COSTA, 2016), en las fiestas de São Benedito, en las manifestaciones de Umbanda terreiros y Candomblé en Parintins (SILVA E FERREIRA, 2015). Se presentan registros históricos y antropológicos sobre los negros en Parintins, datos contenidos en documentos oficiales y notas periodísticas que tratan sobre la esclavitud y la resistencia negra, así como las manifestaciones afro como resistencias antiguas y significativas para la población local. Los discursos de parintinenses y sus consideraciones sobre la presencia negra en el territorio local resuenan en el texto y las negras que representaron al personaje Mãe Catirina en el Festival Folclórico de Parintins, desarrollan la discusión sobre identidad, presencia femenina en boi-bumbá, representación y perspectivas para la fiesta folklórica. Así, ampliaremos los resultados de estudios dedicados a analizar las trayectorias de los negros en el territorio amazónico, agregando a estos trabajos nuevos acercamientos a la vida cotidiana de los hombres y mujeres negros en el espacio amazónico, así como las diferentes prácticas e influencias que puede (o no) estar registrado en obras producidas sobre negros en la Amazonía.

Palabras clave: negros; amazonidas; relaciones étnico-raciales; identidad parintina.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Vista aérea da cidade de Parintins - Amazonas	28
Figura 2: Antônio Andrade	32
Figura 3: Mapa de Parintins	41
Figura 4: Venício Garcia.....	71
Figura 5: MOAN reflete sobre a abolição da escravidão no Amazonas	96
Figura 6: Alguns parintinenses em 1915.....	110
Figura 7: Momentos da homenagem à Oxóssi	122
Figura 8: Mãe Bena	123
Figura 9: Caboclo Pena Verde representado à direita da imagem de São Sebastião	125
Figura 10: I Festival Afro-Parintin.....	128
Figura 11: Boi-bumbá celebrado próximo a Santarém (PA).....	134
Figura 12: Chico da Silva.....	147
Figura 13: Mãe Catirina e Pai Francisco presos pelos índios (caboclos) a mando do Amo.	148
Figura 14: Sombras do boi-bumbá de Parintins na ótica de um artista local.	150
Figura 15: Família Monteverde com Lindolfo (ao centro).	158
Figura 16: Brincantes do boi-bumbá Caprichoso na década de 1950.....	161
Figura 17: Lamparineiro Lioca.	164
Figura 18: Lindolfo Monte Verde e batuqueiros no Festival Folclórico do Amazonas.....	169
Figura 19: Alegoria Jurema Sagrada.....	185
Figura 20: Marivaldo Jacaúna.	189
Figura 21: O senhor Lajeiro de Parintins.	191
Figura 22: A professora Maranice Paixão de Souza.	196
Figura 23: Juciara representando a Mãe Catirina.....	211
Figura 24: Ádria Barbosa representando a Mãe Catirina.....	214

LISTA DE ABREVIATURAS

- AM** - Amazonas
- UFAM** - Universidade Federal do Amazonas
- UEA** - Universidade do Estado do Amazonas
- CESP** - Centro de Estudos Superiores de Parintins
- NEAB** - Núcleo de Estudos Afro-brasileiros
- FAIBRA** - Faculdade Integrada do Brasil
- SEDUC** - Secretaria de Educação do Amazonas
- PPGSCA** - Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia
- LDB** - Lei de Diretrizes e Bases da Educação
- IBGE** - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- FCA** - Fundação Cultural Palmares
- IGHP** - Instituto Geográfico e Histórico de Parintins
- CFB** - Constituição Federal do Brasil
- PA** - Pará
- AMONAM** - Movimento Orgulho Negro do Amazonas
- MOAN** - Movimento Alma Negra
- FOPAAM** - Fórum Permanente Afrodescendentes do Amazonas
- MPMB** - Movimentos Pardo-Mestiço Brasileiro
- ACRA** - Associação dos Caboclos e Ribeirinhos da Amazônia
- FUCABEAM** - Federação de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros do Estado do Amazonas
- FSDB** - Faculdade Salesiana Dom Bosco
- CNBB** - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
- APAFHAM** - Associação dos Portadores de Anemia Falciforme e outras Hemoglobinas do Estado do Amazonas
- ARQNAZU** - Associação de Remanescentes Quilombolas de Novo Airão Zona Urbana
- FOQMB** - Federação das organizações Quilombolas do Município de Barreirinha
- ICAM** - Instituto Cultural Afro Mutalembê
- UNEGRO** - Associação Cultural Tambor de Crioula; a União de Negras e Negros pela Igualdade
- DANDARAS** - Mulheres Negras da Florestas
- UERJ** - Universidade do Estado do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO I: IDENTIDADE NEGRA EM PARINTINS A PARTIR DA ANÁLISE DAS RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL	
1.1 “UM PINGO DE CAFÉ NUM JARRO DE LEITE”. Parintins e as questões de identidade étnico-raciais no âmbito brasileiro.....	27
1.2 Fronteiras Étnicas, Territorialidades e Relações Raciais em Parintins.....	40
1.3 Trajetos e direções para estudo das relações raciais em Parintins.....	44
CAPÍTULO II: CONSIDERAÇÕES SOBRE NEGROS E RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS NO AMAZONAS	
2.1 Olhares iniciais para a Amazônia multiétnica e seus amazônidas.....	54
2.2 Afro-amazonenses: trânsitos interfronteiriços, lutas e identidades em questão	58
2.3 “Sou afro, ameríndio, caboclo, mestiço; eu sou a própria miscigenação”: relações raciais e mestiçagem no Amazonas.....	72
2.4 Grupos étnicos, Ações Afirmativas e Movimentos Sociais no Estado do Amazonas.....	87
CAPÍTULO III: HISTÓRIAS, RELIGIOSIDADES, FOLCLORE E NARRATIVAS DE NEGROS EM PARINTINS/AM	
3.1 Negros na região de Parintins: Tupinambarana, bandos de Vila Nova e o “Quarteirão do Mocambo”	100
3.2 Presença Negra nas Religiosidades em Parintins	111
3.3 O Auto de Boi-bumbá e as relações étnico-raciais no folguedo parintinense.	129
3.3.1 “Aqui o bumba-meu-boi se tornou boi-bumbá [...] que em Parintins criou raiz”.	152
3.3.2 Negros nas toadas de boi-bumbá de Parintins.	166
3.4 Narrativas sobre as contribuições negras em Parintins - Amazonas	187
3.5 Quais são os desejos de Mãe Catirina?: Identidade negra feminina no Boi-Bumbá de Parintins	199
CONSIDERAÇÕES FINAIS	219
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	223

INTRODUÇÃO

Minha história inicia oficialmente em 21 de novembro de 1988 na cidade de Parintins², interior do Estado do Amazonas e fronteira com o Pará. Minhas memórias se ligam aos meus antecedentes maternos, pois, minha avó nasceu no Paraná da Águia, interior do município de Parintins e meu avô era oriundo da cidade de Faro, Pará. Eles construíram a família em uma trajetória que encontrou sua principal residência a casa localizada na rua São Benedito, no bairro homônimo, lado ocidental da cidade de Parintins.

Minha mãe relata que a avó ora contava sua ascendência indígena e portuguesa, enquanto meu avô mostrava a negritude paraense. Passei muito tempo com minha avó ouvindo as histórias da família, entre as quais estavam relatos de parentes que tinham o dom para a cura e sensibilidade mediúnica e também as ocorrências de racismos, que posteriormente fui entender. Os termos morena, mulata e mestiça estavam constantemente presentes nas memórias que minha avó narrava a mim e meu irmão. Não cheguei a conhecer o meu avô, mas senti que pouco se falou sobre a história dele. Ele então foi o primeiro negro que gostaria de conhecer e saber sobre suas vivências para além do contexto familiar que conheci.

Os questionamentos sobre a identidade étnica vieram desde a infância, pois eu já me considerava muito diferente do meu irmão e da minha mãe. Hora ou outra, alguém perguntava o porquê de meu irmão ser moreno e eu ser bem branca. Alguns duvidavam do fato de sermos filhos da mesma mãe e pai. Minha avó chamava a minha mãe de morena e nunca perguntei diretamente a ela o motivo desse apelido, mas pensava muito a respeito.

Assim, estudei o ensino básico em escolas públicas e desenvolvi o interesse pelo conhecimento histórico e pelas relações étnico-raciais. No período escolar do Ensino Fundamental e Médio presenciei várias situações de racismo que aconteciam com colegas negros e indígenas, que eram tão constantemente chamados com títulos agressivos e humilhantes que até então eram considerados “de brincadeira” e que se “ficasse zangado seria pior”, e eu ainda não sabia o quão grave todas essas situações eram. Eu assistia as apresentações do Festival Folclórico³ e sempre via as representações de brancos, indígenas

²Informações sobre o município de Parintins – Amazonas. Disponíveis em: <https://parintins.am.gov.br/?q=277-conteudo-103826-conheca-parintins>

³Evento realizado em Parintins – AM todos os anos, no último final de semana do mês de junho. Teve sua primeira realização oficial em 1965 e com o tempo se tornou um grande evento conhecido nacionalmente e internacionalmente.

e caboclos, mas não via as apresentações da cultura negra, apenas breves momentos de animação e comicidade que os personagens Pai Francisco e Mãe Catirina faziam.

Assim, cursei o ensino fundamental e o ensino médio me interessando pelas questões de raça, apreciando literatura de Jorge Amado e Machado de Assis e a disciplina história, que sempre me traziam reflexões sobre a formação do povo brasileiro, ainda que naquele contexto não se falava sobre a história e cultura negra de forma aprofundada e que o foco dos estudos ficava na história da escravidão e fases econômicas brasileiras.

Em 2006, obtive aprovação no vestibular para o curso Licenciatura Plena em História da Universidade do Estado do Amazonas – UEA, Centro de Estudos Superiores de Parintins – CESP. Cursei a graduação até 2010, tendo pouco contato com os conhecimentos sobre História da África, História e cultura afro-brasileira.

Apenas uma disciplina me levou a refletir sobre os negros no Amazonas durante a graduação: as aulas de História Oral no sétimo período (segundo semestre de 2009) do curso que nos levaram às comunidades do Rio Andirá, Barreirinha – Amazonas, onde tivemos contatos com pessoas que lutavam pelo direito de serem reconhecidos como remanescentes quilombolas. Até o momento não tinha nenhuma informação mais detalhada sobre evidência da cultura negra no Estado do Amazonas. Tive experiências significativas nesse contato com os comunitários de Santa Tereza do Matupiri, Trindade e São Pedro conhecendo suas memórias ancestrais, os relatos de fugas, diferentes formas de resistência à escravidão, as reminiscências da Cabanagem, as tradições passadas e ressignificadas no cotidiano comunitário.

Observei pela primeira vez as danças do gambá e lundu. Vi e registrei os cantos africanos e pude refletir o quanto a história e tradições negras são silenciadas na cultura e sociedade amazonense. Como eu ainda não sabia muito a respeito das vivências negras no Estado do Amazonas e para além dele, na região amazônica como um todo? A história dos negros que conhecia até a experiência era a relacionada à escravidão nos engenhos e regiões mineradoras. Não sabia sobre as trajetórias de africanos e seus descendentes na região onde vivo.

Em 2012, passei a atuar como professora de História da rede pública do Estado do Amazonas e trabalhei em duas escolas distintas. Tive os primeiros contatos com a coleção A África está em nós, uma vez que uma das escolas em que lecionava desenvolvia um projeto interdisciplinar sobre a História e cultura afro-brasileira. Fui orientada a trabalhar as temáticas com as turmas que ensinava e constatei que possuía pouco conhecimento dos

temas, necessitando assim de formação continuada para poder desenvolver o estudo das temáticas com os discentes.

Ainda no ano de 2012, iniciei o curso de Pós-graduação em História e Geografia pela Faculdade Integrada do Brasil – FAIBRA e em virtude de a outra escola em que trabalhava ter projetos voltados para as relações étnicas no ambiente educacional acabei por optar por escrever um trabalho de conclusão de curso sobre a Diversidade Cultural como ferramenta de inclusão social dos alunos do Ensino Médio na referida escola.

Comecei a cursar a pós-graduação em Metodologia do Ensino de História, um curso da Secretaria de Educação do Amazonas – SEDUC em parceria com a Universidade do Estado do Amazonas – UEA. Foi neste curso que tive oportunidade de conhecer mais sobre a História da África e da Cultura Afro-brasileira através de uma disciplina homônima.

No decorrer das aulas dos cursos de pós-graduações em que estudei e mais as experiências nas escolas Irmã Sá e Colégio Batista o interesse pelas relações entre culturas e os aspectos de identidade entre grupos étnicos foram cada vez acentuando a minha vontade de avançar na formação continuada e adentrar na pós-graduação *strictu sensu*.

A partir dos questionamentos que surgiram das experiências acadêmicas vivenciadas, redigi o projeto de pesquisa visando cursar o mestrado do Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, que naquele período oferecia oportunidade para que pessoas do interior do Estado do Amazonas como eu pudessem cursar a pós-graduação *strictu sensu* em sua cidade de residência.

Após a aprovação no processo seletivo do Mestrado em 2015 participei das disciplinas que deram significativa contribuição para o estudo, entre elas, a disciplina Seminário Temático I – A construção da identidade Nacional Brasileira que trouxe a discussão de temas tais como a “Identidade e o processo de construção da identidade nacional brasileira” de forma aprofundada e interrelacionada com as diferentes leituras sobre a construção da identidade nacional e a constituição das identidades étnico-raciais, que me fizeram refletir e buscar analisar a identidade étnico-racial amazônica a partir de uma perspectiva interdisciplinar.

Ao pesquisar a comunidade do Mocambo do Arari identificando analisando a percepção dos comunitários sobre o reconhecimento ou afirmação da presença negra na localidade verificou-se a necessidade de ampliar os estudos sobre a presença negra na cidade

de Parintins, onde muitas indagações a respeito emergiram e constituíram o projeto de tese a qual me propus pesquisar,

A história dos negros no território amazônico é um campo de estudo onde dúvidas e indagações são corriqueiras, em face da caracterização de uma Amazônia constituída em sua maioria, por etnias indígenas e comunidades tradicionais, o que se alia a construção de uma história regional produzida a longos passos onde as relações étnico-raciais foram se constituindo em territórios de conflitos e relações de poder.

Como parte essencial das políticas públicas implantadas no ano de 2003, a alteração do artigo 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação - LDB, Lei 9394/96, e a determinação do ensino de História e Cultura Afro-brasileira marcaram o desenvolvimento da cidadania entre os brasileiros e alavancaram diferentes reflexões e ações sobre o estudo da História da África e afro-brasileiros, sua resistência, luta e contribuição sócio-político cultural. Ainda que a legislação tenha se tornado imperiosa no contexto da Educação Escolar Básica e Superior, se ressentida de estudos sobre as temáticas que envolvem a cultura africana e suas identidades étnico-raciais no território brasileiro. Centros de estudos, tais como as universidades do Estado do Amazonas (UFAM, UEA entre outras) têm evidenciado estudos sobre as temáticas, sobretudo nos campos históricos, antropológicos, sociológicos e do âmbito do direito (ROCHA E FREITAS, 2016; COSTA, 2014; CAVALCANTE, 2013; SAMPAIO, 2011; ROCHA, 2019).

Se por um lado os temas estabelecidos pela Lei 11.639/03 e ampliados pela Lei 11.645/08 têm fundamentado o desenvolvimento de múltiplas pesquisas e publicações científicas, por outro lado pensar as identidades e fronteiras étnico-raciais em Parintins parece ser um desafiador problema de pesquisa. Com grande ênfase à cultura indígena, a História, cultura e identidade local tem apresentado as influências da presença étnica de diferentes povos indígenas que situaram -se na localidade, assim como a miscigenação com europeus, a cristianização e outras contribuições como, por exemplo, a chegada e permanência de nordestinos na região, sendo que a presença afro ainda causa estranhamento por parte de grande segmento da população.

No Amazonas, territórios vêm sendo revisitados historicamente por diversos estudiosos em virtude da luta por reconhecimento das matrizes africanas de grupos amazônicos que, por meio das memórias e tradições têm ressignificado a identidade cultural da região.

Pelo exposto, entende-se que é importante conhecer as identidades e relações étnico raciais em que estão envolvidas a presença de negros no município de Parintins - Amazonas. Analisa-se as contribuições da presença afro para a História e identidade do referido município e verificando suas possíveis relações/influências com as populações de municípios próximos onde há afirmação de identidade negra (quilombola ou não).

Este estudo também tem a intenção de analisar o processo que resultou na invisibilidade dos negros no município de Parintins. Sou neta de um negro, da qual desconheço a história, apenas sei que meu avô veio do Pará para o Amazonas para trabalhar e por aqui ficou. As lacunas e o pouco conhecimento das origens negras da minha família são uns dos motivos iniciais para as indagações científicas que fiz posteriormente. Parintins é um município que tem limites territoriais com o Estado do Pará, logo recebe muitas influências culturais paraenses, além de costumes e manifestações de outras regiões como o Nordeste brasileiro.

Também sou professora de História do Ensino Básico e constato cotidianamente que a trajetória histórica dos negros no Amazonas, em Parintins, particularmente, ainda é invisibilizada nos documentos oficiais, nas interpretações históricas contidas nas propostas e livros didáticos utilizados no ambiente escolar. A partir do momento que fui orientada a trabalhar a história e cultura afro-brasileira nas turmas em que lecionava sem saber a riqueza desta cultura, me desafiei à pesquisa, pois, na graduação, não realizei estudos sobre cultura afro-brasileira até o sétimo período no ano de 2009, quando cursava a disciplina optativa História Oral e tive o primeiro contato com as comunidades do Rio Andirá. Algo breve, mas significativo e instigante.

O desafio de trabalhar com os temas história e cultura africana e afro-brasileira moveu toda a minha busca pelo conhecimento e ação docente, uma vez que no ambiente escolar também são visualizadas as diferenças étnicas e os contrastes com a relação com o outro. A presença negra no ambiente escolar está envolta de conflitos, silêncios e não ditos, além de constantes situações de injúrias e racismos que emergem resultantes de todo o processo colonizador de identidade nacional branqueada e hegemônica.

Em Parintins, as manifestações que possuem de cultura negra não auto afirmam ligação ou se identificam explicitamente como de matriz afro e sim como manifestações

sincréticas ou interraciais. A exemplo, temos o folguedo do boi-bumbá⁴, que, derivado do bumba meu boi adequou-se ao contexto regional constituindo identidade distinta e apenas nos últimos cinco anos tem direcionado maior evidência à cultura negra e sua contribuição na formação histórico-cultural e também no desenvolvimento do Festival Folclórico de Parintins.

Fora tal manifestação, há o conhecimento de outras formas de expressão que não se identificam como de forte expressão africana, tal como a umbanda, que, analisada através das pesquisas já realizadas no município (FERNANDES, 2008; SILVA E FERREIRA, 2015) é considerada uma manifestação cuja figura central evidenciada nos terreiros por meio de arquétipos não é a africana e sim a indígena (SILVA, 2019). As manifestações que possuem ligação com a cultura afro em Parintins tal como Batucada⁵, Marujada⁶, homenagem a São Benedito também pouco fazem menção às origens e seus significados em relação à cultura negra na Amazônia. É nos indícios e narrativas que se encontram as raízes afro da cultura local.

Nos territórios que compreendem ao município de Parintins atualmente não se encontram comunidades quilombolas reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares - FCP, ao contrário do município de Barreirinha e Manaus, ainda que Parintins esteja localizada entre tais municípios. Contudo historicamente há um grande trânsito entre os habitantes dos três municípios e diferentes influências relacionadas à cultura negra no âmbito regional.

Há comunidades negras rurais parintinenses que informam sobre as memórias diaspóricas, mas não são reconhecidas como territórios quilombolas. Nessas comunidades há memórias sobre negros e negras que passaram e se fixaram nas localidades, constituíram família, mas teriam se miscigenado e adquiriram identidades consideradas “caboclas” ou

⁴ Na Amazônia, sobretudo nos Estado do Pará e Amazonas, o termo “boi bumba” é usado para caracterizar o conjunto de danças, cantos e batuques que tem como personagem central um boi de pano ou uma carcaça bovina que é levado por um brincante chamado “tripa do boi”, que evolui (dança) nas ruas, quintais ou palcos em meio aos batuques e toadas (músicas) que alegam os brincantes. Para Salles (2004) o termo boi-bumbá deriva do africano bumba, que significa “instrumento de percussão, tambor, que pode derivar do quicongo mbumba, bater”. (SALLES, 2004: 193-200). Em Parintins, o boi-bumbá brinca nas ruas durante as noites de determinadas datas e é acompanhado por vaqueiros, batuqueiros (do Boi Garantido) ou marujeiros (do Boi Caprichoso), além de cantores de toada e demais brincantes que formam uma multidão festiva.

⁵ Conjunto de torcedores/brincantes do Boi-Bumbá Garantido que utilizam instrumentos de percussão para as apresentações. A pessoa que toca instrumento na Batucada é conhecida como batuqueiro ou batuqueira.

⁶ Conjunto de torcedores/brincantes do Boi-Bumbá Caprichoso que utilizam instrumentos de percussão para as apresentações. A pessoa que toca instrumento na Marujada é conhecida como marujeiro ou marujeira.

“pardas”. Comunidades como Mocambo do Arari e Mocambo do Mamurú⁷ (atualmente pertence ao Pará) são localidades onde negros e sua cultura são revelados nas memórias dos comunitários, ainda que em meio a negações. Na zona urbana de Parintins, foco deste estudo, também é constatada a presença de negros e negras em meio a tentativas de silenciamento.

Nesse sentido parece ser relevante a investigação da presença negra em Parintins também considerando tais territórios a partir dos relatos orais e ensaios etnográficos sobre as manifestações folclóricas em Parintins. O estudo apresenta análises sobre as memórias da presença negra no Estado do Amazonas transmitidas através dos relatos orais de geração a geração. Assim como as referências contidas nas manifestações folclóricas como o boi-bumbá e elementos estruturais tais como o Auto do boi e as toadas (GOMES E COSTA, 2016); nas festas em homenagem à São Benedito; nos terreiros de umbanda e manifestações de candomblé em Parintins (SILVA E FERREIRA, 2015; SILVA, 2018; SILVA; 2019).

Objetivamos analisar as fronteiras étnicas, identidades e relações raciais em que estão envolvidas a presença de negros em Parintins, identificando as contribuições dos negros para a História e identidade dos parintinenses. As relações/influências da identidade negra (quilombola ou não) em diferentes manifestações culturais de Parintins são visualizadas e verificadas somando-se às discussões de estudos sobre os registros da presença negra no Estado do Amazonas nos últimos anos.

Com tais estudos pode-se visualizar e perceber como as relações raciais, as fronteiras étnicas e os reconhecimentos identitários ocorrem no município de Parintins – Amazonas. Assim ampliaremos os resultados dos estudos dedicados à presença negra no território amazônico para além da mão de obra na Amazônia Colonial ou Imperial, acrescentado a estes trabalhos novas abordagens sobre o cotidiano de comunidades negras no espaço amazônico, assim como as diferentes práticas e influências que podem (ou não) estar registradas em obras produzidas sobre a relações étnico-raciais Amazônia, em particular em Parintins, no Estado do Amazonas.

A investigação sobre o universo dos negros em seus diferentes âmbitos torna-se essencial para o (re) conhecimento da Amazônia profunda no que diz respeito às questões étnico raciais que tangem em suas diversas culturas, não apenas a limitando etnicamente à

⁷ Realizei pesquisas nas comunidades intituladas Mocambo (do Arari e do Mamurú) no período do Mestrado entre os anos 2016 e 2017. No entanto, há outras comunidades cujos moradores falam sobre as famílias negras em suas localidades e como estes territórios seriam refúgios para tais. Ver: <https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/download/53178/31400/185991> e <https://www.nucleodoconhecimento.com.br/historia/catolicismo-popular>. Acesso em 22 de julho de 2022.

cultura indígena ou cabocla; pensamento o que “fez com que a escravidão e a cultura africanas se deslocassem a um plano menor, constituindo um vazio na historiografia regional” (FUNES, 1995, p. 195).

E para o (re) conhecimento da cultura negra amazônica e suas relações étnico raciais é necessário compreender o processo de vinda, experiência e permanência dos afro-amazônidas em Parintins e municípios próximos e verificar de que forma a presença negra se desenvolveu nesses territórios. A partir deste estudo se objetiva também contribuir com a historiografia regional mostrando a formação histórico-cultural da Amazônia através dos conhecimentos da história dos negros na região.

Conhecer as identidades e relações étnico raciais em que estão envolvidas a presença de negros no município de Parintins propiciando um olhar profundo sobre a permanência de negros e conflitos que cercam a formação da identidade de povos da Amazônia. A análise das contribuições dos negros para a História e identidade dos parintinenses se constitui uma contribuição para a identificação da presença negra em Parintins e suas relações/influências inter-raciais.

As trajetórias desta pesquisa são traçadas pelas vias da História Oral e ensaios etnográficos com narrativas e descrições que trazem múltiplos olhares e sentidos sobre a presença negra em Parintins e as identidades étnico raciais relacionadas a ela. Foram realizadas coleta de dados através de pesquisa de campo com uso da História Oral, recurso utilizado para criar registros, documentos, arquivamento e estudos alusivos à experiência social de pessoas e grupos. Ela é uma história do tempo presente e também reconhecida como história viva (MEIHY, 2011).

Existem desafios a serem enfrentados pela História Oral na contemporaneidade. Philippe Joutard (2000) considera que, em meio ao século XIX, a História Oral tem como força e desafio “dar voz àqueles que normalmente não a têm: os esquecidos, os excluídos [...] É preciso ir além, [...] dar a palavra - amplamente - aos analfabetos e ao mundo da pobreza extrema” (JOUTARD, 2000, p. 33).

Entrevistas foram feitas utilizando a História Oral e Etnografia após a seleção dos colaboradores pelo critério de afinidade com o tema de pesquisa e disponibilidades para participar da pesquisa. Alguns entrevistados se reconhecem como negros/negras, enquanto outros não afirmam ser negros, porém mostraram interesse em contribuir com a pesquisa. Roteiros foram utilizados para dirigir a entrevista e gravador de voz para obter arquivos, além de máquina fotográfica Samsung 16 megapixels e caderno de campo. Meihy (2011),

considera que na academia, o diálogo sobre uso de diferentes fontes também se vale da história oral como recurso complementar de afirmações conseguidas a partir de vários meios. Nesses casos o caráter dialógico das fontes orais é valorizado ter.

O campo muda nossos anseios, nos trazendo novas concepções. Também realizamos pesquisas Bibliográfica e Documental com utilização de vários tipos de documentos impressos, fotografias, literaturas, entre outros que forem importantes para o desenvolvimento da pesquisa. Elencamos as categorias de análise relações étnico-raciais; mestiçagem e territorialidade. Pois, as mesmas contribuem para a tessitura da tese, sendo que a discussão sobre relações étnico-raciais é fundamental para abordar a presença negra em Parintins, apresentando as teorias de Kabengele Munanga (1999), Renato Ortiz (2012) e Renilda Aparecida Costa (2017), inicialmente.

Analisa-se também nesta tese as relações de poder, a ideologia do branqueamento, a homogeneização, a escolarização e as redes de solidariedades em Parintins que podem ter contribuído para a invisibilização dos negros no território parintinense. Munanga (1999) considera que o Brasil e o mundo são dominados por um imaginário racista, tendo em vista que, no território brasileiro se desenvolveu o projeto político de construção da nacionalidade brasileira marcada pelo “amorenamento” do país, a partir da ideia de um país mestiço denotando progresso, onde ser negro subentendia atraso. Mesmo com suas particularidades, o território amazônico com suas etnias não ficou de fora do projeto de cultura e identidade nacional.

As temáticas “presença negra” e a “história da escravidão” na Amazônia foram contestadas por um longo período devido alguns intérpretes da região a considerarem uma ‘história menor’. Funes (2012, p. 195) considera o desconhecimento da história do território amazônico como revelador do tom surpresa de pesquisadores a respeito da trajetória de negros e negras na Amazônia:

Ante o estudo de temáticas que abordam a presença negra na Amazônia, não raro o pesquisador é indagado: e ali houve escravidão?! O tom surpresa da pergunta revela não apenas um desconhecimento da história daquela região, mas também põe em relevo esta ausência na historiografia brasileira sobre o escravismo, que tem privilegiado as áreas de *plantation* e de mineração, onde a mão de obra escrava africana foi hegemônica. (FUNES, 2012, p. 195).

Tais estudiosos erroneamente insistiam em quantidade de escravizados, como justificativa para a relevância social” (FARIAS JÚNIOR, 2011, p. 131). O quantitativo de negros presente na região em meio a predominância indígena e cabocla seria pequeno e

insignificativo na formação sociocultural amazônica, mas, a Amazônia não resume etnicamente a indígenas e caboclos.

Ao observar o fenótipo da população amazonense, Silva Júnior (2006) considera que população negra no Estado cujo que homenageia as guerreiras Icamiabas não são apenas os indivíduos de cor preta, mas a soma dos que possuem cor preta e parda, expandindo ainda mais a representatividade dos afrodescendentes na população do estado. A presença negra na Amazônia é reforçada pelas pesquisas científicas em diferentes áreas do conhecimento contrariando o senso comum de que a região é marcada significativamente pela predominância indígena e miscigenação com o europeu, “enquanto que a contribuição social, econômica e cultural do negro é sistematicamente diminuída ou menosprezada no conjunto das etnias formadoras da sociedade amazônica” (BENCHIMOL, 2009, p. 117).

A mestiçagem abrangeu diretamente as populações amazônicas, uma vez que a região se constitui numa área fronteira em termos geográficos e simbólicos, característica da chamada mestiçagem racial. As teorias de Bastide e Fernandes (2008), Fernandes (1972 e 2007) e Munanga (2004), possibilitam a análise do hibridismo cultural, assim como para o conhecimento da formação cultural do Amazonas e Amazônia étnicos como um todo. Para Paiva (2002, p. 91), “desse processo de hibridação teria emergido o “caboclo” como suporte social que possibilitou a própria construção de um tipo societal novo”.

Com relação à Territorialidade das populações negras no Amazonas, geograficamente, o seu conceito está ligado às relações de poder e abrangem muito mais que os limites dos espaços. Para Heidrich (2014) as territorialidades advêm anteriormente à fixação dos sujeitos a um território ou é a priori a caracterização da extensão territorial como meio de poder ou propriedade que detém o controle da sociedade, uma vez que a chegada ao território só acontece ao alargamento da relação com a territorialidade.

O autor destaca que território corresponde a correlação com identidade, pertencimento, separação, apropriação, demarcação e domínio, sendo que caso algumas das características estejam presentes pode-se considerar que o princípio da territorialidade ocorre (HEIDRICH, 2014, p. 3). Os territórios são interpretados a partir do sentimento de pertencimento ou apropriação a qual sujeitos e grupos desenvolvem com seu espaço vivenciado. Territorialidades são delimitadas pelas representações que os indivíduos/grupos constroem no espaço e no tempo, o que contribui para a constituição da identidade e por isso o estudo através desta categoria é fundamental para o conhecimento da presença negra em Parintins e as relações étnico-raciais constituídas no território parintinense.

As concepções de territórios emocionais de acordo com as compreensões weberianas (1998) e também as teorias de Axel Honneth (2005) sobre invisibilidade social e reconhecimento aprofundam o conhecimento da presença afro em Parintins/Amazonas. O trabalho está dividido em 3 (três) capítulos. No primeiro discutimos como Parintins se insere no contexto das relações raciais brasileiras. O local da pesquisa é apresentado e se inicia a discussão sobre as características étnicas da população parintinense. As fronteiras étnicas, relações étnico-raciais e territorialidades locais são apresentadas assim como os trajetos metodológicos utilizados para a realização da pesquisa.

No segundo capítulo, desenvolvemos abordagens sobre as identidades negras e as relações étnico-raciais em Parintins refletindo sobre a diversidade étnica existente no contexto amazônico. Os trânsitos, lutas e identidades afro-amazonenses são apresentados e as ações afirmativas de grupos étnicos do Amazonas.

No capítulo 3 apresentamos os registros históricos e antropológicos sobre a presença negra em Parintins, iniciando com os dados constantes em documentos oficiais e notas jornalísticas que tratam da escravização e resistências negras contra os desmandos na região. As religiões afro em Parintins são apresentadas como resistências que tem trajetória antiga e significativa para a população local. Os tambores do boi-bumbá vibram com a realização do Auto, com as letras das toadas que cantam e contam histórias, memórias, identidades e ritmos negros em Parintins embalando as trajetórias dos Bois Garantido e Caprichoso, seus fundadores, organizadores e demais brincantes assim como seus lugares simbólicos que se revelaram redutos de negros na Ilha Tupinambarana.

Na terceira parte desta tese ainda apresentamos parintinenses e suas considerações sobre a presença negra no território local assim como as relações étnico-raciais, os silêncios, não ditos, as aculturações e negações que envolvem os negros em Parintins. Diferentes contribuições de negros parintinenses ecoam no texto se aliando as falas de mulheres negras que representaram a personagem Mãe Catirina no Festival Folclórico local. Elas desenvolvem a discussão sobre identidade, presença feminina no boi-bumbá, representatividade e perspectivas para a festa folclórica.

Realizar este estudo sobre a identidade negra em Parintins é de suma importância para mim, pesquisadora, para a comunidade acadêmica e sobretudo para a população parintinense que poderá visualizar não apenas a cultura e identidade negra, mas também suas relações com outros grupos étnicos e suas identidades étnico-raciais, que contribuem para o todo parintinense.

CAPÍTULO I: IDENTIDADE NEGRA EM PARINTINS A PARTIR DA ANÁLISE DAS RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL

*Com a Mãe África no tambor
Meu coração ameríndio pulsou
Quebrei correntes com fé e coragem
Meu canto liberto é diversidade
O jeito, a fé, o gingado, o calor
Mulheres e homens de ferro e fogo
O povo festeiro, orgulhoso e bravo
E nessa mistura meu nome é Brasil!*

(DIAS, MOURA E KENNEDY, 2019)⁸

1.1 “UM PINGO DE CAFÉ NUM JARRO DE LEITE⁹”. Parintins e as questões de identidade étnico-raciais no âmbito brasileiro.

Parintins¹⁰ (**Figura 1**) é município distante 369 km em linha reta da capital do Estado do Amazonas, Manaus. Faz parte do grupo de municípios que compõem o interior do referido Estado assim como se localiza, junto com outros 30 municípios na mesorregião Centro Amazonense e compõe a microrregião¹¹ de Parintins¹² (IBGE, 2021).

A cidade de Parintins está localizada na Ilha Tupinambarana, margem direita do Rio Amazonas, ao leste do território amazonense e a oeste do Estado do Pará¹³ (PA). Também

⁸ Toada intitulada Nós, o povo! Composição de Enéas Dias, Marcos Moura, João Kennedy e Adriano Aguiar. Faz parte do CD oficial do Boi-bumbá Garantido (2019), que possui título homônimo à toada.

⁹ Metáfora de Mário Ypiranga Monteiro (1967) para a presença negra (pingo de café) na Amazônia, considerada pelo autor como pequena e de pouca força, comparada ao jarro de leite (brancos) que domina a região. In: MONTEIRO, Mário Ypiranga. Folclore Amazonico valoriza o índio. In: **Folha de São Paulo**, Supl. Da Amazônia: pgs.38,39, 16 de Abril, 1967.

¹⁰ Disponível em http://portal.cnm.org.br/sites/8100/8133/Distancia_dos_Municipios_em_relacao_a_cap.pdf. Acesso em 21 de setembro de 2017.

¹¹ Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2021), Parintins faz parte da Microrregião homônima e Mesorregião Centro Amazonense. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/parintins/panorama>.

¹² Microrregião formada pelos municípios de Maués, Boa Vista do Ramos, Barreirinha, Nhamundá, Urucará e São Sebastião do Uatumã. Dados disponíveis em: <https://parintins.am.gov.br/?q=277-conteudo-103826-conheca-parintins>. Acesso em 05 de dezembro de 2021

¹³ Parintins limita-se à leste como os municípios paraenses Terra Santa e Juruti.

compondo a sub-região do Baixo Amazonas¹⁴, o município pertence à gigantesca e complexa Amazônia (BATISTA, 2007) que integrou o sistema colonial português que foi instaurado na extensão região, assim como em todo o território nacional e tem em sua história e população¹⁵ as contribuições de diferentes povos e culturas, entre os quais evidencia-se neste estudo os negros e suas relações étnico-raciais no território local.

Figura 1: Vista aérea da cidade de Parintins - Amazonas



Fonte: Júnior Preto.¹⁶

A cidade de Parintins é conhecida no âmbito nacional e internacional em virtude de seu Festival Folclórico que tem como grande espetáculo as apresentações dos bois-bumbás Caprichoso¹⁷ e Garantido¹⁸ que possui notoriedade pelo talento artístico nato de grande parte dos parintinenses. Os referidos locais impactam os visitantes e apreciadores da festa com a

¹⁴ Dados disponíveis em: http://sit.mda.gov.br/download/caderno/caderno_territorial_017_Baixo%20-%20Amazonas%20-%20AM.pdf.

¹⁵ Na página oficial da Prefeitura de Parintins na web é afirmado que a população parintinense tem em suas raízes culturais as heranças dos grupos indígenas que habitaram a região, somadas às contribuições europeias implantada pelas missões religiosas católicas; pelas contribuições da cultura africana e de povos imigrantes como os japoneses e judeus” (GARCIA, BUTEL, VIANA e KARLA, 2021). Disponível em: <https://parintins.am.gov.br/?q=277-conteudo-103826-conheca-parintins>. Acesso em 05 de dezembro de 2021.

¹⁶ Disponível em: <https://portalnortebrasil.com.br/?q=502-conteudo-204984-urbano-norte-comeca-a-operar-em-parintins-no-mes-agosto>. Acesso em: 13 de agosto de 2021.

¹⁷ Boi de pano de cor preta com estrutura interior de ferro e espuma. É conhecido como o boi da estrela na testa. Defende as cores azul e branco.

¹⁸ Boi de pano de cor branca com estrutura interior de ferro e espuma. É conhecido como o boi do coração na testa. Defende as cores vermelho e branco.

composição de poesias em forma de música (toadas¹⁹); com a construção de belas esculturas, alegorias gigantescas com movimentos e iluminação que dão aspectos vivos às representações da natureza e dos seres humanos, além da confecção de figurinos e adereços distintos.

A potência da cultura apresentada no evento folclórico contribui para que Parintins seja reconhecida em múltiplos sentidos, entre os quais o âmbito turístico, pois a cidade “é uma referência de turismo no centro da Amazônia. O Festival Folclórico tornou-se um ícone da cultura amazônica dentro do imaginário popular da cultura amazônica e brasileira”. A cultura de Parintins teria contribuído para a revitalização da cultura regional e para “a construção de uma identidade amazônica em diálogo com a cultura mundial” (VIEIRA FILHO, 2002, p. 32). A cultura regional é cada pela exaltação da natureza amazônica - sua diversidade e beleza -, e dos povos da floresta, com suas constituições histórico-sociais e relações de poder.

A hospitalidade e as belas paisagens somam nas características que atraem turistas para o município, uma vez que não é apenas a cidade que atrai os “olhares do mundo²⁰”, mas há localidades da zona rural como, por exemplo, as comunidades da Boca da Valéria²¹ que são visitadas por turistas de diferentes nacionalidades por conta das belezas naturais amazônicas e pelo patrimônio arqueológico da região (DIAS, RODRIGUES, GOMES E MENEZES, 2015).

As riquezas naturais de Parintins são constantemente exaltadas nas toadas de boi-bumbá, em outras obras poéticas e musicais como a intitulada Cantiga de Parintins²², de autoria dos compositores Chico da Silva e Fred Góes:

[...] No seio da mata virgem
A pureza das araras
O som do silêncio morno
A maloca dos caiçaras
O canto da ariranha
Barranco do rio mar
O som rouco do remanso
O mormaço branco no ar

¹⁹ Para Barros, Pinto e Santos (2022) a toada é o fio condutor que narra todo o universo/cenário amazônico apresentado pelos bois-bumbás Garantido e Caprichoso no Festival Folclórico de Parintins.

²⁰ Referente à fama internacional que Parintins alcançou, principalmente por conta do sucesso de toadas de boi-bumbá em festivais europeus e a transmissão da festa folclórica por grandes emissoras de Televisão.

²¹ Dias (2020) considera que Boca da Valéria é um “termo popular utilizado para se referir à entrada para chegar até o lago” da Valéria.

²² Música disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7QunXrIdBi0>. Acesso em 05/07/2021.

O cantar do miri miri
Mari mari e taperebá
O cheiro do muruci
O vinho de patauá
(SILVA E GÓES, 1983).

Os compositores parintinenses mostram por meio da obra a significativa relação que os moradores da localidade têm com a diversidade de espécies, assim como com os recursos naturais, que além de serem necessários para a subsistência, também são importantes na economia regional. A relação homem/natureza amazônica é constantemente retratada em obras poéticas e musicais de Parintins.

Sobre a população e a identidade étnico-racial, pode-se considerar que composição étnica dos parintinenses não apresenta características de homogeneidade, mas para a discussão sobre o âmbito local da identidade negra partimos do processo de construção e constituição da identidade étnico-racial no contexto nacional que envolve a chamada tríplice matriz ou por assim dizer, as matrizes indígena, africana e europeia. Estas matrizes são as referências histórico-culturais do povo brasileiro conforme Darcy Ribeiro considerou.

Pode-se considerar que a população negra²³ foi, durante muito tempo, excluída dos documentos oficiais, e limitada a feiras do conhecimento sob o ponto de vista do folclore, apresentando apenas a contribuição gastronômica, festiva e a condição escrava. Kabengele Munanga (2004) considera que é difícil e doloroso o processo de identidade negra no Brasil, pois é complexo definir quem é ou não negro, uma vez que a ânsia pelo branqueamento envolveu a população brasileira.

A introjecção do ideal de branqueamento é considerada por Munanga como um fator que faz com que muitos sujeitos não se considerem negros/negras. Para Follmann et al. (2017) o branqueamento processual imposto ao Brasil alienou a sociedade que a condicionou a se identificar como branca, a ter a referência cultural europeia na religião, a marginalizar, subalternizar e silenciar sujeitos em virtude da narrativa histórica.

Nas últimas décadas tem-se analisado de forma mais abrangente os variados aspectos da cultura Africana e Afro-brasileira, ligando sua importância como uma das culturas formadoras da identidade brasileira, mas, sobretudo, de grande relevância na identidade nacional, com novas abordagens que até então eram silenciadas nos registros da História

²³ A população negra ou afrodescendente é composta pelos cidadãos/cidadãs que se definem como os que possuem cor preta e/ou parda, considerando as definições do Movimento Negro, os conceitos Antropológicos, Históricos-sociais, e as classificações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (SILVA JÚNIOR, 2000).

Oficial. Com as lutas do Movimento Negro que tiveram alcance nas camadas do governo, principalmente na esfera da Educação, as leis nº 10.639/03 e nº 11.345/08 foram promulgadas possibilitando promoção das discussões sobre as relações étnico-raciais nas modalidades de ensino, desde a Educação Básica até o Ensino nas Universidades e Institutos.

Trazer à discussão a identidade negra em Parintins também inclui abordar questões sobre outras identidades e matrizes, uma vez que, as outras culturas não são isoladas e as relações interracialis são importantes para o estudo da identidade étnica. A identidade se constrói nas relações com o outro (ELIAS, 1994) e está sempre em processo (HALL, 2011).

A afirmação de identidades em Parintins parece estar ligada à valorização da chamada cultura cabocla, ao resultado da miscigenação das raças na Amazônia que supõe uma certa harmonia entre as culturas amazônicas, mas que ainda assim pode-se observar a matriz negra subalternizada na formação étnico-cultural do parintinense algo perceptível nas exaltações culturais que ocorrem no Festival Folclórico ocorrido no município há mais de 50 anos.

Ousa-se afirmar que considerável número de parintinense sentem pertencimento ao grupo étnico caboclo, pois, para Follmann et all (2017) os “grupos étnicos” realizam-se da auto atribuição e da identificação de si mesmos. Em Parintins existe considerável produção literária que exalta o caboclo e seu modo de vida, além das apresentações folclóricas. Sobre o termo caboclo e a exaltação da caboclitude, Costa (1997, p. 187) considera que:

O regionalismo, mais que um elemento de identificação, é arma de defesa. No Amazonas, o conceito de caboclitude articula-se com a idéia de raça, mestiçagem, mas muito mais como estratégia de redenção da planície. O folclore, a cultura popular, os mitos e lendas são reservas de tradição, de identidade. O paradigma modernista da época, até os anos 40, desenha alguns traços racistas, mas quando a Amazônia é chamada a cooperar com o esforço mundial em prol da luta dos aliados na “construção da democracia”, o orgulho regional na força e nobreza do “soldado da borracha” recupera a figura do caboclo e recria a ideologia da caboclitude, associada à idéia de glebarismo, cuja voz mais alta ecoa de Álvaro Maia.

Ainda que seja negro, pode-se considerar que parintinenses passaram por desenquadramento histórico de seu grupo étnico, o que lhes resultou na “aceitação da mobilidade, flexibilidade e diversidade das culturas” (FOLLMANN ET AL, 2017, p 43), pois, “.pertencer a uma categoria étnica implica ser um certo tipo de pessoa que possui aquela identidade básica, isso implica igualmente que se reconheça o direito de ser julgado e de julgar-se pelos padrões que são relevantes para aquela identidade (BARTH 1998, p. 194).

Sobre o exposto, Antônio Andrade (**Figura 2**), 58 anos, relata que após passar períodos fora de Parintins por causa dos estudos, volta à ilha Tupinambarana²⁴ e tenta mobilizar outros negros e negras locais, mas não tem sucesso. Segundo o colaborador:

Quando eu voltei para cá, eu queria formar um Movimento Negro aqui em Parintins e a maior dificuldade foi que alguns negros que estavam aqui já eram bem sucedidos e não tinham interesse de ter essa conversa e aí o Movimento negro nunca vingou aqui em Parintins por conta disso (Entrevista, 2018).

Figura 2: Antônio Andrade



Fonte: Pesquisa de Campo.

Antônio relata que não havia muitas famílias negras em Parintins no período em que voltou à cidade e que apesar de sua iniciativa, falar sobre Movimento Negro a nível local não fazia parte dos interesses dos negros e negras parintinenses. Outro fator observado sobre a subalternização da cultura negra em Parintins é a ausência de obras literárias que evidenciem a matriz afro no território parintinense, sendo que os memorialistas (BITTENCOURT, 2001; SAUNIER, 2003; SOUZA, 2003) destacam sobretudo a presença católica e indígena.

Para Follmann et al. (2017) as populações que foram marginalizadas, invisibilizadas e levadas à exclusão no processo histórico apresentaram sofrimentos também pela falta de respeito por sua tradição oral, com recusas para que a cultura letrada lhes fosse acessível, pois, suas oralidades suportaram sucessivas proibições como, por exemplo, “de falar sua língua materna ou vivenciar a sua cultura plenamente por serem julgadas como inferiores

²⁴ Nome dado por José Pedro Cordovil ao antigo território de Parintins (VALENTIN, 2005).

pelos europeus”. A falta de acesso à cultura letrada fez com que “muito de sua história oral não fosse documentada” (IBIDEM ET AL, 2017, p.43).

Na contemporaneidade, ser negro envolve muitas questões que ultrapassam a determinação do pigmento melanina que compõe a derme. A análise da cor da pele com caráter puramente biológico não é mais o único elemento levado em questão quando se trata sobre a identidade racial. Guerreiro Ramos (1995) considera que não se pode utilizar conceitos biológicos para analisar as questões sociais, sobretudo as relações étnico-raciais no Brasil. É importante considerar que na atualidade, o sentido de pertencimento a um grupo pela conscientização de seus direitos políticos e sociais e seu amparo simbólico tem constantemente estado no núcleo das discussões sobre as questões étnico-raciais (BARROS, 2014).

Abordar a etnicidade e o tema identidade é trazer a discussão e reflexão sobre o processo de (re) conhecimento de si no meio social. Hall considera que a identidade cultural passa por crise na sociedade moderna e existem várias identidades, pois os sujeitos se fragmentaram. As identidades culturais são, segundo o autor, pontos de identificação que possuem instabilidade ou sutura criados dentro das manifestações histórico-culturais (HALL, 1996, p. 70). Elas são construídas muitas vezes ao se recorrer aos antepassados históricos e com ressignificações ou ainda mais fragmentações.

Sobre os sujeitos fragmentados, o autor também enfatiza que a decadência atingiu as antigas identidades até então estabilizadas e que solidificaram as sociedades mundiais. Tal declínio acabou por favorecer o surgimento de “novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como sujeito unificado” (HALL, 1998, p. 6).

Zygmund Bauman considera que a fragmentação das identidades ou sua mutação gera consequentemente uma sociedade individualizada. As identidades então são (trans) formadas historicamente de acordo com as representações das culturas. Elas são construídas e estão em constante mudança, entram em conflito e contradições, pois, não são unificadas em volta de um sujeito coeso, lógico (HALL, 2012).

Pode-se entender que as identidades são construídas e constituídas em meio a era pós-moderna, em virtude dos discursos levantados nesta fase. “A nação é construída e constituída de representações, pois, é algo que produz sentidos - um sistema de representação cultural. [...] uma nação seria então uma comunidade simbólica, imaginada, forjada em nível representacional” (PANTA E PALLISSER, 2017, p. 118). A análise sobre os negros em Parintins nos impulsiona a revisitar distintas discussões e trajetórias sobre os processos de

identidades e relações étnico-raciais no Brasil. Follmann (2001, p. 49) sinaliza que “a identidade não existe a não ser na forma de manifestação da capacidade autônoma dos indivíduos e grupos na construção de sua história”.

Questões que envolvem a identidade cultural sucessivamente foram e continuam sendo pautas de discussões de vários teóricos. A categoria identidade permite revisitações às teorias sociológicas, às concepções antropológicas, aos registros históricos e jurídicos, além de outras discussões que perpassam pelos campos da Psicologia e da Biologia.

É possível que cada parintinense, no transcurso de sua história, já tenha levantado questões sobre sua identidade ao indagar sobre quem é, qual o seu papel dentro da sociedade ou de onde veio e para onde sua jornada o levará. Os questionamentos sobre a identificação, conforme Kabengele Munanga (2008), provocam a construção processual da identidade do sujeito e sua característica dentro de um grupo, que acaba por se tornar sua “plataforma mobilizadora” (MUNANGA, 2008, p. 14). É o que Bauman (2007), ao conceituar identidade, chama de “projeção crítica do que se busca e/ou exige sobre «aquilo que é», introduzindo a condição adicional de que compete «aquilo que é» ascender, pelo seu próprio esforço” (IBIDEM, 2007, p. 89), dando a entender que a identidade é investigação forçosa que pode ser complexa, esquivada que se escapam e flutuante para alguns sujeitos.

Quando nos propomos a abordar as questões de identidade em Parintins consideramos as características particulares de cada sujeito, seus aspectos simbólicos, modos de vida, ritos, religiosidade e a reflexão sobre qual grupo étnico pertence. Mas também se analisa a complexidade na percepção da identidade - que leva a afirmação de um sujeito e o seu pertencimento à um grupo - denotando que sujeitos e grupos podem possuir mais de uma identidade, em meio ao paradoxo causado pelas relações de poder existentes na sociedade (FOUCAULT, 2000).

Sobre a identidade, Hall (2012) considera que esta é construída por meio da afirmação dos sujeitos e do conhecimento do que lhes é diferente, da relação com o outro. Deve-se considerar que a afirmação de identidade tem se desenvolvido com evidência em meio aos estudos de diferentes campos do conhecimento científico assim como entre questionamentos da sociedade civil e, principalmente ligam-se a processos de lutas por reconhecimento identitário, por reivindicações de territórios ancestrais e manutenção de tradições de grupos e comunidades. Entende-se que a identidade contribui para que cada grupo possa se reconhecer no grupo, tendo sua linguagem, seus símbolos, tradições e memórias como base.

É importante refletir que a afirmação e reconhecimento de identidades passam pela percepção do que é diferente pelo sujeito que se reconhece como pertencente a um grupo específico e se vê amparado por este. A diferença faz parte da humanidade e está conectada à diversidade de características pessoais e públicas que cada sujeito ou grupo possui.

Pode-se entender que a percepção da identidade se dá na relação com o diferente, mais precisamente com o Outro, dependendo de outra identidade para a sua existência como já afirmaram Marcielly Cristina Moresco e Regiane Ribeiro (2015) no primeiro capítulo da obra “Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais”, elaborada por Kathryn Woodward.

As relações raciais no âmbito parintinense refletem todo o projeto de constituição identitária elaborado para o contexto nacional. No que tange ao Brasil, as diferenças percebidas e construídas socialmente desencadearam a percepção de sujeitos sobre suas identidades, perpassando por um longo processo envolvido na complexidade das relações étnico-raciais.

As relações étnico-raciais possuem impactos na vida dos sujeitos e grupos sociais onde elas estão inseridas e, quando as desigualdades dificultam a “inserção das pessoas negras na sociedade brasileira, [...] comprometem o projeto da construção de um país democrático, com oportunidades iguais para todos” (HERINGER, 2002, p. 58).

Renilda Aparecida Costa (2017) considera que ao se abordar a construção das relações raciais no território brasileiro deve-se atentar para como se deram as trajetórias de sujeitos que foram realizando a sua constituição identitária étnico-racial no decorrer da construção da nação brasileira. É necessário analisar a constituição subjetiva da identidade étnico-racial dos sujeitos da nação brasileira edificada e que refletem as consequências em Parintins e por isso se utilizam análises sociológicas em diálogos com outros campos do conhecimento como a História, a Antropologia e a Geografia.

Na escrita da História da nação existem grupos que são reconhecidos como importantes para a formação da cultura considerada tipicamente brasileira, contribuindo de forma significativa para a identidade nacional. Para os grupos se reconhecerem como tal existe a base em suportes como a língua, os símbolos e os costumes de seus antepassados que contribuem para a compreensão da chamada identidade da nação. Ivo Follmann et. al. (2017) destacam que o povo brasileiro deriva da tríplice matriz cultural “apoiada e alimentada em três grandes tradições, com raízes distintas - a indígena ou ameríndia, a africana ou dos afrodescendentes e a europeia ou branca” (IBIDEM ET AL, 2017, p. 40).

O Brasil da tríplice matriz indígena, africana e europeia se constituiu alienado de sua própria gênese cultural em virtude do danoso processo de branqueamento e enquadramento de sua memória tendo como referência a matriz europeia (IBIDEM ET. AL., 2017). Para os autores, o branqueamento imposto ao povo brasileiro refletiu o modelo colonial arquitetado pelos europeus, que não aceitavam as diferenças culturais de outros povos e acabavam por negá-las.

A negação das diferenças no Brasil liga-se ao distanciamento sociocultural e marginalização das culturas negra e indígena, assim como as lutas desses grupos étnicos por emancipações e exercício de direitos. Deve-se também considerar que não se pode dissociar a história das desigualdades, das lutas pela liberdade e pela igualdade social da história das diferenças (BARROS, 2014, p. 7).

O modelo colonial imposto ao Brasil se desenvolveu com a negação e com ideologias, sobretudo a de branqueamento da população brasileira que tentou sufocar o máximo que pode as identidades étnicas diferentes à sua. Para Kabengele Munanga (2008) os movimentos sociais tais como o Movimento Negro, em particular, têm dificuldades em mobilizar seus pares em sua luta comum que buscam mudanças no seio social devido dificuldades que se assentam nas bases da ideologia racial de branqueamento organizada pela elite brasileira no período conclusivo do século XIX à metade do século XX.

Levando-se o período base apontado por Munanga (2008), Renato Ortiz (2006) em seu livro *Cultura Brasileira e Identidade Nacional* aborda a questão racial analisando os discursos dos precursores das Ciências Sociais brasileira Nina Rodrigues, Sílvio Romero e Euclides da Cunha no período de transição entre os séculos XIX e XX.

Analisando a obra de Sílvio Romero e o período de transição entre os séculos XIX e XX, Ortiz (2006) considera que o autor de *História da Literatura Brasileira* (1943) lista as teorias europeias que teriam sobrepujado os limites do período romântico brasileiro, destacando o positivismo de Comte, o darwinismo social e o evolucionismo de Spencer. Essas teorias, segundo Ortiz, se assemelham por considerar a evolução histórica dos povos, apesar de terem concepções distintas entre si.

Deve-se considerar que a superioridade europeia era fundamentada por meio das teorias que ganharam evidência em meio à efervescência científica que considerava a Europa o continente em estágio mais avançado da civilização mundial. Novas concepções derivadas das teorias comtiana, darwinista e spenceriana acabaram por justificar a superioridade europeia e logo, a inferioridade do povo americano, sendo que no Brasil as teorias

mostravam aos intelectuais o problema do atraso da nação brasileira em relação aos países da Europa (ORTIZ, 2006).

O autor também enfatiza a necessidade de explicar o atraso brasileiro e apontar a possibilidade de o Brasil se constituir como nação num tempo próximo ou mesmo em um futuro distante, pois, a questão contraditória em foco dos estudiosos do período envolve o descompasso entre teoria e o que era vivenciado, o que se fortalecia na construção de uma identidade nacional, no destaque desse caráter, sendo que a teoria evolucionista concedeu à vanguarda intelectual brasileira as concepções para o entendimento do dilema entre o conceito de atraso e a realidade nacional distante da europeia. Mas, deve-se considerar que a diferente nação brasileira desenvolve suas próprias características em sua diferença em relação à Europa avançada (IBIDEM, 2006).

Nesse sentido, o caráter particularmente nacional do Brasil no período estudado e o questionamento sobre o descompasso entre o teórico e o real cenário de atraso brasileiro pode ser entendido com o auxílio de outros conceitos. O próprio Ortiz (2006) aponta que a noção geral de compreensão das sociedades fornecida pela teoria evolucionista, somada à outras concepções - que contribuem para o entendimento da especificidade nacional brasileira - encontram na transição dos séculos XIX e XX justificativas nas noções de meio e raça (IBIDEM, 2006).

O Brasil atrasado seria, segundo a interpretação desses conceitos (sobretudo o de meio), um lugar onde a natureza supera o homem, sendo que a cultura europeia teria empecilhos para se enraizar. Os precursores das Ciências Sociais brasileiras aceitaram em parte a interpretação determinista do historiador inglês Henry Buckle, uma vez que a questão racial era considerada mais problemática do que a de determinismo pelo meio (IBIDEM, 2006). O autor também enfatiza que a questão racial no Brasil também é reforçada pela política de imigração realizada no final do século XIX e volta à tona a discussão sobre o problema da mestiçagem (IBIDEM, 2006).

Até este período de transição as discussões sobre as relações étnico-raciais eram tratadas de forma superficial. Os intelectuais do Romantismo no Brasil ignoraram a presença dos africanos, no entanto, a culminância do processo abolicionista com a promulgação da Lei Áurea gera transformações radicais nesse cenário da presença do africano e seus descendentes no território brasileiro. O autor ressalta que a transição do negro do regime de escravidão para o trabalho livre marca uma nova ordem política ainda que a população negra seja tratada pelos brancos como massa de cidadãos de menor qualidade. Os negros então

passam a ser observados e reavaliados pelos produtores culturais e estudiosos da época como indivíduos que obtêm maior relevância social e econômica que os indígenas (IBIDEM, 2006).

Então, pode-se considerar que, com as transformações sociais e o processo abolicionista ocorrido no final do século XIX e início do século XX, o negro passa a estar em meio às preocupações nacionais. Ainda assim há a preocupação com os contrastes culturais que existem no Brasil trazendo então novamente as misturas étnicas que o brasileiro possui.

Sobre a questão da mestiçagem, Ortiz (2006) retoma a ideia de o Brasil ser espaço de miscigenação das três raças (branca, negra e indígena) ainda que a cultura branca estivesse considerada como o padrão de civilidade no quadro de interpretação social brasileiro (IBIDEM, 2006).

Na questão do progresso da humanidade, em particular, da civilização brasileira, o negro e o índio eram considerados atrasados, empecilhos para a civilidade. Para Carneiro (2015) a origem de todas as construções de nossa identidade nacional está na violação colonial de mulheres negras e indígenas realizadas por senhores brancos, que acabaram gerando a miscigenação como resultado de tais violências e dando estrutura “ao mito da democracia racial latino-americana, que no Brasil chegou até as últimas consequências” (CARNEIRO, 2011, p. 1).

É importante ressaltar que o projeto de branqueamento da população brasileira não teria sido concluído, resultando em uma sociedade plural composta de várias identidades étnicas, com composições proporcionalmente desiguais que colorem o Brasil que se conhece atualmente (MUNANGA, 2008).

Pode-se entender que havia desigualdade racial na questão da identidade nacional. Necessitava-se de um equilíbrio na evolução do brasileiro, sendo que o mestiço foi concebido como tal ponto de harmonia idealizado pelos intelectuais do século XIX. O mestiço seria a representação adequada da chamada identidade nacional (ORTIZ, 2006), que era uma particularidade racial idealizada no Segundo Reinado que evoluiu para um símbolo de uma nação devidamente mestiça (FERNANDES, 2007).

Para Mariana Panta e Nikolas Pallisser (2017, p. 118) “as culturas nacionais surgem como um dos fundamentos básicos da composição da chamada identidade cultural, uma vez que, são construídas e alteradas no cerne da representação”, conforme Stuart Hall já afirmou (HALL, 2006).

Na virada dos séculos XIX e XX, de acordo com Ortiz (2006) é desenvolvida a “fábula das três raças” em meio às teorias raciais europeias que transitavam entre os intelectuais brasileiros da época. Para Follmann et. all (2017) as três referências histórico-culturais de base da constituição da identidade brasileira foram envolvidas em um processo de branqueamento que resultou na alienação do brasileiro a respeito de suas próprias origens culturais negra e indígena, ou seja, projetou a negação dessas matrizes e a identificação com a cultura branca/europeia hegemônica.

A respeito das relações raciais no Estado do Amazonas pode-se considerar o exemplo da capital Manaus como ponto de partida para a discussão sobre o processo de branqueamento ocorrido na população do território. Mário Ypiranga Monteiro (1976) afirma que Manaus trilha para se tornar uma cidade cosmopolita no início do século XX, com o *boom* da borracha²⁵, mas que

Não se deve esquecer de que a sua fundação, como forte, data de 1669. Antes, já os portugueses ensaiavam por aqui essas coisas de conúbios com a índia e também por via das dúvidas, estabelecia o governo luso a estratificação racial, afastando o preto. O preto na Amazônia, é um elemento de poucas sugestões, sobreviveu a duras penas, condenado a não usar joias e roupas burguesas, enquanto que o índio plantava a sua cultura em plena sociedade lusa, impondo a sua língua como primeiro fator de aprisionamento social do conquistador. Mais tarde surgiram as famílias brancaranas e a herança sanguínea continuaria dominando para sempre. Esse processo de caldeamento perseverava. Não se duvide, portanto, da ausência completa de folclore negro na Amazônia, de origem diretamente africana. A escravidão por aqui foi escassa, e o negro – um pingo de café num jarro de leite. (MONTEIRO, 1967, p. 38-39).

O autor cita como os índios e negros lidavam com a dominação lusa, uma realidade em que vivenciavam e que resistiram de distintas maneiras no território amazonense. Afirma que se pode entender o porquê da pouca evidencia à cultura negra no Amazonas justificando que foram poucos os negros em condição de escravidão presentes no Estado, sendo que as outras culturas assim teriam se sobressaído. Para Costa (2005):

Após o chamado “ciclo da borracha”, a região sofre realmente um processo de retração econômica. Manaus recolhe-se para remendar suas redes e refazer suas forças em novas alianças político-culturais. As elites desenvolvem um pensamento glebarista, de exaltação ao regionalismo, expresso na literatura da caboclicidade de Álvaro Maia, na sociologia

²⁵ Corresponde ao período histórico extração do látex na Amazônia também chamado de ciclo da borracha, “que se inicia por volta de 1850, adquire intensidade nas décadas de 1890-1900 e atinge o seu apogeu na primeira década do século XX” (BENCHIMOL, 2009, p. 227).

humanista de André Araújo, nos estudos do folclore amazonense de Mário Ypiranga Monteiro e na etnologia de Nunes Pereira, estudiosos da cultura cabocla, cultura da mestiçagem que se implanta no Brasil a partir dos anos 30 (COSTA, 2005, p. 94).

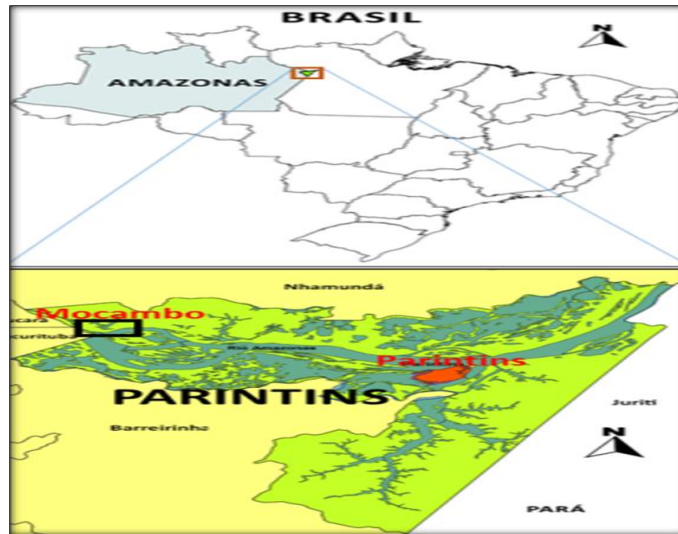
O projeto de nação que visou o branqueamento da população brasileira não extinguiu as matrizes negra e indígena, porém deixou marcas profundas na história, cultura e identidade do país. As sucessivas tentativas de homogeneizar e unificar a população brasileira teriam causado fragmentações nas identidades étnicas que se tornaram conflitantes e paradoxais.

1.2 Fronteiras Étnicas, Territorialidades e Relações Raciais em Parintins

Fronteira. Um termo que possui múltiplos significados e usos. Áreas do conhecimento científico abordam o conceito de fronteira sob aspectos políticos, sociais, culturais, simbólicos e concretos. Parintins, município amazonense foco deste estudo situa-se na região fronteira ou de limite com o Estado do Pará (**Figura 3**), unidade da federação onde as pesquisas referenciais sobre a presença negra na Amazônia²⁶ foram iniciadas. Mas qual termo estaria mais de acordo com Parintins? O limite ou fronteira?

²⁶ Referências como: FIGUEIREDO, Napoleão. **Presença africana na Amazônia**. Afroasia, Salvador 12, p. 145-160, 1976; SALLES, Vicente. **O negro no Pará**: sob regime de escravidão. Rio, Fundação Getúlio Vargas & Univ. Fed. do Parti, 1971. 336 p. ilus.; SILVA, Anaiza Vergolino e. O tambor das flores: uma análise da Federação Espirita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará; 1965-1975. 1976. 272 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279208>>. Acesso em: 16 jul. 2018; ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. **Du travail esclave au travail libre: le Para (Brésil) sous le régime colonial et sous l'Empire (XVII-XIX siècles)**. Tese (Doutorado em História e Civilizações), École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1985.; FUNES, Eurípedes Antônio. **"Nasci nas matas, nunca tive senhor": história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas**. Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, SP. 1995; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. **Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia – Sertões do Grão-Pará, c.1755 – c.1823**. (Doutorado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2001. 342 f.; BEZERRA NETO, José Maia. **Por todos os meios legítimos e legais: as lutas contra a escravidão e os limites da abolição (Brasil, Grão-Pará: 1850-1888)**. 2009. 468f. Tese (Doutorado em História Social). Programa de Estudos Pós-Graduados, PUC-SP, São Paulo, 2009, entre outros.

Figura 3: Mapa de Parintins



Fonte: Pesquisa de Campo (2017)

Sob o ponto de vista histórico, Maristela Ferrari (2014) considera que a noção de limite e fronteira pode ter ocorrido nas sociedades antigas ou tradicionais. O conceito de fronteiras e limites pode ser percebido em sociedades arcaicas devido a estudos arqueológicos, que de acordo com Paul Guichonnet e Claude Raffestin (1974) aliadas a fundamentos de materiais etnográficos trazem informações de que as populações tradicionais das Américas e demais continentes (excluindo a Antártica) delimitavam territórios por meio de “cursos d’água ou marcas dentro da paisagem, sobre árvores, por exemplo. Em tais sociedades, cada grupo percorria determinado território, delimitado por fronteiras místicas ou sagradas, rigorosamente respeitadas “(FERRARI, 2014, p. 4).

Pode-se observar pelas afirmações da autora que a existência do teor político do termo fronteira acaba por coincidir com o Estado Moderno, o que não exclui o uso do conceito anteriormente. O uso de marcos, demarcações de território, elementos naturais ou artificiais para representar os limites remetem aos conceitos de limites fronteiriços, mas pensar a fronteira como uma linha divisória, que separa regiões e pessoas é uma ideia equivocada, pois a mesma não se limita a isso.

Relacionando ao estudo do espaço e para além dele, os teóricos da Geografia como, por exemplo Carlos Eduardo Viana Hissa (2006) considera que os termos poder ter significados análogos, mas com definições que podem ter proximidades e afastamentos entre si, pois, ao se considerar limite como linha abstrata demarcatória pode-se observar que tal

definição pode estar inclusa no conceito de fronteira, que segundo o autor parece estar construída dentro de um ambiente abstrato que define por onde passa o limite territorial e suas demarcações. O autor salienta que:

Fronteiras e limites ainda parecem dar-se as costas. A fronteira coloca-se à frente (*front*), como se ousasse representar o começo de tudo onde exatamente parece terminar; o limite, de outra parte, parece significar o fim do que estabelece a coesão do território. O limite, visto do território, *está voltado para dentro*, enquanto a fronteira, imaginada do mesmo lugar, *está voltada para fora* como se pretendesse a expansão daquilo que lhe deu origem. [...], Entretanto, a linha que separa os conceitos é espaço vago e abstrato. (HISSA, 2006, p. 34).

O autor destaca as características que fazem com que os termos limites e fronteiras sejam considerados semelhantes, ainda que possuam diferenças entre si. Alguns pesquisadores levam em consideração o conceito geográfico de fronteira que resume o significado do termo a um traço marcante que divide territórios, que os separam por um monumento ou linha imaginária (HISSA, 2006).

Deve-se então considerar que o significado de limite dentro dos estudos geográficos reforça o conceito de separação e distância no âmbito territorial diferentemente do termo fronteira que estimula a ideia de integração e contato (IBIDEM, 2006). Marlon Lima da Silva e Helena Lúcia Zagury Tourinho (2017, p. 97) afirmam que a fronteira não é meramente “uma linha mapeada cartograficamente e descrita em seus marcos geodésicos com a finalidade de separar duas ou mais unidades espaciais”, pois, se se resumisse só a isso os limites em territórios e os problemas concernentes a estes se resolveriam com a “tecnologia empregada para proceder referido traçado e descrição” (SILVA E TOURINHO, 2017, p. 97).

Para os autores, abordar sobre os termos fronteira e limite remetem aos conceitos mais aprofundados sobre território e territorialidade, uma vez que a discussão sobre fronteiras e limites envolvem as reflexões sobre as relações de poder dentro dos territórios, já que no emprego dos termos também se referem a demarcações e domínios territoriais (HISSA, 2002).

Refletir sobre as relações de poder dentro do território conectando à concepção de territorialidade traz à discussão sobre o controle que pessoas e culturas podem ter sobre determinado limite territorial, pois, a territorialidade agrega extensões políticas, econômicas, culturais e simbólicas, como aponta Haesbaert (2004, p. 3) ao afirmar que a territorialidade

“está intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar”.

Pode-se considerar, com base nos conceitos de fronteiras e limites nos âmbitos da História e da Geografia que a localização de Parintins – Amazonas conhecida pelos moradores da cidade envolve as noções de Hissa (2006b) onde o *front* representa o começo de tudo onde exatamente parece terminar já que a História de ocupação da região tem forte ligação com o Estado vizinho, o Pará, da qual Parintins e todo o território do Amazonas já fez parte como unidade política. A influência das culturas paraense e nordestina ultrapassaram o limite territorial (que parece significar o fim do que estabelece a coesão do território), mas o limite que foi encontrado para separar Parintins do território paraense não pode separar as influências e contribuições na cultura, em especial, da cultura negra.

As fronteiras de Parintins envolvem os suportes das vivências sociais que os parintinense e seus saberes acabaram constituindo em sua territorialidade. As fronteiras constituídas no território parintinense também são simbólicas, configurando-se em fronteiras étnicas, que segundo Fredrik Barth é determinante para se entender que grupos desenvolvem fronteiras entre o que é acolhido ou não em sua cultura. Barth (1998) ao considerar os grupos étnicos e suas fronteiras traz à discussão antropológica as interpretações sobre os grupos étnicos abordando conceitos que constituem a etnicidade. Priscila Faulhaber (2001) considera que Barth dá foco à persistência das fronteiras nos grupos étnicos a partir de sua ideia interacional da sociedade.

Philippe Poutignat e Joselyne Streiff – Fenart (1998) afirmam que Barth é o autor do âmbito da Antropologia Social que possui notabilidade na conceituação de fronteiras étnicas. Ele apresenta a discussão sobre as fronteiras iniciando seus ensaios com críticas ao raro valor dado pelos antropólogos sociais aos persistentes problemas colocados pelos grupos étnicos. As distinções, vínculos e fronteiras entre culturas teriam recebido atenção, no entanto, segundo o autor, o processo de “constituição dos grupos étnicos e a natureza de suas fronteiras não foram examinadas de maneira tão sistemática” (POUTIGNAT E STREIFF – FENART, 1998, p. 188).

É importante considerar as características empíricas de sujeitos e grupos, sendo que Barth também tece críticas ao uso da ideia de sociedade de configuração ampla como forma representativa de análises de grupos e unidades sólidas, o que pode negligenciar aspectos constituintes relevantes de tais coletividades ou grupos étnicos de estrutura menor (FAULHABER, 2001).

Antes de desenvolver a discussão da perspectiva de Barth sobre a definição de grupo étnico, Philippe Poutignat e Joselyne Streiff – Fenart (1998) consideram que o antropólogo alemão nega a existência de tribos ou povos isolados sendo que a diversidade cultural se deve à mobilidade, contatos e informações interculturais que atravessam nas fronteiras étnicas. Os movimentos contínuos nas fronteiras são, segundo o autor, individualmente atravessados e ligados às inclusões e exclusões “pelos quais categorias discretas são mantidas, apesar das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vidas individuais (POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 1998, p. 188).

Sobre o exposto, Denys Cuche (1999) afirma que para Barth:

Os membros de um grupo não são vistos como definitivamente determinados pela sua vinculação etno-cultural, pois eles são os próprios atores que atribuem uma significação a esta vinculação, em função da situação relacional em que eles se encontram. Deve-se considerar que a identidade se constrói e se reconstrói constantemente no interior das trocas sociais. (CUCHE, 1999, p. 183).

Pode-se entender que Barth realiza análises sobre como os grupos tem diferentes intenções e interesses em sua construção e constituição da identidade étnico racial. As dinâmicas da identidade étnica e da territorialidade do parintinense passam por tais fronteiras que são processuais, relacionais e com consideráveis fluxos de culturas. As formas como os negros em Parintins se ligaram ao lugar que se conhece como Ilha Tupinambarana, mas, especificamente ao território parintinense, se organizando, desenvolvendo elementos simbólicos, agregando sua cultura ancestral, construindo suas relações, seus significados para a constituição sua identidade está entrelaçada à sua territorialidade. Gilles Deleuze e Félix Guattari (1976) entendem a ideia de territorialidade como zona de fluxos, interligações associadas a elementos da subjetividade assim como de feitos materiais/imateriais.

Para os autores, as territorialidades são demarcadas pelas representações que os indivíduos e grupos arquitetam no tempo e no espaço, que contribuem para a constituição da identidade étnico-racial sendo que a análise da territorialidade afro-parintinense é fundamental para o conhecimento das vivências dos negros em Parintins, suas relações, (re) criações e fronteiras étnico-raciais constituídas no território local.

É também importante analisar a etnicidade do parintinense e sua relação com a identidade negra, pois, Poutignat e Streiff-Fenart (1998) destacam levando em consideração as apreciações de vários estudiosos que se define etnicidade como próxima ao conceito de cultura, mas que pode-se considerar a soma de características ou atributos culturais tais como

o idioma, as práticas religiosas, hábitos e costumes que teriam proximidades à antepassados presumidamente considerados gerais entre os moradores do município, denotando proximidade com o que se considera como raça.

1.3 Trajetos e direções para estudo das relações raciais em Parintins

Para o desenvolvimento deste estudo e escrita da tese cujo tema e delimitação intitulam-se “Negros em Parintins/AM: relações raciais, fronteiras étnicas e reconhecimento identitário” tornou-se crucial a adoção de abordagens interdisciplinares e procedimentos metodológicos para o direcionamento das temáticas e o desenvolvimento das análises que emergiram destas.

Considerou-se a utilização de abordagem qualitativa sem excluir dados quantitativos também relevantes à pesquisa. Como procedimentos para o recolhimento dos dados foram realizadas pesquisas Bibliográfica e Documental com utilização de vários tipos de documento impressos e digitais (Relatórios de província, ofícios de delegacia e notas de jornais), fotografias, literaturas, filme de curta metragem e toadas de boi-bumbá.

As toadas de boi-bumbá foram selecionadas considerando os temas afro abordados nas letras das canções, assim como o ritmo das mesmas. As obras fazem parte do repertório musical das Associações de boi-bumbá de Parintins e podem ser encontradas em folhetos antigos, discos e plataformas musicais (serviço *streaming*²⁷).

Com o objetivo de analisar as identidades e relações étnico-raciais dos negros em Parintins, suas contribuições, fronteiras e narrativas que constituem para a história, cultura e identidade do parintinense este estudo traz em suas abordagens a categoria identidade e relações étnico-raciais que favorecem (re) visitas às teorias do campo da Sociologia, da Antropologia assim como da História além de diálogos com outras áreas do conhecimento como os do âmbito biológico, psicológico, geográfico e jurídico.

Para o conhecimento das narrativas e contribuições que fazem parte da história dos negros e suas relações raciais em Parintins foi necessário o uso da História Oral e da

²⁷ SANTOS, MACEDO e BRAGA (2016, p. 3) consideram que o *streaming* é “é uma forma de distribuição e transmissão de multimídia que não é necessário ser feito o armazenamento de arquivos no disco rígido (HD) do aparelho. O usuário acessa o conteúdo na plataforma facilmente, e só faz o download no aparelho se desejar contratar o serviço.

Etnografia. A respeito do uso da História Oral na pesquisa que abrange os processos sociais, ambientais e relações de poder no contexto de Parintins/Baixo Amazonas é relevante frisar que sua metodologia contribui para recuperar e preservar a memória nacional sendo que a História Oral se apresenta como um procedimento promissor nas práticas de pesquisas em diversas áreas do conhecimento, sendo “uma metodologia interdisciplinar por excelência” (ALBERTI, 2008, p. 156).

Neste estudo, se utiliza a metodologia da História Oral para as análises sobre as memórias da presença negra na localidade, pois, deve-se considerar que os âmbitos da História e Memória que unem possibilitando a assimilação e ressignificação do que foi vivenciado, sendo que, Janaína Amado e Marieta de Moraes Ferreira (1998 p.78-79) consideram que a História Oral tem tido especial importância nesta relação devido seus processos que envolvem a recuperação e reapropriação do passado. As autoras destacam que o uso da História Oral abrange muito além do conhecimento das extensões da memória coletiva no âmbito histórica; ela possibilita o entendimento de “como a historicização formal e autoconsciente vem se transformando numa dimensão cada vez mais importante do como lembramos o passado e entendemos sua relação com a vida e a cultura contemporâneas” (AMADO E FERREIRA, 1998 p. 78-79).

Alberti (2008, p. 155) considera que a metodologia da História Oral permite o “registro de testemunhos e amplia as interpretações do passado”. O estudo da memória é importante em pesquisas realizadas em territórios amazônicos, que possuem história oficial que não abrangem períodos essenciais da trajetória dos possíveis entrevistados.

Paul Thompson (1992), enfatiza que “é preciso preservar a memória física e espacial, como também descobrir e valorizar a memória do homem. A memória de um pode ser a memória de muitos, possibilitando a evidência dos fatos coletivos” (THOMPSON, 1992, 17). As reminiscências de parintinenses negros e negras assim como de outros moradores do município podem trazer narrativas de grande relevância para o conhecimento das trajetórias afros em Parintins e suas relações étnico raciais.

Por meio das memórias é possível ter uma maior proximidade com o lócus da pesquisa, uma vez que, “a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia” (LE GOFF, 1990, p. 477). Na relação entre memória e identidades estão também os sentimentos de pertencimento e fronteiras étnicas que envolvem as dinâmicas entre lugares, fatos e sujeitos.

Quando se aborda a memória também se evidencia a identidade, uma vez que, a História Oral “ao valer-se da memória estabelece vínculos com a *identidade* do grupo entrevistado e assim remete à construção de comunidades afins” (MEIHY E HOLANDA, 2011, p.14). O uso da História Oral nas pesquisas pode contribuir para desenvolver discussões sobre identidades e até mesmo impulsioná-las. Joutard (2000) considera que ao realizar as entrevistas deve-se ter visão crítica, cuidados e atitude ética com o tratamento das fontes para que os entrevistados não sejam desrespeitados. O autor enfatiza que tem a ilusão de que pode ajudar, por meio do uso de entrevistas, as identidades reclusas a se abrirem (JOUTARD, 2000).

Mesmo com o uso das fontes orais, a história oficial não deve ser dispensada, uma vez que os documentos também são registros que as populações necessitam manter sobre suas localidades. Meihy e Holanda (2011, p. 24) consideram que:

Independentemente da existência de documentos, para a história oral justifica-se a captação de entrevistas em três situações pontuais, quando:

- 1 – Existem versões diferentes da história oficializada;
- 2 – Se elabora uma “outra história” com base em documentos efetuados para circunstâncias em que a interdição não permitiu registros ou apenas gerou um tipo de registro;
- 3 – Estudos de memória, construção de identidade e formulação de consciência comunitária.

Quanto ao objeto, pretendeu-se realizar pesquisa de campo de duas horas de duração, durante o período de dezembro de 2017 e julho de 2022, divididos em etapas como reconhecimento das fontes, contato e trocas de informação com as possíveis fontes orais e identificação de documentos; agendamento e realização de entrevistas. Em meio à pandemia de COVID-19, por questões de segurança sanitária, a maioria das entrevistas combinadas não foram realizadas, mas em meio a tantas limitações e dificuldades pode-se conseguir êxito em alguns contatos.

Foram realizadas 12 (doze) entrevistas com moradores adultos e idosos da cidade de Parintins cujos trechos das transcrições estão incluídos neste texto. Tais colaboradores/fontes de memória estão divididos nos seguintes grupos: a) colaboradores que possuem ligação aos bois-bumbás; b) que possuem envolvimento com as religiões de matriz africana; e c) familiares de negros que contribuem para os campos socioculturais de Parintins e d) os que se autodeclararam negros/negras. É importante destacar que os colaboradores possuem ligação direta ou indiretamente com os bois-bumbás de Parintins. As entrevistas foram realizadas com o uso de gravador de voz e registro fotográfico.

Nas entrevistas, almejou-se utilizar um roteiro composto de 20 questionamentos, produzidas pelo pesquisador, indagando o conhecimento do entrevistado sobre a presença negra nos locais pesquisados, a relação dos entrevistados com a identidade, a afirmação de identidade negra ou negação da mesma nas localidades pesquisadas e as possíveis memórias dos moradores sobre a presença negra nos territórios em que vivem. Os colaboradores da pesquisa estão descritos da seguinte maneira:

1 -Enéas Dias Navegantes: compositor e músico da Associação Folclórica Boi-bumbá Garantido, em outubro de 2015 foi realizada no Liceu de Artes e Ofícios Cláudio Santoro, unidade Parintins, onde o mesmo leciona. No período, eu realizava pesquisas sobre os patrimônios culturais imateriais parintinenses e entrei em contato com os professores do liceu de Artes para realizar oficinas culturais com os alunos participantes do projeto que eu desenvolvia na escola pública em que trabalhava.

2 -Manoel Marcos Moura Clementino: compositor, coreógrafo, gestor, produtor cultural e folclorista, em 20 de maio de 2018 na Cidade Garantido. O contato com o colaborador se deu após análises de toadas de boi-bumbá que fazem referência à cultura negra na Amazônia, tais como a intitulada Quilombolas da Amazônia, composta em conjunto com Enéas Dias e João Kennedy para o repertório musical da Associação Folclórica Boi-Bumbá Garantido em 2017. Atualmente desenvolve nos municípios de Parintins e Borba projetos voltados para o combate ao racismo estrutural e intolerância religiosa.

3 - Benedita Pinto dos Santos: conhecida como Mãe Bena, mãe de santo natural de Parintins – Amazonas. A entrevista com a mesma foi realizada em janeiro de 2020 no terreiro de São Sebastião e foi possibilitada pelo contato realizado em um Seminário do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da Universidade do Estado do Amazonas, campus Parintins onde Mae Bena fez uma apresentação e me despertou interesse em entrevistá-la.

4- José Raimundo de Albuquerque Faria: comerciante e ex-presidente da Associação Folclórica Boi-bumbá Garantido em 4 de agosto de 2018. A entrevista foi possibilitada por indicações de populares sobre a organização do boi-bumbá desde o período das brincadeiras de rua até a apresentação na arena do Bumbódromo.

5 - Ádria Lorena Brasil Barbosa: Mãe Catirina da Associação Folclórica Boi-bumbá Caprichoso. O encontro com a mesma foi realizado em maio de 2019. A iniciativa de entrevista-la veio de observar a repercussão de sua atuação como Mãe Catirina, sobretudo nas redes sociais.

6 - Juciara Matos Guimarães: ex Mãe Catirina da Associação Folclórica Boi-bumbá Garantido, em maio de 2019. A iniciativa em realizar entrevista com a mesma veio da observação de sua atuação como Mãe Catirina em ensaios do bumbá, festas e apresentações para turistas internacionais que visitam Parintins nos períodos das temporadas de navios.

7 - Basílio José Tenório de Souza: historiador, pesquisador e escritor nascido em Urucará em 1953. Reside há muitos anos em Parintins. Sua mãe é natural de Parintins e seu pai, de Barreirinha. Autor do livro A cultura do boi-bumbá em Parintins. Fundador e ex-presidente do Instituto Geográfico e Histórico de Parintins - IGHP. Entrei em contato com o mesmo por meio de indicação de colegas acadêmicos.

8 - Antônio Andrade Barbosa: funcionário público em 19 de abril de 2018. Atual presidente da Associação Folclórica Boi-Bumbá Garantido. A entrevista foi possível devido indicação de alguns colaboradores da pesquisa.

9 - Hennio de Souza Modesto: professor e psicopedagogo em dezembro de 2020. O contato se deu por conta de uma publicação do mesmo em uma rede social que homenageava o pai dele, o senhor Horácio Ramos, conhecido como Lajeiro. Na entrevista com José Faria e outros colaboradores o nome Lajeiro foi constante citado, sendo então um dos motivos para entrar em contato com o senhor Hennio Modesto.

10 – Marivaldo Jacaúna dos Santos, funcionário público, em 2022. O encontro foi possibilitado pela disponibilidade do professor em colaborar com a pesquisa. A entrevista foi realizada no local de trabalho do colaborador que mostrou interesse em participar do estudo.

11 – Venício de Souza Garcia, funcionário público em 2022. A entrevista foi realizada no local de trabalho do mesmo após conversas informais e disponibilidade do colaborador para a entrevista.

12 – Maranice Paixão de Souza, funcionária pública em 2022. A entrevista com o mesmo foi realizada no local seu local de trabalho após conversa sobre as contribuições de negros para Parintins. A mesma mostrou disposição em colaborar com a pesquisa revelando suas memórias sobre as contribuições de negros e negras na história, cultura e identidade local.

Algumas entrevistas foram marcadas, mas não realizadas por dificuldade em encontrar os possíveis colaboradores. Conversas informais com moradores da ilha também contribuíram para a definição de possíveis colaboradores. Após as entrevistas, os dados

obtidos foram transcritos, relacionando com os documentos oficiais, toadas de boi-bumbá e pesquisas já realizadas sobre a presença negra no Baixo Amazonas para conhecer as identidades e relações étnico raciais em que estão envolvidas a presença de negros no município de Parintins.

Deve-se considerar que a memória dos entrevistados contribui para o conhecimento da identidade parintinense, com as revisitações ao passado e reflexão sobre o presente pode desenvolver contestações que podem gerar novas e futuras identidades nacionais, evocando origens, mitologias e fronteiras do passado” (WOODWARD, 2000 p. 23).

Com os dados, será feita a análise dos mesmos atentando para as possíveis contribuições dos negros para a história, cultura e identidade parintinense, verificando as presumíveis relações/influências da presença negra no município estudado. Serão também identificados os registros da presença negra no Baixo Amazonas e os estudos realizados sobre a mesma nos últimos anos, conforme os documentos e relatos apontarem.

Pode-se considerar um trabalho árduo encontrar fontes pretéritas que tragam a vivências dos negros em Parintins, uma vez que, a população negra, assim como a indígena foi marginalizada, invisibilizada e excluída de documentos oficiais além de não ter sido respeitada em suas tradições orais e sofrerem ataques por conta de sua cultura (FOLLMANN ET AL., 2017). Para Honneth (2005), a invisibilidade de sujeitos e grupos no meio social reflete a não aceitação dos mesmos por meio do reconhecimento.

Ainda que muitos guardiões da memória negra não estejam mais disponíveis, as entrevistas são realizadas com colaboradores mais jovens, além da utilização de observações etnográficas em relação às manifestações afros existentes em Parintins, uma vez que observadas tais culturas os ensaios podem ser desenvolvidos.

A respeito das observações participantes pode-se considerar que, objetivando a realização da pesquisa científica a observação é um processo pelo qual a presença do observador face a face com os observados é mantida numa situação que ocorre na sociedade, fazendo com que o primeiro participe e colha dados do cotidiano e da cultura do segundo. Pois, “assim o observador é parte do contexto sob observação, ao mesmo tempo modificando e sendo modificado por este contexto” (SCHWARTZ e SCHWARTZ, 1955, p. 355)

Sobre a técnica etnográfica, Ruberval Sousa (2016) destaca que o conhecimento sobre as comunidades é contínuo e crescente no meio científico; e que, com a Etnografia, a pesquisa é fiel ao que está presente na realidade dos comunitários. Por meio do olhar etnográfico é possível ter maior proximidade com o lócus pesquisado, uma vez que na

atualidade, o saber antropológico e histórico são campos do conhecimento que se veem diante das mesmas possibilidades, pois são subordinados aos mesmos afluentes, alimentados pelas mesmas forças intelectuais (BIERSACK, 1992, p. 99).

A análise da constituição subjetiva da identidade étnico-racial dos sujeitos da nação brasileira edificada e que refletem em Parintins é necessária, que enfatiza e justifica a utilização de análises sociológicas e diálogos com áreas das Ciências Humanas e Sociais.

Para a discussão sobre identidade étnico-racial e fronteiras étnicas em Parintins utiliza-se a metodologia compreensiva do sociólogo alemão Max Weber, que com Karl Marx e Émile Durkheim compõe o trio de autores clássicos mais evidenciados da Sociologia. O pensamento weberiano possibilita relevantes contribuições para este estudo, uma vez que, sua obra traz conceitos fundamentais como os de ação e relação social, poder, dominação, além análises sociológicas da Religião.

O Método compreensivo de Weber investiga as ações individuais para a compreensão dos motivos das ações dos indivíduos no meio social, buscando entender como cada indivíduo se comporta em meio às ações da sociedade que interferem em sua vivência. Sobre o método compreensivo, Weber (2001, p. 88) considera que:

A ciência social que nós pretendemos praticar é uma ciência da realidade. Procuramos compreender a realidade da vida que nos rodeia e na qual nos encontramos situados naquilo que tem de específico: por um lado, as conexões e a significação cultural de suas diversas manifestações na sua configuração atual e, por outro, as causas pelas quais se desenvolveu historicamente assim e não de outro modo.

Logo, pode-se entender que a ação social é analisada pelo método compreensivo, que possui caráter racionalista (IBIDEM, 2001). Para o autor, o conhecimento das causas das ações individuais é necessário para entender um grupo, pois, a soma das ações dos indivíduos produz a ação social.

Na investigação com o método compreensivo, há o chamado “tipo ideal”, conceito que, segundo Weber (2001, p. 137) “propõe-se a formar o juízo de atribuição. Não é uma hipótese, mas pretende apontar o caminho para a formação de hipóteses. Embora não constitua uma exposição da realidade, pretende conferir a ela meios expressivos unívocos”.

A elaboração de tipos ideais para comparar a realidade também possibilita o estudo das ligações de causas irracionais que causam efeitos na ação social, pois, o tipo ideal é uma construção teórica criada pelo pesquisador com base nas diferentes manifestações particulares de determinado fenômeno. O tipo ideal construído pode ter características

realçadas com exagero pelo pesquisador, sendo que “a construção de tipos ideais abstratos não interessa como fim, mas única e exclusivamente como meio de conhecimento” (IBIDEM, 2001, p. 139).

Entende-se que para o autor, se pode ter o conhecimento da realidade, quando suas características investigadas são analisadas de forma exagerada e logo se consiga elaborar com precisão as indagações sobre as ligações que ocorrerem entre os fatos constatados.

Diferentemente de Durkheim e seu método comparativo e funcionalista, Weber não vê necessidade em identificar as interferências de leis gerais da sociedade na vida dos sujeitos e sim verificar as motivações, intenções dos fatos que os sujeitos irão realizar e como estes constroem suas identidades dentro do meio social. Weber concebe o conhecimento sociológico como aquele que implica a compreensão por meio da interpretação da ação social que possibilita ilustrar a atuação dos indivíduos em meio a suas ações e nas consequências destas (IBIDEM, 1998).

Criticando o objetivismo durkheimiano, Weber entende que os indivíduos podem construir sua identidade sem as interferências do coletivo, pois, segundo o autor, cada um tem autonomia para realizar suas ações tendo o seu subjetivo. Deve-se considerar que o método compreensivo weberiano permite interpretar ações sociais e analisar as vivências, sentidos e significados das identidades e relações étnico raciais parintinense.

Considerando a ação social com base em Weber, entende-se que os sujeitos agem conforme suas vontades e sentimentos, sendo que podem agir de forma homogênea (ação executada por muitos indivíduos de forma simultânea) ou de configuração condicionada pela relação com o outro, na qual percebemos as relações dos negros em Parintins, uma vez que a ação dos parintinenses pode estar ligada a subjetividade dos sujeitos em suas relações raciais com outros sujeitos de diferentes culturas no território, assimilando então as referências desses grupos.

O pertencimento liga-se ao caráter afetivo da relação social além de outros elementos, sendo que entender as identidades, relações étnico-raciais em que estão envolvidas a presença de negros em Parintins faz parte da análise sociológica compreensiva weberiana, pois, estudar e compreender as ações dos sujeitos/negros, suas subjetividades e relações étnicas/identitárias estão no núcleo das investigações da Sociologia. Para Raymund Aron (1982) o conhecimento weberiano é definido como um esforço destinado a compreender e a explicar os valores aos quais os homens aderiram, e as obras que construíram (ARON, 1982, p. 469-470).

CAPÍTULO II: CONSIDERAÇÕES SOBRE NEGROS E RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS NO AMAZONAS

O pensamento social disseminado com o sistema colonizador implantado na Amazônia, assim como em várias outras áreas do Brasil, subjugou e transformou pessoas em objetos da colonização, centros de discursos estereotipados que negavam o sujeito negro existente na colônia de forma intencional (HONNETH, 2005), realocando-os à condição de indivíduos, invisibilizados e silenciados em razão de sua cor.

A dominação branqueadora fez de tudo para tirar a autonomia das populações indígenas e dos negros amazônidas colocando-os em um processo de alienação e assim silenciando-os, pois, para Follmann et all. (2017, p. 30) quando falta autonomia ocorre a alienação, o sujeito é silenciado. Este conceito de alienação está inspirado nas reflexões de Peter Berguer ao contrapor o “opus alienun” ao “opus proprium”. (BERGUER, 2004 apud FOLLMANN, 2012, p. 04).

O alcance epistemológico dos temas afro-brasileiros impulsiona pesquisadores a círculos que estão além do limite temporal e espacial que são analisados no ambiente da academia e para além deste: o meio social. Tais estudos podem se enquadrar na interdisciplinaridade. Entretanto, deve-se considerar que a concepção epistemológica do pesquisador e de outros atores sociais determina e condiciona sua prática no espaço acadêmico e em seu cotidiano.

Olhar para a identidade negra na constituição sociocultural da população amazonense e suas perspectivas na contemporaneidade é imprescindível para o conhecimento do contexto amazônico e de suas populações, pois, ainda há negação da presença negra no Amazonas, assim como também existem defensores da suposta democracia racial na região.

É necessário analisar os processos de luta, identidades, reconhecimento étnico e novas abordagens sobre as concepções epistemológicas relativas à cultura negra identificada no Amazonas, uma vez que há casos onde a negligência historiográfica nacional causou como uma de suas graves consequências o silenciamento dos afrodescendentes.

A Cultura Nacional homogeneizada, com a ideia de nação ligada à modernidade caracteriza o desejo de branquear a sociedade brasileira, excluindo os sujeitos e ocultando as culturas subalternizadas assim como suas identidades.

2.1 Olhares iniciais para a Amazônia multiétnica e seus amazônidas

Abordar as identidades negras e as relações étnico-raciais em Parintins nos direciona a refletir sobre a diversidade étnica existente na Amazônia, de onde as pessoas e contextos pesquisados fazem parte. Batista (2007) considera o território como sendo toda a extensão de terras abrangidas pela bacia homônima, região de intensa complexidade e contrastes.

A Amazônia, um celeiro de incógnitas, é constantemente analisada a partir de seus fragmentos, que revelam segredos e faces desta região complexa. Assim como Djalma Batista (2007), nos desafiamos a buscar entender e realizar a defesa da região que não possui homogeneidade²⁸ em seu território assim como em sua cultura (FUNES, 2012).

As comunidades amazônicas são marcadas por múltiplos processos históricos. Batista (2007) considera que a região é gigantesca e possui desproporções entre a terra e seus habitantes, sendo acelerado desde sua ocupação. Face a sua complexidade podemos estudá-las de forma interdisciplinar, iluminando assim conhecimentos sobre grupos que por muito tempo foram silenciados nos documentos e registros oficiais.

Existem distintas leituras da Amazônia assim como várias identidades na região. Para Reis (2017)²⁹ o Brasil não teria uma única identidade definida, mas, uma história plural com múltiplas leituras. Entender a posição da geografia, da sociedade, dos aspectos econômicos, culturais e políticos das regiões brasileiras na conjuntura histórica e contemporânea do conjunto que constitui o território denominado Brasil. Contribuem para o entendimento das leituras feitas com base nas posições desses lugares (REIS, 2017).

A Amazônia vem sendo interpretada sob diferentes olhares desde o período quinhentista, sendo que do período citado até o século das luzes tais interpretações tem base nos relatos dos cronistas, naturalistas e demais viajantes que percorrem a extensão amazônica fazendo seus registros sobre suas impressões da região (TORRES, 2008).

Os naturalistas demonstram em suas leituras do “paraíso³⁰” amazônico, descrições das populações locais e determinados acompanhantes/escravos, uma vez que alguns dos

²⁸ Ana Pizarro (2012) em seu livro *Amazônia: as vozes do rio: imaginário e modernização* enfatiza que a Amazônia está longe de ser uma unidade homogênea (2012, p. 25).

²⁹ Cf. REIS, 2017, p. 7-20).

³⁰ A Amazônia se tornou o “paraíso dos naturalistas” durante o século 19, segundo Hideraldo Costa (2013, p. 25).

sujeitos encontrados nos domínios amazônicos seguiam viagem junto com os naturalistas e demais viajantes como escravos destes, como pode-se verificar nos relatos de Agassiz.

Os registros de negros na região de outrora mostram que, ainda que sem aprofundamentos, os africanos e seus descendentes na Amazônia não foram apagados ou ocultados por completos da historiografia local, ainda que tenham existido tentativas de esquecimento e silenciamento. Braga (1988, p. 52) considera a presença de negros no Amazonas não passou despercebida nem mesmo durante as viagens de estrangeiros pois, viajantes como “Willian Bates, Louiz e Elizabeth Agassiz, por exemplo, narram seus encontros com os negros na região, ora fortuitamente, a esmo pelos caminhos do interior, ora na relação de serviço, mais íntima e atenta”.

A Amazônia teve seu processo de invenção de acordo com a visão dos europeus com imaginários que abrangiam desde os textos bíblicos até o imaginário medieval ainda persistente no homem da modernidade (GONDIM, 2007). A região e suas populações tiveram as primeiras impressões a partir da ótica dos navegantes que construíram interpretações e conceitos pré-concebidos de forma deturpada sobre os povos que habitavam o domínio amazônico no período entre os séculos 16 e 19 (TORRES, 2005).

Não era incomum o viajante comparar os modos das populações por onde seu destino passava aos do povo de sua terra natal ou de fixação, considerando os locais como distantes do nível de civilização da qual conhecia. Sua origem e ideia de superioridade determinavam sua visão sobre a Amazônia e suas populações.

As viagens atendiam o projeto de colonização objetivando legitimar sua ordem na região amazônica por meio de práticas para “civilizar” as populações locais a partir da ótica superioridade europeia nutrida pelos exploradores.

As populações amazônicas não eram consideradas como possuidoras de cultura e modos de vida nas interpretações dos naturalistas, conforme Hideraldo Costa (2013). O autor destaca que a preocupação em classificar os tipos de habitantes locais como objeto de análises fazia parte do interesse dos viajantes, que não tinham pretensões de conhecer os amazônicos (COSTA, 2013). A população local chegava a causar desconforto aos aventureiros que viajavam pela extensão amazônica, pois, suas “misturas raciais” seriam um estorvo para o desenvolvimento da região (COSTA, 2013).

Abordar a diversidade étnico-cultural amazônica é necessário para o conhecimento da região plural a que nos referimos. Deve-se considerar que é importante conhecer as perspectivas dos povos da região, uma vez que a Amazônia vista de fora (TORRES, 2008)

causou grandes dificuldades para a construção do pensamento amazônico, pois, muitas das ideias contemporâneas que se têm da Amazônia são influenciadas pelas concepções formuladas pelos viajantes europeus que exploraram o território e divulgaram ideias que não representam de fato a realidade local.

Pizarro (2012) considera que diferentes fatores alavancaram renovações no olhar cultural que se tem da Amazônia nas últimas décadas e entre tais elementos condicionantes está a ampliação do conceito de cultura que o coloca como razão estruturante do fortalecimento e organização das comunidades amazônicas (PIZARRO, 2012).

As análises aprofundadas e o desenvolvimento da ideia de cultura permitiram a compreensão de um conjunto maior de sujeitos culturais evidenciando a diversidade sociocultural da região, considerando os problemas consequentes da modernização. A autora enfatiza que “as atuais pesquisas revelam que a Amazônia não é apenas indígena, que os sujeitos sociais são múltiplos e que seu imaginário revela a turbulenta história da área” (PIZARRO, 2012, p. 27-28).

A atualidade dos estudos nos permite analisar a gigantesca região amazônica com discussões de caráter mais abrangente, tal como a dimensão de seu território. Ainda se tem visões homogeneizantes da Amazônia, que não levam em consideração a complexidade e diversidade da região (GONÇALVES, 2001). A ideia dos colonizadores de homogeneizar as populações do território não só foi arquitetada pelo incentivo para os casamentos interraciais, mas também por meio do uso de termos que reduziriam a diversidade cultural na região (ARRUTI, 1997), termos esses como “caboclo” e “mulato” num contexto que em outro tópico deste estudo será apresentado.

Pelo exposto, pode-se considerar que realizar a abordagem sobre a diversidade e relações étnico-raciais na Amazônia é relevante para o próprio entendimento do território em sua pluralidade que resiste ainda que múltiplos processos sociais tenham se desenvolvido em razão do processo civilizatório imposto aos povos e seus territórios amazônicos.

Para Pizarro (2012), “a Amazônia é uma construção discursiva” (PIZARRO, 2012, p. 33), sendo que dos discursos e imagens que se levantaram no processo histórico recebemos uma parte, que corresponde à versão do dominador”. Pinto (2008), considera que ao longo de cinco séculos um conjunto de ideias foi se construindo e reconstruindo, se tornando a base para o pensamento social na região.

Sobre a cultura negra na complexa Amazônia ainda há muito a ser revelado sobre os as vivências dos afroamazônidas, em particular, no Estado do Amazonas onde a presença afro

foi considerada, durante muito tempo, pouco significativa para a formação e constituição sociocultural dos amazonenses devido muitos intérpretes da região considerarem o quantitativo de negros como de baixa expressividade para a constituição identitária das populações locais.

Para intérpretes da cultura amazônica como Mario Ypiranga Monteiro, a influência afro na cultura do Amazonas deixou de sua fase inicial de “passagem” apenas “insignificantes manchas culturais que vão perdendo a significação, completamente eliminadas pelas culturas branquóide e indígena” (MONTEIRO, 1964, p. 27). O autor considera que a presença negra no Amazonas não teve impacto comparado a predominância indígena, esta última importante e responsável principal da salvaguarda da cultura tipicamente amazônica

Juarez Clementino Silva Júnior (2019) considera que variados equívocos e distorções pesam sobre as visões populares internas e externas que existem a respeito da região amazônica. Tais visões equivocadas abrangem as concepções sobre a composição étnico-racial do povo amazônico e suas influências histórico-culturais, demográficas e sociais possibilitando a permanência de premissas falaciosas sobre o contexto regional que indicam a mesma base de pensamento social, que segundo autor tem os seguintes eixos:

A da quase exclusiva presença e ancestralidade indígena; A da inexistência ou inexpressiva presença de população negra/afrodescendente; A de que a população seria composta virtualmente apenas por indígenas, brancos ou da figura típica regional amazônica, o caboclo, que por critérios científicos/sociais, não configura na realidade grupo étnico-racial, mas sim uma identidade cultural regional (SILVA JÚNIOR, 2019, p. 224)

As ideias errôneas sobre a constituição sociocultural amazônica reafirmam a negação à contribuição de negros e negras na região, como se os mesmos fossem irrelevantes para a formação e desenvolvimento regional, como se não tivesse tido impacto. Mas, a cultura negra é presente na formação étnica amazônica, nas memórias transmitidas entre gerações, nas múltiplas manifestações folclóricas, na linguagem, na gastronomia, nas práticas religiosas e para além das manifestações populares está entre outros aspectos históricos, socioculturais, políticos e econômicos da região.

Em meio a toda a diversidade que a presença negra disseminou na Amazônia encontramos as relações étnico étnico-raciais que ainda são analisadas em fragmentos, assim como esta região complexa e diversificada. Vale ressaltar que o estudo da cultura negra na região é de suma importância para o conhecimento da Amazônia multiétnica que

contemporaneamente é conhecida e evidenciada, mas ainda estudada com poucos olhares para a contribuição negra (GOMES E COSTA, 2021).

Ousa-se questionar a referida “fase de superação de preconceitos” em meio ao processo de miscigenação ocorrido na Amazônia, como Benchimol (2009) considerou ao abordar que em tal período a sociedade amazônica teria absorvido e integrado várias nuances étnicas e antropológicas de grupos que geraram uma vasta população mestiça. O autor ainda enfatiza que, apesar disso se tem algumas contribuições das populações negras que, com outros grupos étnicos criaram “formas de convivência, de vida e de trabalho” com valores, virtudes e pecados do “velho mundo afro-ibérico e mediterrâneo com os novos dons, primícias e diferentes maneiras de ser e viver do trópico úmido amazônico” (BENCHIMOL, 2009, p. 121).

Diante do exposto pode-se considerar que os intérpretes da Amazônia citaram alguns encontros e análises não aprofundadas sobre a presença negra na região, mas, evidenciando povos indígenas e caboclos, suas influências e legado que contribuíram para o enquadramento das referidas identidades étnico raciais na região. Em Parintins, os estudos de tais intérpretes contribuíram para a institucionalização dos discursos identitários no Festival Folclórico apresentados no decorrer dos anos. Sobre o referido, a discussão é apresentada em outra seção deste estudo.

2.2 Afro-amazonenses: trânsitos interfronteiriços, lutas e identidades em questão

As análises e discussões sobre as temáticas referentes às vivências de negros e negras no Amazonas, ainda que causem estranhamento em determinados sujeitos e grupos, são crescentes no campo acadêmico. Com a implementação da Lei nº 9394/96 e a inclusão do ensino da temática História e Cultura Afro-brasileira na Educação Básica e Superior (Artigo 26) foi possível desenvolver amplamente nos espaços educacionais as discussões sobre temas como História da África e dos Africanos, a luta dos negros; cultura afro no Brasil, assim como o papel do negro na formação socioeconômica e política nacional³¹. Tais

³¹ Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm. Acesso em 13 de setembro de 2017.

temáticas e objetos compõem os recentes estudos desenvolvidos no meio universitário do Estado do Amazonas em diferentes instituições de ensino, pesquisa e extensão.

Em meio à era global, as relações sociais sofrem constantes mudanças. Coadjuvantes se tornam protagonistas de sua própria história através da maior visibilidade de suas lutas, que passam a ser mais conhecidas com a facilidade de acesso a informações que a era pós-moderna tem proporcionado. Estudos sobre cultura e identidade afro-brasileira têm possibilitado revisitações de ambientes que de acordo com a política colonialista foram designados aos negros e que os subalternizou, marginalizando suas vivências na constituição do conhecimento histórico. Ainda existe a negação à cultura negra, recusa à epistemologia afro que se ousa dizer que está atrelada à epistemologia colonizadora que dominou as Américas.

Pesquisadores impulsionam a temática voltando os olhares para a presença de negros e negras no Amazonas, os trânsitos de africanos tanto no período de colonização e Império assim como no Pós-Abolição com toda a base das pesquisas realizadas no Pará e outros territórios.

Entre os estudos encontramos temáticas que tratam de personalidades negras no campo político (SILVA JÚNIOR, 2006; 2017); Memórias da escravidão no Baixo Amazonas (CAMPOS, 2010; SILVA, 2010; MOURÃO, 2010), Tráfico de africanos e mestiçagem no Amazonas (SAMPAIO, 2011; COSTA, 2014), Fugas e emancipações no Amazonas (POZZA NETO, 2011; GOMES, 2011; CAVALCANTE, 2011, 2013), Identidades e territórios quilombolas (FARIAS JÚNIOR, 2011; RANCIARO, 2004, 2016; SILVA, 2014; ROCHA, 2014;2019), manifestações culturais negras (BRAGA, 2011; ÁVILA, 2012), assim como outras pesquisas de múltiplas abordagens sobre a presença negra no Estado do Amazonas que estão sendo realizadas.

Os estudos realizados pelos pesquisadores tornaram-se pontos de bifurcações no meio acadêmico fecundando novas perspectivas sobre a identidade amazonense, sobre a cultura regional sob diferentes perspectivas, leituras e ambientes em seu universo de pluralidade (REIS, 2017). O reducionismo da realidade deu lugar às novas abordagens sobre a formação sociocultural do Amazonas, destituindo de maneira gradual o determinismo que contribuiu para caracterizar uma Amazônia predominantemente indígena, com exclusão da cultura negra. Ainda que as teorias sejam finitas, os novos estudos são um reencantamento do universo científico, uma vez que possibilitam novos sentidos e significados ainda mais sensíveis para a realidade em que se vive (PRIGOGINE E SLENGERS, 1984).

Documentos e relatos de época testemunham que a presença negra no Amazonas se deu em virtude da vinda de pessoas escravizadas procedentes do Pará e Maranhão que acabou por disseminar influências culturais como o tambor de mina e o boi-bumbá³² (SILVA JÚNIOR, 2006). Relatos de naturalistas trazem informações sobre manifestações negras no Amazonas, como por exemplo, o realizado por Henry Bates na antiga Vila de Serpa, território do atual município de Itacoatiara. O viajante registrou a manifestação de negros com batuques de gambá³³ e danças em honra à São Benedito no período do Natal (BATES, 1979)

Braga (2011) considera que o registro do naturalista mostra que o mesmo via indícios de monotonia na estética musical dos batuques negros com o tambor de gambá e o uso do tubo de caracaxá, conforme se pode entender pelo seguinte relato:

A noite generalizou-se por toda parte alegre algazarra. Os negros que têm um santo de sua côr, S. Benedito, faziam sua festa em separado, passando a noite inteira cantando e dançando com a música de um comprido tambor, o gambá, ê do caracaxá (319). O tambor era um tronco ôco, com uma das extremidades coberta de pele, e era tocado pelo músico que ficava escanchado em cima dele e batia na pele com os nós dos dedos. O caracaxá é um tubo de bambú, cheio de dentes, que produz som rascante, quando se esfrega uma vara dura sôbre os dentes. Nada podia exceder em triste monotonia esta música, bem como o canto a música que se prolongavam sem esmorecimentos pela noite a dentro. Os índios não conseguiam dançar, pois os brancos e mamelucos monopolizaram todas as raparigas bonitas para os seus bailes e as velhas índias preferiam ficar espiando a tomar parte nelas. Alguns maridos se juntaram aos negros, embriagando-se rapidamente. Era divertido ver como os índios, naturalmente taciturnos, se tornam palradores sob a ação da bebida. Os negros e índios desculpavam-se de sua intemperança dizendo que os brancos se estavam embriagando na outra extremidade da vila, de que era verdade (BATES, 1944, p. 336).

O registro de Henry Bates da manifestação negra em Serpa (Itacoatiara) apresenta uma prática que também se fazia presente em vários ambientes do Amazonas, assim como em múltiplos territórios amazônicos. O gambá, de acordo com Braga (2011, p. 164) tem como referência o instrumento musical homônimo cujo batuque embala a dança de matriz africana realizada por negros na Amazônia.

³² Salles (2004, p. 193-200) considera que popularmente divulgado no Pará, o termo boi-bumbá é uma expressão provavelmente alusiva a palavra africana bumba que significa “instrumento de percussão, tambor, que pode derivar do quicongo mbumba, bater”.

³³ Esse tambor era chamado de gambá, em alusão ao animal marsupial. [...] (BRAGA, 2011, p. 164).

O tambor da manifestação é feito em um tronco de madeira escavada revestido de uma membrana³⁴ em uma das extremidades que, tendo o couro golpeado pelas mãos do negro fazem a percussão, além de ser também “golpeado por um segundo tocador igualmente sentado no tronco que percute o instrumento batendo no tronco apoiado no chão” (BRAGA, 2011, p. 164).

A dança do gambá também é registrada em outros territórios do Baixo Amazonas, como é o caso do município de Maués³⁵. Para Ávila (2016, p.10) “o gambá uma manifestação performática de comunidades ribeirinhas da região do Baixo Amazonas (compreendida na fronteira entre os Estados do Amazonas e Pará)”.

O autor considera que a manifestação pode ser encontrada em vários municípios amazonenses, principalmente os considerados ribeirinhos, comunidades quilombolas e indígenas, no período de brincadeiras dançantes ou festas de santo. Entre os municípios onde a dança do gambá ainda ocorre estão os localizados no Baixo Amazonas, na região do rio Madeira e território do Médio Rio Negro (AVILA, 2012).

Em Vila Nova/Parintins, na região do Baixo Amazonas, Henry Bates registra a presença de negros entre os 31 alunos do Padre Torquato³⁶ (BATES, 1979). Vale ressaltar que Parintins localiza-se na fronteira como o Estado do Pará, área de forte trânsito de pessoas e cargas. O próprio naturalista faz o relato de um encontro com um negro alforriado próximo à Serra da Valéria, comunidade rural de Parintins. O negro chamado Lima estaria com sua esposa da etnia Maué em uma canoa descendo para Santarém-Pará a fim de barganhar a sua colheita anual de tabaco por mercadorias da Europa.

A Província do Amazonas foi a segunda unidade administrativa do país a abolir a escravidão quatro anos antes da lei Áurea de 1888, tendo como antecessora a Província do

³⁴ Também chamados de Membramofones (ÁVILA, 2016).

³⁵ Maués é um município amazonense localizado na região conhecida por Baixo Amazonas, fronteira com o Estado do Pará, ao leste. Compreende a antiga missão de Maguases, “que foi fundada em 1669 pelos missionários jesuítas entre os índios Maraguases (agora conhecidos pelo nome de Sateré-mawé)” (ÁVILA, 2016, p. 56).

³⁶ Padre Torquato Antônio de Sousa. Bates (1944) relata que Pe. Torquato foi várias vezes presidente da Câmara Provincial do Amazonas, sendo que durante a visita do naturalista à Vila Bela o referido padre estava assumindo os cargos de vigário e mestre-escola do lugar. O projeto n.7 do vereador Odovaldo Ferreira Novo, da casa legislativa de Parintins no ano de 1956 propõe que a praça da matriz tenha nome alterado para homenagear o Pe. Torquato pelos serviços prestados ao município. É registrado no projeto que o sacerdote foi um dos autores do Projeto transformado na Lei n. 2, de 15 de outubro de 1853 que elevou a Freguesia de Vila Nova da Rainha à Vila e Município da Vila Bela da Imperatriz. O mesmo documento apresenta Pe. Torquato como o primeiro professor da primeira escola pública Provincial e criador da cadeira do ensino primário para o sexo feminino. In: BUTEL; SOUZA; CURSINO; CARNEIRO, 2011, p. 134)

Ceará, que oficializou a abolição da escravatura em seu território no dia 25 de março de 1884.

É importante rememorar a emancipação da população negra no Amazonas e a esperada declaração dada na Praça 28 de setembro, mais precisamente no dia 10 de julho de 1884, no centro da capital do Amazonas, Manaus, um marco da luta pela liberdade da população afro amazonense. Mas, também é necessário destacar que a Abolição da Escravatura no território do Amazonas aconteceu como resultado de um árduo processo de lutas, com as ações de negros resistentes à escravidão, à segregação e ao racismo; do movimento negro, de abolicionistas e defensores da liberdade/equidade, além da afirmação identitária em sua auto-eco-organização (MORIN, 2001), com todo esse processo os que até então eram tidos como meros indivíduos na sociedade brasileira passaram a ser vistos como sujeitos de sua própria história, não mais restritos à mão de obra escrava, marginalizado (a), objeto sexual ou empregada doméstica, ainda que exista a fragmentação dos conhecimentos sobre e dos sujeitos também em relação à suas atividades e identidades culturais.

No Amazonas, a emancipação dos negros ocorreu após uma campanha abolicionista de 16 anos que teve a African House e a fundação dos chamados “bairros negros” no pós-abolição como, por exemplo, a Vila São José (atual Praça da Saudade), Praça 14 e o Zumbi dos Palmares (SILVA JÚNIOR, 2006). Para Provino Pozza Neto (2011) em sua dissertação intitulada *AVE LIBERTAS: ações emancipacionistas no Amazonas Imperial* considera que a alforria foi um dos instrumentos usados para a abolição da escravatura no território amazonense, pois, proporcionava

A emancipação dentro dos limites da legalidade jurídica, [...] foi um instrumento da luta antiescravista explorado pelos emancipacionistas convictos em limpar gradualmente a mancha da escravidão, numa luta tardia que fez do Brasil o último país cristão e ocidental a abandonar o regime (POZZA NETO, 2011, p. 11).

O autor considera que as alforrias foram concretizadas principalmente no decênio de 1870, período em que negros ou “pardos” como o padre Daniel Pedro Marques de Oliveira³⁷ enfrentaram o sistema escravista e se destacaram de tal modo que se tornaram ameaças a autoridades locais (ABREU, 2013).

No final do século XIX, o Estado do Amazonas tinha como chefe do poder executivo o maranhense Eduardo Gonçalves Ribeiro, considerado o primeiro governador negro do

³⁷ Deputado da Província do Amazonas na década de 1870 (ABREU, 2013).

Brasil (SILVA JÚNIOR, 2006). Durante o seu governo, mudanças significativas foram realizadas em Manaus e no interior do Estado, mas se destacam as obras que tiveram início na Capital e que atualmente são patrimônios arquitetônicos e pontos turísticos que remontam à *Belle Époque* amazonense.

A Manaus com caráter cosmopolita teria sido idealizada desde antes ao período áureo da extração do látex. Mário Ypiranga Monteiro (1967), considera que a cidade se cosmopolitizou nos anos iniciais do século XX, mas que anterior à sua fundação como centro urbano os portugueses já teriam ensaiado essa cosmopolitização em aliança com as índias estabelecendo a administração portuguesa assim como “a estratificação racial, afastando o preto”. (MONTEIRO, 1967, p. 38-39). Ainda que o projeto colonial tenha idealizado ocultar a presença negra no Amazonas não obteve sucesso, pois, a própria Manaus Cosmopolita foi desenvolvida com a mão de obra negra.

Karla Patrícia Palmeira Frota (2018) em sua tese intitulada *Nas pegadas de um santo negro: a expressão feminina nos festejos de São Benedito na Praça Quatorze de Janeiro em Manaus, Amazonas* afirma que no governo de Eduardo Ribeiro, mais precisamente no ano de 1890, o então chefe de Estado recrutou “famílias negras maranhenses para vir e participar da construção arquitetônica e urbanística da cidade de Manaus” (FROTA, 2018, p. 37).

Eduardo Ribeiro segundo Benchimol (2009), é um dos símbolos da ascensão social negra através do engajamento político no Amazonas, sendo esse ilustre maranhense o impulsionador da urbanização da capital Manaus no período do apogeu da extração do látex. Frota (2018) destaca que o período áureo da extração de borracha e o desenvolvimento arquitetônico teve sua realização pelo trabalho de muitos nordestinos, sobretudo negros/negras que vieram para a o Amazonas atraídos pela prosperidade econômica que a venda da borracha prometia.

Também deve-se evidenciar que a presença de africanos e afrodescendentes no território do atual Estado do Amazonas não se limitam ao período que a escravidão imperou nessas terras, sendo que, nos tempos que se seguiam no Pós-abolição o trânsito de negras e negros nas localidades amazonenses eram constantes e desencadearam impactos em vários âmbitos locais como, por exemplo, a economia, sociedade e cultura do referido estado.

Na História do Amazonas também se tem o destaque da presença de negros barbadianos e seus descendentes que teriam se estabelecido no bairro Praça 14 de Janeiro em Manaus (CARVALHO, 2015). No referido bairro os barbadianos teriam se dedicado à

prática comercial, sendo que na contemporaneidade os descendentes barbadianos da família Redman ainda residem na Praça 14 (ROSA, 2018).

Cledenice Blackman et all (2020) consideram a existência de um bairro barbadiano na cidade de Manaus ainda que os estudos sobre a presença afro-antilhana no território amazonense sejam embrionários. Além das pesquisas sobre os barbadianos da família Redman há também os registros sobre os Scantlebury, que, segundo Lima (2013) tiveram mudanças na grafia de seu sobrenome devido um erro cartorial. Os Scantlebury conhecidos como Scantbelruy manauenses vieram para o Estado do Amazonas devido a oferta de trabalho como é o caso de Charles Scantlebury que chegou em Manaus para o trabalho na Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, sendo que resolveu residir na capital do Amazonas (LIMA, 2013).

Benchimol (2009) destaca que a corrente migratória de 2.211 barbadianos vem para a Amazônia em 1910 para o trabalho na Estrada de Ferro Madeira – Mamoré, sendo que após a realização da obra tais caribenhos foram para Belém e Manaus onde algumas “mulheres, as mais humildes, se tornaram lavadeiras e engomadeiras exímias, enquanto que outras e seus maridos conseguiram ascender na escala social em diversos setores e profissões” (BENCHIMOL, 2009, p. 119).

Lima (2013) considera que ainda que a corrente migratória de barbadianos para o território amazônico tenha sido impulsionada pelas ações de companhias estrangeiras a mesma não é quantificada pelas autoridades locais, sendo que a presença dos migrantes não foi tratada com indiferença ou despercebida por tais comandantes (LIMA, 2013).

Entre os vários questionamentos que suscitam reflexões sobre a presença e contribuições de negros/negras no Amazonas devemos considerar que o estudo da história, cultura africana e afro-brasileira é necessário para o conhecimento da ocupação e constituição identitária da região ressaltando as relações étnico-raciais que se desenvolveram no território amazônico.

As vivências de negros e negras no Amazonas não se limitam ao arquétipo de escravos, mas deve-se considerar os trânsitos de negros e negras que também estavam afóra a situação de cativos, além das levas de negros nordestinos que buscaram trabalhos e melhorias de vida assim como barbadianos que transitaram e se fixaram no território amazonense. Os negros e negras amazonenses ou que migraram para o estado se tornaram amazonenses pelas suas territorialidades.

Sobre a vinda de negros nordestinos para os domínios amazonenses se pode considerar que suas heranças culturais são intensas sobretudo quando se rememora a presença de tais populações no período áureo de extração do látex, considerado um tempo de apogeu econômico e cultural da História amazônica. A vinda de nordestinos para o Estado do Amazonas teria sido motivada pela necessidade de fuga da grande e longa seca que atingiu as populações nordestinas nas últimas décadas do século XIX, entre 1877 e 1880, ao mesmo tempo que a exportação da borracha aumenta para 17 mil toneladas em 1887 motivando a migração em virtude da elevação do preço da borracha e desenvolvimento do mercado externo (PRADO JÚNIOR, 2008).

A migração nordestina para o Amazonas então foi impulsionada pelos estados amazônicos que desenvolveram estratégias de propaganda e prestando informações para o transporte de nordestinos em processo de migração (FURTADO, 2007). No período entre 1877-1920 cerca de 300.000 migrantes nordestinos, vindos das zonas do agreste e sertão cearense assim como da Paraíba, Rio Grande do Norte, Pernambuco, assim como de outros estados do Nordeste entraram nos seringais da Amazônia (BENCHIMOL, 2009, p. 154). Levas de migrantes chegaram ao território amazonense no período áureo da borracha e para além dele, sendo muitos nordestinos negros.

A cultura negra há muito tempo excluída dos documentos oficiais, limitada a feiras folclóricas, com foco a contribuição gastronômica, festiva e a condição escrava têm sido analisadas de forma mais abrangente nos últimos anos, com maior destaque às questões dos reconhecimentos das identidades étnicas além de novas abordagens como as voltadas para a corporeidade e epistemologia negra, que até então eram silenciadas na Historiografia, estudos sociológicos e antropológicos.

A afirmação de identidade tem suscitado múltiplas discussões em meio às lutas por reconhecimento, por territórios, territorialidades, respeito e defesa de tradições. Entende-se que a afirmação de identidade contribui para que cada grupo possa se reconhecer como grupo, tendo sua linguagem, seus símbolos e tradições como base, sua etnicidade, seu núcleo cultural.

Falar a respeito de identidade é considerar as características particulares de cada grupo, seus aspectos simbólicos, suas crenças, ritos, modos de vida, e a reflexão sobre qual se pertence. Sobre o exposto, Hall (1996, p. 70) considera que “as identidades culturais são pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história”. Os sujeitos estariam interligados por suas identidades

como em uma teia de cultura com pontos de identificação que os fazem se reconhecer com as distinções.

Prigogine e Slengers (1984) abordam sobre os “pontos de bifurcações” e entende-se que cada pessoa tem seu ponto de bifurcação, assim como a vida em si, pois, há a abertura às novas interpretações, que saem da repetição e o processo de identificação é uma busca que se encontra em novas abordagens, já que as incertezas e as incompletudes fazem parte da vida humana, e a identidade se constitui em meio à construção do indivíduo como sujeito dentro de sua autonomia.

Entende-se que a identidade contribui para que cada grupo se reconheça como tal, tendo como suporte a língua, os símbolos e os costumes que ajudam na compreensão da identidade nacional. A percepção da identidade de um grupo leva a autoafirmação, porém, esse processo possui complexidade, uma vez que sujeitos e grupos podem possuir mais de uma identidade, em meio ao paradoxo causado pelas relações de poder existentes no meio social (FOUCAULT, 2000).

Para Moresco e Ribeiro (2015) a identidade de um sujeito depende de outra identidade para sua existência. Sobre o exposto, Fredrik Barth (1976) considera que os atores sociais se auto categorizam e organizam os outros em conjuntos por meio das identidades étnicas com objetivo de realizar a interação social.

As relações sociais mostram que uma identidade existe somente pelo aparecimento de outra identidade exterior ao seu meio, seja cultural ou social. As relações entre estas identidades as distinguem, uma vez que a identidade é marcada pela diferença, e esta gera classificação por símbolos em vários domínios da sociedade humana. Liz (2001, p. 36) afirma que “as diferenças culturais são, em grande parte, resultado da intervenção dos sistemas educacionais, já que os seres humanos não possuem diferenças - elas são construídas a partir de contextos que eram sempre relacionais”.

Na visão de Bauman (2005) existem flexibilidade e anulabilidade em relação à consciência sobre o pertencimento e identidade, pois um povo pode decidir de acordo com suas trajetórias, modos de agir, “assim como sua determinação frente a isso são fatores decisivos tanto para o pertencimento quanto para a identidade” (BAUMAN, 2005, p. 57). Já Moresco e Ribeiro (2015, p. 172) afirmam que “o social e o simbólico são dois processos distintos, mas necessários para a construção e manutenção das identidades”. As autoras destacam que, de acordo com Woodward (2014, p. 14), a condição simbólica dá sentido às

práticas e relações desenvolvidas em sociedade, determinando, assim, quem são os excluídos e os incluídos em seus meios.

O conhecimento sobre a trajetória dos negros no espaço amazonense exige um trabalho minucioso colaborado com grandes obras sobre a presença negra na Amazônia, entre as quais se encontram os indícios para reflexão, uma vez que Ginzburg (1989, p. 177) considera que “se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la”. Sobre o exposto, Gomes (2011, p. 6) considera que é por meio de sinais em meio à documentos e da investigação da “realidade opaca da colônia que seguiremos os fugitivos pelo vasto território amazônico na expectativa de *decifrar* suas ações, sem, todavia, a mínima pretensão de exaurir as muitas perguntas carentes de respostas”.

As trajetórias de negros tanto no período da escravatura como nos tempos do Pós-abolição mostram que em distintos espaços do território amazonense a presença negra contribuiu de diferentes formas para a história, cultura e identidade das populações locais. O reconhecimento de um Amazonas com identidades negras também se dá por meio da luta dos remanescentes que resistem pela manutenção das tradições afro-brasileiras e o respeito às terras de seus ancestrais, territórios de relações interétnicas. As comunidades quilombolas reconhecidas nos últimos anos passam por conflitos territoriais, sempre revisitando as memórias da escravidão dos antepassados e as tradições que vem sendo mantidas em seus meios. Tais espaços comunitários se interligam como ambientes simbólicos onde indivíduos tornam-se sujeitos através do sentimento de identidade e manutenção das tradições.

A epistemologia das comunidades negras amazônicas reflete seus conhecimentos e tradições que resistem no tempo e nas memórias de seus sujeitos, em suas identidades. As relações entre estas identidades as distinguem, pois, a identidade é marcada pela diferença, e esta gera classificação por símbolos em vários domínios da sociedade humana. Liz (2001, p. 36) considera que “as diferenças culturais são, em grande parte, resultado da intervenção dos sistemas educacionais, já que os seres humanos não possuem diferenças - elas são construídas a partir de contextos que eram sempre relacionais”.

Sobre o exposto deve-se considerar o papel importante do intelectual em relação a essas diferenças, a essas verdades construídas por seres humanos que se contrapõem às outras verdades. Quando a cultura negra é negada no Amazonas se deve discutir as relações de poder que instigaram os intelectuais de outros períodos ou mesmo os do presente da história a afirmar tal ideia e não contestar tais argumentos. A pretensa verdade sobre a

superioridade da raça branca e o projeto de homogeneização por meio da miscigenação que ocultaria as diferenças ainda são disseminadas no meio educacional assim como na sociedade como um todo.

O verdadeiro intelectual não deve ignorar os crimes tais como a escravização de negros, o racismo ou mesmo a intolerância às religiões de matriz africana, mas, deve ter posição íntegra. Para Said (2005), o intelectual tem por dever possuir convicção inabalável sobre o conceito de justiça, sobre a igualdade de direitos, sem distinção ou hierarquizações. Silva Júnior (2019, p. 224) considera que “a dispersão, a não consolidação/sistematização e divulgação das várias fontes e dados sobre a presença negra no Amazonas, tem resultado no processo já tradicional de negação e invisibilização de tal presença”. As pesquisas realizadas sobre a presença negra trazem verdades negadas por grupos hegemônicos da sociedade amazonense, pois, os escravos africanos em número reduzido e seu impacto na produção da economia regional direcionam para observações a respeito da presença negra na região amazônica, presença esta que não deve ser mais silenciada (SAMPAIO, 2011).

Em relação ao leste amazonense a certificação das Comunidades Quilombolas do Rio Andirá tem intensificado novas abordagens sobre a cultura negra na região com o reconhecimento desses territórios de negros, levando pesquisadores do entorno a investigarem a presença negra em suas localidades.

As comunidades reconhecidas têm mantido suas tradições através de festivais em homenagem à consciência negra, debates acadêmicos, marujada de São Benedito, produção de peças de barro, danças do gambá, lundum, brincadeiras, entre outras manifestações tradicionais durante o ano. Todas as suas práticas culturais comunicam suas identidades, lutas por reconhecimento e respeito.

Há necessidade de renovação na ciência e deve-se considerar a relevância da cultura africana e afro-brasileira na Amazônia de forma ampla e destituir quaisquer equívocos provenientes da falta de conhecimento sobre as vivências negras no território amazônico. Alguns mocambos que sobreviveram a todas as tentativas de destruição à resistência afro-amazônica vêm sendo reconhecidas como comunidades quilombolas, com as certificações feitas pela Fundação Cultural Palmares – FCP.

Mas, deve-se salientar que no Estado do Amazonas os termos mocambo e quilombo possuem ressignificações distintas em relação às comunidades negras, suas identidades quilombolas e territorialidades. Esses territórios são ambientes de povos que lutam para que a sociedade brasileira reconheça e respeite suas tradições. A cultura negra no Amazonas

ainda vem sendo revelada, com limitados enfoques em algumas áreas, mas, com grande impulso em virtude das lutas de remanescentes quilombolas, suas manifestações, discussões sobre diversidade cultural e relações étnico raciais.

Os comunitários quilombolas de vários territórios espalhados pelo Estado do Amazonas mantêm em seus modos de vida, práticas culturais, festas, batuques e expressões corporais referentes da cultura afro, entre suas manifestações estão: bumbás, pássaros e danças como Marujada, Carimbó, Lundu, Gambá, Marzuca, e a manutenção das tradições possibilitam novas reflexões sobre a identidade amazonense.

Gorayeb e Meireles (2014, p. 05) consideram que o estar no território gera e nutre as raízes e identidades de sujeitos em sua coletividade, pois, o território desenvolve simbolismo que constituem as identidades e “um grupo não pode ser compreendido sem o seu território, no sentido de que a identidade sociocultural das pessoas está, invariavelmente, ligada aos atributos da paisagem”. Para Deleuze e Guattari (1976) o território é construído socialmente com dados tangíveis e intangíveis no âmbito natural assim como psicológico da sociedade.

As pesquisas e suas abordagens que mantem o contato com os comunitários afrodescendentes indicam a ineficácia de discussões acerca do quantitativo negro na região e atestam qualitativamente a presença negra na configuração das “florestas culturais” (PINTO, 2008) que compõe as várzeas e as terras firmes do Leste amazonense assim como dos demais espaços do território.

Não só apenas os descendentes de quilombos representam a presença negra no Amazonas, mas todo sujeito que é reconhecido ou se autoafirma como negro/a, e suas vivências, saberes e práticas como tal denotam um conjunto de conhecimentos que concebem a epistemologia da resistência negra no Amazonas da pós-modernidade. Pode-se observar que a afirmação de identidades negras – tradicionais ou não – no Amazonas tem sido crescente nos últimos anos em virtude do alcance da luta do Movimento Negro e de remanescentes quilombolas que apresentam visões plurais sobre a identidade cultural amazonense.

Com relação ao Estado do Amazonas deve-se salientar que, nos territórios de Parintins, município do Baixo Amazonas, não se encontram comunidades quilombolas reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares – FCP, ao contrário do município de Barreirinha que, em sua área territorial possui 5 (cinco) comunidades quilombolas

certificadas, os quilombos do Rio Andirá³⁸; além de Manaus, que tem o Quilombo Urbano do Barranco³⁹, no bairro Praça 14; Novo Airão que possui o Quilombo do Tambor⁴⁰ e Itacoatiara com a Comunidade Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa⁴¹.

Contudo, as histórias e vivências negras são pouco evidenciadas em Parintins sobretudo na história local, ainda que existam registros sobre a presença de africanos e seus descendentes. Parintins tem oficialmente em sua história e identidade relacionados à cultura indígena, à presença cristã, judaica, japonesa e italiana⁴², sendo que as contribuições culturais dos referidos povos são destacadas nos símbolos, documentos oficiais e arquétipos do município.

Outrora e na contemporaneidade o grande trânsito entre os habitantes dos municípios de Manaus, Parintins e Barreirinha e seus respectivos territórios criaram uma teia de histórias e significados sobre a presença afro, sendo que as trajetórias de africanos e seus descendentes no Amazonas necessitam ser evidenciadas assim como os protagonistas dessas trajetórias socioculturais selecionadas para o recorte desta pesquisa.

Nesse sentido considera-se relevante a investigação da presença negra nesses territórios a partir dos relatos orais sobre as manifestações folclóricas como as toadas de boi-bumbá, as marujadas em Parintins e na Freguesia do Andirá (Barreirinha), as festas de São Benedito em Parintins e Manaus, e a formação e linhagens de os terreiros de candomblés e umbandas de Parintins, Barreirinha e Manaus.

Pode ter havido um significativo silenciamento nas literaturas memorialistas parintinenses sobre a presença negra na região (SOUZA, 1988; BITTENCOURT, 2001; SAUNIER, 2003; SOUZA, 2003). Parece ser consensual entre esses autores o destaque às presenças indígena e branca, com pouco enfoque aos negros, dando a entender que a presença afro não tenha sido significativa, contrariando o que vários aspectos da sociedade e cultura local explicitam. Para Venício Garcia (**Figura 4**), um dos colaboradores desta

³⁸As Comunidades Santa Tereza do Matupiri, Trindade e São Pedro do Rio Andirá – AM foram certificadas em 25/10/2013. Disponível em: <http://www.ipatrimonio.org/wp-content/uploads/2021/01/ipatrimonio-Quilombos-certificados-2020-Fonte-Fundacao-Palmares.pdf>. Acesso em 01 de maio de 2022.

³⁹ Certificado em 24/09/2014. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/sites/mapa/crqs-estados/crqs-am-22082022.pdf>.

⁴⁰ Certificada em 07/06/2006. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/sites/mapa/crqs-estados/crqs-am-22082022.pdf>.

⁴¹ Teve sua certificação publicada no Diário Oficial da União no dia 10/12/2014.

⁴² Conforme Silva (2018); Saunier (2003) e Souza (2003).

pesquisa, a contribuição histórica dos negros em Parintins é apagada em virtude de a mesma ter sido colocada em segundo plano:

De alguma forma é assim, eu vejo, é muito apagada, até porque ainda há essa identidade cultural onde a presença do indígena é muito forte no Amazonas, talvez tenha de alguma forma suprimido essa participação especialmente com esses negros que vieram para Parintins, mas se você considerar municípios próximos como Barreirinha, Terra Santa é muito forte a presença dos negros principalmente Terra Santa, com os quilombos, com as cachoeiras, Barreirinha também. Mas, em Parintins em si talvez tenha uma boa participação, mas é muito, não tão evidente do ponto de vista histórico. (Venício Garcia, 56 anos, entrevista, 2022).

Figura 4: Venício Garcia



Fonte: Acervo pessoal de Venício Garcia.

O parintinense fala sobre a presença negra expressiva em territórios quilombolas do oeste do Para e no Amazonas. Em territórios como Manaus e Barreirinha existem as comunidades quilombolas de São Benedito da Praça 14 e do Rio Andirá, respectivamente, com certificação e reconhecimento no âmbito regional, onde os remanescentes quilombolas mantêm as tradições de seus antepassados e reafirmam sua identidade (PONTES E PONTES, 2016; ROCHA, 2014 ROCHA E SILVA, 2015; ROCHA, 2019).

Entre esses territórios onde há afirmação de identidade negra por meio do reconhecimento de comunidades quilombolas está o município de Parintins e questiona-se: qual a relação do município de Parintins com os municípios próximos que possuem territórios reconhecidos como quilombos? A presença negra pode ser encontrada em quais aspectos da sociedade e cultura parintinense? Quais as fronteiras étnico raciais existentes em

Parintins? Em que medida é possível identificarmos o trânsito de pessoas e culturas negras nesses municípios?

Muitos questionamentos levam a refletir e questionar a presença negra na região e suas contribuições, pois, refletir sobre a presença afro em meio a grande extensão amazônica não se resume em caracterizá-lo como escravo ou fugitivo, mas como um sujeito que num ambiente de relações de poder buscou lutar por reconhecimento dentro da sociedade em que vivencia.

Sobre os estudos relacionados as trajetórias de negros na Amazônia considera-se relevante destacar obras já publicadas que tratam sobre o tema, tais como *O negro no Pará: sob regime de escravidão* de Vicente Salles (1971); *O fim do silêncio – presença negra na Amazônia*, livro organizado pela professora Dra. Patrícia Maria Melo Sampaio (2011); a tese *“Nasci nas matas, nunca tive senhor” : história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas* de Eurípedes Funes (1995), entre outros estudos que desmistificaram a presença de africanos no território amazônico.

Tais trabalhos contribuem para que se desmistifique na Amazônia a crença de uma identidade regional restrita à cultura indígena, característica, mas, não a única. Esta concepção está presente no senso comum, fruto do desconhecimento dos processos histórico-sociais que por muito tempo desfocaram a presença de uma cultura negra em terras amazônicas.

Podemos identificar a presença negra na Amazônia nas narrativas, transmitidas de geração a geração, nas manifestações folclóricas, na gastronomia, na religião, na música, entre outras manifestações socioculturais. Contudo, ainda há muito a ser revelado sobre as vivências dos negros na Amazônia, suas lutas por liberdade, respeito, autonomia e suas celebrações.

Em Parintins a presença negra está inserida entre as limitações sobre os registros de dados quantitativos de mão de obra afro em situação de escravidão e a representações caricatas na dramatização do Auto do Boi-Bumbá, manifestação de herança nordestina e paraense com grande influência negra. Pesquisas recentes vêm mostrando aspectos da cultura afro na região de Parintins como as religiões de matriz africana (SILVA, 2018; SILVA, 2019), as danças (BATALHA, 2015), as músicas/toadas (GOMES E COSTA, 2018) e outros objetos de estudo que necessitam ser investigados para que a população parintinense conheça as diferentes manifestações histórico-culturais negras que estão presentes no município, assim como em seu entorno.

2.3 “Sou afro, ameríndio, caboclo, mestiço; eu sou a própria miscigenação”: relações raciais e mestiçagem no Amazonas

As análises e discussões sobre presença negra no Amazonas ainda são envolvidas em negacionismos e desconfianças quando se trata dos impactos da matriz negra na formação sociocultural do Estado, assim como da região amazônica como um todo (SALLES, 1971). Tais estranhamentos e dúvidas seriam embasadas no destaque dado à participação de indígenas, caboclos, lusos e outros migrantes na ocupação do território amazônico, sendo que “a contribuição social, econômica e cultural do negro é sistematicamente diminuída ou menosprezada no conjunto das etnias formadoras da sociedade amazônica” (BENCHIMOL, 2009, p.117).

A pluralidade étnica da região amazônica então seria um fator determinante para a minimização da presença negra no Amazonas sendo que a própria escravização de mão de obra africana e até mesmo indígena foram consideradas pouco impactantes em relação a seus efeitos. A predominância de grupos étnicos indígenas defendida por intérpretes da Amazônia suscitaram questionamentos sobre a dimensão e profundidade do trabalho compulsório africano no território amazonense, sendo que Almeida (2013) assinala ao se questionar a existência de comunidades remanescentes de quilombos no Estado do Amazonas tais intérpretes argumentam a inexpressividade de escravidão no território como consequência para a possível inexistência de quilombos nos domínios territoriais amazonenses (ALMEIDA, 2013, p.20).

A presença negra e a história da escravidão na Amazônia foram negadas por muito tempo nos estudos e interpretações da ocupação da região em virtude de tais temas serem considerados como “uma ‘história menor’”. Tais intérpretes da Amazônia e da história amazonense erroneamente insistiam em dados quantitativos como justificativa para a relevância social (FARIAS JÚNIOR, 2011).

Benchimol (2009) considera que grande parte dos estudiosos do processo de povoamento amazônico enfatiza que a formação étnica da sociedade amazônica se deve, principalmente à “participação do índio, caboclo, português e outros grupos de migrantes, enquanto que a contribuição social, econômica e cultural do negro é sistematicamente diminuída ou menosprezada” (IBIDEM, 2009, p. 117). Ainda que miscigenada e matizada

- pela relação com os indígenas e com os colonos lusos, além dos diferentes migrantes, - a contribuição do negro em relação a sua cultura, constituem em seu conjunto a memória da Amazônia (ABREU, 2014). A mestiçagem na Amazônia é sintetizada por Benchimol que considera que:

A indianidade, bravia e rebelde foi subjugada a ferro e a fogo pelas tropas de resgate, pelos colonos e missionários a serviço da fé e do Império. Esse encontro decama, mesa, raça e alcova, resultaram na curuminzada dos caboclos e dos cholos. Essa indianidade e caboclitude foi sendo, posteriormente, caldeada e convivida pela africanidade no litoral e nas minas cuiabanas, para depois ser cearencizada com a chegada dos valentes e brabos nordestinos cabeças-chata, que, a partir de 1850, durante o ciclo da borracha ocuparam os vales e afluentes meridionais da bacia (BENCHIMOL, 2009, p.13-14).

A mestiçagem na Amazônia teria sido impulsionada pelos próprios colonizadores que estimularam as uniões maritais de soldados e índias a fins de cooperação para o domínio português, uma vez que a família lusa se encontrava além mar, além de uma organização para o surgimento de diversidade populacional “oferecendo possibilidade de convivência, intercâmbio, relacionamento, miscigenação e surgimento de novos grupos humanos de mestiços, caboclos, mamelucos, mulatos, cafuzos e curibocas” (IBIDEM. 2009, p. 75). Tal incentivo à mestiçagem envolvia o interesse de dominação e demonstração ativa da superioridade europeia em relação a outras etnias do território.

Considerando a sociedade amazônica e a situação dos negros com o fim do tráfico, no período das leis do Ventre Livre e Sexagenários assim como no Pós-abolição, Figueiredo (1976) destaca que os descendentes dos africanos escravizados começam a fazer parte de uma sociedade estratificada que se desenvolve lentamente, “formando a base de uma pirâmide social, misturados com mestiços, mamelucos e caboclos, constituindo o proletariado urbano e rural” (FIGUEIREDO, 1976, p.151).

Nos anos finais do século XVIII já se vislumbrava as associações entre diferenças de fenótipo e lugar social percebido como o agravante, uma vez que a visão dos brancos já desenvolvia o conceito de que a mestiçagem representava a degradação social (SAMPAIO, 2000), entendimentos de raça conforme a cultura europeia muito bem expostos por viajantes como o casal Agassiz, que viam a mestiçagem como problema ao destino da nação.

Pode-se considerar que as questões raciais são temas de fundamental importância para a discussão sobre a sociedade desde tempos de outrora. Fernandes (2007) analisa que a abordagem sobre raça, cor e/ou misturas raciais entre (ou sobre) nós, surge em contextos de

exaltação ou descrédito, além da vinculação à ideia de identidade nacional (FERNANDES, 2007, p. 12).

No Amazonas, a mestiçagem também envolveu os diferentes grupos étnicos assim como toda a região amazônica, pois, para Abreu (2012) a Amazônia geograficamente se desenvolve numa área de fronteira possuindo como característica a mestiçagem racial. O autor destaca a predominante classificação de “caboclo” dada aos habitantes miscigenados da então Província do Amazonas no século XIX, sendo que “grupos como homens e mulheres de cor estão presentes nas diversas tentativas de recenseamento realizadas a partir da criação e instalação da Província” (ABREU, 2012, p. 60).

Wilson Nogueira (2013, p. 140) considera que o termo caboclo significa “gente do mato” conforme a língua geral *nheengatu*, arquitetada pelos missionários jesuítas para fins de doutrinação dos índios. A denominação teria se disseminado na Amazônia em meados do século 18 após os jesuítas serem expulsos da região e o Diretório dos índios ter se estabelecido no período de 1770. O uso da tipificação seria uma tentativa “de dar conta do índio fora da aldeia e dos seus descendentes miscigenados biológica e culturalmente com o colonizador. Mas é um conceito problemático, uma vez que pode resvalar para o âmbito do preconceito ou do racismo” (NOGUEIRA, 2013, p. 140).

O uso do termo caboclo aparece como classificação racial utilizada pelo Império português no recenseamento Geral de 1872, onde nos documentos oficiais a Província do Amazonas tem registrada as raças Branca, Parda, Preta e Cabocla. A população da Província do Amazonas total (homens, mulheres, livres e escravos) era de 57.610. Deste total 979 eram classificados como escravos (ABREU, 2012, p. 70). O autor enfatiza os dados do recenseamento Geral de 1872 onde a categoria cor é apresentada assim como o conceito de raça e tentativa de classificação da população amazonense como cabocla é evidenciada pelos dados coletados (SAMPAIO, 1997).

Vale salientar que o termo caboclo transita entre vários sentidos e significados que no decorrer dos tempos foram adquirindo formas diferentes de interpretações desde seu caráter pejorativo até mesmo a sua utilização como expressão de orgulho do homem do interior do complexo amazônico. Neste estudo não apoiamos o uso do termo caboclo, mas não podemos ignorar a presença constante do mesmo nos discursos de identidade étnica, nos relatos de resistência a adversidades na região amazônica e na designação de raças em documentos de época como é o caso do recenseamento Geral de 1872 e demais registros.

Para Arthur Ramos (2004), as designações *Branços*, *Negros* ou *Pretos*, *Índios*, *Mulatos e Pardos* estão presentes em todas as classificações raciais de populações feitas por cronistas, historiadores assim como nas descrições de cientistas e médicos, considerando que os nomes para os tipos raciais também constavam “nas fichas usadas nos serviços públicos, sociais, médicos, estatísticos etc. Nos recenseamentos de 1872 a 1890, o mesmo critério foi adotado de aproveitamento dessas expressões populares, baseadas quase exclusivamente na cor da pele” (RAMOS, 2004, p. 69)

A população amazonense de acordo com o Censo de 1872 era dividida em 19,5% de brancos, 13% pardos, 3,5% de Negros e 64% de caboclos, sendo que 36.828 residentes da província eram considerados caboclos (SAMPAIO, 1997; ABREU, 2012). No mesmo recenseamento, os residentes da capital da Província totalizavam 17.028, entre os quais se incluíam 493 escravizados, segundo Bittencourt (1999).

Sobre o registro dos que não eram tão negros ou africanos, pode-se analisar que a definição de pardo era atribuída a quem não se considerava índio, nem preto ou branco, mas relacionado à população negra ainda que de forma residual (SILVA JÚNIOR, 2016). Para Arthur Ramos (2004) os pardos são aqueles que resultaram dos cruzamentos étnicos e que não se pode distinguir seus grupos formadores, considerado também que tal distinção geral pode ser atribuída aos que eram chamados mulatos.

No século XIX, a noção de raça abrangia conceitos determinantes em um período em que as teorias raciológicas foram amplamente divulgadas. A raça enquanto conceito biológico assim como o de racialização são construídos no século XIX (MATTOS, 2004). O termo caboclo então ganha popularização e ousa-se afirmar que foi aceito como definidor da sociedade amazonense miscigenada. Para Munanga (1999) de acordo com sua cor da pele o mestiço pode “atravessar a linha ou fronteira de cor” e se reclassificar na categoria cromática como “branco”, sendo que raramente se classifica como negro.

O caboclo então seria um “novo branco” com identidade de acordo ao fenômeno da mestiçagem das principais matrizes que se relacionaram na região amazônica. Seria este uma categoria de mistura racial gerada pela relação entre o branco e o índio (LIMA, 1999). Mas a denominação teria também sua essência ligada ao lugar de tais populações que se caracterizam como tal, pois, para Santos (2007) o termo caboclo ainda que considerado genérico e de diferentes sentidos em todo o território amazônico tem tendência de indicar a procedência rural do indivíduo (CASCUDO, 1972) em seu significado basilar (SANTOS, 2007).

A definição de Santos (2007) seria então similar à de Reis (1997) que considerava como caboclo tapuia o sujeito etnicamente resultante da colonização realizada na Amazônia que gerou grupos humanos ocupantes de povoados, vilas, margens de lagos e rios cultivando as características indígenas (REIS, 1997). Seriam estes os também chamados ribeirinhos, que mantêm sua vida nas beiras da bacia hidrográfica amazônica. Loureiro (1995) considera que a cultura amazônica se origina ou primeiramente influenciada pelos modos de ser e fazer do caboclo. Para Galvão (1979) a moderna sociedade cabocla é a impressão da marca da convivência e mesclagem dos indígenas com os colonos.

A miscigenação e a chamada identidade cabocla reforçariam o Brasil homogêneo? Sendo que o caboclo amazônico seria o mestiço adequado que acaba por assimilar as matrizes indígena e branca e minimizar ou mesmo silenciar a negra, relegando-a ao esquecimento? Véronique Boyer (1999, p.20) analisa considerando que no território brasileiro quando se aborda o termo caboclo se remonta ao arquétipo de mestiços de índios, instalados na beira dos rios, vivendo da pesca e da colheita, de temperamento preguiçoso e desconfiado”.

As produções de romances, crônicas, contos entre outros gêneros literários mostram o caboclo envolvidos em pensamentos sociais do imaginário nacional que os caracterizam como exóticos e primitivos e que no âmbito interno tem sentido voltado para o arcaico, indolente e atrasado na ótica das definições dadas pelas elites da região (SANTOS, 2007).

Considerando esses conceitos, os caboclos amazônicos, em particular amazonenses então não teriam ligação com a presença africana e afrodescendente na sua definição como tipologia humana miscigenada. Mas é importante salientar que considerando à mestiçagem no Brasil percebe-se a aversão histórica contra a matriz negra e o que ela simboliza, conforme Munanga (1999) já sinalizou. O mestiço projetado para a nação brasileira envolveria a ideia de aproximação ao progresso através da mestiçagem, amorenando o país (MUNANGA, 1999).

Sobre a mestiçagem de índios e negros no Amazonas pode-se analisar registros como os do casal Agassiz, que de acordo com Abreu (2012) teriam tido dificuldades em determinar qual seria o tipo racial da população de Manaus considerando as teorias raciais que conheciam naquele momento. Segundo o autor, Luiz Agassiz e Elizabeth Cary Agassiz considerando a raridade em encontrar “negros puros” recorreram a “matizes de cor para classificar os numerosos mulatos, mamelucos, como se denominava na época os mestiços de índios e negros” (ABREU, 2012, p. 19).

O casal de viajantes considerou que o Amazonas seria o território em que se poderia analisar completamente a diversidade étnico-racial, pois, segundo os mesmos, em sua mistura “os mamelucos, os cafuzos, os mulatos, os caboclos, os negros e os brancos, produziram por suas alianças uma infusão à primeira vista parecendo indestrinchável” (AGASSIZ E AGASSIZ, 1875).

Em sua passagem pelo território amazonense, Elizabeth Agassiz relata que adquiriu dois empregados: um índio chamado Bruno e uma índia-negra chamada Alexandrina. A falta de costumes adequados, os modos e marcas de ornamentos indígenas sacrificados “em honra da civilização” (AGASSIZ E AGASSIZ, 1875) ainda presentes em Bruno são observados, assim como o fenótipo da miscigenação do índio com o negro no feitio da senhorita Alexandrina que, segundo Agassiz (1875, p. 117) “promete muito e parece reunir a inteligência do índio à adaptabilidade maior do negro”.

Na visão de Agassiz, a então mistura das raças observadas principalmente em Alexandrina mostravam que as características biológicas do índio se sobrepunham às do negro no entrecruzamento dos sangues das duas raças, sendo que em seus relatos Elizabeth afirma que os caracteres fenotípicos africanos foram cedendo lugar às características indígenas em todos os mestiços índios-negros que eles encontraram em sua viagem, “como se adaptabilidade maior do negro, tão oposta à inalterável tenacidade do índio, se verificasse nos caracteres físicos tão bem como nos mentais” (AGASSIZ, 1875).

Para Robério Braga (1988), a presença negra no Amazonas foi percebida por muitos viajantes, entre os quais os Agassiz, que, segundo o autor, nutria um carinho por Alexandrina e referenciava as qualidades físicas e raciais da criada, mas supostamente, sem nenhum preconceito de raça em relação à mesma.

Assim como o casal Agassiz, outros viajantes viam com pessimismo a mestiçagem no Amazonas. Paul Marcoy, ao visitar o território do atual município de Fonte Boa identificou a diversidade étnica na localidade considerando que “dos seus cruzamentos contínuos por quase dois séculos resultou o desagradável tipo híbrido que constitui a sua população”. (MARCOY, 2006, p. 93-4). O viajante faz o registro da diversidade étnica em sua trajetória pelo Amazonas citando encontros, por exemplo, com povos de pele escura denotando a presença negra na composição étnica em localidades como Japurá, onde “dois velhos de pele escura, um homem e uma mulher, viviam aqui conjugalmente”, sendo que tais “mestiços viviam nessa solidão há trinta e um anos” (IBIDEM, 2006, p. 119).

Alfred Russel Wallace em sua viagem pelo Amazonas também registra a mestiçagem no território e cita as características étnicas da população de Manaus que naquele momento possuía estimativas de 6000 habitantes, sendo a maioria da população era indígena e mestiça (WALLACE, 2004). O naturalista considera que não havia nenhuma pessoa em Manaus que fosse considerada de sangue europeu, uma vez que a mestiçagem com os indígenas estaria “amalgamada” por suas relações (WALLACE, 2004).

As populações negra e indígena foram envolvidas em processos que considerava a mestiçagem dos dois grupos étnicos como algo degradante nos séculos XVIII e XIX enquanto que no século XX era considerado adequado e sinônimo de avanço em virtude do projeto de branqueamento da população, uma vez que “a miscigenação daria origem a uma população mais clara, pois o gene branco era considerado mais forte” (COSTA, 2017, p. 63).

As teorias raciais de superioridade europeia envolviam os naturalistas que viajavam pelo território amazônico se expandindo entre os pensadores do Brasil que consideravam a mestiçagem a partir de referências teóricas concebidas pelos cientistas do ocidente, antecessores ou do período em questão (MUNANGA, 2008). A racialização classificava e hierarquizava as populações amazônicas miscigenadas dentro do discurso de degradação e retrocesso. As referências científicas ocidentais se difundiram no pensamento social brasileiro no século XIX e a Amazônia multiétnica não foi excluída do discurso sobre o problema racial da nação; problemática que precisava ser resolvida através da construção da nacionalidade brasileira, projeto que teve consequências significativas na formação da identidade negra brasileira (IBIDEM, 2008).

Os africanos presentes no território do Amazonas Provincial na segunda metade do século XIX dividiam-se entre escravizados e livres, sendo que 80% dos negros e negras estava distribuída entre alforriados e nascidos livres (ABREU, 2013). A mão de obra dos africanos escravizados e livres, segundo Farias Júnior (2007) “foi utilizada pelo Estado na construção ou reparo de obras públicas, tanto na cidade de Manaus, quanto em outros lugares da província, como no Rio Madeira, Amazonas, Negro e Solimões (FARIAS JÚNIOR, 2007, p. 6).

O autor apresenta os dados de suas análises em relatórios da Província do Amazonas, evidenciando os registros estatísticos feitos nesses documentos sobre a presença africana livre e escrava que é denominada em alguns textos como *elemento servil* e que estes trabalhadores estavam sendo utilizados em 1856 nos municípios da Capital como: a Cidade da Barra do Rio Negro, a Freguesia de Tauapessasú, assim como a Freguesia de Airão; no

território da vila Barcellos, nas Freguesias de Carvoeiro, de Moura, de Thomar e de São Gabriel; nos domínios municipais de Silves como sua vila homônima e a Freguesia de Serpa; no município de Villa Bela (atual Parintins) constituída pela Villa Bela da Imperatriz e a Freguesia do Andirá; nos territórios de Maués como a Freguesia de Canumã e a de Borba; nos municípios de Tefé que abrange a própria cidade de Tefé e as freguesias de Nogueira, a d'Alvellos, de Alvarães, de Amaturá, e de Tabatinga⁴³.

Nesse período, Sampaio (2007) considera a soma de 18 africanos livres recrutados para o trabalho nas obras públicas em Manaus no ano 1857 assim como outros 51 nos demais territórios do Amazonas. O recrutamento de africanos era feito por meio do Corpo de trabalhadores, que segundo Abreu (2009) seria uma espécie de chamada para o trabalho que reunia os diferentes tipos de homens de cor da região e teria surgido para contribuir no processo de repressão ao movimento cabano.

Sobre a procedência dos africanos que foram trabalhar no interior do território amazonense, a autora destaca que “parte deles pertencia aos carregamentos apreendidos em São Matheus e Serinhaém e estavam cedidos à Companhia de Comércio e Navegação do Amazonas para a colônia da empresa em Itacoatiara” (SAMPAIO, 2007, p. 10-11). Os africanos livres que trabalharam no projeto de colonização da Vila de Serpa seriam então os antepassados dos quilombolas do Sagrado Coração de Jesus do Lago do Serpa.

Há registros como o de 1866 realizado por Gustavo Ramos Ferreira, então vice-presidente da Província do Amazonas que apontou a existência de 57 (cinquenta e sete) africanos emancipados portando suas cartas de alforria e que estaria vivendo de seus ofícios públicos ainda que alguns tivessem apresentando má conduta⁴⁴.

O então registro também apresenta a consideração de Ramos Ferreira sobre o trabalho dos africanos livres na Província do Amazonas, que, segundo O vice-presidente eram realizados devido à escassez de mão-de-obra para atender as demandas da cidade, ainda que tais trabalhadores possuíssem má conduta eram de grande utilidade para o crescimento

⁴³ Relatório apresentado à Assembleia Legislativa da Província do Amazonas, pelo então presidente João Pedro Dias Vieira, em 8 de julho de 1856.

⁴⁴ Relatório do Exmo Sr. 1º Vice-Presidente da Província do Amazonas aberto a Assembleia Legislativa provincial, no dia 05 de setembro de 1866 in Governo do Amazonas - Secretaria de Cultura. *Documentos da Província do Amazonas: legislação e relatórios, 1852-1859*. Cd-Rom, v.2. In: SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Mundos cruzados: etnia, trabalho e cidadania na Amazônia Imperial*. **Anais ... ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História**, Fortaleza, 2009.

da emergente Manaus, que possuía um bairro denominado “Costa d’África”, próximo ao Cemitério São José, onde os contratados nos diferentes ofícios residiam.

Sampaio (2007) enfatiza que nos ambientes de trabalho dos africanos livres em Manaus houveram os encontros com os índios que também foram recrutados para as obras na capital e ambos acabaram por se aperfeiçoar nos ofícios que realizavam no período da segunda metade do século XIX., que eram efetivados tanto na esfera pública como no particular. Mas, Farias Júnior (2007) ao considerar o uso da mão de obra indígena no período identifica em um relatório de província de 1881 que tal atitude se deu pela pressão internacional ao fim da escravização de africanos no território amazonense que fez com que determinados proprietários passassem a utilizar clandestinamente os indígenas no trabalho compulsório⁴⁵.

Os encontros entre africanos e índios no Amazonas Provincial observados por Sampaio (2007) através da análise dos relatórios dos presidentes da época também se somam a outros como o do índio José Maria e a africana Joaquina retratados como fugitivos do trabalho compulsório no mesmo período. As histórias de africanos, índios e suas relações no Amazonas ainda são pouco evidenciadas e há muitos arquivos sobre esses sujeitos da história regional a serem revelados.

Para Abreu (2013), as sessões de polícia dos jornais da segunda metade do século XIX apresentam os registros de um Amazonas multiétnico e que seus indivíduos de cor constantemente estavam sendo presos devido seu comportamento conforme as notas policiais no âmbito jornalístico amazonense no período de 1858 e 1860. Na sociedade daquele momento “a convivência de escravos, libertos e indivíduos livres se matizava em cores e fenótipos variados: pretos, pardos, cafuzos, tapuios, inclusive com a presença de estrangeiros na Província do Amazonas” (ABREU, 2013, p.97). O autor ressalta a circulação de estrangeiros de diferentes procedências e cores no território provincial amazonense sem afirmar a precocidade dessa presença na região.

As populações africana e indígena transitaram por processos de mestiçagem, sendo que sua mistura étnica foi considerada nos séculos XVIII e XIX, como algo “degradante” no contexto amazônico enquanto que no século XX, tal miscigenação passou a ser interpretada

⁴⁵ Falla do Presidente da Província Alarico José Furtado que abriu a seção extraordinária da Assembleia Legislativa, 1881, p.10. In: FARIAS JÚNIOR (2007).

como sinônimo de avanço físico e cultural, em virtude de o branqueamento ser considerado saudável.

O branqueamento da população amazonense teria acompanhado a ideologia que defendia “a integração dos negros via assimilação dos valores brancos e teve como objetivo difundir que não existiam diferenças raciais no Brasil e que todos aqui vivem de forma harmoniosa, sem conflitos” (SILVA, 2018, p. 30-31). A chamada democracia racial abordada por Elizangela de Almeida Silva (2018) envolveria relações de convivências entre raças diferentes de forma pacífica e sem desigualdades algo muito distante da realidade vivenciada pelas populações indígenas e negras que vivenciavam a rejeição, assim como os mestiços que surgiam de suas relações interétnicas.

Silva (2018) cita Seyferth (1996) ao discutir sobre o destaque dado pela elite brasileira à miscigenação em seu discurso nacionalista após o início da segunda metade do século 19. No referido período, o Amazonas se torna unidade provincial do Império Português no Brasil e Seyferth (1998, p. 43) considera que a mistura racial nesse momento foi “vista como mecanismo de formação da nação desde os tempos coloniais e base de uma futura raça histórica brasileira, de um tipo nacional, resultante de um processo seletivo direcionado para o branqueamento da população”. O discurso e projeto eugenista era executado branqueando a população amazonense que ainda não afirmava sua identidade étnica.

O Amazonas vivenciava nos anos finais do século XIX, a movimentação em torno da extração do látex que incrementava a economia e permitia o aumento populacional com as grandes demandas de migrantes para o território amazonense. As questões de raça e discursos de branqueamento também estavam presentes nesse contexto de aquecimento econômico e mudanças culturais. Um exemplo do exposto é a Associação comercial amazonense que tinha em sua constituição os donos de estabelecimentos de comércio, os seringalistas e aviadores que segundo Avelino (2008) elaboraram um projeto com caráter ideológico que tinha entre seus objetivos o comando da força produtiva que deveria ter os moldes comerciais europeus, particularmente o português em termos de preparo e eficácia, que era mais rentável e de baixo preço.

O patronato avaliava o trabalhador luso como o tipo ideal conforme suas pretensões de custo e ordem considerando que registros da Revista da Associação Comercial do Amazonas -ACA mostram que na visão da maioria dos empregadores e autoridades os trabalhadores que atuavam em Manaus e nas áreas de extração do látex eram de uma classe

inferior tendo predisposição à “vadiagem e aos vícios mundanos pela sua natureza rude e primitiva, associada ao estigma da indolência e da incapacidade de gerirem suas próprias vidas” (AVELINO, 2008, p. 9).

Entre os trabalhadores locais citados pelo patronato estavam os mestiços que eram considerados carentes de intelecto e de corpo desenvolvido, uma vez que a mestiçagem também era analisada como um mal para o grupo comerciante. O patronato também agia para sufocar ações de baderna e contestação aos seus interesses, práticas estas que eram feitas por trabalhadores em busca de melhores condições e que não se enquadravam como o tipo ideal de empregados preteridos pelos patrões.

Os trabalhadores ideais procurados pelo patronato eram almeçados para “a melhoria na produção da borracha e das técnicas de comércio locais, como também como a salvação para o Estado e o país, pela melhoria da raça” (AVELINO, 2008, p. 23), sendo que a Associação Comercial do Amazonas – ACA realizou a inclusão de discursos raciais que foram manifestados abertamente por meio de teses dos próprios integrantes da instituição em eventos como o Congresso Comercial, Industrial e Agrícola de 1910⁴⁶ que, segundo Avelino (2008) foi a culminância do projeto patronal que objetivava transformar e melhorar a raça dos trabalhadores locais fazendo destes integrantes de uma sociedade coeva e em um grau civilizado que até então não era característico dos operários.

O pensamento do patronato envolvia o desejo de acompanhar as inovações do período inicial do século XX através de táticas atualizadas no setor econômico levando em consideração as demandas externas e o grau civilizatório para o meio social almejado pelos ideais da burguesia (IBIDEM, 2008).

Ainda que o português fosse o tipo humano ideal para o trabalho de acordo com a Associação Comercial, a instituição identificou a instabilidade dos trabalhadores estrangeiros e logo preferiram o modo de trabalho dos nordestinos, sobretudo os cearenses que são citados como mais produtivos em publicações da Revista dos associados como a de 10/09/1910⁴⁷.

O trabalho na extração de látex e perspectivas de melhorias de vida envolveram vários nordestinos que também foram estabelecendo relações familiares e contribuindo para

⁴⁶ Ocorrido nos dias 22 a 27 de fevereiro de 1910 com a participação de membros dos Estados do Pará, Acre e Mato Grosso, e das Associações Comerciais de Itacoatiara e de Parintins (AVELINO, 2008, p. 83).

⁴⁷ Cf. Ludwig Schwennhagen. *Revista da Associação Comercial do Amazonas*, 10/09/1910, p. 12-13. In: AVELINO, 2008, p. 89.

a formação da população amazonense. Para Benchimol (2009) as relações étnico culturais entre alguns caboclos e cearenses fez com que a caboclitude fosse aculturada assim como foi outrora com a miscigenação com os lusos e posteriormente com outros povos.

Com a chegada dos nordestinos, no caso os cearenses, a Amazônia teria começado a “abrasileirar-se”, adquirindo novas características e se distanciando do ambiente amazônico tradicional caboclo que era expressado pela vida rural e as atividades do setor primário que então não estavam envolvidas com o trabalho nos seringais (BENCHIMOL, 2009).

A população amazonense foi se constituindo em meio à miscigenação com vários povos e o branqueamento foi se tornando o resultado ideal dessa miscelânea que se encaixa adequadamente à identidade brasileira que estava sendo discutida. Munanga (1999) enfatiza que a mestiçagem foi utilizada como fase de transição no embranquecimento populacional e se tornou elemento básico do sistema de ideias raciais da nação. Os mestiços teriam suas diferenças ocultas dentro da sociedade brasileira homogeneizada.

Em um período em que a História nacional vai sendo ressignificada de acordo com os desejos do Império, a defesa da vitória portuguesa e da sua colonização como algo benéfico para o Brasil feita por Francisco Varnhagem faz com que a identidade branca seja obrigatoriamente preferida por considerável parte da massa brasileira, uma vez que, segundo José Carlos Reis (2007, p. 20) as alteridades indígena, negra e mestiças eram consideradas “manchas” para o império e a “a própria população brasileira deveria ser excluída ou, então, “embranquecida”, para ser integrada a essa autoritaríssima identidade imperial” (REIS, 2007, p. 20). Gilberto Freyre e outros autores como Capistrano de Abreu e Sérgio Buarque de Holanda realizam as interpretações das identidades do Brasil levando em consideração a mestiçagem no início do século XX até que nos anos 1930 a busca pela identidade brasileira.

Enquanto as ideias sobre a formação da sociedade brasileira iam se propagando no meio intelectual, o Amazonas crescia sua população em ritmo acelerado com a produção da borracha e a capital Manaus passava por uma reestruturação que buscava tirar as características indígenas e mestiças que a localidade possuía, mas que precisava ser branca e europeia de acordo com a prosperidade que a borracha trazia. Os processos de transformação no território da capital “podem ser simbolicamente compreendidos como um “rito de passagem” do processo de branqueamento através do qual a cultura local despiu-se das tradições de origem indígena e vestia-se com características ocidentais” (MESQUITA, 2006, p. 145).

O branqueamento visado para a população assim como o embelezamento da cidade possuía barreiras que deveriam ser superadas com base nas teorias raciais. Para Santos Júnior (2011):

O ‘problema’ da miscigenação, dos típicos habitantes do Amazonas, ou mesmo da migração dos “cearenses flagelados” encontrou nas hierarquias promovidas pelas teorias do Darwinismo Social a legitimidade de propiciar a imigração europeia devido à crença da impossibilidade de progresso das populações degeneradas, híbridas pela “mistura de sangue” e/ou constituídas por “raças inferiores”. (SANTOS JÚNIOR, 2011, p. 199).

Os europeus teriam a tarefa de melhorar a sociedade amazonense mestiça que não era adequada para a Manaus cosmopolita. O darwinismo social foi utilizado como artifício científico na reconstituição da sociedade amazonense e a eugenia seria usada para o melhoramento das raças por meio do controle e aperfeiçoamento físico e moral da coletividade. Sobre o exposto e a amplitude das teorias raciais no Amazonas no início do século 20, Santos Júnior (2011) considera que:

As ideologias raciais e as discussões sobre o futuro populacional do Amazonas também motivaram sobremaneira as ideias eugênicas da “Sociedade Eugenia do Amazonas” já que a região era considerada como uma das mais miscigenadas, especialmente pelo fator indígena (SANTOS JÚNIOR, 2011, p. 209-210)

A Sociedade Eugenia do Amazonas surgiu em 4 de junho de 1919 a partir dos ideais de sociedades eugênicas (como, por exemplo, a de São Paulo) e realizava encontros nos recintos da Seção Sanitária do Estado, sendo seu objetivo básico a propaganda da então considerada “ciência da Eugenia” e seus princípios rígidos que se propagavam em países como os Estados Unidos envolvendo a educação e a higiene.⁴⁸

A instituição também apoiava estudos genéticos científicos e acadêmicos além de “discutir e promover projetos de rearranjos sociais, incentivando políticas e leis que proporcionassem a implantação das ideias eugênicas quanto à aplicação de métodos que poderiam proporcionar o aprimoramento da população” (SANTOS JÚNIOR, 2011, p. 208).

As ideias eugênicas disseminadas na sociedade manauara refletindo o desejo desta em dar visibilidade ao Amazonas na esfera internacional fez com que intervenções fossem realizadas na vida social. A Manaus efervescente em meio à Belle Époque também possuía

⁴⁸In: Sociedade Eugenia do Amazonas. Revista Amazonas Medico. Órgão oficial da Sociedade de Medicina e Cirurgia do Amazonas. Anno II. V. II. N. 8. Manaus: Imprensa Pública, 1919. Arquivo digitalizado pelo Centro dos Povos da Amazônia. Manaus –AM.

problemas em relação ao aumento de população e suas consequências como péssimas condições habitacionais e sanitárias que resultaram em epidemias. Havia também o problema sobre a questão das raças que caracterizavam a população manauara e que incomodava a elite, assim como as consequências do aumento populacional.

Santos Júnior (2011) destaca que as elites via com temor o comportamento das classes populares que eram consideradas indolentes, adoentados e entregue aos vícios alcoólicos sendo assim uma ameaça que desqualificava o Amazonas perante o exterior. A sociedade precisava ser aprimorada por meio de legislações para o bem estar de todos, conforme a ótica da elite. Esses fatores teriam fundamentado as propostas de intervenção social, que segundo o autor, estavam em meio a tensões, hierarquizações e contexto racializado onde é implantada a eugenia no Amazonas assim como em outros centros urbanos do território nacional (IBIDEM, 2011).

Aqueles que não eram considerados civilizados para viver na Manaus da Belle Époque eram criminalizados, devido representarem o retrocesso que se combatia no cotidiano de modernização que a capital amazonense vivenciava no período. Os ideais eugênicos e a necessidade de embranquecimento com a dominação da raça europeia sobre os tipos humanos do Amazonas se interligam ao contexto de unidade da cultura nacional que nos anos 30 e 40 do século XX impulsionaram a ideologia do branqueamento na construção da identidade nacional.

Renilda Costa (2017) considera que a premissa de que havia superioridade branca sobre outras etnias então atrasadas baseava a ideologia do branqueamento que também envolvia conceitos como o de que a maior propensão a doenças, a baixa naturalidade e hipotética desorganização social da população negra a diminuiria sensivelmente sendo que a miscigenação das raças originaria uma população com características mais claras em virtude de o gene branco ser entendido como o com maior força (COSTA, 2017, p. 63). Carneiro (2015) chama a atenção para a romantização do estupro que negras e indígenas sofreram e a miscigenação que deram base para as narrativas da nacionalidade brasileira.

A mestiçagem no Amazonas assim como no território nacional transitou nos debates intelectuais de representação dos degenerados a meio de branqueamento da população híbrida que precisava progredir. No transcurso do século XX e alvorecer do século XXI a identidade mestiça foi adquirindo múltiplas interpretações e defesas no contexto amazonense. Costa (1997) considera a exaltação do regionalismo, um olhar para dentro das

entranhas da própria Amazônia após a Belle Époque, uma discussão que se encontra em outros tópicos deste estudo.

Ora exaltada como a personificação do sujeito regional ou como romantização⁴⁹ dos cruzamentos de raças o mestiço amazônico representado na figura do caboclo amazonense suscita muitas reflexões sobre sua identidade, suas linhagens e seus fazeres. Entre as diferentes discussões sobre a identidade amazonense podemos encontrar as ações afirmativas que vem se fortalecendo nos últimos anos.

2.4 Grupos étnicos, Ações Afirmativas e Movimentos Sociais no Estado do Amazonas

As relações étnico-raciais no Estado Amazonas em meio a conflitos e lutas contra racismos, discriminações e estereótipos também se desenvolveram em políticas de ações afirmativas para os grupos marginalizados na sociedade local. Para Gomes (2001):

As ações afirmativas podem ser definidas como um conjunto de políticas públicas e privadas de caráter compulsório, facultativo ou voluntário, concebidas com vistas ao combate à discriminação racial, de gênero e de origem nacional, bem como para corrigir os efeitos presentes da discriminação praticada no passado, tendo por objetivo a concretização do ideal de efetiva igualdade de acesso a bens fundamentais como a educação e o emprego (IBIDEM, 2001, p. 40)

Diante do exposto pode-se considerar que as ações são necessárias e justas considerando o histórico nacional de exclusão social e injustiças para com a população negra (RIBEIRO, 2018).

Ainda que a identidade cabocla⁵⁰ seja evidenciada tão quanto a indígena no contexto étnico amazonense, iniciativas voltadas para outras identidades como, por exemplo, a negra, são desenvolvidas no estado. As políticas afirmativas têm se consolidado tanto no meio

⁴⁹ Aqui chama-se atenção para o mito da democracia racial e a falsa harmonia nas relações étnicas que construíram a identidade brasileira, tal como a amazônica.

⁵⁰ Tal evidencia pode ser encontrada nas músicas mais populares no Estado do Amazonas, entre as quais temos as obras do grupo Raízes Caboclas (Amazonas Moreno, Banzeiro, Piracema entre outras músicas).

social como institucional por meios das ações dos movimentos sociais e as políticas públicas conquistadas através de suas reivindicações.

Os Movimentos que buscam afirmar identidades vistas de forma negativa perante a sociedade local se constituem de forma diversa e distinta, como, por exemplo, a população autodeclarada negra amazonense. Silva Júnior (2006) enfatiza que este grupo de população negra (afrodescendente) se compõe daqueles que se definem como os que possuem cor preta e/ou parda, levando em consideração as definições do Movimento Negro, os conceitos Antropológicos, Históricos-sociais, assim como as classificações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

Sobre o último, a declaração de cor e raça da população amazonense no ano 2000 distribuía-se em 65,7% pardos; 24,8% brancos; 3,7% pretos e 4,4% amarelos e indígenas (IBGE, 2000). Para Silva Júnior (2006) considerável número de “pardos locais” declara descender de grupos indígenas demonstrando imprecisão quanto ao seu pertencimento étnico, sendo que não se exclui que, ainda em minoria, a abundante população de pardos do Estado do Amazonas seja constituída de significativa parcela de afrodescendentes.

A população amazonense tem como uma de suas características a declaração de pardo encontrada em grande maioria nos registros de nascimento feitos em cartórios do Estado, o que poderia justificar a autodeclaração de pardo tão comumente afirmada quando se questiona a composição de cor e raça no nível local.

Sobre o exposto, pode-se considerar que a categoria de identificação pardo é encontrada oficialmente no Recenseamento de 1872, o primeiro realizado no país e na qual outras classificações de cor como branco, preto e caboclo também são categorizadas de forma sistemática (PETRUCCELLI, 2013), sendo que naquele momento os dados estatísticos públicos demonstram que 13% da população amazonense era constituída de pardos, enquanto que mais da metade da população local era de caboclos. Como Sampaio (1997) sinalizou, os dados coletados pelo Recenseamento Geral de 1872 evidenciam o uso da categoria cor, do conceito de raça e a experiência de classificação populacional amazonense com identificação étnica cabocla.

Aparecendo como uma referência do censo 1872 que servia como oposição à classificação “pretos” escravizados, o pardo representava o não branco que não era preto porque era livre. O recenseamento tinha por base a classificação pela cor da pele, sendo que a categoria pardo passa um período ausente dos censos, até que nos anos 1950 e 1960 volta a ser incorporado como unidade de coleta e estudo do grupo de cor.

Em Parintins, município do interior do Amazonas, o quantitativo de pardos aparece em registros do IBGE como o de 1954, ano em que, segundo o órgão, a população parintinense era constituída de 74% por pardos, 20% brancos e 5% negros, diferenciando-se dos quantitativos que o Estado registrava no período, que correspondiam a 59% pardos, 37% brancos e 3% de negros (IBGE, 1958).

Petrucelli (2013) destaca que os Censos Demográficos 1950 e 1960 foram “os primeiros que orientavam explicitamente, nas instruções de preenchimento, a respeitar a resposta da pessoa recenseada, constituindo a primeira referência explícita ao princípio de autodeclaração” (PETRUCCELLI, 2013, p. 23). No Amazonas as declarações étnicas registradas no último Censo demonstram que grande parte da população residente se declarou parda, seguidas numericamente pelos que se afirmaram brancos, negros e indígenas, respectivamente (IBGE, 2010).

Para o estudo da identidade étnico-racial dos amazonenses, são consideradas as declarações étnicas registradas no Censo Demográfico do IBGE, as heteroidentificações, assim como as autoafirmações que são classificações raciais presentes em tratados de direitos humanos internacionais como a Convenção n^a. 169⁵¹ da Organização Internacional do Trabalho – OIT⁵², onde fica considerado a utilização da consciência da identidade étnica como critério essencial para determinação a que grupo étnico o sujeito pertence, ou seja, a Convenção n^a. 69 garante a pessoa o direito à subjetividade de se identificar como pertencente a um povo ou tribo,

Atualmente, Silva Júnior (2006) considera que a população negra do território amazonense abrange os indivíduos de cor preta e a soma dos que possuem cor preta e parda, expandindo ainda mais a representatividade dos afrodescendentes na população do estado. Para Ednilda Santos (2011, p. 270), “no Amazonas, é muito comum a denominação moreno/a em detrimento aos negros/a, numa tentativa de evitar um possível embate étnico-racial”. Ser considerado moreno ou morena no território parece ser uma “fuga de uma realidade onde a discriminação impera” (FERREIRA, 2009, p. 18).

Deve-se salientar que a afirmação de predominância de uma categoria de identificação étnica possibilitou que outros grupos reivindicuem a execução de seu direito

⁵¹ Realizada na cidade de Genebra/ Suíça em 7 de junho de 1989.

⁵² ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO [OIT]. **Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes [Convenção 169]**. 27 de junho de 1989. Disponível em: https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169. Acesso em: 15 de novembro de 2021.

de se auto identificar no âmbito do estado. Para Silva (2019) grupos excluídos como indígenas e caboclos fazem a reivindicação dos direitos legais de identificação nos registros oficiais e conquistam avanços, como é o exemplo da aprovação do dia do Mestiço em Manaus que ilustra tal contexto.

As reivindicações dos que se identificam mestiços ou indígenas demonstram as diferenciações que cada sujeito ou grupo possuem em relação aos pardos e outros grupos de identificação como brancos, negros ou caboclos. Pode-se analisar que as afirmações étnico-raciais de mestiços surgem por oposição aos outros grupos étnicos do Amazonas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976).

Tal oposição demonstra que a “democracia racial” - com a utópica relação harmoniosa e ausência de desigualdades entre grupos étnicos – têm sua influência combatida e desmontada pelas ações afirmativas, valendo ressaltar que durante muito tempo esta última teve discussões necessárias impedidas pelo discurso do Mito da Democracia Racial, pois, para Munanga:

No Brasil o mito de democracia racial bloqueou durante muitos anos o debate nacional sobre as políticas de “ação afirmativa” e paralelamente o mito do sincretismo cultural ou da cultura mestiça (nacional) atrasou também o debate nacional sobre a implantação do multiculturalismo no sistema educacional brasileiro (MUNANGA, 2004, p. 11).

Levando em consideração o exposto e as afirmações de grupos étnicos no território amazonense abordamos o contexto do surgimento do “Nação Mestiça”, que, segundo Veran (2010) atuava em conjunto com os Movimentos Negro e Indígena no estado. No conjunto étnico-racial amazonense, a discussão sobre a identidade local em um momento em que a promoção da igualdade racial estava efervescente em meio a preparação para a culminância dos debates étnicos no território brasileiro, o Nação Mestiça nasce a partir de seu desmembramento do movimento negro e indígena (VÉRAN, 2010).

Os participantes do Nação mestiça possuíam experiência de anos de contribuição com os movimentos negro e indígena e então fundaram o seu próprio movimento representativo em 2001 agindo em conjunto com o Movimento negro no Amazonas (IBIDEM, 2010), mas também contestando a igualdade racial discutida no período. O autor destaca que Leão, o fundador do Nação Mestiça, era admirador do Movimento Alma Negra⁵³

⁵³ Movimento Alma Negra - MOAN. Criado por Nestor Nascimento na década de 1960 (PONTES E PONTES, 2016).

em virtude de o último receber aqueles que queriam fazer o resgate de sua afrodescendência sem considerar o fenótipo, que levava em consideração os que eram tidos como brancos de alma negra.

Para VÉRAN (2010) Leão tentava unir suas raízes mestiças e sua negritude, uma vez que seu pai era nordestino e sua mãe, amazonense, mas a posição de se afirmar como negro mestiço não teria sido bem aceita pelo Movimento Negro além da falta de representatividade como grupo mestiço nos eventos como 1ª Conferência Nacional da Promoção da Igualdade Racial - CONAPIR, pois, segundo o autor “foi no contexto preparatório da 1ª CONAPIR que a escolha surgiu como uma evidência, quando o Nação Mestiça deu-se conta de que os delegados seriam designados na base de seu pertencimento étnico-racial” (IBIDEM, 2010, p. 23).

O autor destaca que a falta de representação do grupo mestiço no 1º CONAPIR além de outras situações em que haveria “exclusividades” de grupos teria impulsionado o Nação Mestiça a atuar de forma mais intensa por seu espaço nos debates sobre igualdade racial no Amazonas. A categoria dos mestiços, constituída majoritariamente por caboclos, não teria naquele período, a representação que tinham grupos como negros, indígenas, ciganos, judeus entre outros. O Nação Mestiça também teria sofrido oposições nas conferências preparatórias para o evento nacional, uma vez que com a criação do Fórum Permanente Afrodescendentes do Amazonas (FOPAAM) os mestiços foram constatando que o mesmo era exclusivo para negros, parecendo não ser o lugar próprio dos caboclos amazonenses (VÉRAN, 2010).

O Nação Mestiça rompeu sua parceria com o Movimento Negro após sucessivas discussões e oposições ideológicas sobre identidade étnico-racial. Santana, uma jovem simpatizante da causa mestiça é citada por VÉRAN abordando as divergências ocorridas entre o Nação Mestiça, a formação da Organização da Resistência Mulata⁵⁴ e militantes do Movimento Negro que discordavam das concepções da categoria mestiça. Assim, “o Nação Mestiça rompeu sua cooperação com o movimento negro e criou um fórum mestiço, afirmando a realidade da mestiçagem como processo, e a cultura cabocla como irredutível à cultura afro-brasileira” (IBIDEM, 2010, p. 23).

⁵⁴ De acordo com Verán (2010), a Organização da Resistência Mulata foi formada por Santana, ao lado do Nação Mestiça.

Com as reivindicações de grupos como o Nação Mestiça, são alcançadas algumas vitórias políticas significativas para as categorias como a Lei 934 de 06 de janeiro de 2006 que institui o dia em homenagem ao mestiço reconhecendo-o como grupo racial-étnico-cultural da capital amazonense (SILVA, 2019).

Em seguida, está a Lei Ordinária 3044 de 21 de março de 2006 que reconhece o grupo étnico-racial mestiço em todo o território do Estado do Amazonas. A legislação tem em seus artigos homenagens a personalidades da história local como Álvaro Botelho Maia considerado defensor dos mestiços, assim como enfatiza a atuação de Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro na defesa da mestiçagem na formação da identidade étnico-racial da nação brasileira (IBIDEM, 2019).

Em Manaus, no ano seguinte à legislação 3044/06 ocorreu a instituição do dia do caboclo em âmbito local, pois, a Lei 1151 de 15 de outubro de 2007 define o dia 24 de junho como o dia comemorativo ao caboclo manauara. Segundo Silva (2019) as legislações na esfera municipal e estadual asseguram a introdução das celebrações ao dia do mestiço (27 de junho) nos calendários oficiais, sendo que nessa mesma conjuntura foram criados os Movimentos Pardo-Mestiço Brasileiro - MPMB e a Associação dos Caboclos e Ribeirinhos da Amazônia – ACRA (IBIDEM, 2019).

Mas, ainda que a miscigenação seja defendida pelo grupo Nação Mestiça, MPMB e ACRA como a verdadeira identidade do povo amazonense, outros grupos também têm suas reivindicações que levantam amplas discussões sobre a identidade étnico-racial do cidadão do Estado do Amazonas.

Contrapondo-se ao Movimento Negro, o Nação Mestiça defende que os pardos amazonenses são caboclos e não podem ser considerados negros, pelo menos não no contexto amazônico. Baseando suas afirmações em dados quantitativos de população de cor preta apresentados pelo IBGE, o Nação Mestiça defende que os caboclos são mestiços procedentes das misturas entre índios e brancos, excluindo o negro deste processo de combinação étnica. Porém, Véran (2010) destaca que há casos de integrantes do Movimento Mestiço que queriam se afirmar como negros, mas devido os caboclos não possuírem fenótipo e tradições africanas evidenciadas a negritude deles teriam sido consideradas como não existentes, o que, segundo o autor, seria o problema concreto instigado pela fusão das categorias.]

O Nação Mestiça tem como um de seus principais objetivos e preocupações tornar visível o caboclo e sua identidade. Para o autor, os caboclos foram invisibilizados em razão

da indissociação entre cor, origem e cultura, mas deve-se considerar que “quando direitos fundamentais são definidos na base da identidade étnica, aceitar a invisibilidade é um suicídio político” (IBIDEM, 2010, p. 28), considerando que a inviabilidade social possui caráter patológico e intencional (HONNETH, 2001).

Para Michel Pollak (1992), o processo de construção da identidade é formado como um acontecimento que se constitui tendo outros sujeitos como referência, levando em consideração fatores como reconhecimento, receptividade, créditos de confiança e aceitação que podem ser feitos através de negociação direta. Os mestiços consideraram que sua aceitabilidade não ocorreu em grande escala dentro do Movimento Negro, o que seria um dos motivos para a criação do seu próprio movimento.

Para Silva (2019), as associações e movimentos raciais como o Nação Mestiça, o Pardo-Mestiço Brasileiro e o dos Caboclos e Ribeirinhos da Amazônia contestam o Estatuto da Igualdade Racial⁵⁵ “que identifica toda população negra brasileira na classificação de cor preta e parda” (SILVA, 2019, p. 185). O autor considera as diferenciações e particularidades das populações amazônicas em relação às de outras áreas do território brasileiro, destacando que houve impactos distintos da presença africana em municípios do Amazonas.

Para Silva (2019) a população amazonense tem suas origens étnicas principalmente ligadas aos indígenas e suas relações com os colonizadores brancos que lhe garantiram descendência., mas “a presença negra e a formação de Quilombos na região amazônica evidencia a presença negra como elemento agregador das mestiçagens originais entre brancos e indígenas” demonstrando a diversidade étnico-racial dos amazônidas. Entende-se que Silva (2019) faz referência aos estabelecimentos de mocambos afro-indígenas em territórios amazônicos como a região fronteira com a Guiana, onde Flávio Gomes considerou como lugar privilegiado para amocambados interétnicos.

Sobre o Movimento Negro no Amazonas pode-se considerar que tem sido analisado em novos estudos nos últimos anos destacando temas como os processos histórico-culturais dos africanos e afrodescendentes; revisitações e cartografias sociais das comunidades quilombolas; a corporeidade negra além de outros temas que, segundo Silva (2018) possuem grande importância e imprescindíveis para o entendimento das relações etnicorraciais no contexto amazonense.

⁵⁵ Aprovado pela Lei Federal 12.288 de 2012.

Os estudos de tais temáticas também expressam a necessidade de fortalecer a luta contra o racismo, a qualquer tipo de discriminação e preconceito no meio social em que vivenciamos, uma vez que ainda existem muitas lacunas, invisibilidade e silenciamento da presença negra no Amazonas que “que interferem negativamente para o avanço das políticas efetivas de promoção da igualdade racial” (IBIDEM, 2018, p. 65). As lutas pela efetivação das políticas de igualdade racial são de suma importância, pois para Nascimento (2016, p. 19) “da escravidão, no início do período colonial, até os dias que correm, as populações negras e mulatas têm sofrido um genocídio institucionalizado, sistemático, embora silencioso”.

Ainda se apresenta no Estado do Amazonas o pensamento social que nega ou inferioriza a presença negra na Amazônia, que relega o negro ao status de “fora de contexto da identidade da região”. Por isso, a ampliação dos estudos das temáticas de discussão sobre a presença negra no território amazonense tem possibilitado novas perspectivas sobre as trajetórias e impactos da população afro-amazonense na região. As lutas dos africanos e seus descendentes no estado se desenvolveram e ampliaram suas forças em grupos e movimentos que foram conquistando espaços na discussão sobre a identidade étnico-racial da região.

Identidades negras têm sido afirmadas no Estado do Amazonas e a construção negativa erigida sobre a presença negra na região tem sido desconstruída pelas organizações negras que atuam a nível local e nacional. Vale ressaltar que as discussões sobre ações afirmativas no território brasileiro são recentes, sendo que o movimento negro inseriu o tema no debate público nacional (HERINGER, 2002).

O Movimento negro no âmbito nacional tem no final da década de 1970 um novo momento para reintroduzir com evidência o problema racial como questão social de grande importância. Silvério (2003) considera que inicialmente, o Movimento Negro realizou denúncias sobre a existência de práticas de discriminação e racismo, tendo, posteriormente, exigido dos poderes públicos medidas efetivas para coibir tais ações discriminatórias e racistas.

Para o autor, nas décadas seguintes, com a abertura política e a efervescências de vários movimentos sociais que evidenciam “a consciência do direito de ter direitos assegurados”, os Movimentos Negros e alguns intelectuais brasileiros observam “que a democratização só se aprofundará na medida em que a sociedade brasileira reconhecer e procurar equacionar com medidas concretas sua dívida histórica com a população negra” (SILVÉRIO, 2003, p. 323).

Nos períodos iniciais de lutas pelos direitos dos negros no Amazonas se tem a presença das entidades como a Sociedade Emancipadora Amazonense, criada em 1870; a Sociedade Libertadora fundada em 1882; a Cruzada Libertadora da Escola Normal e Clube Juvenil Emancipador criados a partir de 1884. Para Silva (2018) os movimentos negros no Amazonas mantem seu objetivo de resguardar a memória e continuar as lutas contra o silenciamento, a invisibilidade e esquecimento da população negra local, sendo que as reivindicações da comunidade são antigas na história da região. A autora considera Nestor José Soeiro do Nascimento⁵⁶ como um dos ícones da luta contra o racismo no Estado do Amazonas que possui o seguinte histórico:

Nascimento foi fundador da Associação dos Moradores e Amigos da Praça 14, sócio fundador da Escola de Samba da Vitória Régia. Coursou o ensino fundamental no Grupo Escolar Luízinha Nascimento, ensino médio no Colégio Estadual Rivadávia Corrêa (RJ); foi Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Amazonas, sendo inclusive um dos fundadores do Centro Acadêmico de Direito da universidade em referência. Exerceu a função de Segurança do Ministro Lira Tavares pelo Ministério do Exército em 1968, escolhido pelo General Costa e Silva no Palácio das Laranjeiras. Atuou como repórter universal de notícias, no Rio de Janeiro, no ano de 1968; exerceu a função de colunista e Repórter no Jornal A Notícia, em Manaus, no período de 1972 à 1975; Diretor Superintendente Cultural do Amazonas em exercício entre os anos de 1984 à 1986, citado como um dos melhores alunos da Universidade do Amazonas, pelo Professor Samuel Benchimol, na Ordem dos Cobras. Foi Vice-Presidente do Clube da Madrugada e membro da Sociedade dos amigos de Portugal de Manaus e ainda foi Presidente do Conselho Estadual de Cultura 92/94. Atuou e fundou o Movimento Alma Negra – MOAN, em Manaus, no final da década de 60, visitou os EUA a convite de Bill Clinton/1997, então presidente dos Estados Unidos, onde manteve contato com várias entidades, visitou o Capitólio, a Casa Branca e na oportunidade concedeu entrevista à voz da América como um dos mais ilustres defensores dos direitos civis no Brasil (IBIDEM, 2018, p. 68).

As experiências vivenciadas por Nestor José Soeiro do Nascimento demonstram sua atuação impactante dentro de entidades e Movimentos Sociais de luta pelos direitos dos negros amazonenses, como é o exemplo do Movimento Alma Negra – MOAN onde Nascimento deu passos importantes para a história da luta dos negros a nível regional. Silva (2018) enfatiza que Nascimento nunca escondeu as marcas das torturas que sofreu durante a

⁵⁶ Silva (2018) destaca o texto retirado do Projeto de Decreto Legislativo nº 13/2001 para apresentar Nestor José Soeiro do Nascimento, que nasceu em Manaus no dia 11 de dezembro de 1947; filho de Nestor do Nascimento e Sophia Soeiro do Nascimento, de família tradicional do bairro da Praça 14 de janeiro. Segundo Rosa (2018), Nestor José Soeiro do Nascimento era bisneto da fundadora do quilombo do Barranco, Maria Severa Nascimento Fonseca.

Ditadura Civil-Militar mostrando-as para que a memória da opressão e violência sobre os corpos negros nunca fosse esquecida.

Pontes e Pontes (2016, p. 14) consideram que o advogado Nestor José Soueiro Nascimento (1947-2003), “na década de 1960, criou o Movimento de Alma Negra, tempos depois, outro movimento surge em defesa da história e da causa dos negros descendentes de escravos a Associação do Movimento Orgulho Negro do Amazonas (AMONAM)”.

Para Silva (2018), o Movimento Alma Negra – MOAN (**Figura 5**) foi a primeira instituição política direcionada ‘à defesa dos direitos civis da população negra do estado e procurava revelar para a sociedade amazonense, que a presença negra tem seu espaço e ela é também um aspecto determinante para a compreensão da história do Amazonas’ (SILVA, 2018, p. 69).

Figura 5: MOAN reflete sobre a abolição da escravatura no Amazonas



Fonte: Jornal A Notícia (10/7/1983).

As ações do MOAN foram sendo desenvolvidas e conquistando o reconhecimento por meio de práticas de seus integrantes assim como com as parcerias com os Movimentos Negro Nacional, Latino Americano, e Internacional. Os integrantes do MOAN realizaram um evento de comemoração ao Centenário da Abolição da Escravatura na capital amazonense no ano de 1988, quando foi criado o “Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra”, visando assessorar o Governo do Amazonas, na programação do Centenário da Abolição da Escravatura, em uma organização que incluía danças, exposições de artes plásticas, exibições de filmes, espetáculos teatrais, músicas, entre outros. Tal evento foi possibilitado pelas lutas do MOAN (ROSA, 2018).

Além da criação do Movimento Alma Negra, Nestor Nascimento também participou do “Movimento Social de Igualdade Racial no Amazonas, com outros (as) universitários(as) da antiga Universidade do Amazonas-UA” movimentando o Instituto de Ciências Humanas e Letras (IBIDEM, 2018, p. 51) com discussões sobre a situação dos negros no Brasil que ganharam força no desenvolvimento do Movimento Negro no território amazonense.

O Movimento Negro no Amazonas possui um longo percurso de atividades no estado, mas também sofre com as sucessivas tentativas de silenciamento e esquecimento. Mas existem vários membros da união do grupo étnico que estão distribuídos em atividades e projetos executados no território amazonense, como por exemplo o Fórum Permanente Afrodescendente do Amazonas criado em 2004, o FOPAAM, que representa e incentiva várias organizações de afrodescendentes na unidade federativa, entre as quais estão grupos que combatem o racismo por meio do Hip-Hop, grafite, dança⁵⁷ e capoeira⁵⁸ (SILVA, 2018).

Também fazem parte do FOPAAM os grupos de religiões de matriz africana que integram a Federação de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros do Estado do Amazonas - FUCABEAM; além de instituições como a Faculdade Salesiana Dom Bosco – FSDB; a Cáritas⁵⁹ Arquidiocesana de Manaus; a Associação dos Portadores de Anemia Falciforme e outras Hemoglobinas do Estado do Amazonas – APAFHAM; a Associação de Remanescentes Quilombolas de Novo Airão Zona Urbana – ARQNAZU; a Federação das organizações Quilombolas do Município de Barreirinha (FOQMB), o Instituto Cultural Afro Mutalembê – ICAM; a Associação do Movimento Orgulho Negro do Amazonas – AMONAM; a Associação Cultural Tambor de Crioula; a União de Negras e Negros pela Igualdade - UNEGRO e as Dandaras - Mulheres Negras da Florestas (IBIDEM, 2018).

Os diferentes projetos e associações mostram a força do Movimento Negro no Estado do Amazonas em meio ao cenário em que o IGBE classifica toda pessoa que se declara parda ou preta como afrodescendente, resultado das políticas públicas reivindicadas pelas organizações negras impulsionaram contrapartidas do estado. Gonçalves (2003, p. 16)

⁵⁷ Segundo a autora, tais grupos são principalmente encontrados na Zona Leste de Manaus (SILVA, 2018).

⁵⁸ Compõem-se de grupos que desenvolvem atividades em bairros, em escolas da rede estadual e municipal, além de coletivos que fazem parte da Federação Amazonense de Capoeira – FAC (SILVA, 2018).

⁵⁹ A Cáritas é um organismo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB que propõe políticas para corrigir as desigualdades e defende um mundo justo e solidário. No Brasil, foi fundada em 12 de novembro de 1956, por meio da ação mobilizadora de Dom Helder Câmara, então Secretário-Geral da CNBB. Disponível em: <https://caritas.org.br/caritas-mundo>. Segundo Silva (2018, p. 69), a Cáritas Arquidiocesana de Manaus “desenvolve trabalho com diversos grupos de base na capital do Amazonas e no interior do Estado, principalmente com o Movimento Negro e os Afrodescendentes da Sociedade Amazonense”.

considera que é no século XX que a força do Movimento Negro Urbano faz a sociedade conhecer as mudanças no “sistema de classificação racial como “de homens de cor a pretos”, “de pretos a afro-brasileiros”, de “afro-brasileiros a negros”, de “negros a afrodescendentes”, e assim por diante (GONÇALVES, 2003, p. 16).

Segundo Silva (2019), em face dessa classificação étnico-racial é que os Movimentos mestiço e caboclo defendem adequações no Estatuto da Igualdade Racial⁶⁰ para que suas identidades étnico-raciais sejam devidamente reconhecidas nas pesquisas oficiais. Os mesmos se consideram invisibilizados no âmbito nacional ainda que sua diversidade esteja presente maciçamente nas diferentes áreas da Amazônia e do Amazonas profundo.

As ações afirmativas no Amazonas têm se consolidado pelo conjunto de iniciativas de povos indígenas, pardos e movimentos negros ainda que opondo-se em alguns campos e contextos, também se unem em seus anseios pelas reivindicações de direitos e combates às violências, desigualdades, preconceitos, racismos, em prol ao respeito de sua cultura e identidade étnico-racial. Ainda que a igualdade de oportunidades não seja uma realidade no meio social amazonense assim como no âmbito nacional, os movimentos sociais reivindicam mudanças significativas para as populações que ainda são etnicamente e socialmente marginalizadas, sobretudo as negras.

Para Sueli Carneiro (2003, p.4), as lutas são desenvolvidas para que cada um possa:

Ser negro sem ser somente negro, ser mulher sem ser somente mulher, ser mulher negra sem ser somente mulher negra. Alcançar a igualdade de direitos é converter-se em um ser humano pleno e cheio de possibilidades e oportunidades para além da sua condição de raça e gênero. Esse é o sentido final dessa luta.

Mas é importante ressaltar que as políticas públicas ainda são alvo de combates por segmentos do meio social amazonense assim como em outras áreas do país. As cotas são um exemplo de que ainda há entranhamento de sujeitos e grupos em relação à presença negra no Amazonas e também existe contestação dos direitos dos indígenas.

Ribeiro (2018) considera que a cota é uma espécie de ação afirmativa que objetiva encurtar as distâncias e dificuldades de acesso para a educação superior. Para Heringer (2002) é frequente a ocorrência de críticas ao tema ações afirmativas e há e resistências a

⁶⁰ Aprovado pela Lei 12.288 de 20 de julho de 2010.

incorporação das políticas⁶¹. Ainda há muito a ser reivindicado e respeitado em relação às identidades étnico-raciais de populações como os negros e negras amazonenses.

Tendo como base os estudos de Reis (2007) pode-se considerar que a identidade amazonense é histórica, assim como a nacional, uma vez que “é (re) construída em cada presente, em uma relação de recepção e recusa de passado e de abertura e fechamentos aos futuros” (REIS, 2007, p. 18). É paradoxal em muitos contextos e a longo prazo em seu processo, mas em algumas situações como as de oposição, parece ser epifânica. Para o autor, cada brasileiro (a) reconhece continuamente sua identidade histórica em sua diferença reconhecida, mesmo diante da reconstrução, da heterogeneidade, das contradições, pluralidades e multiplicidade (IBIDEM, 2007, p. 18)

Na capital do Estado do Amazonas há grande concentração de movimentos étnico-raciais e estudos sendo desenvolvidos sobre suas atuações e impactos. Há também estudos sobre a atuação de negros em diferentes áreas, como é o caso de pesquisas que evidenciam identidades negras em universidades⁶² e no campo político. Porém, no interior amazonense ainda há necessidade de pesquisas sobre a identidade étnico-racial da população e suas relações com a mesma, como é o caso de Parintins, *locus* deste estudo.

⁶¹ A autora enfatiza que entre as críticas mais comuns às políticas de ações afirmativas estão as de “que políticas específicas trariam conflito e divisionismo a um país onde as relações raciais seriam harmônicas” (HERINGER, 2002, p. 64).

⁶² A pesquisa de Santos (2011) trata sobre as identidades e trajetórias de docentes negras (os) da UFAM, enquanto Silva Junior (2016) estuda *Um negro de poder no Amazonas da primeira república: Monteiro Lopes, o jurista e deputado (1892-1910)*.

CAPÍTULO III: HISTÓRIAS, RELIGIOSIDADES, FOLCLORE E NARRATIVAS DE NEGROS EM PARINTINS/AM

Falar sobre negros no Estado do Amazonas envolve processos de rompimentos de silêncios históricos-sociais em meio a relações de poder. Os estudos sobre identidades negras no território amazonense demonstram a diversidade cultural sob outras perspectivas. Pode-se analisar os contatos, movimentos e dados interculturais que passam e ligam-se nas fronteiras étnicas, onde as identidades também se reconstróem continuamente por meio das trocas entre sujeitos.

Sobre as pesquisas sobre a diversidade da cultura local e a presença negra deve-se considerar que nos últimos anos, análises realizadas em documentos oficiais (relatórios, livros de ofícios, livros de batismo, obituários, anúncios de jornais, entre outras fontes de séculos passados) tem sido ressignificados enfatizando as vivências de negros/negras no território amazônico. Estudos sobre a história da escravidão (SALLES, 1971; FIGUEIREDO, 1976; SAMPAIO, 2011), fugas e formação de mocambos/comunidades quilombolas (GOMES, 1996; FUNES, 1995; ACEVEDO E CASTRO, 1998; PINHEIRO, 1999) dentre outros (MENEZES, 1931; JURANDIR 1941) possibilitaram revisitações da temática e base para novas leituras sobre a presença negra na região amazônica.

No Estado do Amazonas, municípios como Itacoatiara, Parintins e Maués localizados no Baixo Amazonas, territórios do Rio Negro como Moura e Barcelos; assim como Borba, Manicoré e Humaitá no Madeira foram “centros de produção e mercantilização e, por isso, agasalharam quantidade ponderável de escravos” (ITUASSÚ, 2007, p. 49). Assim como a capital Manaus, tais localidades do interior amazonense também foram campos de resistência negra (CAVALCANTE, 2013).

3.1 Negros na região de Parintins: Tupinambarana, bandos de Vila Nova e o “Quarteirão do Mocambo”.

*Parintins, Vila nova da rainha Imperatriz
Candeia nas águas um brilho
É a luz em delírio no seu pôr do sol
[...] Dobram os sinos de Maria em tua fé
De um povo humilde que encanta
Caboclos entoam as mais belas canções.
(CABRAL, 2004).⁶³*

Na região do Baixo Amazonas, mais precisamente na área correspondente ao Território de Tupinambarana (Parintins), a presença negra parece ter sido silenciada durante muito tempo, considerando que nesta região, mesmo existindo comunidades denominadas Mocambo do Arari, Mocambo do Mamurú, Terra Preta que indicam relações com a cultura afro, mas que, ao se realizar pesquisas sobre essas localidades, não se encontra diversidade de documentos ou mesmo grandes afirmações sobre a presença negra no território parintinense e em seu entorno. Nas referidas localidades, a história conhecida é constituída de lacunas com relação aos indícios de presença negra em seu território.

Ao se realizar estudos sobre tais localidades do município, não se encontravam diversidade de documentos ou mesmo grandes afirmações sobre a presença negra no território parintinense e/ou em seu entorno. Nas comunidades rurais, a história que moradores conheciam muitas vezes demonstravam lacunas com relação aos indícios de presença negra em seu território, com negações e dúvidas sobre suas identidades étnico-raciais. As comunidades com denominações que expressam ligação com a cultura negra ressentem-se de pesquisas mais aprofundadas sobre a história e constituição étnico-racial de seus comunitários. Ao realizarmos pesquisas para reconhecimento do território encontramos a reprodução de uma história oficial semelhante, em muitos aspectos, entre as comunidades (GOMES, 2017).

Pode-se entender que a dominação colonial nas comunidades amazônicas envolveu também o conhecimento da população sobre sua própria cultura sendo que os sujeitos locais têm sua história ligada ao discurso dos colonizadores, que assim excluiu culturas relegando-as à subalternização.

⁶³ Toada Imperatriz de Cyro Cabral, que compõe o CD oficial do Boi-bumbá Caprichoso (2004). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=L8ptBePIDzs>. Acesso em: 16 de janeiro de 2020.

Em relação aos dados historiográficos de Parintins, encontramos registros da presença de africanos, como os apontados por Antônio Bittencourt (2001). O autor, ao apresentar dados sobre os usos de mão de obra compulsória em Tupinambarana destaca que Parintins fez parte dos territórios onde a escravização de africanos e indígenas ocorreu, sendo a escravatura o legado que a metrópole portuguesa constituíra no território brasileiro (BITTENCOURT, 2001, p. 77).

Tonzinho Saunier (2003) com base na pesquisa de Bittencourt e outros autores como Reis (1967) e Souza (1988) destaca em seu livro *Parintins; memória dos acontecimentos históricos* informações sobre quantitativos de negros escravizados no território de Tupinambarana (como é conhecida Parintins desde o século XIX). Os primeiros negros introduzidos em Parintins chegaram em 1796 com o capitão de milícias José Pedro Cordovil⁶⁴ (BITTENCOURT, 2001; SAUNIER, 2003) sendo que eram 77 escravos em 1848, 180 em 1856, 192 em 1859 e 263 escravizados em 1861 (SAUNIER, 2003).

O quantitativo de negros escravos em Parintins teria tido queda em 1869, somando 149 cativos. Em 1873, 80 foram contabilizados e houve um aumento no quantitativo em 1877, com 117 negros registrados. Já em 1881, o número era de 134 negros, sendo que “em 1884, a Província do Amazonas aboliu a escravatura. Nesse ano, Parintins possuía 132 escravos. Desse total, o Cel. José Furtado Belém libertou 30, e o Cel. Antônio Guerreiro Antony, viajou de Manaus a Parintins, libertando o restante, 102 escravos” (SAUNIER, 2003, p. 55). Ao fazer uma breve apresentação dos dados sobre o elemento servil em Parintins, o autor cita a fundação da primeira Sociedade Emancipadora do Amazonas, criada em 1869.

A população de Vila Nova da Rainha, território de Parintins⁶⁵ - que no início do século XIX abrangia localidades como o Andirá - também é registrada por Antônio Baena (2004) que descreve “ali moram 83 homens brancos, 69 mulheres da mesma cor, 88 mamelucos, 73 mamelucas, 471 indianos, 499 indianas, 37 mestiços livres, 29 mulheres da mesma raça, 58 escravos e 32 escravas (BAENA, 2004, p. 340). Pode-se verificar nos dados apresentados pelo pesquisador os africanos em situação de escravidão que estavam no território de Parintins.

Sobre o início do trabalho compulsório na localidade, Andreas Valentin (2005, p. 84) considera que José Pedro Cordovil introduziu os primeiros africanos e servidores

⁶⁴ Sertanista português que teria organizado o Núcleo Tupinambarana (REIS, 1967; SAUNIER, 2003).

⁶⁵ Assim denominado até a elevação à categoria de vila e município em 1852.

portugueses na colonização oficial da Ilha Tupinambarana, sendo o capitão de milícias o primeiro colonizador da localidade segundo Valentin (2005). Sobre o exposto, Sérgio Ivan Gil Braga (2007) afirma que o povoado Tupinambarana foi fundado em 1796 por José Pedro Cordovil, capitão de milícias que desenvolveu a agricultura com negros, agregados e índios.

Outros registros da presença africana em Parintins podem ser encontrados em documentos, notícias de jornais e narrativas de antigos moradores de comunidades e zona urbana. Arthur César Ferreira Reis (1967) apresenta o registro do ano de 1805 quando existiam mocambos compostos por negros e índios que resistiam ao trabalho escravo na região parintinense.

Os mocambos referenciados eram intitulados de *bandos da Missão de Vila Nova* (REIS, 1967; BRAGA, 2011) que Saunier (2003) também cita registrando que, no mesmo ano de 1805, “bandos da missão de Vila Nova abandonaram-na, formando mocambos” (SAUNIER, 2003, p. 24). Os Bandos da Missão Vila Nova seriam os mocambos de negros e índios localizados no distrito de Vila Bela da Imperatriz, à margem direita e acima da foz do Rio Mamurú (REIS, 1967; BRAGA, 2011).

Parintins tem sua história oficial envolvida com a presença cristã católica que, para alguns pesquisadores teria dado início ao território municipal que conhecemos hoje. Tadeu de Souza⁶⁶ (2003) considera que a história local se inicia em Tupinambarana no ano de 1600 com a chegada dos padres Manuel Pires e Manuel Souza, que residiram na localidade após a passagem do padre Francisco Gonçalves, que visitou os indígenas do território em 1658. Para Trindade (2011, p. 20):

A partir da narrativa do Padre João Felipe Bettendorf, encontrada em Cerqua (1980), os padres Manuel Pires e Manuel Souza, em 31 de dezembro 1660, ergueram uma capela dedicada à Santa Cruz, o autor sugere que a localidade escolhida pelos padres possa ser a Boca do Jatapu ou do Remanso, hoje na região de Parintins, fato evidenciado pela quantidade de restos cerâmicos, que revelam ter sido ali um grande aldeamento.

O capitão de milícias José Pedro Cordovil chega em 1796 para organizar a localidade, conforme outros pesquisadores consideraram (BITTENCOURT, 2001; SAUNIER, 2003; VALENTIN, 2005; BRAGA, 2007). A historiografia oficial atribui a fundação de Parintins em 29 de setembro de 1669 ao padre João Felipe de Bettendorf, também considerado

⁶⁶ Jornalista e escritor negro (in memoriam). Nascido em Belém e parintinense por afeto. É um dos colaboradores indiretos desta tese, pois, combinamos uma entrevista que foi impossibilitada pela finalização de seu ciclo de vida. Foi um homem que contribuiu muito para a história e reivindicações dos parintinense.

fundador da cidade de Santarém⁶⁷, Pará. Bettendorf estaria visitando as áreas de jurisdição⁶⁸ da Companhia de Jesus⁶⁹ e, acabou realizando a fundação do território missionário quando dedica a São Miguel uma capela na aldeia dos Tupinambaranas (CERQUA, 2009).

O referido aldeamento teria mudado de local devido a um surto de mosquitos, tendo a população deslocado para a Freguesia do Andirá. Posteriormente, vários moradores teriam migrado para a Ilha Tupinambarana com a chegada do padre Antônio Fonseca. Surgida como Missão de São Miguel dos Tupinambaranas, Parintins, antiga fazenda que se tornou área missionária foi então denominada como Vila Nova da Rainha em 1803, sob a administração do Frei José das Chagas. Posteriormente, chamou-se Freguesia de Nossa Senhora do Carmo, passando a ser Vila Bela da Imperatriz a partir de 24 de outubro de 1848, até ser elevada à categoria de município em 15 de outubro de 1852, mas com instalação e 14 de março de 1853 e categorização como cidade de Parintins 30 de outubro de 1880 (SAUNIER, 2003).

O município então se dividia em dois distritos: Parintins e Ilha das Cotias com os subdistritos: Parintins, Macurani, Paraná do Ramos, Uaicurapá, Serra de Parintins, Paraná do Limão, Paraná do Xibuí e Parananema. Pertenciam ao distrito de Ilha das Cotias: a Ilha das Cotias, Aduacá, Xixiá, Sapucaia, Cranari, Costa do Jacaré, Caldeirão, Bom Jardim, Nhamundá, Paquiri, Paratucá, Barão, Jatuarana, Mutungu, Espírito Santo e Cabori (SAUNIER, 2003).

Em um dos distritos de Parintins, Francisco Bernardino de Souza (1988, p.123) relata o enforcamento de 6 (seis) negros que haviam fugido do trabalho compulsório na região do rio Mampurú, fronteira com o atual Estado do Pará. Para Saunier (2003) os negros eram cabanos que tinham sido desarmados em 28 de janeiro de 1840 na foz inferior do Paraná do Ramos. Tais cabanos faziam parte de um grupo maior que teria se dividido para seguir pelos rios Uaicurapá e Mampurú, após terem causado medo na região e serem reprimidos por um capitão e seus soldados nas proximidades de Tupinambarana.

Segundo Souza (1988), os negros em fuga consideraram a região do Mampurú própria para a formação de um mocambo, mas os moradores da localidade reuniram-se com

⁶⁷ Fundou a Missão de Tupaiu em 22 de junho de 1661, atual Santarém – Pará (SAUNIER, 2003).

⁶⁸ Rosimay Correa (2019) considera que os missionários jesuítas estavam presentes na região de Parintins desde o século XVII e tiveram atuação no território até o século XVIII, quando foram expulsos por ordem do governo português. Os missionários carmelitas assumiram as então missões da Companhia de Jesus localizadas nos rios Negro e Solimões.

⁶⁹ Ordem religiosa fundada por Inácio de Loyola em 1540 e cujos missionários são denominados jesuítas.

indígenas, capturaram os negros e os enforcaram numa travessa entre duas árvores. O local do ocorrido é conhecido pelos moradores da região como a Forca, onde os negros pagaram bem caro “o arrojo de quererem gozar da liberdade que receberam das mãos do Criador. Os moradores das circunvizinhanças ainda olham com horror para o sítio e as árvores, testemunhas daquelas cenas de sangue e de barbárie” (SOUZA, 1988).

O registro é também referenciado por Braga (2011) que considera a identificação de Arthur Reis sobre os Bandos de Vila Nova enfatizando que os negros enforcados eram oriundos de um mocambo no território do Mamurú e acabaram sofrendo ataques de índios a serviço do colonizador.

A respeito das insubordinações e resistência à escravidão através das fugas. Souza (1988) afirma que os mocambos eram grandes atrativos para escravos e que existiam mais de 2.000 escravos fugidos vivendo nos mocambos do Trombetas em Óbidos e de Curuá, em Alenquer. Nesses redutos eles cultivavam a mandioca e o tabaco de alta qualidade; colhiam castanha, salsaparrilha, entre outros produtos que esporadicamente comercializavam com os regatões às escondidas no porto de Óbidos, aonde chegavam de canoas à noite.

Muitos consideravam os mocambos como algo maléfico para o bem comum, conforme sinaliza Souza (1988) “pois além da grande falta de braços com que lutam os agricultores do Amazonas, em consequência da avulta da emigração que afluem para os seringais, tem ainda de lutar com a praga dos mocambos, que são com uma viva e permanente ameaça!” (SOUZA, 1988, p. 96).

Para as autoridades da região, os mocambos eram vivas e constantes ameaças para a ordem vigente em virtude da organização que os negros desenvolveram e a permanência de seus mocambos, que foram muito além da abolição da escravatura. Os mocambos eram vistos pelas autoridades provinciais como exemplo da rebeldia e criminalidade dos negros e isso os configurava como “praga” na concepção de muitos habitantes do território amazônico.

Sobre essa “*viva e permanente ameaça*” dos mocambos, o pesquisador Ygor Olinto Cavalcante (2013, p.25) apresenta registros de fugitivos que transitaram pelo Amazonas resistindo, se rebelando e seguindo os rumos da liberdade, como é exemplo dos dados encontrados em um anúncio de fuga publicado no jornal O Grão-Pará, n.30, p. 04, de 03/01/1852. A nota trata sobre o negro Felipe, de 22 anos, dá detalhes como os dentes partidos e marcas de surra do então insubordinado. Explica também que o mesmo possuía conhecimento sobre os rios, igarapés e furos por onde passava, pois, “em 1847, já havia

fugido em direção a Comarca do Amazonas. Guardava na memória os tempos de resistência e liberdade vividos “ainda rapaz, sem barba, em Vila Nova da Rainha”, tocando sua guitarra” (CAVALCANTE, 2013).

A descrição do negro Felipe demonstra a presença negra em Parintins anteriormente denominada Vila Nova da Rainha. Este nome é devido a ilha de Tupinambarana ter sido aceita e elevada em 1803 à categoria de Missão Religiosa, pelo Capitão Mor do Pará, Conde dos Arcos, que encarregou frei José das Chagas como administrador do lugar, o qual recebeu o nome de Vila Nova da Rainha; em 1848 tornou-se Vila Bela da Imperatriz e posteriormente se tornaria o município de Parintins.

Com relação à área distrital citada na fonte jornalística, há indícios de que em sua região houve espaços de fuga, e as pesquisas evidenciam tais fatos. Cavalcante (2013) considera que:

Cidades do interior, como é o caso de Vila Bela da Imperatriz (Parintins), também foram marcadas pela cultura escrava, pela resistência. Exemplo disso pôde ser verificado quando um de seus quarteirões era reconhecido, inclusive pelas próprias autoridades policiais, como “quarteirão do mocambo”, isto é, sua própria urbanidade estava atravessada pela resistência dos escravos, pela cultura dos fugitivos. A busca por autonomia marcava também as bases de uma sobrevivência cultural cuja lógica dava outros significados ao registro oficial para o espaço urbano. (CAVALCANTE, 2013, p. 140)

Os territórios de município do interior do Estado do Amazonas, como Parintins possuíam seus campos de resistência negra. O autor afirma a existência do “quarteirão do mocambo” no território parintinense, pois, de acordo com o mesmo, “sua própria urbanidade estava atravessada pela resistência dos escravos, pela cultura dos fugitivos”. (CAVALCANTE, 2013, 140).

Pode-se considerar que os mocambos se formaram como lugares símbolos da emancipação e da resistência, ainda que tratados como um grande e preocupante incômodo aos administradores provinciais. Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro (1999) considera que, na metade do século XIX, apesar de toda a repressão ao movimento cabano que envolveu negros, ainda assim os mocambos disseminados pelo Baixo Amazonas “tornaram-se alvos prioritários nas preocupações das autoridades provinciais” (PINHEIRO, 1999, p. 158).

Nos domínios territoriais de Parintins, estudos apontam um dos “mocambos” como território de conflitos. Segundo o Ofício da Delegacia de Polícia de Vila Bela da Imperatriz de 3 de novembro de 1862 para o Chefe de Polícia da Província Dr. Caetano Estelita

Cavalcante Pessoa, um escravo chamado Maximiano José, de aparência mulata, apresentava ter trinta anos, sem barba, boa altura, sendo oficial de alfaiate, fugia há vários meses e encontrava-se no “Quarteirão do Mocambo”, distrito de Vila Bela da Imperatriz (Parintins), para onde várias diligências foram enviadas com o objetivo de capturá-lo. Segundo Cavalcante (2013) e Gomes (2006) o “Quarteirão do Mocambo” constituía o típico “campo negro”, onde havia conflitos, solidariedades e proteção.

Os indícios de presença negra na região de Parintins no que diz respeito a territórios de amocambados ainda ressentem de mais pesquisas, mas há a presença negra nas manifestações culturais parintinenses e alguns registros nas literaturas memorialistas locais.

Os dados quantitativos são considerados ainda que não sejam avaliados como essenciais na discussão sobre as trajetórias de negros do Amazonas, pois, entendemos que os registros apresentados são pontos para se refletir sobre a classificação numericamente exposta nos documentos oficiais, que não consideraram relevantes as vivências afro-amazônicas.

Há registros como o realizado pelo IBGE que trazem dados sobre a composição étnica da população parintinense. O Censo de 1950 apresenta que Parintins possuía em 1950, uma população com 25.662 habitantes distribuídos entre 13.003 homens, 12.659 mulheres, correspondendo a 5.255 brancos (sendo 2.541 homens e 2.714 mulheres); 1.249 pretos (sendo 697 homens e 552 mulheres); 118 amarelos (sendo 62 homens e 56 mulheres); 18.893 pardos (sendo 9.631 homens e 9.262 mulheres) e 3.147 sem declaração de cor.

Para Rocha (2019) é necessário que não nos deixemos aprisionar pelas estatísticas referentes às entradas e distribuições de escravizados no território amazonense. É preciso não se centralizar em discussões destes modos de interpretação que favoreceram a ausência de discussão sobre a história dos africanos no Amazonas e as trajetórias dos afrodescendentes no período pós-abolição. O autor considera que:

Os quadros estatísticos, não conseguiam mapear as entradas nestes mundos que era a capitania/comarca/província do Amazonas. Especialmente ter controle sobre as miríades dos espaços físicos das fronteiras entre as províncias do Pará e Amazonas no XIX, configurada por centenas de furos, cabeceiras, paranás, igarapés, conhecidos pelos povos indígenas em contínuos atos de resistências às estratégias de colonização e pelos negros achegados para “solucionar” a carência de mão de obra, segundo os discursos do Estado lusitano. Espaços que quando atentamos aos mapas da cartografia oficial desse mesmo Estado verifica-se que interligam rios como Tapajós-Madeira-Amazonas. Para além dos espaços físicos tradicionais, pensados pelo Estado, estabelecidos em Óbidos-PA, Serpa (atual Itacoatiara-AM) e

posteriormente em Vila Bela (atual Parintins-AM) (BAENA, 1839/2004; REIS, 1959; SOUZA, 1878; BITENCOURT, 2001). Destoamos por isso, de “modelos interpretativos” (SILVA, 1968; VERGOLINO-HENRY; FIGUEIREDO, 1990), tomados sem muitas reflexões, e que olharam o Amazonas como estado essencialmente indígena quando se trata de mão de obra (ROCHA, 2019, p. 141).

Muitas trajetórias de vida, lutas, resistência, ressignificações e relações de poder não poder ser visualizadas nos dados estatísticos sobre os negros e negras no Amazonas. Regiões de fronteira como a de Parintins são marcadas por trânsitos de negros e negras que não aparecem devidamente nos registros de documentos oficiais e há todo um conjunto de intensões nessas fontes que mostram o objetivo de ocultar as histórias e culturas negras na região.

Na obra de Bittencourt (2001), os dados de elemento servil são seguidos pela breve apresentação da atuação do movimento abolicionista no Amazonas partindo da fundação da Sociedade Emancipadora Amazonense, que segundo o autor, foi criada em 1869. Para Pozza Neto (2011), a instituição teria sido inaugurada em 6 de março de 1870 objetivando arrecadar fundos para garantir emancipação dos cativos no território amazonense. A difusão de ideias abolicionistas vindas do Ceará ganhou espaço na imprensa local, ainda mais com a abolição da escravatura na referida província.

Em Parintins, as ideias abolicionistas ganharam potência e impulsionaram o fim da escravidão no município nos idos do ano de 1884, quando os últimos 102 escravos do território foram libertos, sendo que 30 já teriam se emancipado no início do mesmo ano, conforme Bittencourt (2001). O referido autor também enfatiza que o movimento para a abolição da Escravatura teria começado no Amazonas, de onde “partiu a iniciativa e a propaganda da emancipação dos 700 mil irmãos nossos, então considerados - mercadoria sujeita a compra, venda, hypoteca, etc.” (BITTENCOURT, 2001, p. 81).

Tais dados são apenas para o início da discussão sobre os negros e as identidades étnico-raciais em Parintins – Amazonas, uma vez que a cultura negra em ambos ainda vem sendo revelada, com ampliações de enfoques em determinadas áreas como a História e a Antropologia, mas com grande impulso em relação ao caráter sociológico em virtude das lutas do Movimentos Negros, de remanescentes quilombolas e da ampliação da discussão sobre diferenças culturais em virtude das políticas públicas conquistadas pelas reivindicações das populações afrodescendentes no estado. Para Bhabba (2007, p. 334),

A herança cultural da escravidão ou do colonialismo é posta ‘diante’ da modernidade ‘não’ para resolver suas diferenças históricas, em uma nova totalidade, nem para renunciar suas tradições. É para introduzir outro lócus de inscrição e intervenção, um outro lugar de enunciação híbrido, “inadequado” através daquela cisão temporal –ou entretempo–[...] da agência pós-colonial.

Deve-se analisar a presença negra, as identidades étnico-raciais e sua relevância na Amazônia de forma ampla. Destituindo quaisquer equívocos provenientes da falta de conhecimento sobre as vivências afro no território amazônico. As histórias dos negros/negras em Parintins transitam por diferentes contextos de sujeitos que tem afirmações de suas identidades étnicas relacionadas à própria historiografia local, regional e aos resultados do projeto de embranquecimento da população amazonense. Ouso enfatizar estes fatores considerando as seguintes conjecturas:

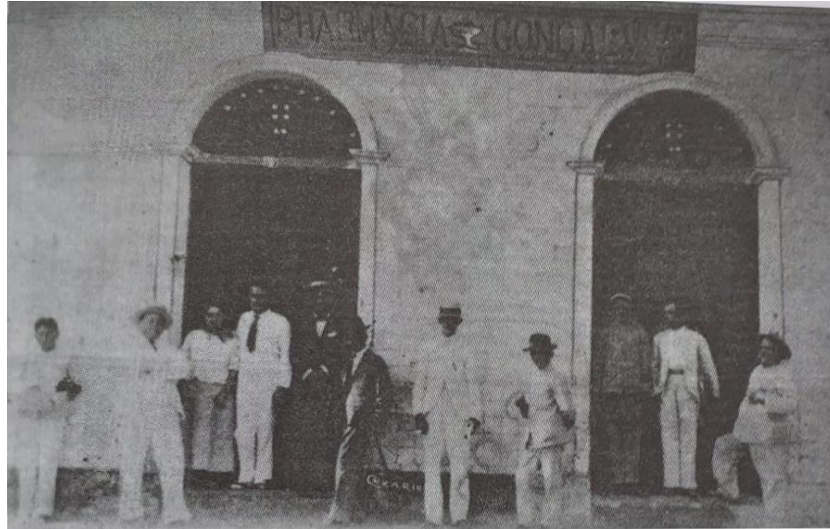
Nas obras memorialistas de Parintins há grande evidência da atuação da Igreja Católica no município e demais territórios do Baixo Amazonas que correspondem ao domínio diocesano. A referência aos negros analisada nos documentos e obras está principalmente ligada a temas como o quantitativo de escravizados, o elemento servil e Corpo de Trabalhadores e ao folclore parintinense, com destaque para o boi-bumbá. Sobre o Corpo de Trabalhadores, Souza (2013) considera que:

Os primeiros eram constituídos por índios, mestiços e pretos livres ou libertos, que trabalhavam na lavoura, no comércio e nas obras públicas. Os principais critérios para o trabalho eram que estes não fossem escravos e nem possuíssem propriedade ou estabelecimentos (2013, p, 37).

O Corpo de Trabalhadores em Parintins também foi criado para tentar evitar possíveis rebeliões e ociosidade de “não brancos” após a Cabanagem, este último, movimento que reside na memória de parintinenses e citam negros em sua organização e ações. Para Fuller (2008) o Corpo de Trabalhadores criava fronteiras sociais entre brancos e os “de cor”, fazendo estes últimos serem recrutados para o trabalho compulsório e mostrando que a escravização e preconceitos estavam registrados nas leis (FULLER, 2008).

Outras temáticas como as religiões de matriz africana e a corporeidade negra, por exemplo, não estiveram ao menos citadas nas obras de pesquisadores locais na primeira metade do século XX, mas podemos encontrar referências nos roteiros de apresentações dos bois-bumbás, onde se conta a criação dos mesmos e seu desenvolvimento ao longo do século XX na ilha Tupinambarana.

Figura 6: Alguns parintinenses em 1915.



Fonte: Tonzinho Saunier (2003).

Em umas das obras locais pode ser encontrado um registro sobre uma mulher negra que compartilhava suas memórias na década de 1950 do século XX. Ao falar sobre a existência de mendigos na Ilha Tupinambarana na referida época, Teixeira (2007) relata a história de Dona Joana:

Uma idosa senhora de cor que havia sido escrava, pois, havia nascido antes da Lei Áurea, antes mesmo da Lei do Ventre Livre. Morava em uma casinha na parte da Santa Clara chamada Paraíso, próximo à margem do rio. De lá, ela fazia a caminhada diária subindo sempre pela Rua Silva Campos, onde ficava situado a nossa casa. Não pedia nas ruas: batia palmas nas casas e era atendida pelas moradoras. Mamãe sempre a recebia, dava-lhe uma cadeira para sentar-se e algum alimento enquanto conversavam. Já eram amigas e Dona Joana revelava uma lucidez invejável contando sempre histórias dos tempos da escravidão, que mamãe depois comentava com a gente. Dona Joana tinha mais de um século e diziam que faleceu com quase cento e vinte anos de idade. [...] Raimundinho Dutra esclareceu-me que essa mendiga era Dona Joana Alcântara⁷⁰ que, ainda bem jovem, tinha sido das primeiras brincantes do Boi-Bumbá em Parintins (TEIXEIRA, 2007, p. 404-405).

As religiões afro em Parintins tem trajetória antiga e significativa que deve ser considerada e enfatizada na próxima subseção tendo em vista os discursos e silenciamento impostos as referidas manifestações religiosas.

⁷⁰ Dutra (2005) considera que cordões de pássaro e a Festa do Divino Espírito Santo aconteciam na residência de dona Joana Alcântara na localidade chamada Paraíso, atual Bairro Santa Clara, pois, “grande parte daquele campo pertencia a ela. Por isso era chamado de ‘Campo da Tia Joana’” (DUTRA, 2005, p. 51).

3.2 Presença Negra nas Religiosidades em Parintins

*Rito de preto, dança e procissão
Povo de santo, devotos e pajés
Tem reza, oferenda e cura
Vodum encantado em orixá
Rogai por nós em liberdade
Jesus, Tupã ou Oxalá
Viva a diversidade [...]*

(DIAS, KENNEDY E MOURA, 2018)

De acordo com o censo demográfico (IBGE, 2010), o município de Parintins possui uma população que de modo geral confessa diferentes crenças religiosas. Aqueles que declararam ser adeptos da Igreja Católica Apostólica Romana somam 83.487, 16.167 pessoas afirmam ser evangélicos enquanto 54 afirmam ser seguidores do Espiritismo. Os dados revelam a predominância do Catolicismo no município de Parintins e historicamente, a Igreja Católica exerce grande influência em âmbito local.

Em 1950, o Censo demográfico já apontava tal predominância católica, sendo que, no período os parintinenses considerados católicos romanos somavam 24.635 pessoas. Nos registros aparecem 626 protestantes; 40 espíritas; 20 budistas, 44 israelitas, 87 declararam outras religiões, 21 afirmaram não possuir nenhuma religião e 89 não declararam sua religião.

O município de Parintins é constantemente exaltado pelo fervor religioso, como o próprio hino da localidade evidencia ao declarar “Parintins, meiga flor do Amazonas, doce mimo das mãos do Senhor, terra virgem por Deus escolhida para berço de luz e de amor⁷¹” ou quando afirma que “Parintins é uma terra bendita refulgente de fé no porvir. É cidade pujante de vida, com um povo a cantar e sorrir” (CERQUA, 2009, p. 163). O hino evidencia a identidade católica que é atribuída aos parintinense, ainda que muitos destes não se reconheçam como tal.

Ainda que haja a afirmação identidade de muitos parintinenses como adeptos do Catolicismo ou do Protestantismo pode-se observar que moradores locais também

⁷¹ Composição de Dom Arcângelo Cerqua, primeiro bispo de Parintins. A escolha do hino gerou contestações por parte de segmentos e grupos da população parintinense devido a ausência de laicidade no hino do município. In: <https://www.portalmarcossantos.com.br/2011/08/15/presidente-da-camara-municipal-quer-mudar-o-hino-de-parintins/>. Acesso em 19/04/2021.

participam de outras religiões como as de matriz africana assim como do Kardecismo⁷² e Judaísmo⁷³ (SOUZA E SILVEIRA, 2018). Observou-se que moradores da cidade que participam de celebrações cristãs também frequentam os terreiros de Umbanda e manifestações de Candomblé, que, segundo Renato Ortiz, conservam a memória coletiva africana no território brasileiro (ORTIZ, 1999).

Deve-se considerar que as religiões de mátria africana estão presentes na realidade brasileira desde os primeiros séculos de sua formação social. A aproximação dos negros com os cultos cristãos, sobretudo os católicos suscitam discussões sobre como esta relação se estabeleceu, sendo interpretada sob vários aspectos.

Entre tais reflexões, Wlamyra Ribeiro de Albuquerque e Walter Fraga Filho consideram que o africano escravizado ou crioulo começou a participar das manifestações católicas na África e no Brasil adotando a religião dos colonizadores portugueses e acrescentando a ela tradições religiosas africanas como a música e a dança. Tal fusão acabou constituindo um catolicismo festivo, com muitos alimentos e bebidas, de familiaridades com santos, sendo que os autores entendem que “daí [...] muitos escravos africanos se aproximaram do catolicismo sem que fossem forçados pelos senhores” (ALBUQUERQUE E FRAGA FILHO, 2006, p.106).

Abdias do Nascimento (2016) também analisa que certas religiões africanas persistiram em sua plena organização apesar da interferência católica ao mesmo tempo em que outras manifestações afro-religiosas resistiram por meio de elementos ritualísticos ou através do culto de uma ou mais divindade.

Para Prandi (1996) os africanos escravizados e afrodescendentes mesclaram seus cultos à devoção aos santos católicos para serem considerados brasileiros, não se podia ser brasileiro sem ser católico. Mas deve-se também considerar que a demonstração espiritual africana não se reduz ao campo religioso uma vez que outras manifestações como, por exemplo, as folclóricas podem, apresentar o espírito afro. É o que se pode observar em “autos populares dos congos, do bumba meu boi, dos quilombos” aparições de formas festivas e

⁷² Souza e Silveira (2018) realizam uma discussão sobre a presença kardecista em Parintins desde o início do século XX onde a família Rebello seria a pioneira, sendo que na referida família encontrava-se Anna Rebello Prado, que se casou com o cearense Eurípedes de Albuquerque Prado, redator do jornal parintinense O Tacape, que publicava textos de atores espíritas.

⁷³ Vários judeus fixaram residência em Parintins e dão suas contribuições em diferentes setores da sociedade local. Podemos identificar as casas de algumas famílias e também há o cemitério dos judeus, que se localiza no centro da cidade, ao lado do cemitério São José, de propriedade do município.

organizações que reproduzem a tradição africana em ambientes novos ou então que uniram “formas culturais estrangeiras um espírito africano, adaptando-as ou reduzindo-as a seu parâmetro cultural” (NASCIMENTO, 2016, p. 66).

Ainda que as religiões afro possam ter se unido a outra religião, tal fusão não teria sido harmoniosa. Nascimento (2016) considera que o chamado sincretismo religioso faz parte das manipulações surpreendentes que compõem a “fertilidade racionalizadora do racismo brasileiro” que, para o mesmo, não tem limites, possui dinâmica, muitas faces e artifícios, sendo um mito que almeja comunicar que:

As religiões africanas, ao se encontrarem no Brasil com a religião católica, ter-se-iam amalgamado ou se fundido naturalmente, intercambiando influências de igual para igual, num clima de fraterna compreensão recíproca. Entre outros, Roger Bastide demonstrou exaustivamente o contrário; que longe de resultar de troca livre e de opção aberta, o sincretismo católico-africano decorre da necessidade que o africano e seu descendente teve de proteger suas crenças religiosas contra as investidas destruidoras da sociedade dominante (NASCIMENTO, 2016, p.71).

Para Prandi (1996), o negro em meio à diáspora pode se movimentar na sociedade dos colonizadores através do catolicismo, garantindo sua sobrevivência ainda que em condições de sofrimento e adversidades. Pode-se refletir que as relações entre as religiões afro e as cristãs não são harmoniosas, ainda que se afirme o contrário. Mas, mesmo com o conflito e as sucessivas tentativas de silenciamento da religiosidade de matriz africana na cultura local, pode-se identificar os espíritos das manifestações afros na constituição religiosa da população parintinense que se envolve em vários contextos espirituais, como é o caso do boi-bumbá.

A diversidade religiosa de Parintins evidenciada no Boi-bumbá demonstra a combinação do sagrado com o profano em suas apresentações folclóricas. Márcia Gabriele Ribeiro Silva e Arcangelo da Silva Ferreira (2015) consideram que uma das influências das religiões de matriz africana no município de Parintins pode ser observada nas denominações “mãe” e “pai” atribuídas aos personagens negros do Auto do Boi-bumbá. Pai Francisco e Mãe Catirina evocam a sugestão de que seus títulos se assemelham aos termos Mãe e Pai de santo que fazem parte do vocabulário da Umbanda (SILVA E FERREIRA, 2015).

Sobre o boi-bumbá, seu elemento musical, a toada tem seu ritmo ligado à cultura afro e também há letras que evocam as diferentes matrizes e suas relações. A diversidade cultural e também religiosa faz parte do contexto que toadas podem tratar, sendo que em 2018,

compositores do Boi-bumbá Garantido Enéas Dias, João Kennedy e Marcos Moura apresentaram a toada denominada As Cores da Fé abordando as diferentes crenças existentes e o respeito que cada uma merece ter independente de suas características ou adeptos.

Defendendo a origem religiosa do boi-bumbá que historicamente teria surgido da promessa do negro pescador Lindolfo Monteverde, os compositores descrevem os símbolos sagrados de diferentes religiões, entre elas a cristã e a de matriz afro-brasileira, abordando a diversidade, a diferença e a resistência, conforme pode-se observar na letra da toada abaixo:

Toada As Cores da Fé

Terço, batuque, reza e festa
Sagrado e profano unidos em celebração
Sincretismo é resistência
Xangô também é São João
Kaô!
Kaô Kabecile Xangô
Justiceiro, rei nagô
Chama a rainha dos raios pra dançar
Eparrei Iansã
Que é santo e orixá
Na fé tem miscigenação
Colorindo a minha canção
Meu boi é o mito da resistência
Da vanguarda e da tradição
Rito de preto, dança e procissão
Povo de santo, devotos e pajés
Tem reza, oferenda e cura
Vodum encantado em orixá
Rogai por nós em liberdade
Jesus, Tupã ou Oxalá
Viva a diversidade
Bandeira do boi da promessa
Grandeza é ser diferente
Se unindo pra vencer
A resistência é fogo
É fogo no meu coração
É a chama da fé encarnada
Na festa do boi do povão
(DIAS, KENNEDY E MOURA, 2018)

Ainda que Parintins possua muitas faces da religião e da religiosidade, a hegemonia católica ainda faz parte do maior número de pesquisas sobre práticas religiosas dos parintinenses. Sobre tal religião, deve-se considerar que uma das primeiras igrejas construídas em Parintins é de fundamento católico e teria sido dedicada à Nossa Senhora do Carmo com a construção organizada por Frei José das Chagas em 1805. A virgem Maria

padroeira da pioneira edificação religiosa foi homenageada num período de 100 anos até que uma nova igreja foi erguida para prestar homenagem a santa do Carmelo. A antiga igreja do carmelita José das Chagas foi então dedicada a São Benedito passando posteriormente por uma destruição que teria causado consequências terríveis e sobrenaturais aos seus destruidores (SAUNIER, 2003).

João Jorge de Souza, em seu livro *Parintins: A ilha do Folclore* (1989) afirma que a primeira igreja de Parintins de fundação atribuída a Frei José das Chagas era dedicada a São Benedito e situava-se na antiga Praça de São Benedito, onde atualmente está localizada a Praça Cristo Redentor, centro da cidade de Parintins. O autor também ressalta que a igreja foi construída quando Parintins ainda era denominada Vila Nova da Rainha e serviu ao povo até 1895 (SOUZA, 1989).

Outras igrejas de denominação católica foram edificadas em Parintins em honra a diferentes santos e representações tais como a do Sagrado Coração de Jesus, Santa Clara, Santa Rita, Nossa Senhora de Lurdes, São Vicente, Nossa Senhora de Nazaré, São Francisco de Assis, São Sebastião, Santo Antônio, Sagrada Família, São Pedro, São José Operário, São Benedito, São Miguel, Santa Luzia e Santa Terezinha. Deve-se considerar entre esses templos católicos as capelas erguidas nos bairros periféricos da cidade, entre as quais tem a dedicada à Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil.

Quando os compositores da Toada As cores da fé afirmam que “na fé tem miscigenação” acenam para as diferentes culturas existentes na Amazônia, uma região plural de distintas religiosidades que se manifestam. Ericky Nakanome e Adan Renê Silva (2021) sinalizam sobre as práticas de curas afro-indígenas observadas em Parintins que tem em seu cotidiano a presença das plantas conhecidas popularmente “‘pião roxo’”, “‘comigo-ninguém-pode’”, “‘espada de São Jorge’” nas frentes das casas, práticas de cura nada ortodoxas em relação ao catolicismo oficial e compreensões de mundo que fogem aos dogmas e ritos tradicionais do cristianismo institucionalizado (NAKANOME E SILVA, 2021, p. 133).

Os autores consideram que manifestações como a mina maranhense e paraense, o cateretê, o catimbó, a umbanda, o candomblé entre outras pajelanças e práticas de cura constituem os saberes e fazeres dos amazônidas (NAKANOME E SILVA, 2021). Sobre o exposto, Bastide (1974, p. 80) enfatiza que a pajelança amazônica seria um sincretismo intermediário, sendo que o pajé corresponde ao “sacerdote mágico” e a pajelança, uma “expressão de uma realidade índia”.

Tendo exposto algumas das manifestações que compõem a diversidade de práticas religiosas parintinense, pode-se considerar que ainda assim não existem relações harmoniosas entre as manifestações religiosas no território local. Ao pesquisarmos as práticas religiosas no âmbito tupinambarana nos deparamos em situações de intolerâncias, preconceitos e injúrias voltadas para as religiões de matriz africana, que ainda são consideradas por determinados cidadãos como práticas de feitiçaria demoníacas com influência africana, como Gilberto Freyre destacou na obra *Casa-Grande & Senzala*.

Vale ressaltar que o desrespeito à diversidade em Parintins é antigo, registrado até mesmo nos jornais, como é o caso do *Tacape*⁷⁴ que em 1902 noticiava que “há ainda muito a fazer na sociedade para que os preconceitos de raças, classes e crenças desapareçam de uma vez para sempre” (07/12/1902, p. 1).

Nakanome e Silva (2021) destacam o acontecido com boi azul e branco da cidade, o bumbá Caprichoso que em 2019, ao celebrar a diversidade religiosa amazônica, tal como a do povo brasileiro evidenciou manifestações africanas, afro-brasileiras e afro-indígenas presentes no próprio folguedo de boi-bumbá como “candomblé, Tambor de Mina, pajelança indígena, culto do Babaçuê, umbanda, caruanas, ayahuasca, Santo Daime (da “União do Vegetal”, nascida no Acre), xamanismo, catimbó, jurema e outras religiosidades” (NAKANOME E SILVA, 2021). Os autores consideram que tal visibilidade às manifestações populares teve recepção positiva de alguns expectadores da festa que elogiaram a ousadia e a responsabilidade em abordar sobre as religiões afro no folclore parintinense.

Mas em contrapartida houve considerável número de comentários rígidos sobre uma espécie de descontextualização do folclore local em relação à cultura afro, como se esta não fizesse parte da identidade local; que a “macumba” não é aceitável que a apresentação focou na tradição nordestina, deixando o contexto amazônico de lado ou mesmo que os discursos apresentados eram academizados e não compreensíveis à população (SILVEIRA E NAKANOME, 2019).

O bumbá apresentou através da arte reflexões “da esperança oriunda da fé pelas mãos do feminino, como ilustrou o sincretismo que abriu o espetáculo, nas figuras alegorizadas de Nossa Senhora Aparecida, Iemanjá e Nhandecy. Ou melhor, das fés, no plural, marca da

⁷⁴ Para Saunier (2003) o *Jornal O Tacape* foi o primeiro período de notícias de Parintins e teria sido criado em 15 de novembro de 1902 e circulado até junho de 1904.

diversidade brasileira” (SILVEIRA E NAKANOME, 2019). Porém, a diversidade religiosa e, principalmente o destaque às manifestações religiosas africanas e afro-brasileiras não tiveram aceitação e, sobretudo o respeito por parte de alguns expectadores e telespectadores do evento folclórico. Não seria o primeiro registro de intolerância religiosa ocorrido em Parintins, assim como não foi o último.

Podemos tomar também o exemplo do ocorrido na comunidade do Panauarú, interior de Parintins apresentado por Manuel do Carmo Campos (1995). Ao abordar a decadência do catolicismo popular nos domínios parintinenses, o autor considera que o declínio teria iniciado com a chegada dos missionários do Pontifício Instituto das Missões Exteriores – PIME em 1955 e neste interim ocorreu o caso de intolerância religiosa na comunidade onde residiam negros da família Mangureira, remanescentes de quilombos do Rio Trombetas, que migraram para Parintins e no Panauarú cultuavam Santo Antônio dos Cativos, manifestação que teriam herdado desde sua passagem pelo Paraná da Rosa.

Um dos descendentes dos Mangureira⁷⁵ conhecido pela alcunha Pepe, contou em entrevista para Campos (1995, p. 115) que “a festa era organizada por um de bem morador do Paraná da Rosa com quem os Mangureira trabalhavam e dele foi passada a responsabilidade para a realização da festa”⁷⁶.

A prática teria incomodado lideranças de um núcleo familiar da comunidade que tinha forte ligação ao Catolicismo romanizado. Um ato de derrubada à capela de Santo Antônio dos Cativos foi organizado e executado por volta de 1974, causando sofrimento de revolta nos Mangureira, feito teve a participação dos católicos que condenavam o culto dos negros. Segundo Campos (1995) o fato contou com a ação de um padre visitante e membros da família Macedo que mantinham rivalidade com os Mangureira há algum tempo, mas até então controlada com as ações conciliatórias de Pe. Augusto Gianola, missionário que também trabalhou na comunidade do Mocambo do Arari (GOMES, 2017).

A capela em honra a Santo Antônio dos Cativos teria sido demolida em virtude da mudança da sede comunitária justificada pelo aumento populacional. Mas os negros não aceitaram e ficaram afastados da comunidade, sendo que outra capela foi erguida distante

⁷⁵ Segundo Campos (1995) os antigos Manguieiras já haviam falecido, restando apenas 6 (seis) netos no período da pesquisa.

⁷⁶ Entrevista concedida a Campos (1995).

dos Mangueira, que, em maioria com idade avançada não puderam mais continuar os festejos a Santo Antônio dos Cativos (CAMPOS, 1995).

O registro do fato ocorrido também pode ser encontrado em uma carta do bispo endereçada à sua mãe residente na Itália. Sobre o referido, Pezzella (2002, p. 67-68) apresenta parte do conteúdo do documento na qual o bispo Arcângelo Cerqua relata:

[...] Ao longo do canal do Panauaru existe uma capela de ripas e barro, chamada Santo Antônio dos Escravos. Foi erigida em ação de graças pela abolição da escravatura, pela devoção de uma das poucas famílias de negros existente na área e que agora, entre filhos e netos, constitui um núcleo significativo. Viajando a Nhamundá para a festa de Santo Antônio, antecipei de um dia a viagem e assim fiquei naquela capelinha a noite de 11 de junho e a manhã do dia 12, dando àqueles fiéis a possibilidade de aproximarem-se do sacramento em bom número (PEZZELLA, 2002, p. 67-68).

A pesquisa realizada por Campos (1995) tratando sobre a decadência do catolicismo popular entre as duas décadas iniciais da chegada de missionários do PIME em Parintins e demonstra como a religiosidade popular é uma característica basilar da vida comunitária parintinense assim como própria Igreja católica na região, mesmo com constantes interferências e processos de mudanças. Sobre o exposto, podemos considerar a dominação da religião cristã católica no modo de agir comunitário parintinense conforme as concepções weberianas.

Situações de afastamento, intolerância e racismo em relação à cultura negra em Parintins não são incomuns na zona rural assim como na área urbana. Pode-se verificar o contexto das religiões de matriz africana como, por exemplo, a Umbanda, que segundo Marcia Gabriele Ribeiro Silva (2019) surge em território parintinense constituindo-se não somente da matriz africana, mas somando às matrizes indígena e católica, com características múltiplas consequentes do contato com outras religiões que tiveram percurso e instalação em Tupinambarana (SILVA, 2019).

Para Bastide (1974) as resistentes religiões de matriz afro foram impactadas pelo contato com diferentes culturas e acabaram sendo reconstituídas e se adaptando de maneiras diferenciadas a regiões e realidades nas Américas, determinado o sincretismo com outras doutrinas religiosas. Prandi (1998) considera que “com a umbanda iniciou-se vigoroso processo de valorização de elementos nacionais, como o caboclo e o preto velho, que são espíritos de índios e escravos”.

O afastamento dos terreiros de Umbanda em Parintins é recorrente na história da religião afro na cidade. Mas deve-se considerar que os terreiros são territórios onde existem relações de poder e possuem espacialidades, movimentações/deslocamentos que englobam espaço e tempo (ROSENDAHL, 1996). As movimentações dos terreiros estão relacionadas ao incômodo que a prática religiosa causa aos que julgam a religião sem conhecê-la verdadeiramente.

Para Carmem Lúcia Tavares Fernandes (2008) a Umbanda tem um histórico de perseguição e discriminação por determinados domínios sociais, ainda que seja relacionada como “integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade” nacional (ORTIZ, 1999, p. 16). Objetivando definir a Umbanda, Prandi (2007) considera que essa religião:

é resultado do encontro do candomblé de origem africana, com o Kardecismo, de origem francesa, que adotou uma ideologia muito calçada em valores cristãos. Embora não seja uma religião cristã, seu quadro ético é calcado no cristianismo em muito sincretizado. Um sincretismo mais profundo do que aquilo que acontece no candomblé, muito mais de forma do que de conteúdo. A umbanda considera Exu como um diabo, influência católica; este diabo passa a ter muitas variações (PRANDI, 2007, p.7).

A religião Umbanda em Parintins teria começado por volta de 1970 por meio da prática curandeira de pessoas como José Rolim e Martinha Prata, que eram conhecidos pela população local principalmente pelas práticas realizadas nas bancas, que eram denominadas pejorativamente de “terreiros de macumba”. (FERNANDES, 2008, p.44).

Ana Caroline Ribeiro Silva em sua dissertação intitulada *A Umbanda no município de Parintins/AM: A influência religiosa da pajelança indígena e do catolicismo*. (2018) considera que a gênese da prática religiosa umbandista em Parintins se dá a partir da chegada do Babalorixá Daniel Adelino de Souza Brito, que oriundo da capital do Estado do Amazonas aporta na ilha Tupinambarana em 1983 para fixar residência. Daniel Adelino ou Pai Daniel construiu o centro de Espírita de Umbanda São Cosme e Damião para realizar seus atendimentos espirituais na cidade e se tornou o primeiro Babalorixá representante da Federação Umbandista e Rito Afro-brasileiros no Estado do Amazonas residentes em Parintins (SILVA, 2018, p. 89). Sobre a Fundação do terreiro de Daniel Adelino, Fernandes considera que em 27 de setembro de 1983 o umbandista constituiu o primeiro centro espírita parintinense de Umbanda na Rua Agostinho Cunha, bairro São Vicente de Paula (FERNANDES, 2008).

Ainda que Daniel seja considerado o pioneiro na instalação do centro de Umbanda em Parintins, há na memória popular a menção a outros parintinenses que realizaram a prática umbandista no território local. Para Fernandes (2008), ainda que tenha nascido com a sensibilidade mediúnica que é popularmente chamada de “dom”, Pai Daniel passou por várias experiências na Umbanda antes de se tornar babalorixá. Aos 19 anos de idade foi o início de seu desenvolvimento como umbandista e aos 32 anos foi condecorado como babalorixá pela União de Tenda de São Paulo (FERNANDES, 2008).

A atuação do Babalorixá e seu “poder carismático”(WEBER, 1974) foi ganhando grandes dimensões em Parintins e Silva (2018) destaca que Pai Daniel realizava atendimentos de diferentes pessoas, de distintos lugares, além de promover ações de caráter filantrópico e fazer os batuques com seus filhos de santos em determinados dias da semana, sendo que já haviam naquele momento de desenvolvimento da Umbanda em Parintins o total de 19 filhos de santo no Centro Espiritual de Pai Daniel (FERREIRA E SILVA, 2015, p. 11).

Com as ações de Pai Daniel até seu falecimento em 09 de agosto de 2014, novos pais e mães de santo foram surgindo em meio à religiosidade da Umbanda parintinense, sendo Pai Daniel mentor de alguns e algumas destes novos pais e mães de santo (SILVA, 2018; SILVA E FERREIRA, 2015). O babalorixá também é reconhecido pelas suas atividades no campo folclórico parintinense, pois, era chamado de “Daniel cantador de boi” conforme consideram Nakanome e Silveira (2019). Os autores, o pai de santo foi um dos donos do boi-bumbá Caprichoso (SILVEIRA; NAKANOME, 2019).

Entre as pessoas que desenvolveram e difundiram a religião afro-brasileira Umbanda em Parintins está Benedita Pinto dos Santos⁷⁷ considerada por Ferreira e Silva (2015) como uma das pioneiras mãe de santo⁷⁸ a atuar em um terreiro umbandista em território parintinense.

Em 20 de janeiro de 2020 estive participando da festa em homenagem a São Sebastião conhecido na Umbanda com a denominação de Oxóssi no espaço simbólico e cultural de Benedita chamada popularmente de Mãe Bena. Realizei observações

⁷⁷ Nascida em 31 de julho de 1962. Aloutixá, Ialorixá. Sacerdotisa-chefe, Mãe de santo do Terreiro São Sebastião/Oxóssi, localizado no Bairro Jacareacanga, próximo ao Campus da Universidade Federal do Amazonas - UFAM. O referido local fica afastado do centro urbano de Parintins-Amazonas.

⁷⁸ Para Victoriano (2005, p. 73-74) a Mãe-de-santo constitui o sustentáculo organizacional e espiritual dos terreiros.

participantes e registros fotográficos da festividade além de anotações no caderno de campo para identificar as relações das pessoas participantes com a homenagem realizada (**Figura 7**). As cerimônias religiosas segundo o pensamento durkheimiano, aproximam os indivíduos e fortalecem o sentido de coletividade.

Ao chegar no território da festa, observei a grande movimentação desde a entrada para se chegar ao terreiro, Pessoas e muitos veículos eram encontrados na área de estacionamento e o fluxo aumentava ao adentrar o espaço do terreiro. A festa de Oxóssi⁷⁹ contava com a presença de grande público que se dividia entre os que estavam desfrutando dos sabores dos pratos preparados na cozinha do terreiro; os que ingeriam bebidas alcólicas em meio a conversas alegres com demais participantes do festejo e os que apreciavam os espaços simbólicos e afetivos do território religioso, registrando a fatura das oferendas e a preparação do mastro que logo iria levantado em frente ao palco do evento onde as bandas musicais faziam suas apresentações.

Entre o local onde os participantes da festa apreciavam os alimentos e bebidas e a cozinha da festa estavam o núcleo do terreiro (espaço de terra sem cobertura de telhado), o palco e o centro de umbanda. No palco, bandas locais alegravam os presentes com músicas de diferentes estilos. Enquanto a cozinha estava em polvorosa com fluxo contínuo de pedidos e preparos, me dirigi ao local onde estavam as oferendas⁸⁰ à Oxóssi. Algumas mulheres estavam contemplando as oferendas no momento em que eu e um homem nos aproximamos para visualizar os alimentos, bebidas e flores que estavam sendo dedicados ao orixá. Durante o entardecer, batuques e cantos foram realizados para o momento festivo do levantamento do mastro com honras e muita fartura dedicada a Oxóssi.

⁷⁹ Orixá da caça, das florestas e da fatura (PRANDI, 2001)

⁸⁰ Segundo Prandi (2001), para os antigos Iorubás, os homens habitam o mundo físico (Terra) chamado Aiê, e paralelamente os deuses orixás vivem no Orum, mundo espiritual. Os dois mundos seriam ligados por laços e obrigações e os homens dividem sua comida e bebida frequentemente com os orixás além de vesti-los, adornarem e cuidarem da diversão dos deuses enquanto os últimos protegem, ajudam e dão indenidade aos seus descendentes humanos em troca dessas oferendas (PRANDI, 2001, p. 49).

Figura 7: Momentos da homenagem à Oxóssi



Fonte: Pesquisa de campo (2020).

Constatei a alegria, a solidariedade e afeto que a festa impulsiona nos sujeitos que estão envolvidos com os festejos, desde a comissão organizadora liderada pela Mãe Benedita, os filhos/filhas de santo, convidados, participantes em geral e atrações culturais/musicais. Assim que toda a movimentação da festa pode ser finalizada, pude conversar com Mãe Bena e realizar entrevista. Ela gentilmente permitiu que nossa conversa fosse antes de realizar os atendimentos de pessoas que posteriormente a viriam procurar. Fui muito bem recebida e considerei a receptividade como sinal de que a pesquisa tinha a aprovação da comunidade umbandista representada pela Mãe de Santo Benedita.

Inicialmente considerei importante saber como Mãe Bena (**Figura 8**) visualiza sua experiência inicial na Umbanda. Os sentidos e significados que ela foi entendendo quando sua sensibilidade espiritual foi aflorando foram lhe causando impactos. A comunicação entre o mundo espiritual e físico faz parte do universo religioso e a rotina de Bena foi se transformando conforme a experiência com a Umbanda foi se intensificando.

Figura 8: Mãe Bena



Fonte: Pesquisa de Campo (2020)

A luz da revelação foi surgindo na jovem Benedita que recebia orientação de sua genitora a respeito. A colaboradora destaca que sua mãe possuía a mediunidade e que teria herdado o dom:

Foi de berço, né, desde os 7 anos de idade que houveram manifestações dentro de mim e eu era uma criança. Então hoje eu conto por ser contado pela minha mãe, né. Então eu tive assim uma vida assim bem difícil na minha infância, na minha juventude não por ter dificuldade de passar necessidade, mas sim espiritual. (ENTREVISTA, 2020).

Sobre tal relação com a Umbanda, Mãe Bena afirma que não aceitou tão facilmente e que sua mãe não queria que a religiosidade umbandista fizesse parte de sua realidade. Sua genitora considerava um grande sofrimento a relação com a prática religiosa que foi iniciada com as primeiras impressões de sua mediunidade, que segundo Allan Kardec (2010), seria o dom que se desenvolve por mulheres e homens que compreendem de forma mais ampla a vida espiritual desde os seus primeiros momentos do ciclo de sua existência.

Ao se referir o reconhecimento de sua mediunidade, a Mãe de Santo Bena rememora as preocupações de sua mãe com as dificuldades que iria passar em sua missão com a religião Umbanda:

Mas minha mãe, ela é médium, minha mãe ela é espírita também. Ela dizia assim, o que ela viveu ela não queria que eu vivesse porque na verdade a nossa vida é uma vida muito difícil, uma vida sacrificada. Eu digo difícil

porque, porque tem pessoas que acreditam no que você é e no que você faz e tem pessoas que não acreditam (ENTREVISTA⁸¹, 2020).

Bena relata que sua relação com a Umbanda vem desde a infância quando sua sensibilidade foi tomando forma e de certa forma a assustando. Assumir a responsabilidade com mediação entre o mundo físico e espiritual era algo que a jovem Benedita não esperava, pois, “quando a gente é jovem a gente quer sair, se divertir, né? assim não ter uma responsabilidade com as coisas sérias e isso aqui é uma responsabilidade muito grande” (ENTREVISTA, 2020). A responsabilidade de ser mãe ou pai de santo envolve a integração dos orixás e dos filhos de santo numa relação dinâmica, sendo que Bena destaca que:

Meu Pai de Santo dizia para mim que a gente tem que ter resposta para tudo, né? tudo a gente tem que encontrar uma resposta. Fulano quer tal coisa, por exemplo, se você vem aqui em busca de fazer uma limpeza no teu comércio, eu tenho que achar uma resposta para esse trabalho que tu queres, como eu vou fazer, como as coisas vão acontecer, então são coisas dessa forma que acontecem na vida da gente, tudo tem uma resposta. A gente faz a nossa seção, vamos cantar, o atendimento do cliente, é saber conversar com as pessoas (Benedita Pinto, Entrevista, 2020).

Pode-se perceber nas narrativas de Mãe Bena que a trajetória espiritual da mesma foi envolvida em momentos e períodos de sofrimento não apenas corporal, mas como na relação familiar além da própria questão espiritual, de aceitação da mediunidade. Ela começou a se preparar para a missão de vida que então pouco sabia e investiu em passar por formações necessárias para seu desenvolvimento como umbandista, pois, o culto e manifestações dos espíritos como expressões das divindades no corpo do iniciado à religião são a base da Umbanda, conforme Ortiz (1999). Para Prandi (2001, p. 244) os humanos são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem, pois, os orixás alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam além de ter a missão de ser responsáveis “por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana”. (PRANDI, 2001, p. 20).

Sobre os seus guias de vida, Bena expressou gratidão e amor por aqueles que a acompanham, detalhando:

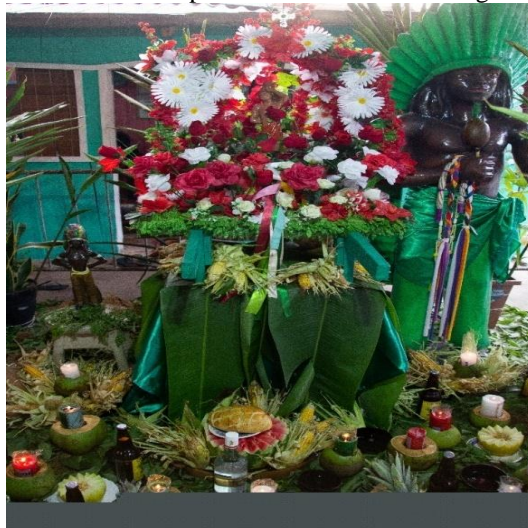
Seu Pena verde, que é meu caboclo de frente. Ele que me acompanha, ele recebeu coroação, ele recebeu os mentores de preparação. Tudo foi ele. Ele é o dono da casa. Tudo que eu faço passa pela mão dele. Tudo que os médiuns fazem vai ter que passar pela mão dele para ser aprovado. Se não for

⁸¹ Realizada no terreiro São Sebastião em janeiro de 2020.

aprovado tem que fazer de novo. Dona Mariana, que é minha cabocla de salão. Uma das que me acompanham mais. Dona Margarida, minha consultista, ela é que consulta. Dona Margarida é uma cigana já bem antiga, uma cigana bem idosa, mas é uma cigana muito boa, então, é uma cigana negra. (Entrevista, 2020).

O Caboclo Pena Verde (**Figura 9**) é destacado por Bena como o espírito companheiro, o dono de sua casa, sendo considerado por Silva (2019) como falange espiritual da linha⁸² de Oxóssi, ou seja, pertencente ao agrupamento de espíritos regidos pelo orixá. A respeito da ligação entre o orixá caçador e o caboclo, Victoriano (2005) considera que a relação entre Oxóssi e os caboclos fora estreitada desde as florestas africanas até as matas brasileiras, onde o próprio Caboclo é chamado de Oxóssi.

Figura 9: Caboclo Pena Verde representado à direita da imagem de São Sebastião



Fonte: Pesquisa de Campo

Cada um dos espíritos tem importância e diferentes impactos em sua vida assim como nas de seus filhos de santos. Bena enfatiza que nem todos são negros, como é o caso de Dona Mariana, que segundo a mesma é loura, branca e de origem turca, mas que “a evolução com o ser evoluído na nossa cabeça é diferente. São esses espíritos” (Benedita, entrevista, 2020). A respeito da referida cabocla, Silva (2019) considera que a mesma “foi uma princesa turca, que fora encantada nos lençóis maranhenses, e neste processo de encantamento chegou à Amazônia, tendo sua história contada de várias formas pelos admiradores” (SILVA, 2019, p. 59).

⁸² Ortiz (1999) considera que as linhas de Umbanda são grandes exércitos de espíritos que devem obediência aos orixás. As linhas também são chamadas de vibrações (ORTIZ, 1999, p.79).

O passar do tempo fez Bena aceitar a manifestação dos orixás em sua vida e a ressignificar a Umbanda, para a mesma:

É assim, é um tudo na nossa caminhada. Eu comecei a aceitar eu fui aprendendo a ter responsabilidade com o meu orixá, minha roupa que eu visto, com a espada que o meu guia usa, com o cigarro que o meu caboclo vai fumar, com a bebida que ele vai beber, tu tais entendendo? Com tudo. As minhas guias de trabalho. Tudo isso é muito zeloso. Então com isso a gente tem que ter muito cuidado. (Benedita, entrevista, 2020)

Segundo Bena, ela foi se adaptando a tudo o que ia acontecendo em sua vida que se entrelaçava ainda mais com a Umbanda, sendo que “houve muita discriminação, houve pessoas falando muita besteira. Então quando eu era jovem eu não queria, não queria mesmo, não queria aceitar porque eu não gostava disso, eu não acreditava” (ENTREVISTA, 2020).

A aceitação do processo de iniciação à Umbanda por Benedita foi dolorosa assim como muitos momentos de sua trajetória na cidade de Parintins. A Umbanda em si é uma religião considerada “de cura”, mas não se exclui na relação com ela os ferimentos causados pelas ignorâncias, preconceitos e negacionismo da religião afro-indígena no território local.

Sobre as relações entre religiosidade e identidade negra em Parintins pode-se considerar que as manifestações afro sofreram e ainda sofrem com as situações de discriminação e intolerância religiosa, sendo que Benedita destaca que tem uma experiência longa com tais ocorrências:

Hoje eu já sei a conviver com a discriminação. Eu já aprendi a conviver com a discriminação. Não aceito, porque não vai acabar. Isso da discriminação em termo dos cultos afros, dos espíritas, da umbanda, não vai acabar. A gente tem que aprender a conviver com esse tipo de situação. E eu sei. Porque antes eu podia chegar num ambiente que ia ter gente ali que não gosta de mim porque eu sou macumbeira, que essa é a palavra deles, né? Aí eu me sentia mal e saía. Hoje não, hoje ninguém me tira de qualquer ambiente que eu esteja. Porque eu sei conviver com as pessoas, aqueles que gostam, aqueles que não gostam, né? E as pessoas dizer: ah, não vou no terreiro dela porque ela só pega o diabo, é a macumba (Entrevista, 2020).

Bena relata que algumas pessoas em sua trajetória fizeram comentários ignorantes sobre sua atuação como mãe de santo, usando termos pejorativos e fazendo-a se afastar de determinados lugares onde a mesma não era considerada bem-vinda. As intolerâncias às práticas religiosas de mátria africana são recorrentes na sociedade brasileira contemporânea onde as ocorrências de desprezo, desrespeito e atos violentos contra famílias de santo e territórios sagrados tem marcado tanto os ambientes urbanos como rurais.

Sobre o exposto, Bena enfatiza que hoje já aprendeu a conviver com o preconceito e a intolerância, mas que, ainda que não aceite essas situações, elas ainda ocorrem. Se na atualidade, pessoas fazem comentários ignorantes e desrespeitosos com relação à Umbanda e seus representantes religiosos, Bena responde:

Macumba são os nossos tambores. Macumba é o nosso tambor que a gente rufa, que nele vem muita coisa boa e coisa ruim, porque ele chama você vê que ela toca alto, ele toca longe, soa longe então as pessoas querem saber o que que é e muitos que vem por uma curiosidade de descobrir e tem muitos que vem trazido pelo próprio pai ou mãe. Então, isso que é macumba. Nosso terreiro é umbanda. Umbanda é paz, é caridade, é um terreiro de Umbanda. Então o povo diz “é a macumba”. Aceito. Hoje eu aceito tranquila, sem problema (Benedita Pinto, Entrevista, 2020).

Ao relatar suas memórias de situações onde os preconceitos contra a sua religiosidade umbandista foram se apresentando, a mãe de santo afirma que a luta contra a intolerância religiosa é realizada 24 horas por dia e que a cada ano a violência contra territórios religiosos afro-brasileiros são intensificados e que atrocidades são cometidas contra locais religiosos de outras religiões. Neste contexto, rememora-se que as perseguições às religiões de matriz africanas acontecem desde os séculos passados onde já eram executadas as tentativas de desenraizar as manifestações afros no território brasileiro. Para Prandi (1996) o Estado oficializou a intolerância desde o período colonial por meio da criminalização e coação policial dos cultos das religiões de matriz africana.

A religiosidade parintinense seria então plural e não comprometida com apenas com uma denominação, igreja ou templo religioso, sendo característica da diversidade religiosa em outras regiões do país, na qual muitos sujeitos escolhem seguir uma religião diferente da em que nasceu (PRANDI, 1996). Mas no que diz respeito a religiões de matriz africanas pode-se observar que há grande participação nas manifestações realizadas nos terreiros durante festividades que homenageiam os santos, ainda que cause incômodo a algumas pessoas, os festejos só cresciam a cada ano em número de participantes, antes da pandemia ter iniciado.

Um momento impar das manifestações afro na ilha Tupinambarana que é necessário evidenciar é o da realização do I Festival Afro Parintin (**Figura 10**) ocorrido no dia 20 de novembro de 2021. O evento reuniu diferentes participantes dos terreiros de Umbanda e Candomblé da área urbana de Parintins e foi uma rica demonstração da força das religiões de matriz africanas em território amazônico.

Figura 10: I Festival Afro-Parintin



Fonte: Acervo Pessoal (2021)

No evento pode-se visualizar diferentes umbandistas e candomblecistas com suas roupas e adereços assim como sua organização no espaço para as apresentações e discussões sobre as religiões afro-indígenas e a consciência negra na região. Houve exposição de artes feitas pelos adultos e criança de cada espaço sagrado de matriz africana. Sobre a experiência do Candomblé em Parintins, Mãe Bena, ao fazer uma análise em relação a sua trajetória com a Umbanda, considera que

Eu tenho muitos amigos no Candomblé. Que visitam a minha casa, no tempo de festa eles vem. Agora nessa viagem tinha três pais de santo que vieram me visitar. Então assim, eu gosto. Ele tem coisas parecidas e não parecidas com a minha, porque a vivencia deles é uma, e a minha é outra. A convivência, a vivência é diferente. (Entrevista, 2020).

O dia de reflexão sobre a Consciência Negra foi destacado pelos organizadores e demais participantes do festival, sendo que a luta pelo reconhecimento da cultura e religiosidade negra também foi abordada, assim como a realização de um abaixo assinado para que o combate à intolerância religiosa no município seja intensificado, tendo ações conjuntas por parte dos poderes públicos locais.

Durante a realização do evento, danças como jongo, maculelê e samba de roda foram apresentadas, assim como rodas de capoeira, representações dos orixás, apresentações dos artesanatos e desenhos realizados por crianças integrantes dos terreiros, centros, tendas e searas. O evento culminou uma grande gira que só reforçou a potência das manifestações religiosas de matriz africanas e afro-brasileiras resistentes em território parintinense. A

Umbanda e o Candomblé são fenômenos culturais que tem raízes profundas na localidade, nem mesmo a criminalização fruto da intolerância em relação às práticas religiosas foi capaz de silenciar a religiosidade afro-parintinense.

Em 2022, o evento em parceria com a UEA será realizado em novembro o tema “Da universalização à unificação das religiões de matrizes africanas; Parintins um polo afro-indígena”. A proposta da II edição do Festival envolve realizar palestras, minicursos e oficinas de percussão afro-religiosa, conforme as informações divulgadas na página do Facebook intitulada Movimento Afro-Parintintin. Além das atividades realizados nos terreiros, centros e tendas religiosas, as apresentações da cultura e religiosidade africana e afro-brasileira também são manifestadas na festa dos bois-bumbás de Parintins, sobre o qual abordaremos nas próximas seções.

3.3 O Auto de Boi-bumbá e as relações étnico-raciais no folgado parintinense.

*Boi de caiado, boi de capoeira, boi de terreiro, boi de tamboreiro
É banto batuque! Batuque-boi! É luta e manto!
Boi do Arari, boi de lundu, boi do norte, boi de embaixada
Boi de santos, boi de bombá, boi Garantido, de Xangô e toada!*

(SILVA E PANTOJA⁸³, 2002)

Além da religiosidade, a identidade negra pode ser analisada em manifestações folclóricas, como é o caso do boi-bumbá, reconhecido como patrimônio cultural intangível do Estado do Amazonas. Em Parintins ocorre anualmente o Festival Folclórico que exhibe no último final de semana do mês de junho a mitologia, as lendas, danças, música, esculturas e adereços que compõem a diversidade cultural amazônica e brasileira.

O evento folclórico é exibido pelas emissoras de televisão credenciadas no âmbito da Região Norte e para outros estados brasileiros. A festa possui amplas dimensões e tem características de manifestação popular, entretanto, existem zonas de sombra, ocultações e áreas pouco reveladas (HATOUM, 1999) em seu desenvolvimento e realização,

⁸³ Toada intitulada Festa do Povo negro, de autoria dos compositores Adam Silva e Leonardo Pantoja. Faz parte do repertório musical do Boi-bumbá Garantido (2022). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hJ3ydaCWBWs>. Acesso em 05 de julho de 2022.

particularmente quando se trata da cultura afro no Festival Folclórico, pois, não se nega a existência de marginalização, exclusão e silenciamento das tradições negras e suas influências em sua história como festa da massa. Na festa dos bois-bumbás há elementos como as toadas, a marujada, batucada, danças e simbolismos que reafirmam a ligação com a cultura afro.

A presença de negros e negras no território parintinense ainda é pouco evidenciada em comparação às culturas indígena e cabocla. Há registros de quantitativo de negros que foram escravizados no território de Parintins quando este se estabelecia como vila, dados sobre alguns personagens negros que marcaram fatos da história local. Trilhas da história trazem várias pessoas, que com sua ancestralidade africana e as relações étnico-raciais desenvolveram elementos essenciais da cultura local entre outros diferentes campos dentro da mesma.

Andréas Valentin (2005) analisa que a presença negra na região do Médio Amazonas, ainda que considerada pequena, tem influência no nascimento e o desenvolvimento da brincadeira de boi-bumbá, uma vez que para o autor, o bumba-meu-boi maranhense ‘trazido para a região pelos migrantes da seca, encontrou aqui não só um folguedo parecido, como também através do convívio com os negros, a identificação com o seu ritmo e sua música’ (VALENTIN, 2005, p. 86).

O folguedo maranhense trazido pelos nordestinos que vieram para o Amazonas no final do século XIX⁸⁴ teve um encontro com o boi-bumbá amazonense, com características similares, desenvolvendo identificação e familiarização com a terra que lhe parecia estranha até o encontro cultural. Para o autor, tais semelhanças entre os folguedos foram acentuadas devido à proximidade da partilha dos mesmos ambientes com os negros que envolveram os nordestinos com sua música e dança afro refletindo nos mesmo sua cultura e unindo-os em uma teia de identidades.

Para Eurípedes Funes (2012) o Boi-bumbá é “uma festa de negro, é o lugar dos filhos de Mãe Catirina e Pai Francisco” (FUNES, 2012). Tal folguedo seria uma manifestação da resistência negra que conduz e envolve as demais raças na dança, batuque, canto e dramatização folclórica que os personagens negros desenvolvem. Para Braga (2011):

⁸⁴ Para Souza (1978) um grande contingente de pessoas (superior a 500 mil pessoas) oriundas do Nordeste brasileiro se direcionou à Amazônia, alavancando em 1910 a produção gomífera em 40% em totalidade da exportação nacional até então.

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

O momento teatral do Auto do Boi-Bumbá apresenta representantes das raças branca, negra e indígena e seus respectivos arquétipos. Arthur Ramos (2002), ao descrever o boi-bumbá destaca:

o homem branco contou a história [...] os negros deram ritmo com seus tambores... e o índios, residentes antigos da terra, trouxeram consigo a magia de sua dança. Como se vê o boi-bumbá é uma mistura de culturas, que se uniram para criar um dos espetáculos mais belos desta terra (RAMOS, 2002, p. 25).

A respeito do Auto do Boi, Bruno de Menezes destaca que a brincadeira envolve a influência folclórica ibérica difundida pelos colonizadores, assim como os festejos com totens oriundos da cultura africana, principalmente a Banto. O Auto do Boi é interpretado de forma geral como “uma dança dramática [...] simples, emocional, direta e de linguagem natural. Com um enredo universal e intemporal, tem caráter essencialmente alegórico e faz personagens reais contracenarem com símbolos, ideias ou lendas” (AZEVEDO NETO, 1983, p. 65).

Como ponto de análise sobre o exposto, pode-se discutir o Auto do boi-bumbá amazônico que trata essencialmente no cerne da brincadeira, a Mãe Catirina e o Pai Francisco como representantes da cultura negra, condutores de todo o momento sobrenatural e simbólico que é a morte e ressurreição do boi preferido de seu patrão, o rico fazendeiro branco conhecido como Amo do boi, o dono da fazenda. É desejando a língua do animal preferido do dono da fazenda que a grávida Catirina exige de Francisco a morte do boi amado do amo.

Sobre as relações étnico-raciais dentro do Auto popular com a figura bovina, Menezes (1972) enfatiza a participação ativa de minorias na brincadeira, sendo que tais negros e indígenas dividiam o espaço com brancos de classe baixa movimentando a aculturação imposta pelos brancos dominadores, pois, para o autor, “o Boi-Bumbá teria seus fundamentos tradicionais na aculturação afro-ameríndia, inevitável ao branco ruralista” (MENEZES, 1972, p. 23).

A encenação do Auto envolve o drama da morte do boi, a alegria da ressurreição do animal, mas também a comicidade da representação dos personagens negros. Tal encenação de Pai Francisco, Mãe Catirina e demais personagens afro envolvem ideias e atitudes de autonomia, resistência à realidade então vivenciada pelos negros, mas também tais posturas de enfrentamento não seriam de forma brusca, violenta, mas irônica, burlesca e de imitação satírica dos modos do colonizador (MENEZES, 1972). Com a insubordinação de seus negros, o Amo se sente impotente e comungando com Menezes (1972) e Salles (2004), João de Matos Suzano (2006) traz em sua obra *Brincando de Boi em Parintins* a afirmação de que:

A presença do senhorio adentra o espetáculo na bucólica visão da fazenda. Revela os conflitos do mundo civilizado, expressos na fragilidade da existência humana e da sua impotência diante dos desejos e da efemeridade da vida que, mortalmente ferida, ressuscita pela força e sabedoria do índio, do negro e do caboclo (SUZANO, 2006, p. 20)

O amo, figura do branco dominador era constantemente desafiado pelos subalternos negros, que na realidade não se submetiam facilmente aos desmandos do senhor. Tanto que o desejo da língua do boi mais estimado pelo fazendeiro não foi impedido de ser realizado levando em conta toda a situação de hierarquia no espaço de desenvolvimento do Auto. A ancestralidade africana e sua linhagem de alto valor eram presentes na postura dos personagens negros da dramatização do boi-bumbá mostrando a representatividade de quem não se tinha dominado completamente pela aculturação imposta pelo colonizador.

Para Menezes, a atuação de Francisco, Catirina, Gazumbá e outros personagens negros do Auto é de resistência, de assimilação de trejeitos dos brancos dominadores como forma de ironia e enfrentamento ao que se impunha no contexto social. Sobre a ótica apontada por Menezes (1972), Vicente Salles considera que o folguedo do Boi-bumbá é advindo da cultura afro, sendo o contexto social o grande desenvolvedor de sua brincadeira/auto popular, uma vez que os conflitos sociais envolvem dominadores e dominados em constante luta, sendo que os negros trazem para a encenação as reminiscências de suas ascendências étnicas africanas (SALLES, 2004).

A manifestação do Auto do Boi-bumbá foi ganhando amplas dimensões na Amazônia. É importante destacar que seus primeiros registros no território amazônico, mais precisamente em Belém e Óbidos no Pará, datam de 1850, quando o Auto do Boi-Bumbá era interpretado como uma brincadeira realizada por escravos, um folguedo mal visto pela

classe abastada por ser considerado como provocador de balbúrdia, violento e imoral, conforme o relato jornalístico:

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

O fato de a brincadeira ser conotada como uma baderna está relacionado ao código de conduta vigente no período que impedia a aglomeração de escravos (salvo em eventos de cunho religioso) e à ação de capoeiras, vistos como insubordinados do ócio (SALLES, 1988). Pode-se entender que a prática da celebração Auto era uma ameaça à ordem civilizatória que as elites almejavam conservar, ademais, o Auto era ajuizado como sátira social que demonstrava a insubordinação dos negros em relação aos escravistas.

Em domínios amazônicos, o Auto popular de Boi (MENEZES, 1972) ao invés de possuir caráter de celebração natalina desenvolveu-se como uma manifestação junina chamada de boi-bumbá com a influência do bumba-meu-boi maranhense ou africana em essência, pois, para Sanches de Frias (1883) “o Bombá (sic) celebrado pela gente de cor, em plena cidade do Pará, parece-me representar uma cerimônia gentílica, importada pelos pretos africanos.”. O autor salienta que a herança africana do culto ao boi Ápis que em zonas de lazer contactou com a cultura indígena e europeia constituindo a riqueza cultural do folclore amazônico (SANCHES DE FRIAS, 1883; SALLES, 1971).

Sobre Sanches de Frias e seus registros do boi-bumbá de outrora, é importante destacar a referência que ele fez sobre o Boi Caiado nos arredores de Santarém cuja imagem está em seu livro *Uma viagem ao Amazonas*:

Figura 11: Boi-bumbá celebrado próximo a Santarém (PA).



Fonte: Sanches de Frias (1883).

Analisando a imagem pode-se perceber que a manifestação do folguedo era participada principalmente por negros e negras, além de ser vigiada por dois homens (no canto esquerdo inferior da imagem). Sanches de Frias (1883) destaca que o aglomerado de pessoas festejando o “bombá” assemelhava-se à uma procissão e era composto inteiramente de mulheres enfeitadas com trunfas floridas, homens vestidos com trajes que procuravam ser parecidos aos do vestuário masculino sumptuoso da elite e com muita “gente de cor” que festejavam em sua maioria descalços (FRIAS, 1883).

Com a proximidade com o Pará e a disseminação da cultura nordestina, pode-se considerar que o bumba-meu-boi maranhense e boi-bumbá paraense influenciaram a criação e desenvolvimento do boi-bumbá amazonense que também traz em sua conjuntura de quadros independentes o bailado dramatizado com aparições de personagens variados culminando com a morte e ressurreição do Boi (ALVARENGA, 1960 apud CARDOSO, 2013).

Um registro mais recente sobre o Boi-Bumbá na Amazônia, mais precisamente no Baixo Amazonas, é realizado por Eduardo Galvão (1951) sobre a manifestação do folguedo na comunidade de Gurupá (PA). O autor descreve que o dono do boi conhecido também como mestre armava em sua casa a partir do mês de maio um curral onde se realizavam os preparativos para o bailado do boi nas casas dos sucessivos donos, aqueles que mandavam convite ao amo solicitando que o boi dançasse em seus quintais durante os festejos juninos (GALVÃO, 1951 apud BRAGA, 2002).

Para Menezes (1972) o primeiro ato da apresentação do boi-bumbá é a dança realizada no terreiro ou quintal, que antecede a saída do boi. O autor destaca que o folguedo foi se transformando estruturalmente, se reconfigurando devido à constante repressão policial e midiática, o que demonstravam o quanto a brincadeira incomodava. Como parte das transformações decorrentes das tensões sociais da época, o boi passou a brincar nos terreiros ou currais que seriam o espaço da brincadeira.

O ambiente do bumbá possuía decoração festiva, com bandeirinhas coloridas, tapetes de folhas de mangueira, esteios de açaí, iluminados pelo luar e por lamparinas à querosene que clareavam o espaço onde mulheres e homens se juntavam para acompanhar o boi que visitava quintais amigos, onde “padrinhos⁸⁵” eram homenageados e meio a venda de alimentos de meio índio-africanos⁸⁶ (MENEZES, 1972).

O amo do boi organizava uma demonstração do folguedo para atrair mais simpatizantes da brincadeira que pagavam para que o bumbá se apresentasse em seus terreiros /quintais dando o status de dono do boi provisório aos que solicitavam a apresentação do bumbá em seus domínios familiares.

Apresentando de maneira breve a encenação do Auto do Boi-Bumbá de Gurupá em tempos de outrora, Braga (2002) cita Galvão (1951), descrevendo o momento em que os vaqueiros, o boi, Pai Francisco e Mãe Catirina entram na quadra para realizar a encenação que culminará na morte e ressurreição do boi, o estimado animal que “tinha sua língua arrancada e vendida na forma de um pedaço de papel que Pai Francisco fingia tirar da boca do boi morto para entregá-lo ao dono da casa” (GALVÃO, 1951 *apud* BRAGA, 2002, p. 16).

O registro demonstra a venda da língua para custeio da brincadeira de boi realizada nos quintais dos donos temporários que solicitavam a realização da brincadeira, mas o negro Chico é o vendedor da língua do boi, apesar de não ser o Amo, o senhor à qual o animal pertencia. No fim da apresentação, a língua se convertia em um envelope de dinheiro para custear a festa da matança do boi no mês de julho, onde a morte causada pelo desejo de Mãe Catirina era solucionada magicamente pelo doutor que trazia o boi de volta à vida com três espirros em meio ao urro do animal. O boi revivido saía bailando e derrubava os brincantes

⁸⁵ Segundo Menezes (1972) os padrinhos eram pessoas importantes que o *boi de fama* iria homenagear no curral/terreiro.

⁸⁶ Comidas como, por exemplo, o mingau de munguzá, o tacacá, entre outros.

que aos risos degustavam vinho, bebida que lembrava o sangue que o boi derramou em seu sacrifício realizado por Pai Francisco. A festa do Auto da matança e ressurreição acontecia envolvendo muita comida e música em homenagem ao animal ressuscitado (GALVÃO, 1951; BRAGA, 2002).

Pode-se perceber que no Auto do Boi de Gurupá descrito por Galvão (1951) existe a aceitação da morte, representando a realidade idealizada, revivendo, construindo simbolicamente o animal amado. De certo modo, a brincadeira de boi-bumbá é um modo de ser compartilhado com o coletivo e ganhou lugar no meio do povo, conquistou grupos, uniu classes sociais, apresentou personagens considerados “párias” da sociedade que se tornaram protagonistas no Auto, ainda que suas vozes sejam caladas no processo da brincadeira.

No Estado do Amazonas, a mais antiga referência sobre a presença do Auto do Boi-bumbá foi feita por Robert Avé-Lallemant (1980) que descreveu a manifestação de um bumbá em Manaus no ano de 1852 no período dos festejos em honra a São Pedro e São Paulo, que segundo o calendário católico são homenageados no dia 29 do mês de junho.

O viajante descreveu que o boi-bumbá era composto de uma carcaça real de cabeça de boi incorporado por um homem que a carrega se movimentando pela rua envolta de duas fileiras de “gente de cor”, sendo também acompanhado por um pajé e um tuxaua. O caminho do bumbá tinha uma parada próxima à casa do chefe de polícia e na dramatização do auto o boi era afetado pela morte e ressuscitava de acordo com a pajelança que era repetida constantemente nas ruas por onde os brincantes passavam, pois, segundo o cronista, o boi acabava morrendo várias vezes na mesma noite (AVÉ-LALLEMANT, 1980)

Nos diferentes registros feitos sobre o Auto do Boi-bumbá pode-se perceber os protagonismos dos personagens negros Pai Francisco, Mãe Catirina, assim também da importante presença de Gazumbá, Mãe Giomã que foram colocados em segundo plano mais antecipadamente no decorrer do desenvolvimento do folguedo na Amazônia. Se encontram muitas citações sobre a participação de “gente de cor” e a sátira ao mandonismo da elite na encenação da morte e ressurreição do bumbá. A brincadeira fazia a inversão do mundo em que estava inserida mostrando a resistência da “gente de cor” à ordem imposta.

O Boi-Bumbá seria um folguedo que deriva do Bumba meu boi⁸⁷, que adaptou o auto de herança europeia trazido pelos portugueses para o Nordeste brasileiro com os impactos

⁸⁷ Seu enredo narra “a morte e a ressurreição do boi ocorrido em uma fazenda no século XIX, no Nordeste brasileiro, na época da colonização” (FARIAS, 2005, p. 24 apud CARDOSO, 2013, p. 29).

da floresta amazônica e suas diferentes etnias. Para Menezes (1972) o folguedo de bumbá possui caráter demopsicológico etnográfico distinto do folguedo maranhense. O núcleo de toda a manifestação folclórica de Parintins está no Auto que narra a morte e ressurreição do boi mais querido pelo dono da fazenda. O animal é posto em sacrifício em virtude do desejo de Mãe Catirina, uma negra grávida que exigiu de seu esposo, conhecido no Folclore como Pai Francisco, a morte do boi e a retirada da língua para a mesma saciar seu desejo e para que a criança esperada não nascesse com cara de boi.

Questionando a tão proferida chegada do folguedo bovino no Amazonas por meio das mãos nordestinas, Deilson Trindade (2018) considera que a manifestação do boi-bumbá amazônico já acontecia em Parintins antes da chegada dos migrantes vindos do Nordeste para a extração do látex no Amazonas. O autor leva em conta as análises de Vicente Salles sobre as notícias de jornais que circulavam no início da segunda metade do século XIX, fontes que demonstram a existência da nomenclatura boi-bumbá para designar o folguedo realizado por negros no território amazônico.

As notícias de jornais que Salles apresentou tratavam-se geralmente de registros policiais referentes à manifestação do boi-bumbá, onde o autor identificou elementos que constituem a identidade do folguedo realizado em locais do interior paraense, próximos ao leste amazonense, por assim dizer, cidades que compõem a “vizinhança” de Parintins. Salles (2004) listou as características do boi-bumbá amazônico conforme abaixo:

Tais notícias mostravam características inconfundíveis do folguedo no Pará:

1. a denominação histórica local, bumbá ou boi-bumbá;
 2. Época de exibição, mês de junho;
 3. brincantes, negros escravos;
 4. distúrbios, resultando em cacetadas e facadas;
 5. antiguidade e disseminação, meados do século em diferentes locais, Belém e Óbidos, cidades bastante distanciadas;
 6. medidas repressivas expressas nos códigos de posturas;
 7. polícia como coatora;
 8. oposição (luta de classes);
- E adiciono agora;
9. A imprensa como porta-voz das reclamações (da classe dominante), a nascente mídia a serviço dos poderosos. (SALLES, 2004, p.196).

As particularidades do boi-bumbá paraense listados por Salles apresentam aspectos comuns encontrados em notícias de jornais que demonstravam a criminalização do folguedo evidenciando assim a situação conflitante entre as elites e as massas compostas principalmente por negros. O autor destaca que a brincadeira do bumbá era considerada um

folguedo de negros que incomodava os cidadãos de bem e suas famílias, uma vez que a festa do boi era considerada pelos mesmos como uma algazarra, incômodo, perturbação do sossego e da ordem que a elite tanto exigia. Tal folguedo era constante alvo da censura da elite e da perseguição policial.

Ainda que a polícia e os jornais tenham sido utilizados para inibir a manifestação do bumbá, a brincadeira resistiu e atravessou as fronteiras dos lugares e das relações, chegando ao leste amazonense onde desenvolveu suas próprias características em meio a seus processos socioculturais de festa folclórica.

Assim como os diferentes espaços da Amazônia, Parintins possui em sua constituição étnica a contribuição de vários povos, sendo que há algumas reflexões necessárias sobre a presença negra e suas influências na história, cultura e identidade local, sendo que, em Parintins, o Boi-Bumbá possui grande relevância nos referidos campos, além de ser vital para a economia do município, mas em relação à identidade local e as relações étnico-raciais é evidenciado apenas a culturas indígena, a herança europeia com a mistura das raças e a caboclitudo, pois, também se enfatiza na festa de Boi-Bumbá o cotidiano e práticas caboclas na localidade assim como em diferentes ambientes do território amazônico.

Como em diferentes locais da região Norte do Brasil, o Auto do Boi-bumbá tem sua exaltação realizada no mês de junho em Parintins. A festa de boi-bumbá foi se desenvolvendo na Ilha Tupinambarana com características próprias, sendo que, segundo Saunier (2003), os bumbás - assim como demais folguedos⁸⁸ - dançavam nos quintais, nas frentes de residências e nas ruas entre os anos 1930 à 1960, movimentando e alegrando o povo que acompanhava a brincadeira.

Vieira (2002) considera que na trajetória dos bois-bumbás pode-se distinguir dois momentos bem diferenciados: o boi que brincava nas ruas, em frente das casas e nos quintais; e o boi participando do Festival Folclórico de Parintins, hoje um megaespetáculo na arena do Bumbódromo.

Para Valentin (2005) a população parintinense foi se decidindo qual o boi de sua preferência no decorrer dos anos em que os bois foram dançando pelas ruas e quintais da cidade. O autor também afirma que pessoas afortunadas pagavam ou davam refeição para

⁸⁸ O autor afirma que cordões de pássaros, de peixes, pastorinhas, bumbás mirins também se apresentavam nas frentes das casas e nos quintais, além de realizarem cortejos nas ruas de Parintins. O cordão de pássaro Rouxinol, o Bem-te-vi, Gaivota, Guará e Tangará teriam movimentado a cidade no período entre os anos 30 a 60. Também teriam movimentado a cidade as quadrilhas juninas e as brincadeiras de Carnaval, batalhas navais e fogueteiros (SAUNIER, 2003).

que determinado bumbá dançasse em seu quintal. Sobre a brincadeira que ocorria nos quintais, José Faria rememora os tempos de outrora que marcaram sua vida:

Eu lembro. Nós ficávamos ansiosos quando chegava a época do dia dos bois irem nas nossas casas, que iam, ia no caso o Garantido que ia na nossa casa, na casa do meu tio, o Emanuel Faria que é o Badú, que ele era o padrinho do Garantido, acho que ele foi padrinho até 1962, por aí. E era já era uma tradição do boi ir nas datas comemorativas, alusivas ao santo do dia, que é Santo Antônio, é São João, é São Marçal, São Pedro, porque na época ainda não tinha festival (Entrevista, 2018).

Até os anos 1960 do século 20, os bois-bumbás de Parintins eram convidados a realizar apresentações nos quintais de determinadas casas. Ao se apresentarem à noite, os bois e seus brincantes eram iluminados por fogueiras e porongas, além de receberem guloseimas juninas e também um pequeno valor em dinheiro pela apresentação. A cidade estremecia e se dividia nas noites acaloradas do mês de junho com os bumbás Caprichoso e Garantido movimentando a localidade com o “rufar dos tambores (feitos de lata de manteiga e cobertos com couro de porco ou tambaqui), o estalar das palminhas de macacaúba, o chocalhar do xeque-xeque e o vozeirão dos amos entoando desafios ao contrário” (VALENTIN, 2005, p. 17).

Segundo Vieira Filho (2002) ocorriam os momentos de tirar versos quando o boi dançava nas ruas ou realizava apresentações nos quintais. As rimas cantadas possuíam diversas experiências da comunidade embutidas assim como crenças, valores, e observações a respeito da natureza. Para o autor, os versos se caracterizam como uma forma de socialização, de humanização e de registro dos fenômenos naturais e sociais que o povo vivenciava (VIEIRA FILHO, 2002). Após o momento de tira versos, o auto do boi era realizado (MONTEVERDE E MONTEVERDE, 2003).

O boi que dançava em terreiros e ruas se enquadra, segundo Nogueira (2008), na estrutura de variações do folguedo bovino apresentadas por pesquisadores como Luís da Câmara Cascudo, Mário de Andrade e outros desbravadores dos estudos sobre o folclore do Brasil. Para o autor, o boi-bumbá de Parintins, antes de se consolidar no mercado sustentava algumas de suas características dentro da mesma estrutura de representação evidenciando “os elementos constitutivos dessa festa popular (o Boi, Mãe Catirina, Pai Francisco, Amo da Fazenda, Gazumbá, o Sacerdote, etc.), que percorrem as ruas e se apresentam nas casas de personalidades das cidades” (NOGUEIRA, 2008, p. 95-96).

Para Edda Meirelles da Silva⁸⁹ (2008), os bois brincavam nas ruas e enchiam seu trajeto com a alegria dos personagens que a mesma considera engraçados, tais como “Pai Francisco, Mãe Catirina e toda a lenda que envolve esse casal, assim como as Tribos, Tuxauas, Pajé, Vaqueiros, Bicho Folharal, Dona Aurora e Tripa do Boi” (SILVA, 2008, p. 157).

Após a encenação do Auto do Boi, os brincantes e o bumbá saíam brincando pelas ruas da cidade, levando alegria à população além de estarem cumprindo as promessas realizadas por seus fundadores aos santos de sua devoção. Mas, quando os brincantes de Caprichoso e Garantido se encontravam existia confronto, que era inevitável (VALENTIN, 2005).

O Festival Folclórico de Parintins começou a ser realizado oficialmente no ano de 1966 na quadra da Juventude Alegre Católica – JAC. Os jovens que faziam parte do grupo católico teriam organizado a brincadeira a partir de 1965, sendo que no referido ano não houve disputa entre os bois-bumbás. José Faria relembra que “quando passou a ter o festival folclórico pela JAC, promovido pela JAC, aquela saída do boi do dia 29 que era São Pedro foi suprimida por causa das noitadas de festival”, ou seja, o dia de o boi-bumbá Garantido homenagear São Pedro acabou sendo abrangido para as noites de Festival, não tendo então a brincadeira nas ruas da cidade como era o costume.

Na fala do parintinenses pode-se identificar as homenagens aos santos através das apresentações nos quintais e saída dos brincantes com o boi às ruas da cidade. Os bumbás Caprichoso e Garantido saem às ruas da ilha até a atualidade celebrando com a população a suas promessas, devoções e datas históricas. O Boi Garantido tem a tradição de ir às ruas da cidade todos os anos para celebrar nos dias⁹⁰ 1º de maio (dia do trabalhador) com a Alvorada Vermelha; no dia 12 de junho (Dia dos Namorados/Santo Antônio); 24 de junho (Aniversário do boi/ São João Batista) e 17/07 (Morte do Boi).

⁸⁹ Autora do livro *Ecos da saudade: Lembranças da família Meirelles* que apresenta as memórias de membros da referida unidade familiar e suas vivências em Parintins entre os anos 1930 e 1940 do século XX.

⁹⁰ As festas de rua do Boi Garantido iniciam à noite e terminam durante a manhã do dia de homenagem à tradição da Alvorada, à Santo Antônio e à São João. Nos dias de homenagem aos santos juninos ocorrem ladainhas organizadas pela família do criador do Garantido, Lindolfo Monteverde. A morte do Boi acontece no dia posterior ao encerramento da festa da padroeira do município de Parintins e ocorre com um número menor de participantes. O boi-bumbá também faz homenagem à São José, mas não sai às ruas como nas outras datas festivas. O festejo ao santo dos trabalhadores conta com a apresentação do bumbá em seu arraial e este momento é considerado o início dos ensaios do bumbá no ano.

A festa em homenagem à São Pedro faz parte do calendário/tradição festiva do Boi Garantido, mas com a realização do Festival Folclórico as homenagens passaram a acontecer constantemente na arena do Bumbódromo, já que o santo é padroeiro dos pescadores e a Baixa de São José, reduto do fundador do boi Garantido é conhecida por ser também uma área de grande concentração de trabalhadores que lidam com a pesca para subsistência e comércio. A brincadeira de boi-bumbá nos quintais e nas ruas era envolvente e marcante para os parintinenses. José Faria detalha sua visão sobre o brincar de boi:

Mas antes ele brincava todos os quatro santos, São Pedro então era uma coisa muito bacana, toda a curuminzada da época. A gente, depois que o boi passava lá a gente fazia juntava as latas, ia para os quintais à tarde, fazer aquela batucadazinha, e quando o boi passava na rua nós saíamos na rabiola, que a gente chamava, lá atrás, no fundo que a gente colocava umas peninhas de galinha assim na cabeça, no papelão que enfiava tinha aqueles buraquinhos, os ofícios que é natural do papel e saíamos brincando, até não muito longe da nossa casa e era sempre noite. E era uma coisa que marcou muito na nossa infância, a brincadeira do boi-bumbá que naquela época também era só homem que brincava boi, não tinha mulher na brincadeira (Entrevista, 2018)

José rememora os momentos de homenagem a São Pedro em sua infância, quando a brincadeira era realizada em quintais e ruas e os bois eram construídos com recursos do cotidiano das pessoas que participavam da festa como papel, folhas das árvores dos quintais, latas, ossos de galinha, entre outros. Silva (2008) enfatiza que “naquele tempo a exibição do boi era simples e participavam apenas os homens; as mulheres confeccionavam as fantasias. Tudo com perfeição: os chapéus eram adornados com flores de papel crepom; vestimentas com folhas de bananeira, etc.” (SILVA, 2008, p. 157).

O colaborador José também lembra que os homens conduziam a brincadeira nas ruas iluminadas com lamparinas e que as mulheres não podiam participar por conta de questões que são apresentadas no subtópico 3.3.1 *Quais são os desejos de Mãe Catirina? Identidade negra feminina no Boi-Bumbá de Parintins*. No lado leste da ilha Tupinambarana, o Caprichoso realiza o chamado boi de rua em datas diferenciadas conforme o calendário estipulado por cada gestão de sua associação cultural. Entre as datas festivas do bumbá está a festa da fuga do boi onde personagens folclóricos são apresentados no cortejo de rua. Para Silveira, Nakanome e Coelho (2021, p. 3) o boi de rua é um cortejo que:

rememora no sentido da fuga, o rompimento da tradição do auto – vida, morte e ressurreição do boi. Essa variante do mito (Cavalcanti, 2006) é creditada a Didi Vieira (padrinho do Caprichoso) que ao ver seu “curumim”,

Alfredinho Vieira, implorando para que o boi não morresse, criou uma história diferente, em que o boi não se entregava, tornando-se assim eterno para a sua comunidade. Em torno do bumbá foram se juntando os cavalinhos, seus guardas, os/as lamparineiros/as (figuras remanescentes da época em que Parintins não possuía luz elétrica), as várias figuras das pastorinhas (anjos, pastoras, floristas, ciganas, reis magos) e a Marujada de Guerra (percussão do Boi-Caprichoso).

O boi de rua, assim como as saídas festivas do boi Garantido são brincadeiras que remontam a uma época anterior a consolidação do Festival Folclórico de Parintins e são momentos onde o povo de torcedores dos bumbás rememoram a essência da festa e ensinam os mais jovens a tradição que resiste no tempo. Para Silveira, Nakanome e Coelho (2021, p. 2) a celebração dos bois nas ruas da cidade são “eventos que remetem às antigas formas como os bois celebravam os autos”.

Com a organização do primeiro festival folclórico de Parintins, realizada pelos jovens do grupo católico JAC a festa teria acontecido oficialmente em junho de 1966 na quadra da Catedral de Nossa Senhora do Carmo após sugestão do senhor José, proprietário da casa Preferida (CERQUA, 2009). O Festival realizado num tablado na quadra contou com a apresentação de “quadrilhas, pássaros e encerramento com os Bois. Com a adesão maciça dos Bois rivais, teve início a disputa entre eles e, conseqüentemente, a preferência e torcida da população por Garantido ou Caprichoso “(VALENTIN, 2005, p. 103).

No decorrer dos anos, o festival foi realizado em diferentes locais: num terreno localizado na Rua Jonathas Pedrosa⁹¹; no Parque das Castanholeiras⁹²; no Show Clube Ilha Verde⁹³; Estádio Tupy Cantanhede; em uma área do antigo aeroporto de Parintins que se tornou tablado, conhecido como “Tabladão”, que, posteriormente deu lugar ao Anfiteatro Messias Augusto. Em 28 de junho de 1988, um novo espaço de disputa é inaugurado na Ilha Tupinambarana: o Bumbódromo: uma arena de concreto que se tornaria o grande palco da festa folclórica local. Sobre o mesmo, Valentin (2005) considera que:

O Festival de Parintins recebia, afinal, um espaço projetado especialmente para acomodar a apresentação dos Bois. É quando se inicia uma nova e importante fase de sua evolução. Com capacidade para acomodar hoje aproximadamente 40.000 pessoas, o Bumbódromo é o marco divisor definitivo entre um passado “provinciano” de “brincadeira de boi” e o

⁹¹ De propriedade do Instituto de Previdência e Assistência Social do Estado do Amazonas – IPASEA.

⁹² Conhecida atualmente como Quadra Poliesportiva Padre Sílvio Miotto.

⁹³ Casa de festas inaugurada em 24 de janeiro de 1987.

monumental espetáculo de massa, com olhos voltados para o futuro e a tecnologia (VALENTIN, 2005, p. 21).

O Festival Folclórico foi se desenvolvendo e ganhando maiores atenções da mídia local, regional e nacional, ultrapassando as fronteiras do país e chamando cada vez mais turistas. Para Pimentel (2002), alguns parintinenses dizem estar perdendo o seu espaço, afirmando que a festa tem deixado de ser dos habitantes locais, o que segundo o autor não seria de fato verdade, uma vez que para o mesmo a festa é feita pelos parintinenses e não apenas para eles. O Festival teria tomado tamanha dimensão devido os moradores de Parintins nele concentrarem toda a “sua emoção, dando-lhe assim esse aspecto de originalidade ou autenticidade” (PIMENTEL, 2002, p. 38).

O espetáculo realizado na arena do Bumbódromo é envolvente e demonstra como o público interagem com o seu bumbá de preferência, mas também a comunicação com os telespectadores, ouvintes das rádios, leitores de jornais e revistas - e, sobretudo, como mercado (NOGUEIRA, 2008). O autor ressalta que o boi-bumbá de Parintins agregou bens simbólicos e materiais da região amazônica assim como adequou modelos festivos como o Carnaval do Rio de Janeiro, consagrado no mercado (NOGUEIRA, 2008, p. 95-96).

Da brincadeira de quintais, ruas a quadras e arenas, a dramatização do folguedo passou por várias transformações em sua estrutura como o afastamento do protagonismo negro com a crescente evidência ao indígena e ao caboclo. Sobre o exposto, Simão Assayag (1995) destaca como as apresentações do Auto do Boi-bumbá foram se modificando no decorrer dos anos de realização do conhecido Festival Folclórico de Parintins:

O negro começa a ceder lugar ao caboclo. O canto vai mudando e o verso vai substituindo o linguajar africano por um português regional. A Catarina vira Mãe Catirina. Mateus perde o nome e fica sendo apenas o vaqueiro. Cazumbá e Mãe Guiomã, figuras da expressão negra, são esquecidas para o crescimento da filha do patrão. E, finalmente, quem ressuscita o boi já é o pajé e não mais o curador. (ASSAYAG, 1995, p. 32).

No núcleo da brincadeira de boi-bumbá está a dramatização do auto da morte do boi que reúne sujeitos que seriam etnicamente compatíveis com a realidade social vivenciada por aqueles que reproduzem o festejo. Considerando o caso dos bumbás de Parintins, pode-se analisar que a celebração do folguedo ganhou personagens correspondentes à realidade da região destacando a identidade dos amazônidas sob a perspectiva da miscigenação e predominância indígena. No decorrer dos anos, as apresentações dos bumbás vão mostrando que:

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

Essas alterações nos personagens do Auto do boi-bumbá amazônico mostram a necessidade de regionalizar a brincadeira, diminuindo a representatividade negra na celebração e colocando-os nas sombras do que depois se tornou um espetáculo de arena folclórica. Para Silva (2006), o termo raça surge de forma constante na festa dos bois-bumbás de Parintins como demonstração de autenticidade das culturas indígena e cabocla, que seriam genuinamente amazônicas. Na toada Filho da Natureza, composta por Emerson Maia (in memoriam) para o CD Folguedo de São João do Boi-bumbá Garantido (1992) pode-se observar as seguintes afirmações:

Eu sou caboclo, sou filho da natureza. O rio é minha riqueza, a terra meu habitat. Naturalmente tenho um coração valente. Sou feliz estou contente. Meu sangue é tupinambá. Eu sou cafuso, sou mestiço, meio índio. A minha raça é miscigenação A minha pátria são as matas das campinas. Onde eu sigo a minha sina cantando meu coração (MAIA, 1992).

Dar mais destaque aos personagens brancos e indígenas parecia ser de acordo com a realidade amazônica, onde estes teriam se unido e originado o caboclo, com o destaque à mistura do indígena, o nativo, entendido como detentor do maior número de representantes e de mais significativa expressão no território amazônico. Sobre a identificação étnica de parintinenses com a cultura cabocla e o significado do próprio termo, Carvalho (2014) enfatiza que:

Embora o termo possa adquirir variantes regionais, o “caboclo” personifica a síntese étnica brasileira. Não é europeu, não é índio, nem negro ou mulato, mas é ao mesmo tempo o herdeiro de todas essas matrizes. Em suma, um protótipo – uma criação simbólica -, do “brasileiro”. Na Amazônia e, particularmente, em Parintins, ele vai ganhar uma definição específica de acordo com a narrativa mestra do festival (CARVALHO, 2014, p.307).

O caboclo e a caboclitude aparecem constantemente nas apresentações do item Nº 15 - Figura Típica Regional da festa folclórica de Parintins. Em todos os anos, diferentes arquétipos e ofícios caboclos são demonstrados aos expectadores e brincantes dos bumbás. Entre os mais apresentados estão a figura do seringueiro, do pescador, do farinheiro, do

juteiro, das tecelãs e benzedores. As representações dos amazônidas são embaladas por toadas⁹⁴ como a seguinte:

Caboclo nato não é só quem mora no mato
É aquele que resiste no Sol, são tantas lutas
Não há lugar nesse torrão que faz mudar seu coração
Pescador de sonhos, artesão da vida
Lança a tarrafa⁹⁵ pra puxar a calma
Cultiva na várzea, colhe alegria
Tece o pano, de arupema⁹⁶ tua fibra
Entre as candeias é lamparinas
Histórias contadas, visagens⁹⁷, cantigas
E na igara, a boiuna temem
O Nego D'água, o mistério vem
A Caipora, fumaça tem
Gente panema⁹⁸, gente de reza
Gente de sonho, gente de prece
É cariboca, matuto, caiçara, cafuzo
Na festa de boi-bumbá
Tem capoeira, tem pastorinhas, folia de reis
São João, tem reisado, tem dança tribal, nação mestiça
Caboclitudo cultural
(KIMURA, CRUZ, MARUPIARA E ALVES, 2019)

Em relação à presença indígena na festa parintinense, Erick Nakanome (2017) enfatiza que o índio amazônico foi assumindo protagonismo e substituindo o negro dentro do folgado do boi-bumbá. A presença negra na brincadeira foi perdendo espaço e se tornando secundária e até mesmo terciária no decorrer dos anos, se tornando coadjuvante ou, em alguns momentos, ignorada, nas sombras da História. O autor referenda que o Boi Garantido marca a presença indígena em sua brincadeira desde o início da mesma, mas, em 2001 a participação do índio no Auto do Boi é mais expressiva, sendo que o negro perde sua posição central nas apresentações (NAKANOME, 2017).

Sobre a presença negra ser secundária e quase inexpressiva nas apresentações do Boi-Bumbá de Parintins, Ricardo Barreto Biriba (2003) considera que:

⁹⁴ Canção composta para os Bois-bumbás do Festival de Parintins. Podem tratar em suas letras diferentes temas, como, por exemplo, a declaração de amor aos bumbás, lendas, rituais, figuras típicas regionais (pessoas e seus fazeres típicos), declaração a personagens da festa (itens individuais), entre outros.

⁹⁵ Rede de pesca.

⁹⁶ Um tipo de peneira de cipó. Também conhecida como urupema.

⁹⁷ Assombrações, fantasmas.

⁹⁸ Pescador azarado, que não consegue pegar nenhum peixe ou pessoa que não tem sucesso em suas realizações.

Percebemos que em Parintins, atualmente, a presença do negro é uma minoria, quase não existe. Apesar deste segmento ter sido responsável pela introdução do Boi-Bumbá no Amazonas, atualmente, o negro não aparece, o caboclo passa a constituir a marca principal desta manifestação. Contudo todo suporte histórico, fonte de conhecimento e inspiração é indígena, que o tornou o centro de atração para as cenas mais relevantes do Festival Folclórico (BIRIBA, 2005, p. 99)

Pode-se observar pela análise de Biriba (2005) como se constitui o silêncio em relação a presença negra no Festival de Parintins; ainda que a cultura negra⁹⁹ não tenha sido completamente retirada da constituição e apresentação da festa, a mesma se tornou um tema apagado nas noites de festival com o destaque às temáticas indígenas e caboclas, mas nos últimos anos as referências e representações da cultura afro tem sido retomadas assim como evidenciadas principalmente por sua importância política.

O autor também destaca que o início da brincadeira de boi-bumbá no Amazonas se dá em Manaus, com a vinda de negros submetidos a escravidão e/ou aqueles que possuíam alforria e que em no território parintinense não foi desigual. No entanto, Parintins já dispunha de considerável quantidade de manifestações populares, com raiz indígena e influências lusitanas junto às indígenas (IBIDEM, 2005).

Suzano (2006) destaca que “o negro trouxe, na figura do caboclo, o poder da miscigenação, que fundiu a tradição com a mística e com a dança, fazendo parir, nas asas da poesia e dos folguedos, o Folclore Encantado do Boi-Bumbá de Parintins”. A mistura da cultura afro com a indígena e branca teria sido o grande propulsor da festa folclórica parintinense que hoje é reconhecida no Brasil e exterior.

Chico da Silva (**Figura 12**), na obra de Suzano (2006) fala da contribuição maranhense - da qual ele também descende - afirmando que a herança dos africanos com sua expressão cultural fez nascer o bumba-meu-boi. O compositor e poeta clama pelo justo reconhecimento à cultura negra também respeitando e valorizando a cultura indígena no Festival Folclórico de Parintins (SUZANO, 2006).

⁹⁹ Há a presença dos personagens Pai Francisco, Mãe Catirina e Gazumbá nas apresentações de cada boi, porém eles não são considerados itens avaliados pelos jurados que analisam a festa.

Figura 12: Chico da Silva



Fonte: Página Parintins de Antigamente da Rede Social Facebook.¹⁰⁰

O compositor teria explicitado o quanto falta o destaque à presença negra no Festival Folclórico de Parintins, sendo que para o poeta o “moreno caboclo da Terra”, imigrante do Estado do Maranhão trouxe consigo e teceu em terras parintinenses a cultura do Boi-Bumbá com sua ancestralidade e ultrapassando todas as barreiras sociais (SUZANO, 2006, p. 80).

Na fala de uma pessoa negra de grande evidência do Festival de Parintins pode-se observar como se constitui a institucionalização do silêncio em relação a presença negra na festa folclórica local. Ainda que a relevância da herança negra não tenha sido completamente apagada da constituição e apresentação da festa, a cultura afro se tornou um tema retirado do rol dos considerados relevantes para serem abordados no festival, uma vez que a resistência indígena, a caboclitude e as questões ambientais tornaram-se temas centrais na festa durante longos períodos do século 20 e primeiras décadas do 21. Mas, nos últimos anos têm sido retomados e destacados nas apresentações.

Refletindo sobre a reintrodução de temas afros na apresentação dos bois-bumbás parintinenses, Nakanome (2019, p. 374) considera que:

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.

¹⁰⁰ Disponível em: https://web.facebook.com/parintinsdeantigamente/photos/a.806361rdc=1&_rdr. Acesso em: 16/07/2019.

A brincadeira de boi-bumbá foi se desenvolvendo e se tornando espetacularizada¹⁰¹ no decorrer das décadas do século XXI, mas a encenação do Auto do boi-bumbá amazônico foi perdendo espaço nas apresentações dos bumbás. Porém, em 2012 compositores do Boi Garantido criaram uma toada para reviver o Auto do Boi e nos anos seguintes, os negros voltam a serem visualizados com maior destaque na festa.

No mesmo ano em que foi composta uma toada que trouxe um olhar mais atento ao Auto do Boi-foi desenvolvido também um vídeo com animações com base no resgate de histórias antigas sobre o auto dos bumbás. O vídeo é denominado de *Boi Fantasma* e aborda o Auto do Boi-bumbá parintinense sob a perspectiva da tradição oral, uma vez que o drama popular já não era encenado nas ruas desde a década de 1960, e seu contexto reside apenas nas memórias dos antigos moradores. As reminiscências dos brincantes do bumbá de outrora foram apresentadas aos produtores dos vídeos que possibilitaram reviver a brincadeira através de sombras nas ruas por onde o boi passava com seus brincantes e personagens como Pai Francisco, Mãe Catirina, índios, Amo.

Figura 13: Mãe Catirina e Pai Francisco presos pelos índios (caboclos) a mando do Amo.



Fonte: Animação/vídeo Boi Fantasma (2012).

¹⁰¹ Wilson Nogueira (2013) considera o Festival Folclórico de Parintins uma festa espetacularizada midiática, pois a mesma se enquadra nas características de entretenimento para as “massas de consumidores de entretenimento e lazer” que atende aos interesses do mercado capitalista. A festa de boi-bumbá, antes, brincadeira de rua e quintais do povo passou a ser comercializada como espetáculo amazônico para diferentes públicos, principalmente para a elite. O autor também enfatiza que “festas espetacularizadas são um fenômeno que se desenvolveu no capitalismo, principalmente a partir do aprimoramento dos meios eletrônicos de comunicação”. (NOGUEIRA, 2013, p. 90).

Usadas no vídeo, as sombras possuem aspecto positivo, pois, mostram a brincadeira, em sua essência, por meio das descrições dadas pelos guardiões da memória que vivenciaram a experiências do Auto do Boi nas ruas, quando os negros eram centrais no folguedo, junto com o boi-bumbá. Na cena, estão Francisco e Catirina que, na espera de seu filho Manduzinho protagonizaram o evento da morte e ressurreição do boi, que foi resultado do desejo de mãe Catirina.

Sobre as luzes das memórias dos antigos brincantes do boi refletidas como sombras é necessário destacar que “a sombra é um fenômeno que dá existência a luz e a luz que dá origem a sombra” (SITOIE, 2018, p. 118) e se entende que o uso das sombras da memória é importante no filme de curta metragem Boi Fantasma, pois, refletem as luzes da brincadeira que foram se apagando com o passar dos anos e são reiluminadas pelos focos das memórias dos velhos. Sobre a técnica para projeção das sombras dos personagens do Auto do Boi, entende-se que se trata também de uma dança das sombras, que dão vida as formas, “movimentando-se por meio do uso de paletas monocromáticas pretas e brancas e do contraste entre a luz e a sombra, dando vida aos bonecos com efeitos sonoros e de luz, criando impressão de que são humanos contando suas histórias de vida” (SITOIE, 2018, p. 137).

Monteverde e Monteverde (2003) destacam que o Auto do boi do Boi-bumbá é constituído em sua essência, pelos personagens Amo, o boi, o vaqueiro, Pai Francisco, Mãe Catirina, os índios, o padre, o doutor das Cachaças e Mãe Maria. Ademais, alguns personagens não são mais apresentados pelos Bumbás de Parintins no Festival Folclórico, tal como o doutor, o padre e a Mãe Maria.

As sombras dos brincantes, em especial, dos negros são projetadas nos espaços por onde muitos Pais Franciscos, Mães Catirinas, Manduzinhos, Gazumbás, Amos, Vaqueiros, Caboclos, Doutores, Padres, Pajés entre outros personagens e participantes do folguedo passaram e deixaram alegrias e saudades relegadas às memórias e tradição oral. As luzes da memória do Auto do Boi-bumbá precisam das sombras do esquecimento, do silenciamento e as sombras precisam das luzes das reminiscências dos antigos brincantes para voltarem a brilhar na História dos bois de pano.

Ao abordar sobre as sombras do Boi-bumbá no vídeo-animação Boi Fantasma se ilustra as representações do folguedo em diferentes contextos de luzes e sombras, desde às sombras dos personagens negros na história até a festa realizada durante às noites muitas vezes sombrias.

Sobre as representações e projeções dos seres, elementos e coisas, Sitoie (2018, p. 218) considera que as sombras reproduzem aspectos “dos vegetais, animais, seres humanos, de todas as coisas e objetos, portanto, a alma dessas coisas e objetos que as projeta”. O autor destaca que a ação da sombra como alma caracteriza a mesma como imortal, como a representação física e visível da essência dos seres, sendo o que Casati (2001, p. 36) caracterizou como “alma das coisas”, importante para a energia e vitalidade dos seres. Pode-se verificar esse tipo de sombra na própria encenação do Auto do Boi-bumbá amazônico, que seria a essência da brincadeira folclórica dos parintinenses, a alma da festa que encantou moradores locais e hoje seduz o mundo.

Mas, outro exemplo de sombra como reprodução pode ser citado. Um exemplo de projeção e representação das sombras no boi-bumbá de Parintins é o uso da fotografia, arte que é bastante valorizada no município pesquisado. Na imagem do artista visual Jousefe David Oliveira (**Figura 14**) se pode visualizar as sombras de Mãe Catirina, Pai Francisco e do próprio boi, inclinados num terreno que faz com que os negros sigam em direção ao boi-bumbá, iluminados pelo astro rei, o sol numa espécie de momento de celebração.

Figura 14: Sombras do boi-bumbá de Parintins na ótica de um artista local.



Fonte: Jousefe Oliveira (2016)

Na imagem pode-se interpretar que os personagens negros e o boi-bumbá (de raiz negra) estão entre as luzes e sombras da história. Nota-se que estão no momento do pôr do sol, no quando a luz do dia vai perdendo força para a chegada da noite, onde, essencialmente a brincadeira ganhou força com negros e outros marginalizados socialmente brincando nas ruas da cidade sob as luzes de lamparinas e fogueiras. A imagem é evidenciada no ano de

2016, quando um maior destaque é dado aos personagens negros no Festival Folclórico de Parintins, sobretudo ao Pai Francisco, que teve direito a falas na apresentação, o que não ocorria até então na arena do Bumbódromo.

Os personagens Pai Francisco, Mãe Catirina e Gazumbá ainda são apresentados como personagens caricatos na celebração folclórica do boi, que brincam e divertem, mas sem muitas luzes sobre eles. Sobre o exposto Jorcemara Matos Cardoso considera que:

[...] o negro, na brincadeira de boi-bumbá em Parintins, continua relegado à marginalização, continua representando o lado da carnavalização, o lado grotesco da festa. Enquanto na brincadeira do bumba-meu-boi esse rebaixamento se dava através de uma formação discursiva do dominante sobre a do dominado, na festa de Parintins vozes marginalizadas, que aparentemente tenderiam ter o mesmo potencial de espaço, mostram-se numa relação hierárquica, chegando muitas vezes ao silenciamento de uma. [...] o negro é colocado em nível rebaixado, caricaturado da forma mais jocosa, não tendo nem corpo (uma vez que são brancos, vestidos de negros) e nem voz (CARDOSO, 2016, p. 80).

A pesquisadora destaca que os negros apresentados na arena do Bumbódromo estão nas sombras do espetáculo, sendo itens obrigatórios no julgamento, mas que não pontuam na avaliação dos jurados do Festival Folclórico de Parintins. Para Assayag (1997) os negros foram pressionados pelos poderosos senhores a serem satirizados irracionalmente e humilhados no auto do boi-bumbá (ASSAYAG, 1997, p. 74).

Ainda que presentes em todas as apresentações dos bumbás com diferentes elementos de sua cultura, os negros ficaram silenciados em longos períodos do Festival Folclórico. Nos últimos anos, as apresentações dos personagens têm sido revisitadas e ressignificadas, ainda que aspectos ofensivos ainda tem permanecidos nesta transição que parece ser a longo prazo.

No Festival de Parintins pode-se identificar a prática institucionalizada de esquecimento social na tentativa de silenciamento do negro no espetáculo, que foi sendo colocado em segundo plano nas apresentações e na própria conjuntura de itens, uma vez que os personagens negros foram retirados da lista de personagens/itens a serem avaliados pelos jurados da festa.

Em 2019, os personagens Pai Francisco, Mãe Catirina, Gazumbá e a Mãe da Catirina foram apresentados oficialmente aos jurados do Festival de Parintins. Os avaliadores criticaram através de uma carta oficial o uso de Black Face¹⁰² por parte dos personagens Pai

¹⁰² Para Ribeiro (2018) prática do Black Face serve tanto como estereótipo racista quanto como forma de exclusão aos negros e negras.

Francisco e Mãe Catirina das duas agremiações folclóricas Boi Caprichoso e Boi Garantido apreendendo a prática de “brincar de ser negro” que ridiculariza os negros e negras que constituem o eixo central do desenvolvimento do boi-bumbá de Parintins.

3.3.1 “Aqui o bumba-meu-boi se tornou boi-bumbá [...] que em Parintins criou raiz¹⁰³”.

*Bumba meu boi-bumbá
Pastorinha, cantiga de roda afro-popular
Vamos folclorear
Que o futuro florescerá em cada coração
Renascendo a mais linda canção.*

(HAIDOS, Demétrios e ALVINO, Vanderlei, 2018)¹⁰⁴

A cidade Parintins localizada na ilha principal do arquipélago Tupinambarana é conhecida nacional e internacionalmente no campo turístico como “Ilha do Boi-bumbá”, “Capital do Folclore e da Cultura¹⁰⁵”, “Capital Nacional do Boi-Bumbá”¹⁰⁶ “terra dos artistas”, entre outras referências ao seu magnífico folclore, sua gente alegre, criativa e hospitaleira, além de suas belezas naturais. Na zona rural do município as mesmas qualidades se encontram com o maior domínio da natureza amazônica e cotidiano relativamente pacato nas comunidades rurais.

Para Saunier (2003), o folclore de Parintins teria se iniciado com os primeiros habitantes da ilha Tupinambarana, considerados pelo autor como pertencentes às etnias tupinambás, maués, tupinambaranas, uaipixanas, sapopés, paravianas, mundurucus, paraueris, parintins, pataruanas e parintintins. As principais festas seriam: a dança da

¹⁰³ Trecho da toada Tradição Folclórica da Amazônia, de autoria dos compositores Rozinaldo Carneiro e Marlon Brandão (2006). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2IXkZNR EARU>. Acesso em 25/07/2021.

¹⁰⁴ Toada Auto da Resistência Cultural. Faz parte do CD do Boi-bumbá Garantido do ano 2018. Disponível em: https://open.spotify.com/track/1sUqey60eGIWU2dCSIVMsv?si=9aG2nt94RZCkmNILhsOcag&utm_source=copy-link. Acesso em 02 de maio de 2019.

¹⁰⁵ O município de Parintins foi declarado como “Capital da Cultura e do Folclore” no Estado do Amazonas com a aprovação da Lei estadual n.º 3.729, de 27 de março de 2012, publicada no Diário Oficial do Estado do Amazonas. Disponível em: https://legisla.imprensaoficial.am.gov.br/diario_am/12/2012/3/2387

¹⁰⁶ A Lei nº 13.571, de 21 de dezembro de 2017 confere ao Município de Parintins o título de Capital Nacional do Boi-Bumbá. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/113571.htm

tucandeira dos índios maués e mundurucus. O início do folclore local envolveria também os decantamentos dos seres da natureza (pássaros, animais, árvores, plantas e ervas) que figuravam no imaginário das etnias que revelavam monstros e outros seres encantados ou misteriosos (SAUNIER, 2003).

Dentre as manifestações folclóricas registradas na história parintinense, o boi-bumbá é a que recebe maior exaltação. Saunier (2003) considera que o bumbá adveio com os nordestinos no período de transição do final do século XIX e início do século XX. Contrariando tal tese, Trindade (2018), após análises de registros de jornais publicados em meados do século 19, acredita que a manifestação do boi-bumbá já era realizada em Parintins antes mesmo da chegada das grandes levadas de nordestinos para a extração do látex na região.

A ocorrência do boi-bumbá em Parintins é registrada em determinados momentos por diferentes autores. É difícil falar da Ilha Tupinambarana e excluir o boi-bumbá, pois, “com o seu boi, o parintinense canta e conta a sua vida, a sua história, seu modo de pensar, de sentir e de fazer, seu cotidiano, sua festa, seu lugar, sua identidade, sua fantasia” (PIMENTEL, 2002, p. 38). Diante do exposto, apresentamos aqui algumas versões dos primeiros registros de boi-bumbá no território parintinense, entre as quais enfatizamos a narrativa de Raimundo Nonato de Jesus Dutra (2005) que traz detalhes sobre a criação do boi-bumbá em Parintins a partir da iniciativa de um maranhense e sua esposa cametaense.

O folclore no arquipélago de Parintins ou Tupinambarana teria suas bases na presença afro e suas relações étnicas raciais com indígenas, brancos e caboclos que interagiram constantemente. Dutra (2005), autor de *A revelação histórica do Folclore Parintinense* afirma que as origens das brincadeiras folclóricas no município advêm de atuações de pessoas que queriam um entretenimento em Parintins, que se uniram ao amor de um jovem, encurtando as distâncias das limitações sociais e protegendo juridicamente o folclore nascido da plebe (DUTRA, 2005).

O jovem em questão é Marçal Mendes, um maranhense que se apaixonou por Filomena de Souza, natural de Cametá (PA), então escrava de sua família em 1873. Mendes veio com a amada para Parintins, chegando na ilha em 25 de outubro de 1888. Em 1890 nascia Raimunda, a primeira filha do casal. Sucederam-na: Victor, Maria, Adelino, Fé, Rosa, João Reges, Esequiel e Enedino (DUTRA, 2005).

Marçal Mendes buscava uma distração para si e sua família assim como para o povo em geral, sendo que em março de 1906, uma reunião em sua residência objetivava criar algo

para divertir. Filomena de Souza teria proposto a criação de um pássaro chamado Tucano, inspirado nas brincadeiras ancestrais africanas que a mesma havia aprendido.

Com o desenvolvimento do que seria a primeira manifestação folclórica de Parintins surgiu outro pássaro chamado Pernalta Garça em 1907 e 1908 a festa do Espírito Santo se realizava. Para Dutra (2005) as comunidades do interior de Parintins passaram a se envolver com o folclore a partir de 1909, sendo que as localidades denominadas Zé Açú, Miriti, Valéria, Paraná de Parintins, Aninga, Parananema, Uaicurapá, Andirá e Barreirinha contribuíram para que o folclore parintinense fosse internacionalizado.

O autor destaca que no ano de 1909 novos ritmos tomam conta de Parintins, sendo que as cadências primevas seriam o maracatu, a xula, o lundum e o xaxado, que teriam originado a toada parintinense. Então, o maranhense criado no Pará Marçal Mendes, com as influências do bumba-meu-boi e dos pássaros paraenses teria criado o primeiro boi-bumbá de Parintins, pois, segundo o autor:

Mestre Marçal Mendes criou
o primeiro Bumba-meu-boi
à rua Benjamin da Silva
O povo exclamava: “o que foi?”
“Vai sair um boizinho”, diziam,
Outros: “nossa tristeza se foi”

Isso fora alegria
pra quem tem prosperidade
Tudo serve para a vida humana
sofrimento, felicidade
fartura e lágrima
até chegarmos à santidade

Nascia o bumba-meu-boi “Turuna”
alegando assim toda a cidade
dia-a-dia mais diversão
livrando a todos da calamidade
num 13 de março de 1910
primeiro boi da terra da festividade [...].
(DUTRA, 2005, p. 48)

Os primeiros brincantes do boi Turuna (que tinha o couro marrom) em junho de 1910 foram a crianças e jovens parintinenses, entre os quais estavam os filhos do casal Marçal e Filomena: Victor de Souza Assumpção; Sila Marçal, Rosa Marçal além de Mundico Cid e Lindolfo Monteverde (DUTRA, 2005) que posteriormente contribuiriam para o surgimento dos bois-bumbás Caprichoso e Garantido.

A brincadeira do boi Turuna cessou em Parintins devido ao falecimento de Marçal Mendes em outubro de 1910, enquanto em Manaus surgia o boi Mina de Ouro em 1911 criado por Cipriano Sipitiba, também maranhense e, segundo Dutra (2005), influenciado por Marçal Mendes de Assumpção. Após o surgimento do Boi Mina de Ouro, teria então surgido o Boi Caprichoso em Manaus, pois conforme o autor:

Já em Manaus, o Negro Antão
fora mais rigoroso
dizendo: “No Boulevard tem o Mina de Ouro
brincar só é vagaroso ...
vamos levantar o nosso na 14
Será chamado Boi Caprichoso!”

Ano de 1913,
fora um ano de revoada
Criatividade da plebe no ar
Em cada canto articulada
Glória a Deus nas alturas!
Parintins, com pastorinha iniciada.
(DUTRA, 2005, p. 54)

Pode-se entender que no mesmo ano de criação do boi-bumbá Caprichoso em Manaus, a brincadeira de Pastorinha era criada em Parintins, uma vez que a celebração folclórica do Boi Turuna havia parado em virtude da morte de seu fundador Marçal Mendes de Assumpção. As filhas de Marçal teriam iniciado o folguedo de Pastorinha junto com a sua mãe Filomena dando nome de “belemitas” ao cordão. Dutra (2005) destaca que o boi Caprichoso de couro branco e o boi Mina de Ouro de couro preto surgiam em Manaus, enquanto em Parintins nascia o Douradinho e a Pastorinha pelas mãos de Maria, Rosa e Sila.

Para Edda Meirelles da Silva (2008) os Cordões de Pastorinha eram dirigidos pelas mulheres da sociedade parintinense como “dona Lelê Seixas, família Digue, Maria Marçal, Mundinho/Maria, e mais tarde Sila Marçal, uma figura muito conhecida e estimada na brincadeira das pastorinhas [...] que esteve no comando até quase o fim de sua vida” (SILVA, 2008, p. 183)

Segundo um relato de Tonzinho Saunier contido no livro *Memórias do Poeta* de Alfredo Saunier (2011), Sila Marçal teria afirmado que o seu nome advém da paixão de seu pai Marçal Mendes por música, pois, este, teria utilizado as notas musicais “dó”, “mi”, “si”, “lá”, formando o pseudônimo “Domicila Marçal” ou simplesmente “SILA”, sendo que o seu nome verdadeiro era Fé de Souza Mendes (SAUNIER, 2011).

A filha de Marçal Mendes é bastante reconhecida em Parintins pela sua trajetória na brincadeira de Pastorinha assim como por sua relação com o boi-bumbá local, principalmente com o boi Caprichoso. Para Nakanome e Silva (2021):

A relação do Caprichoso é com pessoas como Sila Marçal, a “Siloca”, conhecida como “a negra de olhos azuis”, que costumava colocar nas ruas brincadeiras como a Pastorinha. [...]. O filho dela, Raimundinho Dutra, é um dos compositores mais conhecidos do bumbá azul e branco, tendo sido “Amo do Boi”.

Retomando os registros de Dutra (2005) a respeito da herança negra na criação dos bumbás, cordões de pastorinhas e pássaros em Parintins, após o surgimento do Boi Douradinho, teria sido criado em 1914 o boi do Piauí cujo nome refere-se ao “Velho Piauí” um homem que chegou a Parintins em 1911 e devido a sua felicidade na nova terra teria criado o boi em gratidão a cidade que o recebeu tão bem. Saunier (2003, p. 199) traz um registro semelhantes, afirmando que “entre 1910 e 1912, surgiu o boi ‘Diamantino’ do piauiense ‘Ramalhete’”.

Logo, em 1916 um jovem chamado Lindolfo Monteverde servia o Exército brasileiro no período da Grande Guerra e com sua dispensa no final de 1918 voltou a Parintins aos 21 anos com a vontade de criar um boi para cumprir sua promessa a Santo Antônio, São João, São Pedro e São Marçal que garantiram sua segurança. Segundo Dutra (2005) o Boi de Lindolfo iria se chamar Garantido. Assim também surgia o Garantido de Lindolfo e o boi Pai do Campo de seu amigo João Marçal em 1919. Também há registros da criação do boi “Fita Verde” em 1915 por meio da ação do sr. Izídio Passarinho (SAUNIER, 2003).

O campo histórico da origem dos bumbás de Parintins é amplo e diversificado, logo, se deve considerar que a presença da cultura negra no boi-bumbá é destacada de forma peculiar por cada direção dos bois nos discursos de origem que os mesmos defendem. De acordo com os históricos que cada associação folclórica de boi-bumbá em Parintins oficializa, ambos os criadores/fundadores dos bois Caprichoso e Garantido são descritos como homens negros que descendem de nordestinos.

Com base no estudo de Valentin (2005) sobre a influência do bumba-meu-boi maranhense em Parintins, Dé Monteverde e João Batista Monteverde (2003), respectivamente neto e irmão do fundador do Boi-Bumbá Garantido expõem na obra *Boi Garantido de Lindolfo* a trajetória de Lindolfo negro, descendente de maranhenses e franceses, sendo pescador e cantor popular por profissão, que tem suas raízes culturais na

África de seus antepassados que vivenciaram o tráfico transatlântico e a escravatura. Monte Verde e Monte Verde (2003) salientam que a história de sua família se funde a história do bumbá criado por Lindolfo.

Para os autores a criação do boi Garantido tem toda uma trajetória que possui gênese na chegada de Germana¹⁰⁷ da Silva à Ilha Tupinambarana por volta do ano de 1820, sendo que a mesma possuía as marcas da escravidão que lhe foi imposta e após alguns anos, já gozando da liberdade efetiva, casa-se com Alexandre Monte Verde da Silva¹⁰⁸, um jovem descendente de franceses, com quem tem uma filha chamada “Alexandrina¹⁰⁹ Monte Verde da Silva, nascida em 1864, que posteriormente se tornou a mãe de Lindolfo Monte Verde, nascido em 1902” (MONTEVERDE E MONTEVERDE, 2003, p.11).

Lindolfo Marinho da Silva, conhecido popularmente como Lindolfo Monte Verde é considerado um pescador profissional, grande poeta popular e repentista. Em sua infância desejava participar da brincadeira de boi-bumbá que era realizada nas ruas da cidade. Na saída do boi às ruas só poderia haver a participação de homens, excluindo mulheres e crianças devido a justificativa de ser uma brincadeira que se estendia da noite ao amanhecer e por envolver grande consumo de bebida alcoólica (MONTEVERDE E MONTEVERDE, 2003).

Do desejo do menino Lindolfo que queria garantir sua participação na brincadeira de boi-bumbá surgiu o Boi Garantido e a partir de 1913 o bumbá de curuatá¹¹⁰ evoluiu para um boi de pano envolvido em promessas aos santos católicos, às ladainhas, levantamento de derrubada de mastros, autos de morte e ressurreição, dança ao redor de fogueiras em ruas e quintais, além de festa de matança¹¹¹ do bumbá. A história do bumbá Garantido tem a sua essência e núcleo embasado na presença negra em Parintins, desde a chegada de Germana ao desenvolvimento do boi por Lindolfo Monte Verde e seus brincantes de boi-bumbá; tem a

¹⁰⁷ Segundo Euclides Ribeiro, o popularmente conhecido “Porrotó”, filho de Lindolfo Monte Verde (criador do Boi Garantido), Germana da Silva, sua bisavó teve longevidade, falecendo com a idade de 115 anos (VALENTIN E CUNHA, 1998, p. 81).

¹⁰⁸ Para Ricardo Barreto Biriba (2005), Germana e Alexandre eram negros alforriados que possuíam criação de gado no território do Aninga, área suburbana de Parintins.

¹⁰⁹ A mãe de Lindolfo Monte Verde teria falecido com 108 anos, segundo Porrotó (VALENTIN E CUNHA, 1998, p. 81).

¹¹⁰ Trata do invólucro da folha de uma palmeira, que protege seus frutos.

¹¹¹ Festa realizada anualmente no dia 17 de julho.

influência do bumba-meu-boi maranhense e boi-bumbá paraense, na miscigenação dos povos amazônidas e na diversidade de crença religiosa.

A família Monteverde (**Figura 15**) mantém a tradição de Lindolfo na Baixa da Xanda¹¹², onde se localiza o curral do Boi-bumbá Garantido. O espaço onde outrora fora o terreiro de dona Xanda é envolvido em simbolismos, manifestações de fé, danças e músicas (toadas). O curral do boi Garantido se situa no bairro de São José Operário, próximo ao Bairro São Benedito, um dos santos padroeiros mais antigos registrados na história de Parintins. Monteverde e Monteverde (2003) consideram que a Baixa da Xanda “está para o Garantido assim como o Pelourinho está para a Bahia. Foi lá que o Garantido nasceu e é dela que vem toda a magia e a história do Boi Garantido¹¹³” (MONTEVERDE E MONTEVERDE, 2003, p. 13).

Figura 15: Família Monteverde com Lindolfo (ao centro).



Fonte: Site CNA7.¹¹⁴

O memorialista Tonzinho Saunier (2003) afirma que a partir de 1895 a antiga igreja de Nossa Senhora do Carmo de Parintins foi dedicada a São Benedito, sendo o templo demolido em 1905 contra a vontade do então padre e do povo em geral, causando sérias consequências aos demolidores da igreja. Em 1945, outra igreja foi construída no bairro São

¹¹² Refere-se a Alexandrina Monteverde, mãe de Lindolfo Monte Verde.

¹¹³ Ver mais em: https://www.youtube.com/watch?v=W-9D_6fTvs.

¹¹⁴ Disponível em: <https://www.cna7.com.br/noticia/176/garantido-o-boi-do-meu-lbizar-lindolfo-monteverde>. Acesso em 02/01/2020.

Benedito dedicando homenagem ao santo homônimo, sendo bastante próxima da Baixa da Xanda.

O santo negro é bastante referenciado pelos torcedores do boi-bumbá Garantido, não apenas nas apresentações na arena do Bumbódromo, mas nas saídas do boi às ruas da cidade, principalmente na conhecida Alvorada do Boi, que ocorre anualmente na noite do dia 30 de abril, madrugada e amanhecer do dia 1º de maio.

O boi-bumbá homenageia o santo dançando ao redor de fogueira ao sul da atual igreja de São Benedito que está localizada na praça ao lado da rua que recebe nomes homônimos ao santo. A igreja atual foi inaugurada em 17 de setembro de 1945.

O culto em honra a São Benedito faz parte da história do boi-bumbá em Parintins. Tem-se como exemplo de homenagem ao santo na brincadeira de boi-bumbá a toada São Benedito, de autoria do músico e poeta parintinense Chico da Silva (1997):

Deixa eu cantar no teu mundo
Deixa eu cantar no teu céu
Anjo adorado da ilha
Dos curumins, de Parintins
Que Deus nos deu
Santo Bené, Santo Bené
Um santo meu
São Benedito, abençoa nosso boi
O Vavazinho¹¹⁵ fez toada em teu altar
E Mestre Ambrósio¹¹⁶ improvisou pra te exaltar
O Antonico chefe dos vaqueiros
Convocou a vaqueirada pra seguir o santo guerreiro
Por toda vida e por toda toada
Mestre Lindolfo, o amo do boi
Versador e cancionista, ordenou o Garantido
A dançar no seu terreiro
São Benedito negro santo protetor
São Benedito mensageiro do amor
São Benedito do boi Garantido
O boi Garantido lhe faz um louvor.
(SILVA, 1997).

A referência à São Benedito mostra a ligação entre o boi-bumbá, a religiosidade e a presença negra em Parintins. Quando Silva (1997) declama “São Benedito do boi Garantido, o boi Garantido lhe faz um louvor” ele demonstra o cumprimento do desejo de Lindolfo Monteverde de fazer homenagem ao santo com o seu brinquedo de promessa, o boi-bumbá

¹¹⁵ Segundo Suzano (2006, p. 77), Vavazinho foi um compositor de toadas e repentista nato.

¹¹⁶ Compositor de toadas e repentista nato (SUZANO, 2006).

Garantido. A toada evidencia a devoção ao santo não somente de Lindolfo Monte Verde, mas de outros poetas versadores populares que fazem parte da história do Garantido.

A respeito do boi do lado azul da cidade¹¹⁷, há também versões oficiais e especulações sobre o surgimento do bumbá, sendo que uma das versões históricas que explica a origem do Boi-Bumbá Caprichoso relatada por antigos parintinenses através da tradição oral e bibliografias apresenta a existência de ligações entre o Boi com a Praça 14 de Janeiro em Manaus (bairro onde se localiza o Quilombo do Barranco), dando a entender de que o Coronel José Furtado Belém teria trazido o Boi Caprichoso da Praça 14 para brincar em Parintins em 1913, sendo que esse bumbá teria “nascido em Manaus” em 1912 (SAUNIER, 2003, p. 206).

O Quilombo de São Benedito da Praça Quatorze de janeiro, em Manaus é a primeira comunidade quilombola urbana do norte do país certificada pela Fundação Cultural Palmares - FCP¹¹⁸ e há registros da presença de um boi-bumbá chamado Caprichoso na história da comunidade quilombola.

Para Frota (2018) o boi-bumbá Caprichoso originou-se no Bairro do Quilombo do Barranco em virtude da influência maranhense que trouxe consigo a manifestação popular do Bumba-meu-Boi, difundido pela família Fonseca no final do século dezenove. O patriarca Raimundo Nascimento Fonseca, com seus irmãos e mãe Maria Severa chegaram a Manaus com a tradição festiva maranhense do Bumba-meu-boi.

Para João Jorge de Souza, autor do livro Parintins, a ilha do folclore (1989) o boi-bumbá Caprichoso também teria vindo para Parintins em 1913 pelas mãos de José Furtado Belém. O bumbá seria oriundo da Praça 14 em Manaus e ao chegar em território parintinense reuniu simpatizantes que iniciaram em 1914 as atividades folclóricas do Caprichoso na ilha Tupinambarana (SOUZA, 1989).

Simão Assayag (1995) apresenta várias versões da história de origem do Boi Caprichoso, sendo que uma delas trata da chegada do boi a Parintins em 1913, trazido pelo coronel José Furtado Belém da Praça Quatorze, bairro da capital do estado do Amazonas. Para o autor, o bumbá reuniu simpatizantes em solos parintinenses, entre eles estava Emídio Rodrigues Vieira, considerado como o primeiro dono do boi Caprichoso de Parintins.

¹¹⁷ Parintins é dividida simbolicamente pelo vermelho (lado oeste da cidade) e lado azul (lado leste), sendo o marco divisor a Catedral de Nossa Senhora do Carmo.

¹¹⁸ Através da portaria Nº 104, de 23 de setembro de 2014, publicada no Diário Oficial da União (DOU) do dia 24 de setembro de 2014.

Figura 16: Brincantes do boi-bumbá Caprichoso na década de 1950.



Fonte: Facebook de Carlinhos Brown (2013).¹¹⁹

Sobre as diferentes versões de origem do boi-bumbá Caprichoso, Assayag (1995) também destaca que “existe uma em que o Garantido teria surgido de uma dissidência do Caprichoso, na qual seu amo insatisfeito teria criado o novo bumbá. E há também a versão inversa, como o Caprichoso oriundo do Garantido” (ASSAYAG, 1995, p.39).

Outra versão histórica de origem do Boi Caprichoso é apresentada pela folclorista Odinéa Andrade

que, segundo ela, representa uma “média aritmética” do que conseguiu apurar durante vinte anos de pesquisa. Os irmãos Cid, cearenses do Crato, teriam feito uma promessa de que se obtivessem sucesso na nova terra, colocariam um Boi para dançar nas festas de São João. Conheceram José Furtado Belém, advogado parintinense, mediador da Guerra do Contestado (o conflito entre camponeses e donos de terras de Santa Catarina), que já conhecia o Caprichoso da Praça XIV, em Manaus, e sugeriu que o Boi parintinense levasse o mesmo nome. E assim, o Caprichoso teria nascido em 1913. Emídio Vieira teria sido seu primeiro amo (VALENTIN e CUNHA, 1999, p. 132).

Diferentemente de Assayag (1995), Saunier (2003). Valentin e Cunha (1999), a versão de origem do Boi Caprichoso de Raimundo Dutra (2005) mostra que o bumbá teria sido um sucessor do boi criado por João Marçal em 1919. Para o autor, desde a criação do Pássaro Tucano (1906), do Pássaro Pernalta Garça (1907) e da Festa do Divino Espírito Santo (1908) a movimentação folclórica começou em Parintins, sendo que “a Ilha não mais

¹¹⁹ Disponível em: https://scontent.fpll2-1.fna.fbcdn.net/v/t1.18169-9/555111_10152151060677366_851
Acesso em: 20/6/2013.

parou, dando sequência a outras criações como bumba-meu-boi, boi e boi-bumbá, no interior e na capital” (DUTRA, 2005, p. 61).

Houve uma sucessão de bumbás desde a criação do boi Turuna em 1910, considerado o primeiro bumbá de Parintins. Os bois Douradinho (1913), Boi do Piauí (1914) e Boi Garantido (1919) teriam sido os antecessores do Boi Pai do Campo, que era um bumbá criado por João Marçal em homenagem ao saudoso Marçal Mendes, seu pai e criador do primeiro boi-bumbá parintinense (DUTRA, 2005).

Sendo João Marçal incorporado ao Exército, o boi Pai do Campo teve o nome substituído para Galante e Emídio Ribeiro aceitou continuar a brincadeira de João Marçal. Segundo Dutra (2005) o Boi Galante surgiu nas ruas de Parintins no dia 13 de junho de 1922, tendo como primeiro amo Emídio Ribeiro, segundo por Mundico Cid.; tendo músicas que envolviam o ritmo do maracatu, xaxado, lundum, valsa e toada dependendo do personagem que se apresentava, pois o bumbá tinha a participação do “amo, rapaz, vaqueiro, mãe-Maria, pai Francisco, Mãe Catirina, doutor das cachaças, doutor cura bem e outros personagens que se arrolavam nessa apresentação” (DUTRA, 2005, p. 71).

Após o Boi Galante outro boi foi desejado por um grupo de parintinenses que envolvia desde pescadores a doutores. Os doutores e universitários do grupo admiravam o boi Caprichoso de Manaus e buscavam um bumbá para competir com o boi Garantido de Lindolfo Monteverde, e, de acordo com Dutra houve uma discussão sobre a cor que o novo boi teria (2005, p. 83-84):

Caprichoso de Manaus, couro branco;
Mina de Ouro, couro preto;
Colocaram em votação a cor do couro,
As cores eram como dueto
Universitários e os demais bradaram:
“Couro preto é bom pra luz a carbureto!”

Em 1925, surge então o Boi Caprichoso de Parintins com o couro preto, diferenciando-se dos demais, pois, segundo Dutra (2005) não fazia sentido ter um couro igual ao de seu “inimigo” Boi Garantido, de couro branco, que já existia seis anos antes. O próprio autor destaca que “a cor do boi é a sua bandeira, o símbolo sagrado de sua brincadeira” (DUTRA, 2005, p. 85). Assim seria a versão de Raimundo Dutra sobre o Boi Caprichoso de Parintins, sendo bem diferente do boi com nome homônimo de Manaus.

Ainda que as versões históricas de origem dos bumbás sejam distintas, há sempre a presença negra interligando suas trajetórias, os unindo num só núcleo. É importante

considerar que há “disputas em torno das memórias que prevalecerão em um grupo, em uma comunidade, ou até em uma nação, são importantes para se compreender esse mesmo grupo, ou a sociedade como um todo” (ALBERTI, 2008, p. 167). Mas, tanto o Boi Garantido quanto o Boi Caprichoso têm seus fundadores reconhecidamente oficiais considerados homens negros de origem nordestina com a ancestralidade e tradição africana como base para o desenvolvimento do folclore local.

Com relação aos personagens negros na história do bumbás, na obra de Raimundo Dutra se tem a menção de uns dos primeiros Pai Francisco e Mãe Catirina do boi-bumbá de Parintins: João Batalha e Bom Rapaz (Chico) e Joaquim Espalha (Catirina). Muitos personagens e pessoas foram colocados em segundo plano na trajetória dos bumbás de Parintins.

Por conseguinte, nos últimos anos tem havido uma crescente ênfase à cultura negra no território local através das apresentações dos bois-bumbás Garantido e Caprichoso no Festival Folclórico realizado no município. O Festival Folclórico de Parintins tem sua gênese em 1965, ainda sem desafio entre os bois-bumbás, com a ausência do enfrentamento que hoje caracteriza o momento folclórico em solos parintinenses (SUZANO, 2006).

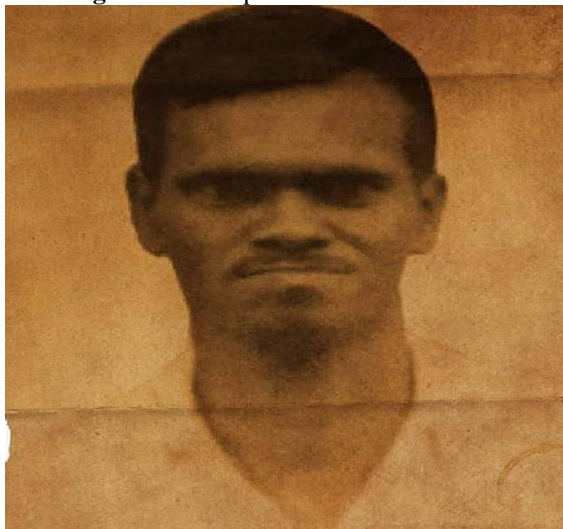
A brincadeira que evoluiu para espetáculo de arena, inicialmente era realizada nos quintais das casas de moradores da pequena Parintins, abrangendo as ruas da cidade, conforme Souza (1989) registra:

De 1913 até 1964, os Bumbás desfilavam pelas ruas da cidade acompanhados por simpatizantes, iluminados por lamparinas ou lamparineiros (rapazes que seguravam um pau comprido contendo na sua extremidade um cilindro feito de lata de azeite do qual saíam quatro a seis bicos. Colocava-se querosene no bojo do cilindro e nos morrões que saíam dos bicos, ateava-se fogo e assim se iluminava a brincadeira, que se apresentava em desfile nas ruas, pela ausência de luz elétrica). O mais popular e famoso lamparineiro do Folclore Parintinense foi o saudoso Willames Xavier de Lima, o inesquecível e popular Lioca. (SOUZA, 1989, p. 110).

Deve-se considerar a presença negra não somente no Auto do Boi-bumbá ou na fundação dos brinquedos. A memória popular registra inúmeras contribuições de negros e negras que dedicaram a diferentes atividades em Parintins, sendo a organização do boi-bumbá, uma delas. Pessoas como o lamparineiro Lioca (**Figura 17**) que é constantemente homenageado pelo Boi Caprichoso devido sua grande contribuição como brincante e apaixonado torcedor do bumbá. Assayag (1995, p. 60) cita o auto do boi-bumbá e afirma

que a encenação era realizada sob “as nostálgicas luzes das lamparinas da época, que iluminavam as ruas por onde o boi dançava. Presença marcante do saudoso Lioca, o torcedor que marcou uma época”.

Figura 17: Lamparineiro Lioca.



Fonte: Rede social Facebook do Boi Caprichoso.¹²⁰

Em 1987, uma toada de composição de Carlos Paulain e Otacílio Neto rende tributo ao lamparineiro mais famoso do boi negro da estrela na testa: “[...] Alumia o terreiro Lioca/Para o Boi Caprichoso dançar/Põe o murrão na lamparina/Que a morena quer bailar/Vai bailando, clareando, embalando/Sonho de um sonhador” (PAULAIN E FERREIRA NETO, 1987).

Dentro do Festival Folclórico de ambos os bois temos figuras de expressão como Francisco Ferreira da Silva de nome artístico Chico da Silva, reconhecido por suas toadas de boi-bumbá e composições de sambas. Autor da mundialmente popular toada *Vermelho*¹²¹, hino do boi-bumbá Garantido, ainda que o coração do poeta seja fortemente pulsante pelo boi-bumbá Caprichoso e sua estrela azulada (SUZANO, 2006).

Tem-se também a presença de inúmeros negros e negras que fazem parte da história da cultura de Parintins, não somente do boi-bumbá. Pessoas que muitas vezes são invisibilizadas, mas que contribuíram fortemente para o desenvolvimento e sucesso da festa

¹²⁰ Disponível em: https://scontent.fpl12-1.fna.fbcdn.net/v/t1.6435-9/186905453_415113483160434A3476. Acesso em: 23/5/2021.

¹²¹ Toada disponível em: <https://open.spotify.com/track/6JthhVKJlgSv6mLf4Efn2R?si=da11cc6ba3ff49d9>. Acesso em 28 de maio de 2021.

folclórica parintinense, tantos Chicos, Marias, Catirinas, Mães, Pais, avós, entre outros que deram sua força, trabalho e criatividade para garantir a celebração popular em âmbito local.

3.3.2 Negros nas toadas de boi-bumbá de Parintins.

*Sou a toada que canta
Contando a história
Sou povo, sou sangue, sou crença
Sou raça, sou glória
Sou Pai Francisco, Gazumbá e Catirina
Brincar de boi é minha sina.*
(MEDEIROS¹²² e ALFAIA, 1999).

Ao se falar do boi-bumbá como festa de negros é difícil não pensar na música. Dos vários elementos que constituem o folguedo, o musical certamente pode ser considerado um dos mais relevantes em sua estrutura. Braga (2011) considera que a música permite identificar a matriz africana assim como as identidades e estéticas negras nas manifestações culturais amazônicas, “posto que dos tambores são produzidos os toques e temporalidades necessárias para os ritos festivos. ‘O pulso ainda pulsa’”. (BRAGA, 2011. p. 167).

Sob esta perspectiva se visualiza a música que conduz as festividades no Amazonas e em Parintins ainda mais pulsante. Pimentel (2001) considera que o parintinense retrata em forma de música e poesia o seu imaginário, a mitologia dos povos da floresta e a relação com a majestosa natureza amazônica. Tal união de diferentes influências e inspirações se converte na música e poesia que compõe a canção do folclore de Parintins.

A toada de boi-bumbá é um gênero textual musicalizado que apresenta a cultura e identidade do povo amazônica no Festival Folclórico de Parintins, município do interior do Estado do Amazonas, conhecido como capital da arte e da cultura. Para Enéas Dias, compositor de toada, a música de boi-bumbá de Parintins ultrapassou as fronteiras do Estado do Amazonas e se tornou um bem cultural de natureza intangível, pois, segundo o mesmo:

A própria toada, eu considero patrimônio imaterial porque ela é a expressão maior do Amazonas. Como eu digo, tem outras, muita coisa importante, mas a toada, ela conseguiu sair, romper essa barreira, até mesmo do preconceito

¹²² Toada de autoria dos compositores Inaldo Medeiros e Osmael Alfaia. Faz parte do repertório musical do Boi-bumbá Garantido (1999). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3mQJKuYEW6k>. Acesso em 20 de outubro de 2018.

da Região Norte. Tem toda uma questão cultural mesmo, que não é de agora, é de 500 anos atrás, de muito tempo atrás desde a formação do Brasil essa barreira e a toada em si, a música toada, é um grande patrimônio, acho que o maior patrimônio imaterial¹²³ da arte parintinense, da parte musical, é a toada. (Enéas Dias, Entrevista, 2015).

As toadas tratam de diferentes contextos, entre eles, dos marginalizados, e os compositores de toadas demonstram em suas obras a riqueza da cultura negra, repudiando o racismo e o silenciamento da presença africana na Amazônia, sobretudo em Parintins. Para Enéas Dias as letras das toadas transmitem as heranças culturais, pois, “a gente vem através das letras, das formações e das informações que a gente tem passar um pouco de cada herança ancestral que a gente tem com as toadas” (Entrevista, 2015).

Para Marcos Moura¹²⁴, compositor de toadas, “a cultura, a arte, sempre foi uma arma poderosa de nossos antepassados, dos negros e a gente herda isso, esse espírito de criticar, de lutar, com inteligência, de buscar uma forma eficaz” (Entrevista, 2018). O compositor considera que seus antepassados negros sempre resistiram de diferentes formas, inclusive com criatividade e deixaram como uma das heranças, a habilidade de realizar críticas à ordem vigente, de lutar contra a marginalização utilizando diferentes estratégias.

O Festival Folclórico de Parintins, realizado anualmente no último final de semana de junho, tem em sua conjuntura a renovação de toadas que a cada ano tratam sobre diferentes temas que os bois-bumbás buscam defender. A toada é entendida como “o canto de boi-bumbá [...] um ritmo afro-brasileiro, mistura contagiante do samba, marcha e cateretê” (SAUNIER, 1989, p. 33).

Para o compositor de toadas de boi-bumbá e sambista Chico da Silva, que descende de maranhenses e é o compositor negro parintinense mais conhecido na região e em todo o Brasil¹²⁵, a toada é a “cara do boi”, a sua “identidade”, pois, a entoação da toada é feita para distinguir um torcedor de um boi de outro (SUZANO, 2006, p.76).

A música cantada no Festival Folclórico de Parintins conhecida como toada traz em sua constituição a contribuição negra, ainda assim, a festa dos bois ainda apresenta a cultura

¹²³ Apesar de já ser considerada um bem cultural intangível por muitos parintinenses, a toada tornou-se oficialmente Patrimônio Cultural de natureza imaterial amazonense com a aprovação e publicação da Lei estadual nº. 4.477 de 16 de maio de 2017. Disponível em: https://sapl.al.am.leg.br/media/sapl/public/normajuridica/2017/9797/9797_texto_integral.pdf.

¹²⁴ Manoel Marcos Moura Clementino, compositor de toadas, folclorista, produtor cultural.

¹²⁵ Chico da Silva é o autor das músicas nacionalmente conhecidas como Vermelho, Sufoco (em parceria com Antônio José), interpretada pela cantora Alcione, entre outras.

afro de forma acanhada, denotando a necessidade de aprofundar a exploração da contribuição afro-brasileira na festa parintinense. Sobre a função da toada na apresentação dos bois-bumbás do Festival de Parintins, o produtor cultural e compositor de toadas Marcos Moura afirma que:

a toada é, no momento, na contemporaneidade, ela é o fio condutor do Festival, de um festival amazônico. A toada é grande responsável pelas reflexões, pelas aprendizagens, pelos discursos, pelos rumos que esse Festival pode tomar. Então a toada é a mãe das demais artes presentes no Festival Folclórico de Parintins, que começou com uma cultura tradicional, popular e se espetacularizou numa conjuntura de indústria cultural, de cultura de massa, mas ao mesmo tempo, numa batalha contínua como dizia o Wilson Nogueira “entre a satisfação de brincar e a ambição de vender”. Eu acho que esse equilíbrio, cada um de nós, compositores, agentes, produtores desse espetáculo tem que posicionar como educadores acima de tudo, cidadãos críticos para que a gente possa oportunizar tudo isso que o Festival proporciona ao Amazonas, em particular, a Parintins, que muitas políticas públicas vieram por conta do Festival. A cultura é o grande carro chefe e pra além de ser uma grande referência, ser uma grande vocação do município de Parintins, o festival tem essa função. Então a toada acaba sendo a responsável da formação de uma consciência coletiva¹²⁶ (Moura, entrevista, 2018).

Sobre o exposto, pode-se afirmar que compositores dos bumbás têm apresentado obras que enfatizam a cultura, a luta e resistência do povo negro, mostrando que as toadas podem ser um canal para manifestar os temas mais importantes da história e cultura afro tanto no âmbito local, como em outros territórios. É importante considerar que, conforme Azevedo e Simas (2015, p. 51) apontam “as letras das toadas transmitem um conhecimento popular, um saber cultural do povo que criou este tipo de texto. Assim, entender suas letras é uma tarefa que ajuda a compreender a identidade povo amazônida”.

A cultura matriz africana é fundamental para a constituição da identidade amazonense e as toadas de boi-bumbá trazem em sua essência o ritmo e cadência afro. Os compositores de toadas estão diretamente interligados ao folclore e através das letras que escrevem para os itens, histórias, identidades, figuras típicas, etnias, rituais e lendas do boi-bumbá apresentam concepções sobre a realidade dos marginalizados, tal como a cultura negra era tratada no contexto do Festival de Parintins até o ano de 2017¹²⁷, quando a matriz

¹²⁶ Entrevista realizada em maio de 2018 na Cidade Garantido, Parintins.

¹²⁷ Em 2017, o Boi-bumbá Garantido apresenta na arena do Bumbódromo a figura típica regional Quilombolas da Amazônia, exaltando a resistência afro na região e o Boi Caprichoso traz a lenda amazônica de Dom Sebastião, um encantado da ilha dos Lençóis do Maranhão que é presente na afro religião Tambor de Mina.

africana passa a ter maior destaque em alguns momentos da apresentação dos bumbás na arena do Bumbódromo¹²⁸.

Na contemporaneidade, a toada é composta de diferentes sons oriundos de vários instrumentos, alguns até são bastantes diferentes do contexto folclórico tais como guitarra, violino e baixo. Para Farias (2005) as toadas de boi-bumbá passaram por um processo de modernização e atualização frente a festa folclórica dos parintinenses, que evoluiu de uma brincadeira de quintais e ruas para um produto que ganhou o mundo. No entanto, em seus primeiros períodos de entoação apenas a voz do repentista bastava.

Suzano (2006) considera que os repentistas ou “tiradores de toada” são as figuras pioneiras do desenvolvimento histórico do boi-bumbá em Parintins. Eles seriam, além de repentistas, poetas e compositores que estavam ativamente duelando com o “contrário” o opositor de seu boi-bumbá, que contrariavam sua paixão pelo seu boi-bumbá escolhido (SUZANO, 2006).

O pescador Lindolfo Monteverde, descendentes de negros maranhenses e criador do Boi-bumbá Garantido tinha um cantar forte e genuinamente popular, sendo que foi influenciado pela literatura de cordel (MONTEVERDE e MONTEVERDE, 2003). Moradores antigos de Parintins lembram dos versos relacionados ao cantar do marcante do amo do boi branco com coração na testa: “Lindolfo quando cantava, a terra estremecia, cantava lá na francesa, e no São José a gente ouvia”¹²⁹.

Lindolfo Monteverde (**Figura 18**) utilizou a toada para vocalizar seus pensamentos folclóricos, problemas sociais e emoções assim como outros poetas populares também fizeram e difundiram, pois, conforme Beltrão (1980) grupos rurais ou urbanos marginalizados usam formas de expressão para demonstrar seu pensar e sentir (CARDOSO E NEVES, 2013).

¹²⁸ Local onde acontecem as apresentações dos bois-bumbás Garantido e Caprichoso durante o Festival Folclórico de Parintins.

¹²⁹ Os versos podem ser encontrados no livro Vermelho: um pessoal Garantido (VALENTIN e CUNHA, 1998, p. 81).

Figura 18: Lindolfo Monte Verde e batuqueiros no Festival Folclórico do Amazonas



Fonte: Página Parintins de Antigamente (Facebook).¹³⁰

Pensamentos críticos, problemas sociais, contextos históricos e emoções marcam as letras das toadas, conforme se pode visualizar em obras como *Quilombolas da Amazônia* composta por Enéas Dias, João Kennedy e Marcos Moura, que faz parte do conjunto musical apresentado pelo Boi Garantido no ano de 2017 sendo uma das trilhas do CD oficial do bumbá. A toada trata de um tema que ainda causa estranhamentos em muitas pessoas em Parintins e para além do município, conforme podemos observar abaixo:

Toada *Quilombolas da Amazônia* (2017)

Meu canto é altivo e libertário
Ritmado a tambores e xequerés
Toada de luta pela igualdade racial
Emancipação do povo meu
Celebra a vida dos Griôs do saber
Voa, voa, voa
Voa meu canto cangoma
Voa, voa, voa
Nessa batucada do meu boi-bumbá
Voa, voa, voa
Meu verbo alado é Samsa Kroma
Voa, voa, voa
Pássaro da liberdade Iorubá
Somos quilombolas da Amazônia
Negros e cafuzos dessa região
O Boi Garantido festeja seu povo pulsando a mãe-África no coração

¹³⁰ Disponível em: https://scontent.fpll2-1.fna.fbcdn.net/v/t1.18169-9/11705229_9042360265289636CB71C. Acesso em: 04 de agosto de 2015.

Mocambo é morada do sonho cabano
Navega nas águas do nosso rio-mar
Erepecurú, Madeira, Trombetas, Negro, Tapajós, Andirá
Sou do São José!
São Benedito, Verequete, sou do carimbó, lundu e siriá
Retumbão, cordão de pássaro, Marambiré, Marabaixo e boi-bumbá
Voa, voa, voa
Voa bem alto e faz brilhar
Voa, voa, voa
No negro céu da consciência
Voa, voa, voa
A constelação da resistência
Voa, voa, voa
Refletida em cada olhar
Trago a herança ancestral de gerações oprimidas
Resistência e força brasileira da matriz africana
Anunciando um novo tempo de liberdade e esperança!
(DIAS, KENNEDY E MOURA, 2017)

A letra da toada trata sobre a resistência dos quilombolas através da luta, das manifestações culturais. Quando os compositores afirmam que “meu canto é altivo e libertário ritmado a tambores e xequerés” (DIAS, KENNEDY E MOURA, 2017) abordam em meio ao ritmo afro a busca e batalha dos negros pelo respeito, equidade e direitos igualitários, independentemente da cor da pele ou fenótipo, uma vez que a liberdade não foi dada verdadeiramente com a assinatura da Lei Áurea; até o presente existem diversas prisões que oprimem a população negra no Brasil, entre elas o racismo, a injúria racial, o desrespeito aos direitos humanos, a ignorância entre outros cativeiros que existem na sociedade.

A ancestralidade africana é exaltada mostrando que a Amazônia tem suas ligações étnicas e culturais com a África e que os negros amazônidas são visíveis. Enéas Dias, um dos compositores da toada fala sobre a inspiração e base para a escrita e ritmo da obra musical folclórica. Para o compositor a referida toada:

Fruto de muita pesquisa dos quilombos por perto, como Barreirinha e Oriximiná, aquela vontade mesmo de falar dessa questão que tá na formação da nossa cultura, da nossa identidade, do nosso DNA mesmo essa questão negra que às vezes o boi esconde como se o negro não tivesse participação nenhuma na nossa formação. E ele está totalmente “entranhado¹³¹” (DIAS, 2015).

Os compositores de toadas de boi-bumbá acabaram trazendo na música uma chamada de atenção e reflexão para a presença negra na Amazônia, se tornando assim um arauto de

¹³¹ Entrevista realizada em outubro de 2015 na sala dos professores do Liceu de Artes e Ofícios Cláudio Santoro, unidade Parintins.

esperança para o reconhecimento de uma Amazônia etnicamente constituída significativamente pela população negra, sem estranhamentos em relação à matriz africana. Para Moura (2018), o Festival Folclórico de Parintins é uma oportunidade extraordinária para os artistas mudarem as mentes, “de formar uma nova sociedade, né? Mais irmanada, justa” (Entrevista, 2018).

Assim como Lindolfo Monteverde foi o comunicador folk do início e desenvolvimento da brincadeira de boi-bumbá com suas toadas e versos ricos, os compositores da contemporaneidade tem comunicado por meio da toada a contestação ao que é invisibilizado no Festival Folclórico parintinense, que só apresenta as culturas indígena e europeia em evidência, deixando a contribuição negra em segundo plano (GOMES e COSTA, 2018).

O comunicador folk é, na atual conjuntura, um ativista que usa meios comunicativos para introduzir a cultura folk na mídia, fazendo a manifestação popular ter valor midiático, além de contribuir para uma visão de maior abrangência da cultura popular, para além do âmbito local (TRIGUEIRO 2008).

Marcos Moura (2018), também compositor da toada *Quilombolas da Amazônia* enfatiza que cada compositor, agente ou produtor do Festival Folclórico de Parintins “tem que posicionar como educadores acima de tudo, cidadãos críticos para que a gente possa oportunizar tudo isso que o Festival proporciona ao Amazonas, em particular, a Parintins, que muitas políticas públicas vieram por conta do Festival” (MOURA, 2018).

O compositor afirma que as toadas de boi-bumbá contribuem para ressignificações da presença negra na consciência coletiva dos parintinenses e para além deles, uma vez que o Festival é espetacularizado com ampla divulgação nas mídias de diferentes ambientes nacionais e internacionais.

A atuação de negros na festa folclórica de Parintins é múltipla, mas no núcleo do folguedo se encontram os personagens afro Mãe Catirina e Pai Francisco, que representam a cultura negra e conduzem todo o momento simbólico e místico que é a morte e ressurreição do boi de maior apreço do dono da fazenda. É o desejo de Mãe Catirina pela língua do boi que leva Pai Francisco a matar o animal preferido e aparentemente intocável. O fundamento que conduz o auto do boi-bumbá é elucidado na seguinte toada que compõe o CD oficial do Boi Garantido:

Toada *Auto do Boi* (2012)

Chico matou o meu boi
mais bonito da fazenda
Chico matou o meu boi,
galopa vaqueiro vai dele buscar
Vida, sangue ou ponta de barba
depois de te batizar
Ao som desse negro batuque
Te envio a guerrear
Mãe Catirina tinhosa
Pai Francisco e Gazumbá
Se ela comer essa língua pra desejo saciar
Boto fé no pajé curandeiro
pro meu boi ressuscita (DIAS E MOURA, 2012)

A composição Auto do Boi, de Enéas Dias e Marcos Moura desenvolveu a ênfase hoje dada ao núcleo da brincadeira de boi-bumbá na Amazônia dentro da arena do Bumbódromo: o Auto de morte e ressurreição do boi. A toada contribuiu para que as Associações Folclóricas explorassem o auto que então parecia ter sido esquecido no tempo, mostrando os negros como condutores iniciais e desenvolvedores de todo o enredo apresentado pelos bumbás de Parintins.

A toada de Auto do boi Garantido de 2012 mostra o acontecimento da morte do boi em meio ao batuque afro, sendo que os personagens Francisco e Gazumbá são considerados audaciosos com a liderança de Mãe Catirina “tinhosa” e a rede de solidariedade com os indígenas, liderados pelo Pajé.

Ainda em 2012, outra toada de autoria do compositor Sebastião Júnior faz referência aos personagens negros do Festival de Parintins afirmando que “a cor do meu folclore é a cor do meu país Vamos brincar de boi, folclorear em Parintins/ Eu sou Pai Francisco, sou Mãe Catirina, / Eu sou branco, negro, índio, eu sou Garantido, eu sou brasileiro!” (JÚNIOR, 2012) evidenciando os nomes dos referidos quando se trata do folclore e da constituição étnico-racial brasileira assim como a identidade parintinense fortemente entrelaçada à brincadeira do boi-bumbá

O compositor destaca quem sua obra que “o meu folclore no brasil é brincar de boi-bumbá! A nossa festa é popular, a mais gostosa de brincar” (JÚNIOR, 2012), e nessa brincadeira de boi há as afirmações ligadas aos personagens negros que compõem a essência e o desenvolvimento do folguedo, como os compositores Inaldo Medeiros e Osmael Alfaia já referenciaram na obra Minha Sina: “Sou povo, sou sangue, sou crença, sou raça, sou

glória. Sou Pai Francisco, Gazumbá e Catirina, brincar de boi é minha sina” (MEDEIROS E ALFAIA, 1999).

Em 2016, o destaque à Pai Francisco e Mãe Catirina acontece novamente, sendo que os mesmos são inseridos em uma apresentação mais centrada, sem tantas atitudes caricatas e simplistas, ainda que a tonalidade da pele seja envolvida em estereótipos. A toada abaixo apresentada pelo Boi-bumbá Garantido, composta por Enéas Dias, Marcos Moura, Mário Andrade e João Kenedy (2016) expõe a nova abordagem e desenvolvimento do auto do boi:

Toada Auto do Boi Garantido

Amo do boi: Ê vaqueiro, fama real
Chamo, ninguém me responde
Olho, não vejo ninguém
Quero saber quem tirou a língua do meu boi
Não sei ao certo, mas desconfio quem foi.

Vaqueiro: Pronto, senhor meu amo
Desculpa a demora, mas aqui estou
Estava no campo de Mazagão
À procura do seu boi
Pelejei, mas não encontrei nenhum rastro pelo chão
Perdoe, senhor meu amo
Já parti meu coração

Amo: Reúna os caboclos e a vaqueirada
Pra capturar tihoso matador
E traga amarrado o pai Francisco
Que ele vai pagar com sua dor.

Vaqueiro: Pronto, senhor meu amo
Eis o fugitivo e sua mulher
Que está prenha e comeu a língua do boi
Seu desejo não ficou pra depois, depois.

Amo: Diga, pai Francisco
Por que matou meu boi?

Pai Francisco: Não quis matar
Eu só queria a língua tirar
Pra desejo saciar
E Catirina não me aporrinhar
Dizendo que o nosso filho com cara de boi ia chegar.

Amo: Olha, seu cabra, paciência acaba
Tiro vida, sangue e ponta de barba
Caso não dê jeito no mais afamado touro do lugar.

Pai Francisco: Não se apoquente, meu patrão
Vou resolver essa questão
Vou chamar o curador poderoso pajé.
Rufa tamurá!
Balança maracá!
Rufa tamurá!
Balança maracá!

Amo: Urrou o meu novilho
Meu amado garantido
O meu povo está em festa
Viu meu boi ressuscitar
Boi, boi, boi, boi
Boi, boi, boi, boi
Tradição da festa de boi-bumbá
Boi, boi, boi, boi
Boi, boi, boi, boi
Essa tradição vamos celebrar.
(DIAS, MOURA, ANDRADE E KENNEDY, 2016)

Os compositores da toada apresentam a encenação da morte e ressurreição do boi, com o estilo de literatura e canto de Cordel, de forma mais aprofundada do que a versão realizada em junho do ano de 2012. O estilo musical e narrativo típico do cordel se deve a herança nordestina presente no Festival Folclórico, uma vez que o boi-bumbá de Parintins tem raízes na cultura nordestina. Para Nakanome (2020, p. 152):

O bumba meu boi, trazido do Nordeste por migrantes no período áureo da borracha, aos poucos, foi passando por um processo de “amazonização”, ganhando características do novo território, ressignificando-se, abandonando formatos e incorporando cada vez mais a cultura do local, sobretudo, a indígena e cabocla.

A regionalização de elementos do folguedo nordestino na manifestação do boi-bumbá de Parintins foi envolvendo destaques à personagens que representariam etnicamente a população local e no vasto contexto amazônico. Durante décadas a exalação da cultura indígena e cabocla vem acontecendo no espetáculo turístico dos bois de Parintins, mas a partir dos últimos anos, as representações dos negros no folguedo têm sido analisadas.

O destaque dado aos personagens negros em 2016, sobretudo ao Pai Francisco deu direito a falas ao mesmo, o que não ocorria até então na arena do Bumbódromo. Pai Francisco, Mãe Catirina e Gazumbá eram e ainda são apresentados como personagens caricatos na celebração folclórica do boi-bumbá. Os personagens negros não são considerados itens, pois, que não pontuam na avaliação dos jurados do Festival Folclórico de Parintins.

Os organizadores de cada associação folclórica têm uma comissão composta por artistas, compositores e músicos que realizam pesquisas a fontes escritas e visuais que moldam o espetáculo a ser apresentado na arena do Bumbódromo (BRAGA, 2002). A cada festival as comissões de arte defendem o histórico de seu boi (tanto Caprichoso quanto

Garantido) com a afirmação de que os bumbás foram criados por nordestinos que vieram à Amazônia para trabalhar no período áureo da extração de látex.

Existem toadas que apresentam a versão histórica que os bumbás defendem, como a toada do Boi Garantido intitulada Tradição Folclórica da Amazônia de autoria de Rozinaldo Carneiro e Marlon Brandão (2006), conforme:

Toada Tradição Folclórica Da Amazônia

Veio pra nossa Amazônia, a cultura do bumba meu boi
No tempo áureo da borracha
pelos nordestinos, foi trazido do sertão
E aqui o bumba-meu-boi se tornou boi-bumbá
Auto de expressão popular
Que em Parintins criou raiz
Quando Lindolfo Monteverde
descendentes de negros nordestinos
Cumprindo a promessa que fez a São João
Criou para a glória dessa terra
O boi-bumbá Garantido que virou tradição
A história revelou nosso poetas
Como o grande Vavazinho que ao luar
Cantavam pro boizinho nas ruas brincar
Bailando ao redor das fogueiras
Que iluminava o caminho
Pra multidão vermelha da baixa passar
brinca, brinca Garantido, pra mostrar teu valor
Balanceia boi bonito, que o folclore consagrou
brinca, brinca Garantido folguedo de São João
Em defesa da Amazônia, da cultura e da tradição
(CARNEIRO E BRANDÃO, 2006)

Os compositores Carneiro e Brandão (2006) demonstram na toada a versão de gênese do boi-bumbá que os dirigentes da Associação Folclórica Boi Garantido tem enfatizado sobre a influência do bumba meu boi que transformou-se em boi-bumbá amazônico com raízes desenvolvidas pelo mestre Lindolfo Monteverde, o negro, de profissão pescador que criou o boi do coração na testa a partir de sua promessa feita a São João Batista e desenvolveu uma manifestação folclórica que conquistou as massas e as elites sendo que o povo marginalizado conduziu o folguedo nas ruas e quintais com os batuques e danças ao redor de fogueiras juninas.

Assim como outras toadas, Vavazinho aparece nesta obra sendo referenciado novamente como torcedor e brincante apaixonado pelo seu bumbá de preferência, O Garantido. Citado pelos compositores da toada como um poeta, Vavazinho também é homenageado na toada São Benedito de Chico da Silva (1997) quando o mesmo canta: “São

Benedito, abençoa nosso boi, o Vavazinho¹³² fez toada em teu altar, e Mestre Ambrósio¹³³ improvisou pra te exaltar. Antonico chefe dos vaqueiros convocou a vaqueirada pra seguir o santo guerreiro por toda vida e por toda toada (SILVA, 1997). Chico da Silva também cita os nomes de outros poetas, compositores e brincantes negros do Boi Garantido como Ambrósio e Antonico, que também marcam a memória da brincadeira de boi em Parintins.

Os compositores Ronaldo Barbosa Júnior e Rafael Marupiara em sua composição musical intitulada “Tambor”, apresentam suas visões sobre os tambores, suas formações, utilizações, presenças em diferentes culturas, ritos, cerimônias e evolução até se popularizarem em Parintins, introdução que teria sido realizada por Lindolfo Monteverde, pois, para os mesmos, o tambor “vem da pele animal e do tronco que o fogo moldou/ Que o mestre Lindolfo ao folclore nesta ilha plantou” (BARBOSA JÚNIOR E MARUPIARA, 2013).

A letra da toada também traz a defesa que os compositores fazem da manutenção da tradição do boi-bumbá, que não é só de Parintins ou de Lindolfo Monteverde e sim da Amazônia como um todo. Uma tradição que tem a força da cultura negra que resiste no tempo. Em 2013, o Boi Garantido iniciou o DVD¹³⁴ comemorativo de seus 100 anos de criação com a referida toada de Barbosa Júnior e Marupiara, mostrando que sua história e identidade tem a potência da negritude assim como sua relação com a cultura indígena:

[...] Teu molde no fogo vem de eras primitivas
Tá na marca da arte cultura ancestral jamais esquecida
Nos ritos primórdios tua trovoada eleva o espírito indígena
Cortejos fúnebres, dança de guerra
no cair da chuva entre a gota e a terra tem
Tem tambor na toada marcante,
Tambor no coração vibrante,
Tambor no folclore dançante, tambor iêê
Tem batuque, danças, Boi-Bumbá vem de herança nordestina
Garantido na veia de mil migrações de origem distintas
Olorum, Maracatu, no terreiro a Oxum,
no Baião são João nas festas de Ocaras
Nada se compara ao tambor que rufa na batucada
Tambor na toada marcante,
Tambor no coração vibrante,
Tambor no folclore dançante, tambor iêê
Tem tambor na toada marcante,

¹³² Segundo Suzano (2006, p. 77), Vavazinho foi um compositor de toadas e repentista nato.

¹³³ Compositor de toadas e repentista nato (SUZANO, 2006).

¹³⁴ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=W-9D_6fTvrs.

Tambor no coração vibrante,
Tambor no folclore dançante, tambor iêê
(BARBOSA JÚNIOR E MARUPIARA, 2013).

A toada apresenta contextos onde o tambor está presente, sobretudo em manifestações negras como o boi-bumbá onde a musicalidade é expressa com danças em meio aos chamados batuques¹³⁵. Braga (2011), considera que tais manifestações tem os negros como destaques:

Na música da capoeira, dos bumbás e do batuque boi, os tambores são mencionados pelos autores como instrumentos fundamentais para a execução musical e promoção da dança – sendo que na capoeira, a partir da segunda metade do século XIX, o berimbau adquiriu primazia no conjunto instrumental, embora com as mesmas características de marcação rítmica dos tambores identificados em sua origem. Do ponto de vista musical, portanto, essas manifestações designadas originalmente como batuques, cuja estrutura musical e dança estariam intimamente relacionadas ao toque dos tambores, não devem ser lidas apenas como sinônimos de “desordem e toque desarmônico de tambores”, posto que essa visão constitui uma interpretação parcial de um complexo cultural que tem o negro como protagonista (BRAGA, 2002, p. 39).

O boi-bumbá surgiu como um brinquedo que passou bailando por ruas e quintais da cidade de Parintins e hoje é atração principal do Festival Folclórico que é conhecido mundialmente. Os representantes dos bumbás defendem o surgimento dos bois de pano por meio da concretização aos santos, principalmente São João. O boi Caprichoso narra em toada seu surgimento como boi da estrela na testa conforme Simão Assayag compôs:

Toada Boi de Santo

Meu querido São João Batista
Santo da minha devoção
Eu vim pagar a promessa
Do fundo do coração
Trago o melhor da fazenda
Meu boizinho campeão
Lhe oferto com gratidão
Boi de santo, boi de santo
Que meu amo anunciou
Boi de santo, boi de santo
Que meu santo abençoou
Canto o santo, azul seu manto
Caprichoso é boi de santo
Que Cid ao santo ofertou

¹³⁵ Na toada Viva a Cultura Popular, os compositores Adriano Aguiar, Geovane Bastos e Guto Kawakami (2012) declaram que o boi-bumbá de Parintins “tem batuque de negro, é afro o rufar dos tambores sagrados da terra”. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/caprichoso-boi-bumba/viva-a-cultura-popular-2012/>. Acesso em 15 de agosto de 2022.

É madrugada
Lua alta iluminada
Relva verde serenada
Vento doce da restinga
Cheiro de terra molhada
Caprichoso é boi de festa
É da cidade, é da campina
Traz sua estrela na testa
É do coração da gente
Está nos olhos da menina
Um forte vento do campo
Couro preto bem sedoso
Que a luz azulou por encanto
Brinquedo belo e formoso
Nasceu meu boi Caprichoso
E o vaqueiro se espanta
Êta boizinho bonito
Êta boizinho danado
É boi de santo patrão
Presente pra namorada
Boi de santo, boi de santo
Que meu amo anunciou
Boi de santo, boi de santo
Que meu santo abençoou
Eu vim de longe, bem longe verso
Sem pra onde ia
Andei no lobo do jumento
Como Jesus fez um dia
Vim do Nordeste sonhando
Seguindo uma estrela guia
No barco para o Amazonas
A saudade me seguia
Da estrela fiz minha sorte verso
Mulher e fama ganhei
Criei o boi Caprichoso
Que ao nosso santo ofertei
Sou Roque Cid o primeiro
E o Caprichoso é o Rei.
(ASSAYAG, 2005)

Para torcedores do Boi Caprichoso, o bumbá teria surgido da promessa do negro cearense Roque Cid que teria vindo ao Estado do Amazonas trabalhar na extração do látex. Cardoso e Neves (2013) consideram a versão do surgimento do Boi Caprichoso, de ele ter sido criado pelos irmãos Roque da Silva Cid e Tomas Cid, oriundos de Crato - Ceará:

que teriam feito uma promessa também para São João. O compromisso era de que se eles obtivessem sucesso na procura por um emprego melhor em Parintins, homenageariam o santo com um boi-bumbá. Eles vieram para o Amazonas em busca de emprego nos seringais, mas quando chegaram aqui, à época áurea da borracha já estava em decadência - 1920 (CARDOSO E NEVES, 2013, p. 10).

A criação do Boi Caprichoso pelos irmãos Cid é considerada por muitos torcedores do bumbá como a oficial. O boi de santo não seria somente dedicado ao santo junino, mas também aos santos de terreiros e encantados. A respeito do exposto, os compositores Hugo Levy e Marcos Moreno dedicam a toada “Touro encantado e sua estrela de ouro” para seu amado boi da estrela na testa em 2017. A toada apresenta a lenda de Dom Sebastião¹³⁶ encantado¹³⁷ em um touro negro no Maranhão que se assemelha ao Boi Caprichoso com a estrela na testa.

Obras musicais como as de Levy e Moreno (2017) mostram que o boi negro também apresenta toadas que tratam sobre sua matriz afro. Em 2018, os compositores Erick Nakanome, Frank Azevedo, Moisés Colares, Raurison Nascimento e Ricardo Linhares escreveram e ritmaram a toada Boi de Negro que evidenciou ainda mais a matriz afro existente na Amazônia:

Toada Boi de Negro

Afro-brasileiro vindo de além-mar
Desembarcou nas senzalas do Brasil colonial
Cultura africana transfigurada em mitos
Das lendas e histórias se fez o bumba-meu-boi
Ginga, boi
De Zulu a Zumbi
Gira, boi
Afro-parintin
Resistência de um povo Brasil
Maracá, pandeirão, tamborinho
Meu tambor é de fogo, é de onça
Que dança o miolo debaixo do mito popular
Yorubá, Ijexá
É zambumba, boi-bumbá
Bumba-meu-boi, sangue África
Na minha dança e na festa
Yorubá, Ijexá
É zambumba, boi-bumbá
Bumba-meu-boi, sangue África
Na minha dança e na minha festa
É o saber ancestral nascido de ventre África
Parido, plantado, roubado e negado
É o canto, é brado, manifesto

¹³⁶ Rei de Portugal que desapareceu misteriosamente na batalha em Alcácer-Quibir (Marrocos) junto com seu cavalo e exército. O monarca teria reaparecido na Praia dos Lençóis, no Estado do Maranhão em forma de um boi encantado para salvar seu povo. O culto a Dom Sebastião pode ser encontrado em manifestações religiosas de matriz africana como o Tambor de Mina, por exemplo.

¹³⁷ Termo, que segundo Mauès (1995) os encantados são entidades/espíritos que se exteriorizam principalmente na pajelança.

Que tremula o tambor
É pulsa, regando esse chão
É a festa de Cabanos
De terreiro, rua e quintal
É arte, luta, resistência e revolução
Boi de santo, boi de negro
Boi de Cid, brasileiro
O batuque, o gingado
Cantoria, Pai Francisco
Gazumbá, Catirina
(NAKANOME, AZEVEDO, COLARES, NASCIMENTO E LINHARES,
2018)

A composição traz a matriz afro bem sustentada em Parintins na visão dos compositores do bumbá. Conta uma trajetória desde a África e a transfiguração dos saberes africanos na cultura brasileira que com seus mitos e lendas nutriu os saberes locais e desenvolveu o bumba meu boi que se ressignifica em boi-bumbá amazônico.

A letra também traz os mais afamados símbolos da resistência negra no Brasil assim como os folguedos, ritmos, revoluções, saberes, danças, batuques e expoentes negros da cultura popular de Parintins, tal como Roque Cid e os personagens negro do Auto do boi-bumbá. Houve boa repercussão da toada no Festival Folclórico e pode-se perceber que grupos étnicos de torcedores e integrantes da organização do boi Caprichoso evidenciaram sua matriz afro em contraste com outros grupos no bumbá, mostrando que a brincadeira não se resume etnicamente a manifestações de brancos, indígenas e caboclos, mas que há grupos étnicos de negros que demarcam suas fronteiras em relação aos demais coletivos étnicos (ARRUTI, 1999).

A Cabanagem¹³⁸ é citada na letra da toada e é um evento marcante da atuação negra na região, sendo outro compositor, Tadeu Garcia já havia mencionado na toada intitulada Tempos de Cabanagem onde o mesmo afirma que o “negro veio pela corrente, suor e dor inclementes do poder bruto do branco é o fogo e não pode parar, erguem a força da Cabanagem, lutam pela liberdade pra que no futuro vivamos em paz” (GARCIA, 1998).

No mesmo ano da Toada Boi de Negro, o Boi-bumbá Garantido também apresentou em seu projeto musical e de arena¹³⁹ toadas que trata sobre a presença negros, resistências, símbolos e seus significados. Logo na toada-tema do projeto do boi vermelho, os

¹³⁸ O movimento cabano teve ampla participação de diferentes grupos sociais, abrangendo as elites antiportuguesas, populações indígenas, comunidades de escravos fugidos, quilombolas e soldados desertores (COSTA, 2016). Recomenda-se leituras de obras como *Visões da Cabanagem* de Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro para revisões da historiografia sobre o Movimento Cabano.

¹³⁹ O projeto de arena do Boi Garantido em 2018 é intitulado Auto da Resistência Cultural.

compositores fazem referências à luta negra citando Zumbi dos Palmares, a herança cultural de Lindolfo Monteverde e os folguedos que tem a contribuição afro¹⁴⁰ (HAIDOS E ALVINO, 2018). Em outra toada, a Esvoaçar da Resistência, também é citada consciência de Zumbi e o resistir de Lindolfo (MATOS¹⁴¹, 2018). Mas, no mesmo repertório musical há a toada Desejo de Catirina¹⁴² que apresenta como teria sido os diálogos entre a negra grávida e Pai Francisco sobre o desejo que culminou com a morte do boi mais amado da fazenda.

O compositor Paulinho do Sagrado escreveu a toada denominada Consciência Negra, conforme abaixo:

Toada Consciência Negra

A consciência negra
A bela arte negra
A ciência negra
A ascensão dos negros
É história, é memória praticada
No Mocambo ou refúgio, o sofrimento a superar
Escravos livres, libertos, esquecimento
Ocultamento, o silêncio no Amazonas a esvaziar
Toda visão do desencanto n'alma negra
Foi a rebeldia à autonomia de um lar
A resistência é uma luta permanente
Por espaço mais decente no direito a se igualar
A consciência negra
A bela arte negra
A ciência negra
A ascensão dos negros
A liberdade é um valor da identidade
A qualidade dessa raça, a negritude de viver
Expresso canto e suas danças no batuque
Da marimba, da viola e do xequerê
Derruba mastro colorido na festança
Reza a São Benedito a interceder nesse viver
Dança o lundu, o carimbó ralentado
Pitiú do Ver-o-Peso faz Dona Onete se inspirar
A consciência negra
A bela arte negra
A ciência negra
A ascensão dos negros
Ainda assim o preconceito reproduz tanto defeito
Até aonde a tolerância não há

¹⁴⁰ Toada Auto da Resistencia Cultural. Disponível em: <https://open.spotify.com/track/1sUqey60eGIWU2dCSIVMsv?si=66758d0b26504421>

¹⁴¹ Toada disponível em: <https://open.spotify.com/track/2lqg70bQ=vCGjNKeWR7abliuSj0MOWA&utm>

¹⁴²Toada disponível em: https://open.spotify.com/track/5PEdhthcWod9k3TCOWcwri?si=_source=copy-link

Afirmção da identidade é o caminho que exalta os negros do meu boi-bumbá
O hip-hop, a capoeira, o berimbau na cachoeira
São andanças desse povo no alegrar
O meu destino é o bem de um menino
Sou filho de Catirina o qual nunca se ouviu falar
A expressão maior não se contém naquela carta de alforria e o respeito limitar
O negro é conceito escrito e irrestrito
Na pele, nos olhos e na alma brasileira
A consciência negra
A resistência negra!¹⁴³
(DU SAGRADO, 2018).

As toadas Boi de Negro e Consciência Negra se tornaram grandes sucessos para o gosto popular, sendo constantemente usadas em apresentações que abordam a cultura negros ou também as homenagens ao Dia da Consciência Negra em Parintins. Mas, apesar de toda a repercussão das obras musicais, a cultura negra está enraizada e citada em várias obras antigas do repertório dos bumbás parintinenses, de maneira mais evidente ou mesmo de forma oculta, com termos que desviam a atenção para a cultura negra, mas que não conseguem apagá-la.

Sobre o exposto, temos os exemplos de toadas chamadas “antológicas¹⁴⁴”, que compõem às pretéritas fitas K-7 como é o caso da toada de Lindolfo Monteverde: “Acorda morena bela, vem ver/ o meu boi serenando no terreiro/É assim mesmo que ele faz lá na fazenda/quando ele avista o vaqueiro” (MONTEVERDE, S/D). A “morenidade” da parintinense é sinônimo de beleza e está presente em várias toadas dos bumbás que exaltam a sensualidade e simpatia das mulheres locais e regionais.

No registro de toadas da década de 1990 tem as que continuam exaltando as morenas belas, entre as quais são convidadas a participar da festa de boi-bumbá de Parintins, como é o caso da obra intitulada Manuara Morena, cujo um dos trechos expressa: “[...] Manuara morena vamos pra Parintins/ Dançar do Garantido como a gente sempre quis/ [...] Vou de Pai Francisco, você vem de Catirina/ Vou de Vaqueirada, você vem bailar pra pra mim/ Vou de batucada, você bate o meu tambor [...]” (REZENDE, 1998). Uma obra do Boi Caprichoso

¹⁴³ Disponível em: <https://open.spotify.com/track/1qw7EVmBOzTsNDYnV5S7qO?si=9eb3b72ba1dc4aaa>

¹⁴⁴ Canções que residem na memória popular e não se encontram em CDs oficiais de boi-bumbá. Os compositores dessas toadas, eram homens em sua maioria, com pouco ou nenhum estudo (grau de escolaridade), mas que expressavam suas opiniões, poesias de amor ao bumbá e à morena bela por meio de obras curtas, mas com intensidade e grande significados para a população local.

também faz o convite: “Menina, morena bela, que vai chegar/ O encanto vivo da mulher demais/ Sedução fascinante na toada do meu boi” (DU SAGRADO, 2000).

Há toadas que nos anos 2000 estão constantes nos CDS oficiais das associações folclóricas de boi que trazem registros sobre a presença negra na região como é o exemplo da toada O rio e o castanheiro de autoria dos compositores Eder Lima, Claudir Teixeira e Gil Reis:

Rio Erepecuru, berço de belas cachoeiras
A terra santa dos negros escravos
Porque das grandes castanheiras
Tuas águas cristalinas refletem o passado sofrido
Riachos buscam o teu leite divino
Em tuas margens o verde tem mais vida
Um dia o branco chegou, o negro escravizou.
Explorou tua maior riqueza e a mata inteira lamentou
Canta tua libertação! És patrimônio de uma nação.
Os humildes castanheiros, que colhem teu sagrado pão
(LIMA, TEIXEIRA E REIS, 2002)

Além das mais belas poesias, as toadas de boi-bumbá trazem mensagens folkcomunicativas com informações, opiniões, conceitos e atitudes da massa. Essas mensagens vêm sendo veiculadas tanto oralmente (como desde sua gênese foi feita) como através das rádios locais, televisão e meios digitais.

Nakanome e Silva (2021) apresentam um registro que trata sobre homenagens ao povo negro, mas que parece ter sido abandonado no tempo. A toada *A raça negra* de Geraldo Brasil aparece no folheto de toadas do Boi Caprichoso no ano de 1988. Um trecho da toada exprime: “Alô, irmãos negros da América do Sul (bis)/Teu sangue derramado/Nesse solo manchado/Dos grilhões do racismo/De tanto ser maltratado/O chicote empunhado/E teu pão sobre a mesa/Junto-me a tua dor/Pois, sou branco de alma negra”.

Pode-se observar na toada que o “branco de alma negra” pode ser o mestiço que teria alma negra no sentido em que Guerreiro Ramos considerava: “o nosso branco é, do ponto de vista antropológico, um mestiço, sendo, entre nós, pequena minoria o branco não portador de sangue negro” (RAMOS, 1995, p. 225).

Para os autores da toada apresentada, “percebe-se o tom crítico na defesa de negros e negras e a ênfase na questão do combate ao racismo” (NAKANOME E SILVA, 2021, p. 142). A lembrança de que o ano de 1988 é marcado pela promulgação da Constituição Federal Brasileira - CFB é feita pelos pesquisadores, que ressaltam a posição crítica do

compositor e da Associação Boi-Bumbá Caprichoso frente a um momento de grande importância para a democracia e para a luta por respeito à pluralidade étnico-racial brasileira.

Os compositores tornam-se agentes do folclore quando exprimem opiniões e anseios dos grupos marginalizados através das letras e música de suas obras, mostrando que é necessário suscitar discussões sobre a presença negra na Amazônia e sobre a forma como é apresentada a contribuição afro-brasileira na arena do Bumbódromo de Parintins. Esses artistas do âmbito musical têm sido os agentes folk da população afro-brasileira, sobretudo em Parintins.

Os compositores de toadas de boi-bumbá têm apresentado obras que fazem a demonstração da riqueza da cultura negra, que contestam e repudiam o racismo, o silenciamento da presença africana na Amazônia. Os artistas parintinenses afirmam utilizar a música como ferramenta de luta, como atitude, ação ativa antirracista (RIBEIRO, 2019).

Ainda que haja engajamento de artistas, Marcos Moura (entrevista, 2018) considera que “não são todos os compositores que buscam fazer obras mais ligadas às questões de relações étnico raciais”, mas, a união de alguns compositores com seus diferentes saberes “é que acaba enriquecendo, dá essa diversidade, e a gente sendo da música, dá esse tom crítico” (MOURA, 2018).

Nos últimos anos tem se observado uma maior presença da cultura de matriz africana nas apresentações dos bois-bumbás de Parintins. Compositores tem abordado em suas obras expressões africanas, termos usados em religiões negras, as lutas, resistências contra o racismo e a intolerância religiosa. Em 2022 foi realizado o Festival Folclórico aberto ao público após dois anos (2020-2021) de fase crítica da pandemia de COVID-19 e os bois-bumbás realizaram noites temáticas sobre a cultura negra na Amazônia, sendo que o Boi Garantido apresentou precisamente na segunda noite da festa. Os brincantes de vermelho e azul puderam prestigiar momentos de cantos e danças com indumentárias e alegorias que exaltavam a matriz africana.

O boi Caprichoso celebrou a diversidade e resistência dos povos amazônicos, mas não teve sua noite de apresentação centrada na cultura e religiosidade negra como fez em 2019, quando apresentou manifestações religiosas afro-indígenas na Amazônia como a Jurema Sagrada (**Figura 19**), as encantarias e as curas dos Sacacas¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Com toadas sobre a Jurema Sagradas, as princesas turcas encantadas, o Tambor de Mina e o Candomblé, o Boi Caprichoso recebeu críticas por sua apresentação exaltando as religiões afro-indígenas. Alguns comentários em redes sociais afirmavam que o bumbá teria levado “macumba” para a arena do Bumbódromo,

Figura 19: Alegoria Jurema Sagrada



Fonte: Widger Frota.¹⁴⁶

O Boi Garantido, no entanto, utilizou sua segunda noite para exaltar a negritude apresentando as lutas, resistências e revoluções com a figura típica regional Cabanos¹⁴⁷ da Amazônia; com a toadas Cabanagem¹⁴⁸ e Festa do Povo Negro¹⁴⁹ cantadas por seu levantador de toadas negro Edilson Santana e com o cantar da levantadora de toadas Márcia Siqueira, que já representou a Mãe Catirina em festivais anteriores. Versos sobre combate ao racismo foram entoados pelo amo do boi e a rainha do folclore do bumbá foi exaltada como rainha negra, conforme a toada¹⁵⁰ composta para a item declarou.

mostrando preconceitos e intolerância religiosa enraizados em participantes e telespectadores do Festival de Parintins.

¹⁴⁶ Disponível em: https://scontent.fssa12-1.fna.fbcdn.net/v/t1.6435-9/66038480_1021Cg&oe=6371F51B.

¹⁴⁷ Para Braga (2002, p. 371) “o contexto da Cabanagem seria o momento propício de emergência do boi-bumbá na Amazônia, o que se comprova, em nível local, sobretudo nos dados empíricos referentes à Vila Nova da Rainha (Parintins)”. O autor considera que no período do Movimento Cabano, Parintins vivenciava a oposição entre “colonos brancos, mestiços e índios cristianizados, contra índios e negros amocambados” (IBIDEN, 2002) favorecendo a realização de encenações tragicômicas como o Auto do Boi amazônico.

¹⁴⁸ Toada composta por Gabriel Moraes, Joel Almeida, Náferson Cruz e Rubens Alves. Disponível em: https://open.spotify.com/track/3inWmakzODgCOWVaA3YtWa?si=kOgU9v46TSWHXpS6wH4lhA&utm_source=copy-link

¹⁴⁹ Toada composta por Adan Silva e Leonardo Pantoja. Disponível em: https://open.spotify.com/track/0RLcZrH6xysTg71coWuBuU?si=HjvNKuWURfKNFZfhgy3GRQ&utm_source=copy-link

¹⁵⁰ Toada composta por Edilson Santana e Júlio César Queiroz. Disponível em: https://open.spotify.com/track/6yxF0tKu4NgktI212VIELy?si=Ls4Zg9nWRYiLTuM9KYCoKg&utm_source=copy-link

Com toda a luta do Movimento Negro em diferentes partes do Brasil e implementação das leis 10.639/2003¹⁵¹ e 11.645/08¹⁵² a cultura e ativismo negro em prol à valorização e respeito pela cultura afro-brasileira tem sido intensificado nos últimos anos em diferentes espaços sociais. A própria indústria cultural tem divulgado a importância dos negros na constituição do Festival Folclórico de Parintins, o que é perceptível na dramatização e número de toadas produzidas nos últimos anos abrangendo a temática negra¹⁵³ para ser explorada nas apresentações dos bumbás.

Apesar de o número de toadas que tratam sobre a cultura e identidade negra na Amazônia ser crescente na seleção dos bois-bumbás nos últimos anos ainda há questões que devem ser analisadas e discutidas levando em consideração a relevância da cultura negra em Parintins e em sua festa folclórica. Quando se trata da formação cultural da região ainda se destaca bastante a miscigenação, como se todos os amazonenses fossem exclusivamente resultantes da mistura de todas as etnias que habitaram a região, ou seja, não teria somente os negros e negras, mas sim os caboclos, miscigenados, morenos e morenas ou mesmo pardos e pardas. Se fala em contribuição negra, em quilombolas, em sacacas e filhos de santo ou de batuques, mas nem sempre a identidade é afirmada e os filhos de Francisco e Catirina parecem ser somente os mestiços e não negros.

A representação que se tem dos negros no auto do boi-bumbá realizado na arena do Bumbódromo de Parintins possibilita desenvolver maiores reflexões e compreender ressignificações de forma coerente com a contribuição afro na manifestação popular local assim como em outras. Algumas obras musicais criadas pelos compositores dos bois-bumbás ecoam a importância da cultura e identidade negra, assim como também trazem reflexões e discussões sobre as relações étnico raciais em Parintins, na região amazônica e no Brasil.

¹⁵¹ Alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação - LDB, tornando obrigatória a inclusão da História e Cultura africana e afro-brasileira no currículo da educação brasileira. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm

¹⁵² Estabelece a obrigatoriedade do ensino de história e culturas afro-brasileiras e indígenas nas unidades de ensino públicas e privadas do país. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm

¹⁵³ Toadas com ênfase ao Auto de Morte e Ressureição do boi-bumbá; batuques, diversidade cultural, personagens históricos da Resistência Negra; típicas regionais como os Quilombolas da Amazônia e a Revolução dos Cabanos; obras sobre a Consciência Negra na região amazônica, o Boi de Negro; lendas e religiões de matriz africanas/afro-indígenas; Tambor de Mina, os Encantados, Jurema Sagrada e Rainha do Folclore negra.

3.4 Narrativas sobre as contribuições negras em Parintins - Amazonas

Em meio ao estudo sobre a identidade étnico-racial parintinense se refletiu a questão da “desafricanização” de sujeitos e grupos familiares negros no município. Aos conversarmos com alguns moradores mais antigos da cidade se questiona se o negro em Parintins teria sofrido uma lenta e gradual desaculturação por meio do branqueamento, ou seja, no sentido de se adaptar à cultura europeia conforme Nina Rodrigues (1939) e Arthur Ramos (1947) consideraram.

Para Costa (2017) a construção da identidade nacional no Brasil se desenvolveu de maneira complexa e contraditória a partir de uma perspectiva homogeneizante, baseada na brasilidade e na ideologia do branqueamento. Considerando as discussões sobre identidades étnico-raciais e a invisibilização da presença afro-amazônica, também indagamos se os parintinenses têm ocultado o preconceito à cultura negra em seus discursos sobre a identidade étnica parintinense.

Munanga considera que o Brasil tem problema em relação a “assumir abertamente” o preconceito e muitas respostas negativas são explicadas pelo “preconceito de não ter preconceito” ou o que Bastide e Fernandes consideram como “fidelidade do Brasil a seu ideal de democracia racial” (BASTIDE E FERNANDES, 1955, p. 123).

Pode-se encontrar, em diferentes contextos, a negação da existência do racismo no cotidiano brasileiro. Nascimento (2016) considera que a “democracia racial” significa a metáfora perfeita para intitular o racismo brasileiro, “institucionalizado de forma eficaz nos níveis oficiais de governo, assim como difuso e profundamente penetrante no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país” (NASCIMENTO, 2016, p. 60).

Em relação ao Amazonas e sua constituição étnico-racial é necessário desconstruir a negação da presença e contribuição negra na região, uma vez, que apesar de a cultura ser relevante no território, é tratada como coadjuvante quando se aborda a identidade étnica dos amazonenses. Silva Júnior (2019) considera que estudos sobre a contribuição negra na Amazônia devem ser expandidos levando em conta ações que divulguem as histórias e memórias de negros e negras amazônicos, pois:

Ao resgatar e ampliar os registros de personagens históricos afrodescendentes na região, bem como, seus reflexos sociais e no patrimônio material e imaterial, pretende -se ajudar a reverter a situação inicialmente aventada, para tal se fazem necessárias pesquisas e publicações típicas das linhas da História Social e Antropologia Social, e é justamente isso o que vem ocorrendo fortemente nos últimos anos. O primeiro ponto para desconstruir essa negação de presença é estatístico/demográfico e histórico. (SILVA JUNIOR, 2019, p. 224).

Em Parintins, vários negros e negras deram significativas contribuições para a história, cultura e sociedade local, sendo que as contribuições dessas pessoas estão marcadas na vida e memória de muitos parintinenses que estão residindo ou não na localidade. Ao realizarmos conversas informais com moradores antigos, nomes de negros e negras vão surgindo quando é questionado a contribuições de pessoas para diferentes áreas importantes de Parintins. Fica perceptível que negros e negras citados são chamados pelos termos moreno/morena, nega, nego, negão/negona ou até mesmo mulato/mulata.

Tendo o exposto, podemos analisar as narrativas de um morador da Ilha Tupinambarana quando questionado sobre a relevância da cultura negra âmbito local. Para o entrevistado, a cultura negra é importante a nível nacional, mas, o mesmo também considera que:

A nível de Brasil sim. Agora, a nível de Parintins mesmo eu desconheço uma participação da raça negra, dos afrodescendentes, é marcante. Eu não ouvi falar. A história que eu vivi é ...e aí o meu pai me falava dos negros que tinham. Das famílias que tinham assim uma cor negra, que eram oriundas da raça negra eram poucas e tinha a história dessas pessoas como elas vieram parar em Parintins (José Albuquerque, Entrevista, 2019).

A cultura negra é impactante em outras localidades e regiões do território brasileiro de acordo com as narrativas de José. O mesmo considera que a participação de negros em Parintins não teria sido marcante, pois, não teria ouvido falar a respeito durante o todo o tempo em que reside em Parintins.

Pode-se refletir neste contexto da fala do entrevistado que Parintins teria sido um território de passagem para os negros e negras, assim como já foi narrado a respeito das comunidades denominadas mocambo que estão localizadas na zona rural parintinense que são consideradas áreas de passagem de negros na região, sugerindo que não houve permanências, mas indícios da presença negra nos territórios (GOMES, 2017).

Ainda que diga que os negros não teriam tido uma presença marcante em Parintins, José mostra em sua fala que suas memórias trazem à tona a importância de famílias negras

que viveram na ilha, assim como histórias pessoais de negros e negras que seu pai lhe relatou e que José rememora os nomes dessas pessoas.

A fala de José se assemelha à de Antônio Andrade, servidor público e pertencente a uma família negra conhecida no município de Parintins. Antônio considera que “aqui em Parintins, o que eu sei, aqui mais foi uma passagem mesmo. Eu sei de algumas famílias negras, mas assim, não é uma cidade negra, aqui. Não tem um grande número de negros em Parintins” (Entrevista, 2018).

O funcionário público Marivaldo Jacaúna (**Figura 20**), fala sobre a cultura negra em Parintins ressaltando a sua identidade e apresentando sua análise sobre a contribuição negra em Tupinambarana:

Eu me reconheço com negro. Agora em relação a contribuição, pelo que eu percebo assim desde quando eu me entendi, já formei uma opinião é que não foi tão forte quanta a do índio. A gente percebe realmente aqui a influência indígena bastante forte ao contrário de regiões como lá no Pará, nós temos ali a região do Trombetas, que a influência é muito grande, inclusive até hoje você consegue ver comunidades formadas completamente por pessoas negras. Já aqui haviam, anos atrás, ainda haviam bastante pessoas mesmo do tempo da escravidão, como por exemplo o finado Lajeiro, que era conhecido, ele era estivador, e conviveu bastante tempo aqui em Parintins como força de trabalho, não mais como escravo, mas trabalhava no duro mesmo como estivador aí no porto de Parintins e outras pessoas também, mas de certa forma eles contribuíram com sua força de trabalho no desenvolvimento da nossa cidade. (Entrevista, 2022).

Figura 20: Marivaldo Jacaúna.



Fonte: Pesquisa de Campo

Marivaldo entende que a contribuição negra é importante, mas que a presença indígena teria sido mais marcante em Parintins do que a negra, levando em conta o fenótipo

da maioria das pessoas que residem no arquipélago parintinense. Afirma que não há tantos negros em Parintins como os que habitam o Pará, sobretudo nos territórios quilombolas do Estado vizinho. O entrevistado lembra-se de negros que trabalharam no município, sobretudo os que trabalharam em serviços considerados de uso de força corporal/braçal.

Assim como Marivaldo, o professor Venício Garcia, 56 anos, também traz em sua memória lembranças de negros que contribuíram muito no desenvolvimento da cidade de Parintins. Para o colaborador:

Enquanto referência histórica a contribuição dos negros ainda a gente não tem uma certa solidez ao que diz respeito aos fatos. Pelo menos em épocas passadas eu cheguei a conhecer 2 (dois) negros em Parintins que era um estivador, carregador aliás que tinha a alcunha de Moça branca, e o senhor Lajeiro que tinha uma venda de carvão e de farinha na rampa do mercado. (Entrevista, 2022).

Nas narrativas de Venício pode-se perceber que dois homens negros são lembrados com ênfase quando o mesmo rememora sua trajetória e rememora os negros que conheceu em períodos passados. Me chamou atenção os apelidos dados aos estivadores citados por Venício e o mesmo comenta o que sabe a respeito do conhecido “Moça Branca”, um homem que trabalho como estivador e que suscita várias reflexões:

Se você for pesquisar sobre a figura do Moça branca e seus filhos, era um negro de quase dois metros, ele era muito grande. Dele eu só sei o apelido. Eu tenho a imagem muito viva do Moça branca. E se você também for pesquisar os antigos estivadores, carregadores de juta dos grandes navios que aportavam no antigo cais de Parintins, tínhamos negros também.

Venício não conhece o nome do negro estivador que lembra nitidamente. Não sabe o porquê do apelido, mas suspeita que é uma ironia ou mesmo forma preconceituosa de dar alcunha ao trabalhador. Pensa a respeito dos trabalhadores portuários negros que também contribuem significativamente para a sociedade parintinense.

Com as falas citando determinadas pessoas, pode-se entender que alguns parintinenses como Antônio, José, Marivaldo e Venício consideram que a cultura negra no município em que reside é marcada pelo conhecimento de alguns negros que eram conhecidos no território da cidade, sendo que teriam migrado para Parintins e chamariam a atenção dos locais por conta de suas histórias de vida, como é o caso do homem conhecido como Lajeiro, citado pelo entrevistado:

Eu sei muito bem a do Lajeiro, que era muito comentado que ele era artista de circo, o circo veio se apresentar em Parintins, ele se apaixonou pela cidade acho que por uma senhora também na época e acabou ficando aqui. Não foi mais daqui de Parintins. Aquele cara que era negro mesmo, bem puro, azulado, né? como a gente chama assim. (Entrevista, 2019).

A fala do entrevistado enfatiza a trajetória marcante do Lajeiro em sua memória realçando o que pode ser considerado como um respeito pela história de vida do artista de circo que se apaixonou pela terra Tupinambarana. Deve-se considerar que “a memória é também uma construção do passado, mas pautada em emoções e vivências; ela é flexível, e os eventos são lembrados à luz da experiência subsequente e das necessidades do presente” (FERREIRA et. al., 1998, p. 8)

As narrativas de José mostram sentimentos de admiração por Lajeiro, não deixando de citar o fenótipo do mesmo. Nesse sentido refletimos que o reconhecimento pode se desenvolver por meios de ações, como por exemplo, expressões de respeito social (HONNETH, 2009).

O senhor Lajeiro (**Figura 21**) é um dos negros cuja trajetória de vida é constantemente lembrada por alguns dos moradores mais antigos de Parintins. Sobre o mesmo, Hennio Modesto narra que o seu Lajeiro é “natural de uma cidade da Paraíba conhecida como São João do Cariri. Era uma cidade que a muitos anos atrás, na época do cangaço, era uma cidade dominada pelos cangaceiros” (Entrevista, 2020).

Figura 21: O senhor Lajeiro de Parintins.



Fonte: Hennio Modesto (2020).

Hennio rememora as falas do homem cuja trajetória tem impacto significativo em sua vida, pois o mesmo era seu avô que o criou como filho. O colaborador destaca que Lajeiro era o apelido atribuído a Horácio Ramos, seu pai, que migrou da Paraíba para várias localidades como Belém/PA, Manaus/AM, mas fixou residência em Parintins, principalmente na Rua Sá Peixoto onde permaneceu até sua morte, em 1994:

Ele andou em dezenas de cidades aqui dentro do nosso Estado. Por fim, na década de 70, 75 mais ou menos ele vem para Parintins e se instala literalmente, morando na rua Sá Peixoto que antigamente se chamava Esconde e ele morou aqui num quiosquinho. Aqui dentro da cidade ele encontrou grandes amigos que eram da colônia paraibana, que formaram a colônia paraibana. (Entrevista, 2020).

Hennio ressalta que seu pai encontrou em Parintins muitos paraibanos como ele e a amizade com seus conterrâneos foi se desenvolvendo assim como com os parintinenses. A rua Sá Peixoto se tornou na cidade uma referência de moradores negros¹⁵⁴. Para Nakanome e Silva (2021), “na popularmente conhecida “Rua do Esconde”, hoje “Sá Peixoto”, mora(ra)m famílias de pessoas afrodescendentes” (NAKANOME e SILVA, 2021, p. 148).

Assim como o colaborador José Albuquerque, Hennio lembra da fama de exímio dançarino que Lajeiro possuía na cidade:

Ele era conhecido, aqui na cidade, como o melhor dançador de gafeira. Ganhou inúmeros concursos de dança. Inclusive, o seu Eládio Carneiro, o seu Gudú, pessoas que eram muito ligadas a ele, quando tinha um concurso de dança já evitavam até deixar ele concorrer, porque ele era um ótimo profissional da dança (Entrevista, 2020).

José destaca em sua fala o quanto o senhor Lajeiro é conhecido na cidade, presença marcante na memória popular de Parintins. Pelo exposto identifica-se a memória coletiva e sua relação com a memória individual, sendo que a primeira “tira sua força e sua duração no fato de ter por suporte um conjunto de homens” (HALBWACHS, 2004, p. 55) e toda memória é coletiva, pois,

Nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembranças pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário que outros estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós

¹⁵⁴ Para saber mais, recomendo a leitura do Trabalho de Conclusão de Ana Lúcia de Jesus, do Curso de História da UEA/Parintins (2016) cujo tema é “A ‘ARTE DE VIVER’ DE LAJEIRO: TRAJETÓRIA DE UM MIGRANTE NORDESTINO NA CIDADE DE PARINTINS -AM (1960-1990).

uma quantidade de pessoas que não se confundem. (HALBWACHS, 2004, p. 30).

Para o autor a memória é coletiva e se constitui como um elemento imprescindível da identidade, pois, as lembranças que permanecem pulsantes entre os grupos sociais, os sentimentos de pertencimento, afetos contidos nos pensamentos dos sujeitos expõem a identidade de cada um em relação aos outros.

Pollack (1992) também contribui afirmando que “é perfeitamente possível que por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada” (POLLAK, 1992, p. 201). Diante do exposto, pode-se entender que memórias individuais são compartilhadas em grupos a qual os sujeitos que compartilham lembranças pertencem e se acomodam.

Considerando o que foi narrado sobre a atuação de Lajeiro no território local, ressalta-se que há outros negros/negras que também tem sua história e contribuições presentes nas memórias dos parintinenses. Para Basílio Tenório de Souza, 69 anos, escritor, o território da ilha Tupinambarana “é só focos de negros, de grupos de famílias de negros que se organizavam em algum lugar” (Entrevista, 2017).

As famílias de negros ou grupos, focos estão presentes entre as entrevistas realizadas com os demais colaboradores, onde houve menção à nomes de negros e negras que marcaram a história dos parintinenses, entre os quais foram citados: Sila Marçal, Acinelson Vieira, Lindolfo Monteverde, Roque e Tomas Cid, entre outros que são conhecidos como “morenos” ou “morenas” de Parintins. Basílio Tenório traz em suas narrativas a memória de alguns negros que teriam vindo de território quilombolas para a ilha Tupinambarana:

Que eram esses negros? Esses negros são aqueles que chegaram aqui por volta do século XIX. Depois da Cabanagem. Agora vamos ter outros grupos de negros que chegaram já no século XX. Esses já não são negros que fugiram do Pará. Esses dissidentes de quilombolas. É o caso do Pai do Antônio Andrade, o seu Venâncio, ele veio daqui do Oriximiná, quilombola. Outro que eu conheço é o seu Marambiré, também veio de lá. Marambiré é nome de uma dança, o apelido dele. Ele é pai do seu Zequinha Pimentel, da Antônia, do João Batista, do Raimundo Pimentel, que é motorista de taxi, que é locutor de rádio. Dos que eu conheço (Entrevista, 2019).

Além dos negros que vieram de comunidades quilombolas do Estado do Pará, Basílio Tenório afirma que há vários grupos de negros em Parintins considerando também a localização geográfica de tais grupos ligados aos bois-bumbás:

Em Parintins, quantos grupos de negros tu vê? Vários! Por exemplo, no São Benedito, qual era o grupo de negros? Era o vinculado à família de Lindolfo Monteverde, o Porrotó, Maria Preta, esse pessoal todinho. [...] o padre João Adena, ele falava disso, desses grupos de negros aqui. Tinha grupos de negros no São Benedito e da Francesa, vinculado ao boi Caprichoso. Porque que hoje é Marujada de guerra? Tem haver o seguinte: porque os negros, eles cultuavam o São Benedito com dança. (Entrevista, 2017).

O criador do Boi-bumbá Garantido é uma das referências quando se questiona a contribuição de negros para Parintins. Para moradores de Parintins como Basílio, o Lindolfo Monteverde e seus descendentes são negros que marcam o território conhecido como o “e cima” da ilha, onde se localizam bairros como o de São Benedito, São José Operário entre outros. Sobre o exposto, Venício, também colaborador desta pesquisa considera Lindolfo o negro que representa a presença afro no boi-bumbá Garantido:

Até porque eu vejo assim dentro desse processo histórico que tem a nossa identidade, se você perceber muito bem, se você pegar o nosso movimento cultural, o Garantido tem uma presença do negro partir do Lindolfo. Então o Lindolfo é descendente de negro; então o negro está presente dentro dessa questão da identidade que o nome do nosso movimento musical no Garantido é chamado de batucada; E Batucada vem de batuque. (Entrevista, 2017)

Para o colaborador Basílio Souza, existia no bairro de São Benedito a manifestação de Marujos do Santo negro, pois, foi lhe informado em uma conversa que havia os guardiões da dança dos marujos na localidade, ainda que hoje os moradores do bairro não mencionem tal manifestação. Cardoso e Neves (2013) destacam que em 2011 o Boi-bumbá Caprichoso traz em seu roteiro de apresentação folclórica um histórico em que relata que Roque Cid

além de organizar o boi-bumbá organizava o Cordão dos Marujos, manifestação de cunho religioso, trazido do Nordeste, que deu origem ao nome da percussão do boi Caprichoso. O nordestino também era conhecido como Mestre Roque, por ter como ofício a profissão de pedreiro. Relatos descrevem que muitas construções do bairro São Benedito foram por ele executadas. Alto e magro, era um homem singular, com sotaque característico do sertão nordestino (CARDOSO E NEVES, 2013, p. 16).

O histórico apresentado revela que Roque Cid, um dos criadores do Boi-bumbá negro teria organizado o Cordão de Marujos no bairro onde a maioria dos moradores são torcedores do Boi-bumbá Garantido. No ano seguinte ao registro da diretoria do Boi Caprichoso, Gláucio Gonçalves, ex-prefeito de Parintins publica em seu livro a existência de um cordão de marujos de cearenses residentes na Ilha Tupinambarana. Tal manifestação em homenagem a São Benedito seria coordenado por Roque Cid (GONÇALVES, 2012, p. 45).

Em conversas informais com alguns moradores que possuem características étnicas negras se observou a exaltação da ascendência familiar ligada à cultura portuguesa, espanhola, francesa entre outras europeias, enquanto a origem africana ou afro-brasileira parece não ser motivo de orgulho. Alguns parintinenses consideram mais a cultura indígena e branca/católica como as maiores influenciadoras da identidade local. Marivaldo Jacaúna considera que a contribuição negra não teria sido tão marcante nos locais por conta de tais influências:

Mas o que a gente vê por aqui, por exemplo, você não vê roda de capoeira, é muito difícil. Você vê a influência da capoeira aqui nos jovens, já tem outros esportes que são mais praticados, mas, por exemplo capoeira, até mesmo a questão religiosa ninguém vê tanta influência, né? Talvez por que a gente tenha sido, sofrido influência mais dos italianos catequizando os índios e tal, né? Talvez seja isso, não tanto a influência da cultura negra. (Entrevista, 2022).

O colaborador considera que a cultura negra não é tão marcante nos parintinenses por conta do longo processo de conquista e catequização de indígenas realizado por missionários europeus na região. Quando questionado sobre negros e negras que considera marcantes na história e sociedade local, Marivaldo lembra além do senhor Lajeiro, de outros parintinenses que foram inesquecíveis em sua trajetória:

eu lembro, que eu lembro bem assim negro mesmo que tinha, tinha o... inclusive era professor de educação física o Aderaldo, que ele era integrante da Marujada, tinha o Tristão que morreu de acidente há pouco tempo, então essas pessoas são os que já são mais recentes assim a gente vê pela questão da formação, que eles já têm atuação na sociedade como professor, como formador de opinião. (Entrevista, 2022).

Antônio Andrade, outro entrevistado nesta pesquisa, revisita suas lembranças sobre o anseio que possuiu de iniciar um Movimento Negro em Parintins, mas que não foi possível, devido vários empecilhos, entre os quais, segundo Antônio, estava a falta de interesse de alguns negros considerados “bem-sucedidos” na cidade. Para o colaborador, “tem uns que perdem a identidade, acham porque tiveram um emprego melhor ou conseguiram estudar e deixaram de ser negros” (Entrevista, 2018).

Sobre o reconhecimento identitário, a professora parintinense Maranice Souza (**Figura 22**) relata experiência a respeito:

Hoje eu me reconheço como negra, mas, quando na minha adolescência todinha eu sempre usei que eu era parda. Esse termo pardo, é um termo que

estava na minha certidão de nascimento. E aí depois com o tempo eu me reconheci que eu sou uma pessoa negra. Foi através de leituras, é, estudo mesmo, e também é que a gente passa a ter essa compreensão de que pardo é como se fosse um termo para amenizar algo do qual nós não nos aceitamos, que é no caso, eu não me aceito como pessoa negra então usar um termo para amenizar aquele termo também que eu não me considero, que eu não me aceito. Hoje inclusive eu tenho um pouco de aversão a esse termo pardo que quando nós vamos pesquisar lá no dicionário pardo é um branco encardido, e aí eu não gosto muito desse termo pardo. (Entrevista, 2022).

Figura 22: A professora Maranice Paixão de Souza.



Fonte: Pesquisa de Campo.

A professora considera que o conhecimento adquirido por meio dos estudos acadêmicos contribuiu para que se reconhecesse etnicamente como negra e sua negritude aflorasse¹⁵⁵. A mesma fala do uso do termo pardo, comum em registros de nascimento da cidade de Parintins. Por conta do conhecimento que possui na atualidade, Maranice analisa como durante sua trajetória de vida a sua identidade étnica passou por processos de negação e aceitação.

Eu não consigo assim te dizer a partir de que momento eu me reconheci, mas hoje eu sei né, a partir desse momento. Eu acho que a partir da escolaridade mesmo, porque os meus avós eles eram todos negros, mas eu nunca ouvi eles dizerem que eram negros. Eles diziam que eram morenos. Na minha família as pessoas elas eram muito racistas, mas elas são todas negras, mas elas eram pessoas extremamente racistas. Racistas mesmo. Não gostavam de pessoas que eram da nossa cor, eles não gostavam, eles não gostavam nem que nós fizéssemos amizades com pessoas da nossa cor, então depois eu fui compreender que a minha avó era analfabeta, então eu convivi mais com ela do que com a minha própria mãe. Que a minha mãe ela estudava, ela viajava

¹⁵⁵ Podemos identificar o papel da Universidade pública no processo de construção e constituição da identidade étnico-racial de parintinenses, discussão que pode ser aprofundada em estudos futuros.

muito, então eu e minhas irmãs nós convivemos mais com os meus avós e eles assim até por uma questão de eles queriam se sentir melhor¹⁵⁶ porque a minha mãe, ela já trabalhava, já fazia faculdade naquela época em 1979, aqui em Parintins, era na UFAM, que não era UFAM naquela época, que tinha um convênio com a UFRJ, da UERJ¹⁵⁷, era da UERJ. Então eles não gostavam muito, se achavam superior, né, porque já tinha alguém ali fazendo faculdade, tinha um nível de escolaridade maior. Então eu vejo assim é um processo muito difícil até dentro da minha família, eu tento assim a todo tempo chamar a atenção deles para isso, até hoje ainda tenho algumas na minha família que elas dizem que não são negras, mas elas são morenas, ah, porquê o fulano é mais escuro que eu, eu ainda escuto esses termos, mas são termos que a gente trabalha dentro de casa, são coisas que a gente vai trabalhando dentro da nossa própria casa. (Entrevista, 2022).

Em tais situações, pode-se observar os reflexos e impactos da propagação do mito da democracia racial. A fala do entrevistado converge com o que Nascimento (2016) considera como uma monstruosa máquina de termo irônico “que só concede aos negros um único “privilégio”: aquele de se tornarem brancos, por dentro e por fora” (NASCIMENTO, 2016, p. 60). Para o autor, o processo de aculturação também chamado de miscigenação são técnicas de manipulação indireta, de apelo à unidade nacional e ação civilizatória. A aculturação/miscigenação:

não se relaciona apenas à concessão aos negros, individualmente, de prestígio social. Mais grave, restringe sua mobilidade vertical na sociedade como um grupo; invade o negro e o mulato até à intimidade mesma do ser negro e do seu modo de autoavaliar-se, de sua autoestima (NASCIMENTO, 2016, p. 70-71).

Pode-se entender que o conhecimento sobre o processo de branqueamento sobre a perspectiva da miscigenação dos grupos étnicos amazônicos contribui para que se possa ter o entendimento sobre as origens das práticas silenciadoras e negacionistas da identidade negra em Parintins. As falas de entrevistados que consideram termos como morenos, pardos ou caboclos mostram como a identidade negra causa estranhamento e até mesmo negação a alguns moradores locais.

¹⁵⁶ A fala de Maranice estimula reflexões sobre os estudos de sua genitora como meio para a mobilidade social de sua família.

¹⁵⁷ Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) atuou em 1967 em Parintins por meio do Projeto Rondon, com serviços de assistência social, odontológicos, médicos, pesquisas biológicas, além de cursos de Licenciatura Curta como, por exemplo, Letras, Estudos Sociais, Pedagogia – Supervisão Escolar, Matemática e Ciências (SOUZA, 1998).

Deve-se considerar que as falas apresentadas neste estudo também tratam sobre a aceitação (ou não) de parintinenses em relação à identidade étnica e contribuição da cultura negra no território Tupinambarana.

3.5 Quais são os desejos de Mãe Catirina?: Identidade negra feminina no Boi-Bumbá de Parintins

*Escute com muita atenção, outros desejos de Catirina
São os mesmos de minha mãe, minha irmã e minha filha.*

(DIAS, MOURA E KENNEDY, 2019)

O folclore é a expressão diferentes identidades que o povo constitui. Em meio ao Festival Folclórico de Parintins há múltiplas expressões culturais de espaços e contextos amazônicos onde também se inclui a cultura de matriz africana, tendo como representantes os personagens centrais da brincadeira, entre as quais se encontra a Mãe Catirina, que deseja ardentemente se alimentar da língua do boi mais amado pelo Amo da Fazenda.

Desde os primeiros passos da brincadeira dos bois-bumbás Garantido e Caprichoso a ao espetáculo folclórico apresentado no Bumbódromo de Parintins, a participação feminina n é ativa sendo necessárias análises e reflexões sobre a presença de mulheres no folguedo levando em consideração os silenciamentos e sombreamentos que as participantes do boi-bumbá enfrentaram. Para Michael Pollak (1989), o silêncio não leva ao esquecimento, ou seja, as mulheres participantes do boi-bumbá não foram esquecidas apesar de sofrerem com situações e períodos de silenciamento. O que o autor ressalta é que o longo silêncio

é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas (POLLAK, 1989, p. 4).

Ao serem ouvidas nos últimos anos, as mulheres e suas lutas têm sido evidenciadas em toadas e apresentações dos bois-bumbás, uma conquista que advém de todo um processo de empoderamento em vários setores e grupos da sociedade que abrangeram a atuação das mulheres envolvidas na organização do folclore local, que teve, em seus caminhos momentos tortuosos com experiências de proibições, machismos, estereótipos e

silenciamentos. Tais desafios não calaram as mulheres, não as impediram de contar suas histórias e seguir realizados seus objetivos onde e quando quisessem, pois, elas

não são passivas nem submissas. A miséria, a opressão, a dominação, por reais que sejam, não bastam para contar sua história. Elas estão presentes aqui e além. Elas são diferentes. Elas se afirmam por outras palavras, outros gestos. [...] Elas traçam um caminho que é preciso reencontrar. Uma história outra. Uma outra história (PERROT, 2006, p.212)

As vozes femininas ecoando e sendo ouvidas mostram que as narrativas das mesmas têm grande importância para a sua luta, sendo que, suas memórias oralizadas mostram seu sentido de “identidade individual e de grupo” (POLLAK, 1989), selecionadas, construídas e constituídas em suas subjetividades.

Não diferente, ainda que com suas peculiaridades, a cultura negra feminina em Parintins também é tratada em segundo plano, face a diversas questões que envolvem seu processo histórico e identidades étnico-sociais, temas não aprofundados neste estudo. Ao abordar a invisibilização da mulher na constituição do boi-bumbá, Trindade (2018) considera que Filomena de Souza, negra, natural de Cametá – Pará teria ensinado a brincadeira de boi-bumbá assim como a de cordão de pássaro Tucano no início do século 20 em Parintins.

Por meio da pesquisa etnográfica aliada a abordagem histórica e metodologia da História Oral apresentamos as narrativas de mulheres envolvidas no trabalho folclórico discutindo a presença feminina na brincadeira dos bois de Parintins. A análise advém de questionamentos e inquietações sobre como a participação feminina das mães Catirinas vem sendo desenvolvida, sobretudo nos últimos anos, quando a presença dos negros no Festival Folclórico tem se evidenciado crescentemente.

Para a análise das falas das mulheres que interpretaram a personagem Mãe Catirina é necessário o uso da História Oral que utiliza os relatos como fonte desta pesquisa interdisciplinar. Sobre a metodologia, Alberti (1990) considera que a mesma é:

um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica,...) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo. Trata-se de estudar acontecimentos históricos, instituições, grupos sociais, categorias profissionais, movimentos, etc. (ALBERTI, 1990, p. 52).

Michael Pollak (1992) considera que os relatos são histórias de vida constituídos com memórias individuais e/ou coletivas que podem ser vividas por cada sujeito ou transmitidos/vivenciados “por tabela¹⁵⁸” em lugares de memórias por distintos sujeitos. A História Oral é considerada na contemporaneidade um percurso estimulante para o registro e conhecimento de múltiplas perspectivas que emergem e “dão sentido às escolhas de forma de vida de diferentes grupos sociais, em todas as camadas da sociedade” (ALBERTI, 2008, p. 164).

Dentre as diversas manifestações culturais da Amazônia, o boi-bumbá é um folguedo essencial para revisitar diferentes aspectos sócio-histórico-culturais da região. É importante frisar que analisar as narrativas de mulheres que atuaram como Mãe Catirina representa suscitar reflexões sobre sua participação nas festas populares, espaços que muitos atribuem à dominação masculina.

O boi-bumbá amazônico é um folguedo que invadiu os terreiros das casas parintinenses durante as noites e madrugadas do período junino, quando a brincadeira era iluminada pelas fogueiras e lamparinas, sonorizadas pelas toadas de desafio e toque de palminhas (FARIAS, 2005).

Sobre a participação de mulheres na brincadeira de boi nas ruas, o relato de Maria Madalena da Silva, conhecida como “Madá” contido no livro *Boi Garantido* de Lindolfo dos autores Dé Monteverde e João Batista Monteverde (2003) revela um dos primeiros registros sobre a atuação feminina no boi-bumbá. O registro sobre mulheres em atuação na brincadeira de boi-bumbá também revela personagens da memória, pois, “a memória é constituída por pessoas, personagens” que estão ligados à acontecimentos e a lugares de memória (POLLAK, 1992).

Madá narra que vestiu sua filha com a roupa de indígena norte-americano, chamado popularmente de “índio tonto”, uma vez que o dono da roupa havia desistido de brincar e ela aproveitou a oportunidade de fazer com que sua filha Jucilene pudesse brincar no boi disfarçada de menino indígena, ou “curumim” como a mesma diz. O caso relatado aconteceu na noite de São João de 1968 quando o Boi Garantido saía para brincar nas ruas da cidade de Parintins (MONTEVERDE E MONTEVERDE, 2003).

¹⁵⁸ O autor considera que as memórias por tabela são aquelas que estão ligadas a “acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer” (POLLACK, 1992, p. 2).

A pioneira atuação feminina no boi-bumbá Garantido teria acontecido antes do disfarce de Madá, segundo registra Braga (2002), que considera que a introdução a primeira mulher na apresentação do bumbá teria ocorrido em 1963, quando o Garantido apresentou à sociedade uma mulher vestida como “uma índia que fazia par com o tuxaua (chefe político indígena), que existia desde a criação do Boi Garantido” (BRAGA, 2002, p. 347).

Contrariando o registro de Braga, alguns autores memorialistas parintinenses consideram o relato de Madá como o que corresponde a primeira participação feminina na brincadeira de boi-bumbá. Para Basílio Tenório de Souza (2016), a resistência da mulher contra a proibição imposta a presença feminina no núcleo da brincadeira do boi é antiga, uma vez que, já em 1920 a chamada dona Santa, - irmã do fundador do Boi Garantido Lindolfo Monteverde – se recusava a aceitar tal impedimento e logo se desentendeu com o irmão, pois, a mesma almejava brincar de forma “verdadeira” com o boi-bumbá, como os homens faziam.

Dona Santa desejava brincar como personagem do boi, queria estar ao lado do Boi Garantido nas ruas e nos quintais/terreiros das casas, como brincante e não como alguém recolhida às margens da festa. Para Souza (2016, p. 140-141), Lindolfo Monteverde brigou com a irmã devido ao desejo dela e a àquela altura:

estava um homem feito, havia fundado o Boi Garantido e tornara-se famoso enquanto poeta popular. Entretanto, além de se tornar alcoólatra vivia as conseqüências e um mutuo e forte estremecimento com dona Santa, sua irmã caçula. Havia brigado porque até então, em Parintins, mulher, em hipótese alguma podia brincar de boi e ela queria, a qualquer custo, brincar o Boi Garantido. Naqueles idos, a participação da mulher no boi-bumbá em Parintins resumia-se em ornamentar o terreiro, confeccionar as fantasias dos brincantes e seguir o boi entre a assistência.

No lado azul da cidade¹⁵⁹, as mulheres aparecem em alguns registros sobre o boi-bumbá Caprichoso. Gonçalves (2012), ao abordar sua juventude em Parintins, rememora sobre a atuação de Camé Rocha (conhecida como Camé do Bom Rapaz) e Eurica Cid que “contribuíram com trabalho, arte e muita dedicação ao boi querido de Luiz Gonzaga”

¹⁵⁹ Parintins é dividida geograficamente pelas cores dos bumbás, sendo o lado oeste ou “de cima” da ilha pertencente à influência do Boi Garantido (vermelho), enquanto o lado leste ou “de baixo” tem influência do boi Caprichoso (azul). Para Valentin (2005), Parintins tem seu espaço visual construído a partir do azul e do vermelho.

(GONÇALVES, 2012, p.44). As duas mulheres tinham relação direta com a apresentação de uma das figuras folclóricas mais importantes do boi-bumbá Caprichoso: a dona Aurora¹⁶⁰.

Deve-se ressaltar que as mulheres sempre estiveram nos locais da brincadeira (SOUZA, 2016), desde os quintais das casas, nas ruas, tablados e torcidas, porém, não consideradas personagens do bumbá. Sobre o possível motivo de as mulheres estarem afastadas dos cortejos de rua dos bois-bumbás, José Faria considera que a celebração envolvia violência, pois, “tinha, dava muita briga na rua, rolava muita cachaça e tinha muito desentendimento. E, quando os bois se encontravam iam as vias de fato mesmo, pra porrada” (Entrevista, 2018).

José fala sobre a brincadeira de boi de rua ter confusões e agressão física entre brincantes por conta do excesso do consumo de bebida alcoólica. O que, segundo o mesmo, faria o momento de celebração não ser seguro para mulheres, assim como já citado por Monteverde e Monteverde (2003)¹⁶¹.

Na saída do boi às ruas só poderia haver a participação de homens, excluindo mulheres e crianças devido a justificativa de ser uma brincadeira que se estendia da noite ao amanhecer e por envolver grande consumo de bebida alcoólica (MONTEVERDE E MONTEVERDE, 2003). Mas, ainda assim as mulheres acompanhavam o cortejo bovino pelas ruas da cidade, conforme o mesmo rememora:

Aí o que me incomodava na época, que na década de 70, diante de que eu comecei a assumir um pouco o boi, era aquelas senhoras, que apesar de elas não brincarem, de não fazerem parte da brincadeira, mas elas iam atrás do boi com aquelas crianças e crianças recém nascidas, crianças pequeninhas de colo, e na época não tinha asfaltamento nem calçamento na cidade, era muita poeira, e aquilo me incomodava, sobremaneira. Aí, eu cheguei a perguntar pro João Batista Monteverde: João tem como evitar dessas senhoras acompanharem o boi, que que é isso? Ele falou: é promessa. O que rapaz? é promessa, quando era pra Santo Antônio, era Santo Antônio, São João, São João, São Pedro, São Pedro, era promessa pra santo que as senhoras levavam as crianças, eu não sabia, desconhecia aquilo, eu achava o fim da picada, aquelas crianças pegando aquele orvalho, que entrava pela tarde, de colo ainda, criancinhas, eu não achava legal, mas depois eu comecei a respeitar, era promessa mesmo que elas fazem. Dessa turma que foi contemplada com essas promessas estão tudo adultas aí brincando no boi, a maioria com certeza. (Entrevista, 2018)

¹⁶⁰ Boneca gigante tradicional do Boi Caprichoso.

¹⁶¹ Na p. 140 desta tese, onde se refere a Lindolfo Monteverde.

A mulheres estavam colocadas à margem da brincadeira folclórica como “ajudantes”, ocupando os espaços da costura, da cozinha e decoração. Foram distanciadas do núcleo e essência do brincar de boi-bumbá em Parintins. Sobre essa condição, Beauvoir (1980, p. 23) considera que:

o drama da mulher é esse conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito, que se põe sempre como o essencial, e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial. Como pode realizar-se um ser humano dentro da condição feminina? (BEAUVOIR, 1980, p. 23).

Com o desenvolvimento do folguedo em Parintins, a participação feminina foi ganhando destaque, as mulheres foram conquistando cada vez mais espaços para além dos trabalhos considerados femininos. Para Vieira e Oliveira (2020) as mulheres passam a ocupar espaços importantes dentro da organização e apresentação dos bumbás quando os mesmos começam a disputar em uma arena a partir de 1965, quando o Festival Folclórico de Parintins é organizado oficialmente.

Mas, deve-se considerar que as mulheres lutaram por lugares de destaque nos bumbás, superando o espaço escondido dos bastidores. Mulheres na Batucada ou na Marujada, na administração das associações folclóricas, compositoras das toadas, e, de forma mais particular, no Auto do Boi, representando a Mãe Catirina, papel que era comumente representado por homens vestidos de mulher. Mas, ainda há muitos desafios para serem superados pelas mulheres na brincadeira do boi-bumbá parintinense, sobretudo pelas mulheres negras.

A atuação de mulheres negra no Festival de Parintins pode ser evidenciada a partir das fontes orais colaboradoras da pesquisa, que apresentam experiências de vida e visões de mundo únicas a respeito da presença negra feminina nas apresentações dos bumbás, pois, ao relatarem suas experiências transformam “o que foi vivenciado em linguagem, selecionando e organizando os acontecimentos de acordo com determinado sentido” (ALBERTI, 2008, p. 171).

As narrativas das mulheres que participam da brincadeira de boi-bumbá em Parintins trazem a memória de suas vivências demonstrando que o trabalho da memória é indissociável da organização social da vida” (POLLAK, 1989, p. 14). Suas falas também manifestam suas identidades étnicas e questões que envolvem as mesmas e suas relações com o outro.

Para isso, o uso da História Oral na fronteira antropológica também é necessário neste estudo, uma vez que a construção de identidades é um assunto abordado nesta vertente que valoriza “os vencidos, os marginais e as diversas minorias, operários, negros, mulheres” (JOUTARD, 1998, p. 45)

Sobre as identidades, em particular as negras, Ribeiro (2018) considera que, ao discuti-las:

estamos dizendo que o poder deslegitima umas em detrimento de outras. O debate, portanto, não é meramente identitário, mas envolve pensar como algumas identidades são aviltadas e ressignificar o conceito de humanidade, posto que pessoas negras em geral e mulheres negras especificamente não são tratadas como humanas. Uma vez que o conceito de humanidade contempla somente homens brancos, nossa luta é para pensar as bases de um novo marco civilizatório. É uma grande luta, que pretende ampliar o projeto democrático. (RIBEIRO, 2018, p. 18)

Ádria Barbosa¹⁶², parintinense, 29 anos, ao rememorar sua experiência como Mãe Catirina confidencia que “ser uma negra em Parintins, é um desafio, no Festival de Parintins é um desafio [...] porque tu não vê quase se falar em negro”. A jovem ex-Mãe Catirina fala sobre questões que não se deve esquecer em relação ao desenvolvimento dos itens¹⁶³ femininos na festa já espetacularizada, hoje reconhecida como Festival Folclórico de Parintins, conforme a própria Ádria enfatiza:

E ser uma negra dentro da festa, da brincadeira, é um constante desafio. Tu não vê quase...Tu não via durante boa parte do Festival se falar em negro. Você falava do caboclo e do índio. O Festival sempre exaltou bastante o caboclo e o índio. No entanto que em Parintins, o sinônimo de mulher bonita é uma mulher de cabelo liso, é uma mulher de cabelo preto, comprido, é aquela questão estereotipada da índia, que é a cunhã poranga. A mulher mais bonita da cidade tem que ter esse perfil (Entrevista, 2019).

Na festa folclórica há os registros sobre muitas mulheres que foram ganhando destaque em razão do valor à beleza facial e corporal, principalmente às cunhãs-poranga,

¹⁶² Parintinense, torcedora apaixonada do boi-bumbá Caprichoso. Foi Mãe Catirina nas apresentações do bumbá até 2020.

¹⁶³ O item no festival folclórico de Parintins é cada componente ou coletivo que representa um personagem ou grupo da apresentação de cada boi-bumbá. Ao todo, são 21 itens avaliados por uma comissão julgadora formada por profissionais com conhecimentos específicos em manifestações folclóricas, artísticas, antropológicas, historiográficas entre outros saberes que estão envolvidos no Festival. Entre os itens individuais dos bois Garantido e Caprichoso estão o Apresentador, Levantador de Toadas, Amo do Boi, Sinhazinha da Fazenda, Boi-bumbá evolução, Porta-estandarte, Rainha do Folclore, Pajé e Cunhã Poranga. A Mãe Catirina não é considerada item, mas é obrigatório ter a mesma e o Pai Francisco nas apresentações dos bois no Festival.

que representam a mulher mais bela da tribo e da qual as torcidas e a mídia exigem corpos os mais perfeitos possíveis, além da simpatia e leveza. Neste contexto, ressalta-se que o corpo da mulher não define a situação da mesma no meio social ainda que seja um dos elementos fundamentais para as circunstâncias que vivencia (BEAUVOIR, 1970, p. 57).

Sobre o termo dado às belas mulheres parintinenses, Suzano (2012, p. 49) considera que os bumbás Garantido e Caprichoso buscaram um nome apropriado para representar a cultura amazonense. Dessa união surgiu o termo cunhã-poranga que significa o nome da mulher mais bonita da tribo, deixando para trás a miss do boi, que passou a vestir-se de índia para “transformar-se em cunhã, CUNHÃ-PORANGA, Flor Mestiça da Terra”.

Há situações de objetificação das mulheres no Festival, questão que deve ser levantada em outras análises posteriores, mas, ainda que com estereótipos e situações de silenciamento, as mulheres continuam a lutar pelo reconhecimento de sua atuação nos bumbás, pelo respeito e contra qualquer tipo de violência que possa atingi-las, considerando que a luta pelo reconhecimento se desenvolveu devido às constantes situações de desrespeitos (HONNETH, 2009). Os desejos femininos são fortes e determinados como o de Mãe Catirina, personagem negra que é evidenciada nesta seção da tese.

Ádria mostra através de sua fala as situações que vivenciou e como sua interpretação como Mãe Catirina lhe trouxe novos horizontes para analisar. Segundo a mesma:

Eu enquanto mulher negra cresci aprendendo que o meu cabelo era feio, que o meu cabelo era ruim, que meu cabelo não era ...não tava dentro daquele padrão que a gente estava acostumado aqui em Parintins, como eu já disse, que é quase todo mundo de cabelo liso, e que é bonito; o que é visto é aquele cabelo é bonito e o teu cabelo é feio. E que eu alisei, minha mãe mandou alisar o meu cabelo ainda muito nova, eu tinha 12 anos, então eu tinha essa questão do meu cabelo, eu tinha muito comigo isso que o meu cabelo era feio, eu não gostava do meu cabelo, sempre tava alisando, sempre passando chapinha. E quando eu fui a Catirina, eu tive que usar a peruca, que eu fui para os ensaios e as pessoas olhavam assim aquela coisa *porque fazer uma produção?*, que eu tentei, a partir do momento que eu topei “*não, vamos fazer, e vamos pesquisar como as negras se vestem!*”, mais assim, e eu vou querer trazer uma coisa mais bonita dessa, não só colocar uma peruca de qualquer jeito e ir pra lá eu vou fazer, ser algo legal, algo bonito, e os meus amigos me apoiaram. E quando eu tava no ensaio técnico as pessoas viram assim aqueles dentes com o cabelo em cima, *cara é o teu cabelo? teu cabelo é lindo, não sei o que, posso pegar?* e eu ficava toda sem jeito e eu falei, não, pode, mas, não é meu cabelo, é peruca. *Sério que é peruca? poxa! mas o teu cabelo é assim, não é? porque é incrível parece que é o teu cabelo e assim...* foi uma desconstrução para mim mesma, que eu tinha aquele preconceito de não gostar de mim enquanto mulher, não, de mim por inteiro, eu nunca gostei de assim do meu cabelo ser cacheado, de ser mulato, e eu tinha aquilo, eu carregava durante muito tempo comigo isso e a Catirina me ajudou a ver que

não, que havia beleza naquilo que eu aprendi, que eu cresci aprendendo que era feio.(Ádria Barbosa, entrevista, 2019)

A narrativa de Ádria traz as questões étnico-raciais e as representações femininas no Festival Folclórico de Parintins, onde a mesma observou durante anos o padrão de beleza destacado, sendo que as características estéticas de mulheres negras não teriam sido valorizadas nas apresentações dos bumbás. A fala de Ádria pode também ser considerada a projeção das reivindicações das mulheres negras de Parintins, algo comumente encontrado nas narrativas gravadas por meio do uso da História Oral, que ao analisar a memória dos excluídos, subalternizados, marginalizados e minorias

ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à ‘memória oficial’, no caso a memória nacional. Num primeiro momento, essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados uma regra metodológica e reabilita a periferia e a marginalidade” (POLLAK, 1989, p. 4).

As narrativas de mulheres que atuaram como Mãe Catirina mostram também como as mesmas são engajadas no trabalho folclórico. As narrativas contidas nesta tese são de duas mulheres que já atuaram como mãe Catirina no Festival Folclórico de Parintins, sendo uma torcedora do Boi Caprichoso e outra, torcedora do Boi Garantido. Sobre as narrativas de experiências de mulheres, Missagia (2015, p. 179) considera que “embora possam variar enormemente de uma mulher para outra, possuem traços em comum passíveis de descrição”.

Aqui abordamos também as experiências de mulheres negras que vestiram a roupa de Catirina com o orgulho de representar alguém que elas gostariam de ser, contribuindo para dar mais destaque à personagem dentro da brincadeira do boi, trazendo novas concepções para o que se entende ser a Mãe Catirina. Encontrar tais experiências é possível com o uso da História Oral que possibilita analisar como sujeitos e grupos organizaram e realizaram suas experiências abrangendo as circunstâncias de decisões e aprendizados (ALBERTI, 2008).

Em relação às trajetórias dos negros e das mulheres, Beauvoir (1970, p. 18) considera que:

Mas há profundas analogias entre a situação das mulheres e a dos negros: umas e outros emancipam-se hoje de um mesmo paternalismo e a casta anteriormente dominadora quer mantê-los “em seu lugar”, isto é, no lugar que escolheu para eles.

Juciara Matos¹⁶⁴, que já atuou como Mãe Catirina em um dos bois-bumbás rememora a longa trajetória que possui no bumbá de sua preferência, onde atou e contribuiu de diferentes formas, entre os quais está a sua atuação como a mulher que deseja a língua do boi mais amado da fazenda. Ao ser questionada sobre sua percepção inicial sobre a atuação como Catirina, a parintinense afirma que:

Primeiramente, eu não sabia tão profundamente o que era ser Catirina. Para mim era só brincadeira. Porque a primeira explicação que eu tive, do meu amigo Ricardo Pegueite, a primeira explicação que eu tive é que a gente que a gente teria além de estar brincando, acompanhando o boi, a sinhazinha, no conjunto folclórico que era: Catirina, Gazumbá, Pai Francisco, mais a Mae da Cachaça, outros itens que acompanham esse conjunto folclórico que não concorre, né? Eles tinham que manter a brincadeira, brincando, sorrindo, acompanhando a sinhazinha, o amo do boi e o boi no momento de apresentação (Entrevista, 2019).

A memória que a entrevistada possuía da Mãe Catirina é a de uma mulher negra, alegre, que provocava o boi-bumbá na arena junto com o Pai Francisco e outros personagens negros da apresentação, além de estar constantemente nos momentos de evoluções do bumbá. A personagem surge com o Pai Francisco, Gazumbá quando o boi, o amo e a sinhazinha aparecem no espetáculo folclórico de Parintins: Juciara rememora o momento impactante em sua trajetória que foi sua apresentação com algumas mudanças no espetáculo:

Foi evidenciada agora com a primeira apresentação do Auto do boi em 2015, ou 2016, não me recordo totalmente certo a data, que nós fizemos o Auto do boi completo atuando com Pai Francisco e Mãe Catirina, desde o desejo dela até o Pai Francisco atirar no boi, ele falecer lá no momento no meio da arena, tanto é que foi uma das principais atuações que foi bem exaltada com a música, com a toada, com o Tony Medeiros, que ele juntamente com o Pai Francisco que é o João Paulo, eles cantaram junto a toada. Aí, teve o momento do tiro, do desejo, do corte da língua, ele entregando a língua do boi pra mim na atuação, eu comendo a língua. Foi bem forte essa cena, tanto é que até hoje é o Auto do Boi mais comentado. (Entrevista, 2019).

A apresentação do Auto do Boi-bumbá com maior duração de tempo em 2016 foi diferenciada, levando em consideração a experiência de festivais folclóricos anteriores. O impulso da apresentação teve base na toada composta para o ato, a obra musical Auto do Boi Garantido¹⁶⁵, já citada neste estudo, embalou a participação dos itens com maior dramaticidade dos mesmos.

¹⁶⁴ Juciara Matos Guimarães: natural de Parintins. Tem formação acadêmica em Pedagogia a atuação performática em shows turísticos em Parintins.

¹⁶⁵ Composição de Enéas Dias, Marcos Moura, Mário Andrade e João Kenedy (2016).

No decorrer da entrevista, Juciara Matos relembra suas concepções sobre a brincadeira do boi de pano e a participação dos personagens negros. Ao falar do Auto do Boi, volta às memórias da infância:

quando eu era criança, quando disseram assim *ai, Pai Francisco e Mãe Catirina não vão mais contar mais ponto*. Aí eu ficava assim, mas porque não? Se são os principais, é o motivo do boi, do Auto do Boi, né? é o foco central da história, da própria história do boi, do boi-bumbá. Porque se não fosse a Catirina desejar a língua do melhor boi do amo, da fazenda, o que seria da história? Não teria. (Entrevista, 2019).

Ela destaca a importância dos personagens negros na brincadeira lembrando o que viu e ouviu na infância ensinado pelo seu genitor: “porque a história que o meu pai contava era sobre eles. Não entendia o porquê tiraram o centro da História para criar história, entendeu? Pra evoluir uma história. Porque o foco, querendo ou não é os dois”. Juciara também destaca em sua fala o papel da mulher negra, pois, como a mesma afirma, não teria a história do boi-bumbá sem o desejo de Mãe Catirina. O retorno às raízes da festa é de suma relevância para Juciara, pois, em sua fala, enfatiza “O boi, graças a Deus está retomando a sua própria essência do Auto do boi” (Entrevista, 2019).

Quando Juciara aborda sua atuação como Mãe Catirina na arena do Bumbódromo, evidencia que realizou outras ações no decorrer da apresentação:

Mas se houvesse algum caso tipo assim ...cair alguma pena, um cocar no chão, ou algum...nós somos o apoio do amo do boi, da sinhazinha, de qualquer item que esteja apresentando, nós somos apoio naquele momento, para não correr o risco de algum ajudante de que esteja descaracterizado, entrar no momento da apresentação de algum item, sendo que a gente já está dentro da arena, a gente pode fazer essa participação de tipo ajuda, tipo, eu sou, a Catirina levava a sobrinha, ou a luva da sinhá. Algum momento eu tenho que ajudar (Entrevista, 2019).

A atuação de ajudante do espetáculo que a mesma fala seria o ato de recolher adereços que caem no espaço de apresentação, que podem atrapalhar a dança e cênica dos itens que compõe a associação folclórica a qual integra. Mas, Juciara compara alguns dos momentos de ajudante como o trabalho de mucama, quando a mesma afirma que: “algum momento eu tenho que ajudar, ao mesmo tempo de que na época que a Catirina era a mucama da sinhá, do amo, ela está ali para ajudar a sinhazinha, na hora da apresentação” (Entrevista, 2019).

Sobre as mudanças em sua apresentação como Mãe Catirina, Juciara lembra que umas alterações foi a “não puxada” feita antigamente pelo Pai Francisco que seria uma forma

primitiva de tratar a mulher, como uma representação de “homem da caverna”, ou seja, um homem bruto arrastando a mulher para mostrar força e divertir os espectadores do espetáculo. A sua apresentação na festa passou a ter mais carinho com o Pai Francisco, ainda que com o lado cômico. Sobre sua composição, a colaboradora relata:

O vestido, abaixo um pouco do joelho, sendo que, é parecido com o da Sinhá. Por quê é parecido com o da Sinhá? Porque a Catirina se julgava uma das melhores negras da fazenda. Ela queria se vestir como a sinhá, queria tá toda bonita como a sinhá. Entendeu? Ela era danada! E por isso ela fez essa, teve a audácia de pedir a língua do boi como uma forma de amor do Pai Francisco por ela. (Entrevista, 2019).

Juciara realça a vaidade e forte atitude de Mãe Catirina que queria estar sempre bem vestida, bonita, senhora de si, audaciosa como a colaboradora descreve. Para a mesma o seu desejo pela língua também era uma prova de amor do seu Pai Francisco, para alimentar o núcleo de sua família, o filho do casal.

Assim como Ádria, a ex-Catirina do Boi Garantido também concorda em não mais haver representações onde a mulher negra é arrastada pelo Pai Francisco no Bumbódromo, pois, para a mesma os dois personagens não precisam chamar a atenção do público e dos jurados com ações dessa maneira, uma vez que o momento dos personagens negros no Festival “é parte mais romântica que tem. Um casal de negros que estão admirados pelo primeiro filho. Tanto é que ele mata o boi, para matar o desejo da Catirina. Foi por amor que ele fez isso” (Juciara Matos, Entrevista, 2019).

Em meio à entrevista a questão sobre como Catirina é representada como mãe na arena do Bumbódromo suscitou análises sobre o filho do casal. A colaboradora relembra que nunca foi falado antes de sua apresentação detalhes sobre a criança herdeira do casal:

Mas a Catirina, as vezes ela aparecia grávida já com o filho no colo. Mas, nunca me falaram de nome não, o nome da criança. Tanto é que quando eu fui para a gravação do DVD em Manaus do Garantido que eu representei a Catirina lá, lá a Missicleia me deu a boneca dela que ela já estava com ela há 15 anos. Que era neném negro com roupinha de bebê. Era um bebe normal com roupinha (Juciara Matos, 2019).

O filho ou filha de Mãe Catirina e Pai Francisco é essencial no Auto do Boi. É a criança esperada, por quem a grávida exige a língua do boi preferido da fazenda para saciar o desejo. Porém, há o questionamento sobre a criança herdeira de Catirina e Francisco. O que acontece após a ressurreição do boi? Considerando a obra Macunaíma de Mário de

Andrade, Braga (2011) analisa que o *herói de nossa gente*¹⁶⁶ pode ser o filho do casal de negros do boi-bumbá assim como podem haver vários filhos de Catirina por aí, vários Macunaímas, pois, para o autor a paternidade do filho de Catirina, não revelada, pode ter total ligação a sociedade patriarcal que tem muito a esconder, para não se pôr em risco.

Braga aborda a dança dramática do boi-bumbá, o silêncio de Catirina sobre a paternidade de seu filho e o mascaramento das expressões negras nas festividades amazônicas. O pesquisador considera também que:

Por outras vias encontramos a figura da mestiçagem e por analogia expressões culturais correspondentes, sem cristalizar heranças de índios, negros e brancos, mas sim reconhecendo tensões e dimensões de uma sociedade patriarcal que decide imprimir liberdade e censura a segmentos étnicos menos favorecido, sem excluí-los de forma definitiva, ou melhor, no caso, sem prejuízo de suas festas (BRAGA, 2011, p. 169-170).

A figura da mestiçagem abordada pelo autor é visivelmente encontrada na festa dos bois-bumbás de Parintins com vários apelos à uma cultura de miscigenação romantizada que mascara a realidade cultural do parintinense, amazonense e brasileiro. Ainda que não exclua totalmente os negros da constituição da festa, a defesa da referida figura acaba por afastar a contribuição afro do núcleo cultural amazônico, encobrendo a estética negra “ainda não visível para quem não se dispõe de olhar para ver o que se esconde por de trás de tais expressões culturais” (BRAGA, 2011, p. 158).

E meios aos questionamentos sobre a representação da Mãe Catirina, Juciara fala sobre a experiência nas apresentações no Festival de Parintins e ressalta:

Nossa, foi muito bom! Muito bom mesmo! De ver a galera te olhar, tipo assim, a nossa! Olha aí ela vai desejar o boi, pra que ele morra, só pra comer a língua do boi! O que eu mais ouvia também é: pra quê ela vai desejar o boi? pra matar o boi! Entendeu? Mas é muito, muito legal principalmente nas atuações que fiz nos DVDs que houve. Uma eu ainda era, eu ainda tava substituindo, ainda não era a oficial, depois que eu fui, só em 2016 se não me engano, que fui a oficial em 2015 ou 2016, não lembro. Mas, as minhas participações em DVD aqui e em Manaus era como de Catirina, foi muito, muito boa. Ainda mais, eu além de atuar como Catirina estava na Coordenação do Garantido Show¹⁶⁷ uma adrenalina louca, estar numa

¹⁶⁶ Quando o autor considera Macunaíma, herói de nossa gente (ANDRADE, 1996) o filho de Catirina traz uma possível solução para a falta de interesse em quem seria a criança esperada pela negra após a ressurreição do boi. Macunaíma, negro mestiço seria o filho de várias faces, das três raças consideradas formadoras do povo brasileiro

¹⁶⁷ Grupo de dançarinos e dançarinas que se apresentam nos ensaios e na arena do Bumbódromo defendendo as cores do Boi Garantido.

coordenação e mesmo assim depois ao mesmo tempo atuar. (Entrevista, 2019).

Percebe-se que as narrativas de Juciara Matos trazem a alegria da mesma em ser visualizada pela galera¹⁶⁸ de seu boi-bumbá; de ver as pessoas olhando para a Mãe Catirina (**Figura 23**) e falando sobre a atuação da mesma. Ser vista, percebida e até mesmo criticada pelas pessoas que estavam na apresentação dos bumbá é algo que a colaboradora considera bom, pois, como personagem feminina e propriamente mulher, Juciara não quer estar nas sombras do espetáculo ou mesmo esquecida.

Figura 23: Juciara representando a Mãe Catirina.



Fonte: Rede social de Juciara Matos.¹⁶⁹

Ao ser questionada sobre sua identidade étnico-racial, a parintinense considera: “eu sou descendente de negra, índio, é uma miscigenação” (Entrevista, 2019). Ela revela o conhecimento de antepassados negros, indígenas, assim como também como a referência de portugueses em seu núcleo familiar. Por tais conhecimentos, Juciara cita a mistura racial que faz parte de sua história. Juciara, ao lembrar sua atuação como Mãe Catirina do Boi Garantido também expõe seus desejos e esperanças para as futuras mulheres que vestirão a personagem negra na arena do Bumbódromo:

Para mim deveria ter um estudo melhor para a própria atuante, a atriz que vai representar a Catirina, porque as vezes eles colocam pessoas despreparadas, não sabendo o todo de ser Catirina, como ele veio a surgir, da raiz dela, aí causa conflito, as pessoas não entendem. (Entrevista, 2019)

¹⁶⁸ Nome dado às torcidas dos bois-bumbás de Parintins. A galera é um item julgado no Festival Folclórico.

¹⁶⁹ Disponível em: https://scontent.fssa12-1.fna.fbcdn.net/v/t31.18172-8/14066458_107698Q&oe=63724991.

A colaboradora desabafa sobre como se sente em relação ao olhar de algumas pessoas que não visualizam a força da mulher negra no personagem e para além dele. Juciara fala sobre ser morena, atuar como Mãe Catirina e afirma que “eles não entendem a representatividade do negro”. Ao abordar a importância da representatividade, Ribeiro (2018) considera que não a perceber num país como o nosso “que teve quase quatro séculos de escravidão e mantém a população negra na subalternidade, me dá a impressão de que muitas pessoas precisam urgentemente rever seus conceitos. Ou seu racismo mesmo (RIBEIRO, 2018, p. 56). Para Ádria Barbosa, o papel da mulher no Festival, sobretudo da Mãe Catirina, muitas vezes difere da representação que muitos parintinenses têm como referência. Conforme a colaboradora:

*Eu tenho muito orgulho de onde eu cheguei com a Catirina dentro do Festival de Parintins, que foi um espaço que a gente foi ganhando aos poucos. Eu vi artistas, inclusive dos que fazem a roupa da Sinhazinha, falavam: *tu está descaracterizando a Catirina, olha eu acompanho o Festival de Parintins há 40 anos, eu tenho tantos anos de idade e eu nunca vi a Catirina ser o que tu está sendo, tu não está sendo a Catirina, tu não está representando a Catirina, tu tá fazendo tudo mas não está sendo a Catirina, a Catirina que as pessoas conhecem* (Entrevista, 2019).*

Nas falas de Ádria Barbosa pode-se observar críticas para a representação da personagem que a mesma ousou fazer, que foi considerada fora do comum do que se conhecia do Festival de Parintins. Quando questionavam a representação que a então Catirina realizava na arena de apresentação a mesma respondia:

É um desafio. Estou sendo uma Catirina empoderada, uma mulher negra dentro do Festival de Parintins e que vai estar ali sendo a Catirina, mas é a minha Catirina, minha identidade de Catirina do Festival de Parintins, de um boi de negro, que respeita a cultura negra e que tem o dever e o desafio de levantar essa bandeira dentro do Festival (Entrevista, 2019).

Ao falar de sua identidade de Mãe Catirina, Ádria afirma que “em se tratando de cultura ela é algo híbrido” e que sua representação é forte e muito diferente das realizadas por outras pessoas em festivais anteriores. A fala de Ádria traz à tona a desconfiança de alguns artistas que trabalham no bumbá sobre a atuação que a mesma realizou. Sobre o exposto também enfatiza:

ser uma negra em Parintins é um desafio, no Festival de Parintins é um desafio que a gente vem, durante no caso, eu, desde 2017 venho tentando quebrar, parando assim, porque a partir do momento que uma brincadeira,

ou que algo é enraizado naquilo é muito difícil de tu desconstruir conceitos e tentar trazer algo novo, algo diferente daquilo do que as pessoas estão acostumadas, porque quase todo mundo acha assim: é assim e se for diferente disso é errado, deixa de ser o que é, como se a identidade numa festa cultural, numa brincadeira como é o Eestival de Parintins ela tivesse que ser algo estático, e não é (Entrevista, 2019).

Segundo a colaboradora, muitas pessoas criticaram a representação porque seria diferente da Catirina que conheciam; aquela que era exageradamente mostrada de forma cômica, que era arrastada pelo Pai Francisco, que não era empoderada.

Sobre tais desconfianças, Beauvoir considera que “É sempre difícil ser um recém-chegado que tenta abrir caminho através de uma sociedade hostil ou, pelo menos, desconfiada” (BEAUVOIR, 2016, p. 522, vol. II). Mesmo que haja tantas críticas, Ádria continua a pesquisar e mostrar uma Catirina audaciosa e empoderada para a galera que assiste o Festival Folclórico de Parintins. Ela busca mostrar através de sua atuação, que a mulher negra deve ser respeitada dentro e fora da manifestação folclórica, uma vez que:

As mulheres negras sofrem com o fenômeno da dupla discriminação, ou seja, estão sujeitas às múltiplas formas de discriminação social em consequência da conjugação perversa de racismo e sexismo, resultando em uma espécie de asfixia social com desdobramentos negativos em todas as dimensões da vida (CARNEIRO, 2002).

Ádria enfatiza a vontade de mudar a representação que a Mãe Catirina sempre possuía em festivais anteriores. Representou uma Catirina (**Figura 24**) que, como a mesma afirma, não deveria ser uma “palhaça”, mas, uma mulher empoderada, que exige respeito pela sua cultura e que deve fazer com que essa luta continue e cause reflexão e o desenvolvimento de atitudes responsáveis nas pessoas envolvidas no Festival. Para Ribeiro (2018, p. 90), “cada mulher pode criar em seu espaço de atuação formas de empoderar outras” e assim, incentivar a autonomia de outras mulheres.

Figura 24: Ádria Barbosa representando a Mãe Catirina



Fonte: Acervo de Ádria Barbosa (2019).

Através das falas das mulheres entrevistadas surgem muitas questões para se discutir sobre a presença feminina na brincadeira dos bois-bumbás de Parintins. As narrativas apresentadas por meio do uso da História Oral mostram como as mulheres tem revisitando, analisando e ressignificando a presença feminina no boi-bumbá além de estarem construindo suas identidades.

Discutir sobre a presença feminina no boi-bumbá, sobretudo em relação à cultura negra é fundamental, pois, o ponto de partida da brincadeira é o desejo de Mãe Catirina, e é o desejo de Catirina pela língua do boi que leva Francisco a matar o animal preferido que ressuscita como boi de pano. Ambas as entrevistas falam da contribuição negra na festa dos bois, ainda assim, o Festival apresenta a cultura afro de forma acanhada, denotando a necessidade de aprofundar sobre a contribuição afro-brasileira na festa parintinense, sobretudo a presença feminina negra.

Neste sentido, as colaboradoras desta pesquisa enfatizam a cultura, a luta e resistência de mulheres, defendem suas personagens como guerreiras que levantam a bandeira de luta em favor das mulheres, das negras, e que contribuem para que o Festival tenha um papel educativo, que possa ser um canal para manifestar os temas mais importantes da história e cultura afro feminina tanto no âmbito local, como em outros territórios.

A Mãe Catirina que elas defendem não se resume ao cômico ou mesmo a “ajudante” na festa, mas, a uma mulher empoderada que questiona suas roupas, sua maquiagem exagerada, sua representação tradicional e que querem mudanças significativas na

concepção da personagem, sem Black face e manutenção de pensamentos retrógrados. Elas não querem que homens voltem a se vestir de Catirina, não querem silenciamento e nem marginalização. Seus desejos são audaciosos como os de Catirina.

Abordar as representações da Mãe Catirina a partir das falas de mulheres negras é necessário para que mais reflexões e práticas de combate ao racismo, à misoginia sejam mais discutidas e combatidas para além da manifestação folclórica. Para Carneiro (2003, p. 4) o movimento de luta das mulheres negras brasileiras acredita na “construção de uma sociedade multirracial e pluricultural, em que a diferença seja vivida como equivalência e não mais como inferioridade”.

Tais anseios e lutas por inclusão, respeito e valorização do trabalho feminino no Festival da Ilha Tupinambarana são cotidianos e, mesmo com as dificuldades encontradas entre as que participam e organizam na festa, há aqueles cujo olhar e escuta são direcionados às mulheres do folclore local. Algo que pode ser observado na letra da toada Rosas Vermelhas, escrita e musicalizada pelos compositores Enéas Dias, João Kennedy e Marco Moura:

Vou tomar banho de cheiro
Com aroma de emancipação
O perfume das Rosas Vermelhas
Mulheres guerreiras da minha nação
Provedoras da esperança
Cuidadoras da transformação
Rosa-choque misturado
Ao vermelho do meu coração
Escute com muita atenção, outros desejos de Catirina
São os mesmos de minha mãe, minha irmã e minha filha
Pelo fim da violência, do machismo e da homofobia
São desejos de Dandaras, Marielles e Marias
Venham sempre com as outras
Que os outros vão respeitar
Rosas do jardim do meu Brasil
Rosas Vermelhas do meu boi-bumbá
Vou cantar essa vontade
Com a força da arte que luta
Pela igualdade de gênero
Que é necessária, urgente e justa
Rosas caboclas, negras rosas
Rosas das matas, índias rosas
Rosas vermelhas, guerreiras
Do povo Garantido
(DIAS, MOURA E KENNEDY, 2019)

A toada fala da luta feminina e clama ao povo que escute os desejos de Catirina. Quais seriam esses desejos? Ádria e Juciara narram alguns de seus desejos e também

almejam que outras mulheres dentro e fora da atuação no boi-bumbá sejam respeitadas, valorizadas e exaltadas por quem são e pelo o que fazem. A obra musical também traz um clamor pela igualdade de gênero e a respeito, Chimamanda Adiche considera:

A questão de gênero é importante em qualquer canto do mundo. É importante que comecemos a planejar e sonhar um mundo diferente. Um mundo mais justo. Um mundo de homens mais felizes e mulheres mais felizes, mais autênticos consigo mesmos. E é assim que devemos começar: precisamos criar nossas filhas de uma maneira diferente. Também precisamos criar nossos filhos de uma maneira diferente (ADICHE, 2014, p. 28).

Mulheres como as duas Mães Catirinas aqui apresentadas tem muitas contribuições na festa de Parintins e para além dela. As duas são torcedoras apaixonadas pelos seus bumbás e pela cultura de Parintins como um todo, são trabalhadoras, estudantes, dançarinas e inspiração para outras Catirinas que estão desabrochando em diferentes lugares da ilha Tupinambarana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Falar de negros e negras em uma região de fronteira como Parintins é um grande desafio sob todos os aspectos, face às andanças, festas e diferentes resistências que distintas pessoas tiveram que realizar num território amazônico marcado por relações de poder, processos sociais e ambientais que são impossíveis de serem totalmente discutidos nesta tese. As fronteiras étnicas no Amazonas envolvem as relações raciais e reconhecimento identitário que são complexas quando analisadas sob a ótica de diferentes pessoas.

O estudo apontou que quando se trata da identidade étnico racial parintinense alguns demonstram ter lacunas em relação a sua constituição étnica. Alguns ainda querem ser o/a moreno (a), o/a miscigenado (a), mesmo quando alguém diz a eles/elas que estes/estas são negros (as).

No decorrer da pesquisa foi possível perceber que as memórias sobre negros e negras em Parintins transbordam diferentes análises e significados. As memórias de pessoas que marcaram gerações por suas contribuições em diferentes setores e ambientes na sociedade local. Pessoas que mostram que existem sim negros e negras em Parintins e que seu legado não deve ser silenciado, marginalizado ou esquecido. Podem ter sido chamados de moreno, morena, pardo, parda, entre outros termos, mas que são a mostra de que existe a presença e permanência negra na localidade, território que tanto cantou e evidenciou suas outras matrizes culturais e que por longos períodos parece não ter tido sinal da negritude.

Pessoas cujos os nomes são lembrados pela população em seus discursos somam-se aos nomes de outros não citados que fazem parte da raiz e caule da matriz negra parintinense. Encontramos negros e negras na Educação, no trabalho, na saúde, no setor econômico, no lazer assim como no cultural, onde hoje se apresenta em uma festa folclórica de grande porte as contribuições negras cujas raízes e desenvolvimento não puderam ser arrancadas do solo parintinense.

Objetivamos, neste estudo, realizar análises sobre as identidades e relações étnico raciais em que estão envolvidos os negros de Parintins, identificando as contribuições dos mesmos para a História e identidade do povo parintinense. Encontramos tais contribuições nas manifestações religiosas e folclóricas locais onde se mostra que a cultura negra resiste, ainda que haja barreiras e tentativas de silenciamento. Encontramos em Parintins as áreas de trânsito negro, os mocambos implícitos, o Esconde, na vila de pescadores Baixa da Xanda,

lugares de batuques e danças, Umbanda e Candomblé. O negro pode estar ocultado em registros memorialistas locais, mas é visível nos corpos e manifestações dos parintinenses.

As relações/influências da identidade negra (quilombola ou não) em diferentes manifestações culturais de Parintins como o boi-bumbá e religiosidades são verificadas como evidentes, ainda que negadas por muitos moradores locais. As influências identificadas somando-se aos estudos dos registros da presença negra no Estado do Amazonas nos últimos anos que descortinam as andanças de negros e negras na região mostrando sob diferentes óticas e fontes as resistências, fronteiras étnicas e identidades afro amazonenses.

As influências da luta do Movimento Negro e reivindicações quilombolas chegam a parintinenses negros que transitam pelas universidades e institutos de ensino do Amazonas. Alguns dos colaboradores negros e negras desta pesquisa mostraram que os estudos realizados em espaços acadêmicos contribuíram para que se autoanalisassem e (res) significassem sua identidade étnico racial. Os estudos realizados em cursos de Licenciatura e Bacharelado são apresentados como caminhos para a ressignificação da identidade étnico racial e reconhecimento identitário.

Falar de negros em Parintins ainda causa estranhamento em alguns moradores da ilha Tupinambarana. Ao utilizarmos a História Oral e a Etnografia buscamos mostrar como narrativas e descrições apresentam múltiplos olhares e sentidos sobre os negros e negras em Parintins, além de propiciar análises sobre as identidades étnico raciais dos próprios colaboradores negros, sua história viva (MEIHY, 2011). Nas narrativas de moradores negros pode-se observar a dificuldade de alguns desses colaboradores em citar uma maior quantidade de nomes quando foi questionado quais negros e negras eram lembrados pela sua contribuição na história e sociedade local.

Em meio às pesquisas bibliográficas e documentais encontramos diferentes estudos que abordam a temática negros no Amazonas sob diferentes vertentes e campos de conhecimentos. Entre os registros de introdução da mão de obra africana na região, fugas, resistências até as análises sobre a corporeidade negra na contemporaneidade encontramos distintos olhares para a identidade negra amazonense e amazônica. Olhares que em algumas pessoas mostram dúvidas e outras, afirmação, negritude.

Encontramos a influência negra na toada de boi-bumbá, “no canto ativo e libertário, ritmado a tambores e xequerés” (DIAS, KENNEDY E MOURA, 2017); identificamos na própria brincadeira folclórica em si, na dança, na religiosidade do parintinense, no

catolicismo popular e nos terreiros de Umbanda e Candomblé; nos territórios da Baixa da Xanda e do Esconde, na Francesa; verificamos na Batucada e na Marujada.

O estudo realizado mostra um pouco da profundidade das questões envolvidas nas identidades étnico raciais na Amazônia brasileira, onde a diversidade cultural é identificada em meio a destaques a determinados grupos étnicos e afirmações sobre a mestiçagem, a morenidade ou mesmo a morenez. Bastide e Fernandes (1955, p. 150) já enfatizaram que “a mistura incessante dos sangues faz desaparecer progressivamente as oposições de cor, fundindo-os numa ‘raça morena’, e tende assim a abolir o problema racial da melhor maneira possível, suprimindo simplesmente as raças.

A identidade étnico-racial dos parintinenses não se limitam à indígena ou cabocla/miscigenada/morena. A negritude existe e resiste, pois, com o conhecimento de si e dos outros possibilitado pelas políticas afirmativas, estudos mais aprofundados sobre identidade étnica e a própria força do Movimento Negro os parintinenses vão ressignificando sua identidade e reconhecendo-se como negros e negras.

Os estudos sobre o processo de chegada, experiência e permanência dos negros em Parintins assim como suas relações étnico-raciais são necessários para o (re) conhecimento da cultura negra amazônica. A análise das relações étnico raciais em Parintins/Amazonas - onde a matriz negra é disfarçada por afirmações e usos de termos como moreno/morena, mestiço/mestiça – é necessária para identificar que apesar de sua existência e legado, negros e negras em Parintins ainda trilham um tortuoso caminho para a afirmação identitária afro em meio a uma sociedade que repete o discurso da miscigenação.

Os negros e negras dão ricas contribuições para distintas áreas de Parintins. Da vinda de africanos escravizados, migrantes a nascidos no território local temos pessoas que deixam legados significativos para os parintinenses. Algumas são ignoradas ou lembradas com dificuldade; outras, evidenciadas e comentadas até a atualidade. Moradores lembram dos trabalhadores do Porto da cidade; dos que vendiam gêneros alimentícios e utilidades no mercado municipal; dos que iluminavam as ruas para o boi passar e dançar; os professores que tanto ensinaram as gerações locais; os poetas, versadores, cantores populares, fundadores dos bois; mulheres dos cordões de Pastorinha. Negros e negras que mesmo chamados por outros termos pulsam a matriz afro em Tupinambarana.

Diferentes identidades surgiram quando as conversas e entrevistas foram sendo realizadas e não dá mais para aceitar que os negros “só passaram por Parintins”. Alguns vieram em trânsito, sim. Numa região de fronteira há muitas andanças por diferentes

motivos, mas muitos também ficaram, nasceram e “renasceram” em Parintins. Houve aqui a presença dos Bandos de Vila Nova, Quarteirão do Mocambo, nas aulas do Padre Torquato, nos navios de carga; na vila; cabanos, fugitivos da escravização que resistiram e transitaram por áreas da região; negros alforriados, na brincadeira do boi-bumbá, nos cordões de pássaros e marujos; na cultura, economia, saúde, lazer, assistência social, onde eles e elas quiserem estar.

As trajetórias e permanências dos negros em Parintins se desenvolveram em meio a negação da contribuição negra na formação sociocultural amazônica; mas as tentativas de ocultamentos e “melhorias na raça” não apagaram a contribuição afro na localidade assim como na região amazônica. Ela existe e resiste mesmo que os discursos queiram silenciá-la e ocultá-la. Aqui se pode afirmar que “somos filhos de Mãe Catirina e Pai Francisco”. Não há maquiagem que possa esconder essa identidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Tenner Inauhiny. Nascidos no grêmio da sociedade? Negros, índios e tapuias no mundo do trabalho na província do Amazonas (1850-1889). **Revista Transversos**, Rio de Janeiro, Vol. 01, nº. 01, p. 97-113, fevereiro de 2014. Disponível em: www.transversos.com.br. ISSN 2179-7528.

ABREU, Tenner Inauhiny de. “**Nascidos no Grêmio da Sociedade**”: racialização e mestiçagem entre os trabalhadores na Província do Amazonas (1850-1889). 2012. 139 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.

ABREU, Thayane Karolyne Miranda. **A Escravidão Negra Amazônica à Formação dos Quilombos, “mocambos”**. Disponível em: <http://www.amazoniagraopara.ufpa.br/index2.php?id=2008033002>. Acesso em 21/10/2014.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos Todos Feministas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

AGASSIZ, Luiz e Elizabeth Cary. **Viagem ao Brasil, 1865—1866**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: USP, 1875

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da história. *In*: **Fontes históricas**. Carla Bassanezi Pinsky, (Org.). 2ªed. São Paulo: Contexto, 2008.

ALBERTI, Verena. **História oral**: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1990.

ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de; FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Apresentação. *In*: FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. **Do rio dos Pretos ao Quilombo do Tambor**. Manaus: UEA Edições, 2013

ARCHANJO, Elaine Cristina Oliveira Farias. **Quilombos de Oriximiná (Pará – Brasil): escravidão, fuga e memória no século XIX**. Rev. Hist. UEG - Anápolis, v.3, n.2, p. 52-70, jul./dez. 2014.

ARRUTI, José Maurício Andion. **A árvore Pankararu**: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco'. Em: *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. / João Pacheco de Oliveira (org.) / Rio de Janeiro: Contra Capa, 229-278, 1999.

_____. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**: estudos de Antropologia Social, vol. 3, nº 02, p. 7-38, 1997.

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes; Brasília: UnB, 1982.

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

_____. **Caprichoso, o boi de Parintins**. Editora Novo Tempo, Manaus, 1997.

AVÉ-LALLEMANT, Robert. **No Rio Amazonas [1859]**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

AVELINO, Alexandre Nogueira. **O patronato amazonense e o mundo do trabalho: A revista da Associação Comercial e as representações acerca do trabalho no Amazonas (1908-1919)**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Programa de Pós-Graduação em História, Manaus, 2008. 161p.

ÁVILA, Cristian Pio. **Os argonautas do Baixo Amazonas**. 2016. 383 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/bitstream/tede/5417/5/Tese%20-%20Cristian%20P.%20-%20c3%81vila....pdf>

AZEVEDO, Juliana Batista e SIMAS, Hellen Cristina Picanço. **Amazônia nas toadas do boi-bumbá Garantido. RELEM – Revista Eletrônica Mutações**, Universidade Federal do Amazonas, julho-dezembro, 2015.

AZEVEDO FILHO, João D’Anuzio Menezes. **A produção e a percepção do turismo em Parintins, Amazonas**. Tese (Doutorado em Geografia Humana). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro, 1782-1850. **Ensaio corográfico sobre a província do Pará**. -Brasília :Senado Federal, Conselho Editorial, 1839/2004. 432 p. -(Edições do Senado Federal; v. 30).

BLACKMAN, Cledenice; ARENA, Dagoberto Buim; BRABO, Tânia Suely Antonelli Marcelino. **Afro-Antilhanos em Porto Velho, Brasil: História, Cultura e Alfabetização**. Revista Humanidades e Inovação v.7, n.7.7 - 2020

BARBOSA, Ádria Lorena Brasil. **Entrevista** [10 de outubro de 2019]. Entrevistadora: Jéssica Dayse Matos Gomes. Parintins, 2019. 1 arquivo, mp3 (1:21 min) com transcrição.

BARBOSA, Antônio Andrade. **Entrevista** [19 de abril de 2018]. Entrevistadora: Jéssica Dayse Matos Gomes. Parintins, 2018. 1 arquivo, mp3 (1:34 min) com transcrição.

BARROS, Carly Anny; PINTO, Telo e SANTOS, Ray. **Toada, o canto do Amazonas: livro-reportagem sobre a toada de boi-bumbá de Parintins**. 1 ed. – Jundiáí, SP, Paco, 2022.

BARROS, José D’Assunção. **A Construção Social da Cor – Diferença e Desigualdade na formação da sociedade brasileira**. 3ª Edição, Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

BARTH, Fredrik. “Introducción”. In: F. Barth(org.), **Los grupos étnicos y sus fronteras. México**: Fondo de Cultura Económica. 1976, pp. 9-4

_____. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, T. (Org.). O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

_____. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STEIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

BASTIDE, Roger. Os deuses no exílio. IN: BASTIDE, R. **As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo**. São Paulo: Difusão Européia do Livro; EDUSP, 1974.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. **Branco e Negro em São Paulo**: Ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. 4ª ed. Editora Global. São Paulo. 2008.

_____. **Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo**: ensaio sociológico as origens, as manifestações e os efeitos do preconceito de cor no município de São Paulo. São Paulo: Anhembi, 1955.

BATALHA, Socorro de Souza. “**Gingando e balançando em sincronia**”: uma antropologia da dança do boi-bumbá de Parintins - AM. 2015. 149 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

BATES, Henry Walter. (1863-1913) **Um naturalista no rio Amazonas**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1979.

BATISTA, Djalma. **O complexo da Amazônia** – Análise do processo de desenvolvimento. 2ª ed. – Manaus: Editora Valer, Edua e Inpa, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **A Vida Fragmentada**: Ensaio sobre a Moral Pós-Moderna. Lisboa: Relógio d'Água, 2007.

_____. **Identidade**: entrevista a Benedito Vecchi/ Zygmunt Bauman. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2005.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, vol. II, 2016.

_____. **O Segundo Sexo**, v.I, II. Tradução Sérgio Millet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

_____. **O Segundo Sexo**: Fatos e Mitos. 4ª edição. Difusão europeia do livro, 1970, 309 p.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação**: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação, de fatos e expressões de ideias. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

_____. **Folkcomunicação: teoria e metodologia.** São Bernardo do Campo: Umesp, 2004.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia – Formação Social e Cultural.** Manaus: Editora Valer, 2009.

BENTO, Fábio Régio. Fronteiras, significado e valor –a partir do estudo da experiência das cidades-gêmeas de Rivera e Santana do Livramento. **Revista Conjuntura Austral**, v. 3, n. 12, p. 43-60, Jun-jul 2012.

BHABHA, Homi Kharshedji. **O local da cultura.** Belo Horizonte: UFMG, 1998.

_____. **O local da cultura.** Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2007

BIERSACK, Alleta. Saber local, história local: Geertz e além. In: HUNT, L. (Ed.). **A nova História Cultural.** Tradução de Jefferson Luiz Camargo, São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 97-130.

BIRIBA, Ricardo Barreto. Parintins: o local global. **Repertório**, Salvador, nº 19, p.67-72, 2012.2. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/12235/1/CCCCCCCCCCC.pdf>. Acesso em: 21 de abril de 2021.

_____. **Parintins cidade ritual: boi-bumbá, performance e espetacularidade.** Tese (Doutorado em Artes Cênicas) – Escola de Teatro, Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2005. 385f. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/27484>. Acesso em: 01 de novembro de 2021.

BITTENCOURT, Agnello. **Fundação de Manaus: pródromos e seqüências.** 2ª. ed. Manaus: Governo do Estado do Amazonas/Editora da Universidade do Amazonas, 1999

BITTENCOURT, Antônio Clemente Ribeiro. Memória do Município de Parintins: **estudos históricos sobre sua origem e desenvolvimento moral e material.** Manaus: Edições do Governo do Estado do Amazonas / Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto, 2001.

BRAGA, Robério. **A escravatura negra no Amazonas.** Acervo, Rio de Janeiro, vol. 3, nº1, 1988. p. 51-60.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. **Danças e andanças de negros na Amazônia: por onde anda o filho de Catirina?** In: O fim do silêncio: presença negra na Amazônia/ Patrícia Melo Sampaio (Organizadora). – Belém: Editora Açaí; CNPq, 2011.

_____. Festas religiosas e populares na Amazônia: cultura popular, patrimônio imaterial e cidades. In: Centro de Estudos Sociais - Universidade de Coimbra. (Org.). **Oficinas do CES.** 2007, v. 288, p.

_____. **Os Bois-Bumbás de Parintins.** Rio de Janeiro: FUNARTE, 2002.

_____. **O boi é bom para pensar:** estrutura e história nos bois-bumbás de Parintins. Somanlu. Vol. 2, nº. especial, 2002.

BUTEL, Larice; SOUZA, Samuel Cesar Sá de; CURSINO, Jucielle; CARNEIRO, Paulo. **História e Memória Política do Município de Parintins:** 1º legislatura de 1947 a 1941– Parintins: Câmara Municipal de Parintins, 2011. 58 p.

CAMPOS, Manuel do Carmo. A decadência do catolicismo popular na região parintinense (1955-1975). **Revista de cultura teológica.** 1995, p. 109-117.

CAMPOS, Sabrina Coelho. **Memória e luta:** narrativas dos remanescentes de quilombolas de Santa Tereza do Matupiri, São Pedro e Trindade. Monografia. UEA. Parintins, 2010.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Consumidores & cidadãos:** conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

CARDOSO, Maria Celeste de Souza. **Cancioneiro das toadas do boi-bumbá de Parintins.** Dissertação (Mestrado em Letras e Artes) – Universidade do Estado do Amazonas – Manaus: UEA, 2013.

CARDOSO, Yasmin Ribeiro Gatto; NEVES, Soriany Simas. Evidências folkcomunicações e folkmidiáticas no boi de Rua de Parintins. **Revista Eletrônica Mutações,** [S.l.], v. 4, n. 7, ago. 2013. ISSN 2178-7018. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufam.edu.br/relem/article/view/562>>. Acesso em: 23 maio de 2018.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o Feminismo:** A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: Ashoka Empreendimentos Sociais; Takano Cidadania (Orgs.). **Racismos Contemporâneos.** Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003.

_____. "A batalha de Durban". **Revista Estudos Feministas,** Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 2.009-2.014, 2002.

_____. **Enegrecer o Feminismo: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero.** 2011. Disponível em <https://geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina>

_____. **Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil** (Consciência em Debate). Editora Selo Negro. São Paulo, 2015.

_____. **Enegrecer o Feminismo:** A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Mulher Negra,** 06 de março de 2011. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>. Acesso em: 11 de maio de 2021.

CAVALCANTE, Ygor Olinto Rocha. **Uma viva e permanente ameaça:** resistência, rebeldia e fugas de escravos no Amazonas Provincial. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

CERQUA, Arcângelo. **Clarões de Fé no Médio Amazonas** (A prelazia de Parintins no seu Jubileu de Prata). Manaus: ProGraf, 2009.

CLEMENTINO, Manoel Marcos de Moura. Entrevista [20 de maio de 2018]. Entrevistadora: Jéssica Dayse Matos Gomes. Cidade Garantido, Parintins, 2015. 1 arquivo, mp3 (1:04 min) com transcrição.

CORRÊA, Rosimay **Flor do Carmelo: o céu e os inferninhos na festa da padroeira de Parintins, no Amazonas**. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas. 2019. 200 f.

COSTA, Hideraldo. **Cultura, Trabalho e Luta Social na Amazônia: Discurso dos Viajantes – Século 19**. Manaus: Editora Valer e Fapeam, 2013.

COSTA, Jéssyka Sâmya Ladislau Pereira. **Mercado e posse escrava: aspectos da escravidão urbana em Manaus (1850 – 1884)**. Anais do VII Encontro de Pós-Graduação em História Econômica & 5ª Conferência Internacional de História Econômica, Universidade Federal Fluminense, 2014. Disponível em: <http://www.congressoabphe.uff.br/index.php/anais/category/21-19-brasil-e-america-latina-no-seculo-xix-escravidao-trabalho-e-emancipacao-no-imperio-do-brasil?download=86:mercado-e-posse-escrava-aspectos-da-escravidao-urbana-em-manau>. Acesso em 21 de setembro de 2016.

COSTA, Renilda Aparecida. **Batuque: espaços e práticas de reconhecimento da identidade étnico-racial**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2017.

COSTA, Selda Vale da. Movimento teatral em Manaus e identidade regional. In: **Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia**. Manaus, ano 5, n. 2, p. 91-104, jul./dez. 2005.

_____. **Labirintos do saber: Nunes Pereira e as culturas Amazônicas**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1997. 437 f.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2. ed. Bauru: Edusc, 2002. 256 p. Tradução de Viviane Ribeiro.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-édipo, Capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

DIAS, Naia Maria Guerreiro. **Valéria, uma arqueologia ancestral: protagonismo mítico matriarcal na Serra de Parintins, Amazonas**. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2020. 234 f.

DIAS, Naia Maria Guerreiro; RODRIGUES, Renan Albuquerque; GOMES, Jéssica Dayse Matos; MENEZES, Lucineli de Souza. Patrimônio e saberes tradicionais entre comunitários da serra da Valéria, fronteira Amazonas/Pará. In: **Anais ...3º Encontro de Políticas Públicas para a Pan-Amazônia e Caribe: educação, interculturalidade e ambiente na Pan-Amazônia e Caribe**. UFAM-Manaus: EPPPAC, 2015. v. 3. p. Artigo 35. Disponível em:

<https://epppac.com.br/wp-content/uploads/2021/07/35-PATRIMONIO-E-SABERES-TRADICIONAIS-ENTRE-COMUNITARIOS-DA-SERRA-DA-VALERIA-.pdf>. Acesso em. 11 de agosto de 2021.

DUTRA, Raimundo Nonato de Jesus. **A Revelação Histórica do Folclore Parintinense**. Parintins, Am: Secretaria Municipal de Cultura, Meio Ambiente e Turismo, 2005. 104 p.
ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Organizado por Michel Schröter; tradução, Vera Ribeiro; revisão técnica e notas, Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994.

FARIA, José Raimundo de Albuquerque. **Entrevista** [04 de agosto de 2018]. Entrevistadora: Jéssica Dayse Matos Gomes. Parintins, 2018. 1 arquivo, mp3 (48 min) c/ transcrição

FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. **Quilombolas na Amazônia: um esboço preliminar do estudo de comunidades de pretos no Complexo Madeira**. In: II Encontro Brasileiro de Ciências Sociais e Barragens. Salvador, Bahia: Instituto de Geociências, Mestrado em Geografia/EDUFBA, 2007.

_____. **Quilombolas no Amazonas: do Rio dos Pretos ao Quilombo do Tambor**. In: O fim do osilencio: presença negra na Amazônia/ Patrícia Melo Sampaio (Organizadora). – Belém: Editora Açáí; CNPq, 2011.

FERNANDES, Carmem Lúcia Tavares. **Aspectos controversos da prática umbandista contemporâneo na cidade de Parintins**. Monografia do Curso de História da Universidade do Estado do Amazonas, Parintins, 2008.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.

_____. **O negro no mundo dos brancos**. 2ª Ed. São Paulo: Global Editora, 2007.

FERRARI, Maristela. As noções de fronteira em Geografia. **Revista Perspectiva Geográfica**, v.9, n.10, Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), 2014.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afro-descendente: identidade em construção**. EDUC: Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

FAULHABER, Priscila. A Fronteira na Antropologia Social: As Diferentes Faces de um Problema. **BIB**, São Paulo, n ° 51, I o semestre de 2001, pp. 105-125

FOLLMANN, José Ivo et. al. **Processos de identidade, relações étnico-raciais e relações religiosas**. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. – São Leopoldo: Casa Leiria, 2017 (Coleção NEABI; v. 4. Refazendo laços e desatando nós). 92 p.

_____. Identidade como conceito sociológico. **Rev. Ciências Sociais Unisinos**. v. 37, n. 158, p. 44-65, 2001.

FOUCAULT, Michel. **O que é um autor?** São Paulo: Paisagens, 2000.

FRIAS, Sanches. Uma viagem ao Amazonas. Cap. 13: O Bombá. P. 141-142 *In*: SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. Rio de Janeiro. Fundação Getúlio Vargas. UFPA, 1971. P. 194.

FROTA, Karla Patrícia Palmeira. **Nas pegadas de um santo negro**: a expressão feminina nos festejos de São Benedito na Praça Quatorze de Janeiro em Manaus, Amazonas. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018.

FULLER, Claudia Maria. Os Corpos de Trabalhadores: política de controle social no Grão-Pará. **Revista Estudos Amazônicos**. Belém, v. 3, n. 1, p. 93-115, 2008.

FUNES, Eurípedes Antônio. Negro na Amazônia: recuperando sua história. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 45, p. 195-200, 2012.

_____. **Nasci nas matas, nunca tive senhor**: história e memória dos mocambos do baixo Amazonas. 1995. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GALVÃO, Eduardo. Boi-bumbá; versão do baixo Amazonas. *In*: **Anhembi**. São Paulo, v. 3, nº 8, julho, pp. 276-291, 1951.

GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades**: índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GARCIA, Venício Conceição de Souza. **Entrevista** [12 de julho de 2022]. Entrevistadora: Jéssica Dayse Matos Gomes. Parintins, 2022. 1 arquivo .mp3 (20:17 min) c/ transcrição

GINZBURG, Carlo. **Sinais**: raízes de um paradigma indiciário. *In*. Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história; tradução: Federico Carotti. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 177

GOMES, Robeilton de Souza. **Fuga, sublevação e conflito**: faces da resistência política na Amazônia colonial (sec. XVIII). Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho 2011.

GOMES, Flávio dos Santos. **Em torno dos bumerangues**: outras histórias de mocambos na Amazônia. *Revista USP*, São Paulo (28):40-55, dezembro/fevereiro 95/96.

_____. **“No labirinto dos rios, furos e igarapés”**: camponeses negros, memória e pós-emancipação na Amazônia, c. XIX-XX. Ed. by unisinos; 10 (3): 281-

292 Setembro/Dezembro 2006. Disponível em:
http://www.unisinis.br/publicacoes_cientificas/images/stories/pdfs_historia/vol10n3/art04_gomes.pdf.

GOMES, Jéssica Dayse Matos. **Mocambos na Amazônia:** História e identidade étnico-racial do Arari, Parintins/Amazonas. 2017. 151 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/bitstream/tede/6363/5/Disserta%c3%a7%c3%a3o%20J%c3%a9ssica%20D.%20M.%20Gomes.pdf>.

GOMES, Jessica Dayse Matos; COSTA, Renilda Aparecida. Resistências quilombolas amazonenses: identidades e manifestações folkcomunicaçãois. Revista **CIÊNCIAS SOCIAIS UNISINOS**, v. 57, p. 26-34, 2021. Disponível em: https://revistas.unisinis.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/22095/60748571.

_____. **Folkcomunicação e o Festival de Parintins:** a cultura negra através das toadas de boi-bumbá. In: XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação - Parintins - Amazonas, 2018. Disponível em: <https://www.doity.com.br/anais/folkcom2018/trabalho/53848>. Acesso em: 16/10/2021 às 17:36

_____. **PRESENÇA NEGRA:** Sociologia das emergências nas toadas de boi-bumbá na Amazônia. In: TORRES, Iraíldes Caldas; BARROS, Rooney Augusto Vasconcelos; TORRES NETO, Diogo Gonzaga. (Org.). **Epifanias da Amazônia:** Relações de Poder, Trabalho e Práticas Sociais. Ied. Solapur Índia & Lulu books USA: Laxmi Book Publication, 2016, v. I, p. 1-216.

GOMES, Joaquim Benedito Barbosa. **Ação Afirmativa e o princípio constitucional da igualdade:** O direito como instrumento de transformação Social: A experiência dos EUA. Ed. Rio de Janeiro: Renovar 2001.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Amazônia, Amazônias.** São Paulo, SP: Contexto, 2001.

GONÇAVES, Gláucio Bentes. **Parintins nas minhas lembranças.** Editora Aram, Manaus, 2012. 412 p.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira. De preto a afrodescendente: da cor da pele à categoria científica. In: BARBOSA, Lúcia Maria de Assunção et. all (org.). **De preto a afrodescendente:** trajetos de pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil. São Carlos: EdUFSCAR, 2003. 345 p.

GORAYEB, Adryane; MEIRELES, Jeovah. Cartografia social vem se consolidando com instrumento de defesa de direitos. **Rede Mobilizadores**, 10 fev. 2014. Disponível em: <http://www.mobilizadores.org.br/coep/Publico/consultarConteudoGrupo.aspx?TP=V&CODIGO=C20142610482831>.

GUICHONNET, Paul. e RAFFESTIN, Claude. **Géographie des Frontières.** Presses Universitaires de France: Paris, 1974.

GUIMARÃES, Juciara Matos. **Entrevista** [23 de agosto de 2019]. Entrevistadora: Jéssica Dayse Matos Gomes. Parintins, 2019. 4 arquivos, mp3 (34 min) com transcrição.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

_____. Identidade cultural e diáspora. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Rio de Janeiro, IPHAN, 1996, p. 68-75.

HEIDRICH, Álvaro Luiz. **Território, Integração Socioespacial, Região, Fragmentação e Educação Social**. [2014] Disponível em <http://www.unemat.br/prppg/ppgca/docs2013/territorio_integracao_sociopancional.pdf> Acesso em Março de 2014.

HERINGER, Rosana. Desigualdades raciais no Brasil: síntese de indicadores e desafios no campo das políticas públicas. *Cadernos de Saúde Pública* [online]. 2002, v. 18 supl., p. 57-65. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo>>. Acesso em: 10 de abril de 2020.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. **A mobilidade das fronteiras**: inserções da geografia na crise da modernidade. 1ª reimpressão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006b

HOHLFELDT, Antônio. Folkcomunicação: positivo oportunismo de quase meio século. In: **Anuário Unesco/Umesp de Comunicação para o Desenvolvimento Regional**, v. 1, n. 5, São Bernardo do Campo, SP, 2002.

HONNETH, Axel. Invisibilité: sur l'épistémologie de la “reconnaissance”. **Réseaux, Visibilité/Invisibilité**, 2005.

_____. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2009.

IBGE. Parintins: Coleção de monografias, nº 191, Rio de Janeiro, 1958.

JOUTARD, Philippe. 2000. Desafios à História Oral do Século XXI. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; FERNANDES, Tania Maria; ALBERTI, Verena (Orgs.). **História oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz / CPDOC - Fundação Getúlio Vargas.

JOUTARD, Philippe. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns**. Trad. Guillon Ribeiro. 80 ed. Rio de Janeiro: FEB – Federação Espírita Brasileira, 2010.

LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo sobre estruturas e representações sociais nomeio rural amazônico. **Novos Cadernos NAEA** vol. 2, nº 2 - dezembro 1999.

LIZ, Renilda Aparecida Costa de. **A Identidade Nacional Brasileira e a Educação: Homogeneidade X Pluralidade Cultural**. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política). Universidade Do Planalto Catarinense – UNIPLAC, 2001.

MACIEL, B. Rede de estudos e pesquisas em folkcomunicação. Rede Folkcom: história e perspectivas de um novo campo do saber. CONGRESSO MUNDIAL DE COMUNICAÇÃO IBERO-AMERICANA – CONFIBERCOM, 1., 2011, São Paulo. **Anais...** Disponível em: <<http://confibercom.org/anais2011/pdf/50.pdf>>. Acesso em: 22 abr. 2012.

MARCOY, Paul. **Viagem pelo Rio Amazonas**. Tradução, Introdução e Notas de Antônio Porro. 2ª edição em português. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2006.

MATTOS, Hebe Maria. **Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico**. 2ª. Ed. –Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 2004.p 12.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belem: Cejup, 1995.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. **História Oral: como saber, como pensar**. 2ª ed. 1ª reimpressão – São Paulo: Contexto, 2011.

MESQUITA, Otoni Moreira. **Manaus História e Arquitetura (1852-1910)**.3ª ed. Manaus: Editora Valer / Prefeitura de Manaus / UNINORTE, 2006.

MODESTO, Hennio de Souza. **Entrevista** [5 de dezembro de 2020]. Entrevistadora: Jéssica Dayse Matos Gomes. Parintins, 2020. 1 arquivo, mp3 (46: 10 min) c/ transcrição.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. Folclore Amazonico valoriza o índio. In: **Folha de São Paulo**, Supl. Da Amazônia: pgs.38,39, 16 de Abril, 1967.

_____. **Roteiro do folclore amazônico**. Manaus: Editora Sérgio Cardoso, I Tomo, 1964

MONTEVERDE, Dé; MONTEVERDE, João Batista. **Boi Garantido de Lindolfo**. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas; Secretaria de Estado da Cultura; Editora da Universidade Federal do Amazonas e Universidade do Estado do Amazonas, 2003.

MORESCO, Marcielly Cristina; RIBEIRO, Regiane. O Conceito de Identidade nos Estudos Culturais Britânicos e Latino-Americanos: Um Resgate Teórico. **Animus** (Santa Maria. Online), v. 14, p. 168-183, 2015.

MORIN, Edgar. Para uma razão aberta. In. *Ciência com consciência*. Tradução Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. 5ª edição. Rio de Janeiro, 2001.

MOURÃO, Antônio Tadeu Carvalho. “**Agora somos quilombolas**”: a luta da comunidade de Santa Tereza do Matupiri, pelo reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo. Monografia, História UEA, Parintins 2010.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte, Autêntica, 2008.

_____. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, A. (Org) **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**. Ed. UFF: Niterói-RJ, 2004.

_____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 17.

_____. **Mestiçagem e identidade afro-brasileira**. In: OLIVEIRA, Iolanda (org). Cadernos PENESB 1 – relações raciais e educação: alguns determinantes. Niterói: UFF, Intertexto, 1999, p. 09 .

NAKANOME, Ericky da Silva. O boi-bumbá de Parintins como agente de educação patrimonial no Estado do Amazonas. **RECH-Revista Ensino de Ciências e Humanidades –Cidadania, Diversidade e Bem Estar**. Ano 4, Vol. VI, Número 1, Jan-Jun, 2020, p.151-176.

NAKANOME, Ericky da Silva; SILVA, Adan Renê Pereira da. Caprichoso, o boi de negro: dos terreiros de axé, nosso brado de fé! **REH-Revista Educação e Humanidades**, volume II, número 2, jul-dez, 2021, pág.129-153.

NASCIMENTO, Abdias do, 1914-2011. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado / Abdias Nascimento. - 1. ed. - São Paulo: Perspectivas, 2016. 232 p. ; 19 cm.

NAVEGANTES, Enéas Dias. **Entrevista** [13 de novembro de 2015). Entrevistadora: Jéssica Dayse Matos Gomes. Parintins, 2015. 1 arquivo mp3 (37 min). c/ transcrição.

NOGUEIRA, Wilson de Souza. **A espetacularização do imaginário amazônico no boi-bumbá de Parintins**. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) — Universidade Federal do Amazonas, Manaus: UFAM, 2013, 244 f.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2012.

_____. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PANTA, Mariana., PALLISSER, Nikolas. “Identidade nacional brasileira” versus “identidade negra”: reflexões sobre branqueamento, racismo e construções identitárias. **Revista Espaço Acadêmico**, nº 195, agosto de 2017.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Bauru: Edusc, 2006.

PETRUCCELLI, José Luís. Raça, identidade, identificação: abordagem histórica conceitual. In: Jose Luis Petrucelli; Ana Lucia Saboia. (Org.). **Características Étnico-Raciais da População: Classificações e Identidades**. 1ed.Rio de Janeiro: IBGE, 2013, v. 2, p. 11-28.

PEZZELA, Sóssio. **Do mar de Nápoles ao Rio-Mar**. Edições Governo do Estado do Amazonas/ Secretaria de Estado, Cultura, Turismo e Desporto. Manaus, 2002.

PIMENTEL, Ângelo César Brandão. **Parintins: Turismo e Cultura**. Revista Somanlu, v. 2, número especial, 2002.

PIMENTEL, Ângelo César Brandão. Parintins: cultura e turismo. In: FARIA, Ivani Ferreira de (coord.). **Turismo: lazer e políticas de desenvolvimento local**. Manaus: Universidade do Amazonas, 2001. p. 149 - 158.

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. De mocambeiro a cabano: Notas sobre a presença negra na Amazônia na primeira metade do século XIX. Terra das Águas: **Revista de Estudos Amazônicos**, v. 1, n. 1, p. 148-172, 1999.

PINTO, Ernesto Renan Melo de Freitas. **Viagens das ideias**. 2.º ed. Manaus: Valer, 2009.

PIO AVILA, Cristian. Gambá: Tambores, religiosidades e 'cultura'. In: III Encontro Internacional de Ciências Sociais - Crise e Emergência de novas dinâmicas sociais, Pelotas – RS, v. 1, 2012.

PIZARRO, Ana. **Amazônia, as vozes do rio: imaginário e modernização**. Tradução: Rômulo Monte Alto, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. 271 p.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p.3-15, 1989.

PONTES, Aldrin Bentes; PONTES, Joyce Karoline Pinto Oliveira. O direito à cultura religiosa: reflexões sobre a festividade de São Benedito em Manaus. **Revista de Sociologia, Antropologia e Cultura Jurídica**, vol. 2, p. 11-27, 2016.

DOI: <http://dx.doi.org/10.26668/IndexLawJournals/2526-0251/2016.v2i1.387>

POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Joselyne. **Teorias da etnicidade**. Seguindo de grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998.

POZZA NETO, Provino. **Ave Libertas**: ações emancipacionistas no Amazonas Imperial. Dissertação (Mestrado em História), UFAM, Manaus, 2011.

PRADO JÚNIOR, Caio. **História Econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo, Companhia das Letras, 2001, 591 pp.

_____. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**, São Paulo, nº 50, p. 46-63, junho/agosto 2001

_____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998

_____. As religiões negras do Brasil. **Revista USP**, São Paulo, dez./fev. 95-96, pp. 64-83.

PRIGOGINE, Ilya & SLENGERS, Isabelle. O reencantamento do mundo. **A nova aliança: a metamorfose da ciência**. Tradução Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Trincheira. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 1984.

RAMOS, Arthur. **O Folclore Negro no Brasil**. 3. ed. Alagoas: Martins Fontes, 2007. 250 p.

RAMOS, Arthur. **A mestiçagem no Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2004. P. 65

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora da Ufrj, 1995.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. A Formação Espiritual da Amazônia. In: **Revista Cultura**, ano I, n. I, Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, p. 97-118, 1948.

_____. **O seringal e o seringueiro**. Manaus: Ed. UFAM. (1.ed. 1953, pelo Serviço de Informação Agrícola, do Ministério da Agricultura), 1997.

_____. **As origens de Parintins**. Editora: Oficinas da Editora Sergio Cardoso, Manaus, 1967.

REIS, José Carlos. As identidades do Brasil: de Varnhagem a FHC. 9. ed. ampl. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2007.

REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil 3**: de Carvalho a Ribeiro: história plural do Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2017.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. **Quem tem medo do feminismo negro?** 1a ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ROCHA, João Marinho da. **Das sementes aos troncos: história e memória do movimento quilombola do rio Andirá.** 2019. 386 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

_____. Cultura, Memória e Identidade quilombola: Narrativas orais sobre as festas populares da comunidade de Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha-AM. **Anais do XII Encontro Nacional de História,** 2014. Disponível em: http://www.encontro2014.historiaoral.org.br/resources/anais/8/1397502041_ARQUIVO_JoaoMarinho-textocompletoPI-Copia.pdf. Acesso em 22/04/15.

ROCHA, Joao Marinho da; FREITAS, Marilene Corrêa da Silva. NÓS TEMOS AGORA OUTROS VALORES” Ressemantização e emergência étnica quilombola do Rio Andirá, Barreirinha – AM. In: **Epifanias da Amazônia: Relações de Poder, Trabalho e Práticas Sociais.** Iraildes Caldas Torres; Rooney Augusto Vasconcelos Barros e Diogo Gonzaga Torres Neto (*Organizadores*). 1ª Edição. Solapur (Índia) & Lulu Books (USA): 2016.

ROCHA, João Marinho da; RODRIGUES, Renan Albuquerque; AGUIAR, José Vicente de Souza. **Caminhos para a autodeclaração: a luta por reconhecimento de mulheres quilombolas de Santa Tereza do Matupiri, na fronteira Amazonas-Pará.** História e Perspectivas, Uberlândia (54): 61-84, jan./jun. 2016.

RODRIGUES, Allan Soljenítsin Barreto. **Boi-Bumbá: Evolução.** Livro reportagem sobre o Festival Folclórico de Parintins. Manaus: Editora Valer, 2006.

RODRIGUES, Renan Albuquerque, Deilson do Carmo TRINDADE, PAIVA, Ignês Tereza Peixoto; VIEIRA FILHO, Raimundo Dejard, Pajelanças indígena e cabocla no Baixo Amazonas/AM e suas implicações a partir de questão histórica, **Ponto Urbe** [Online], 15 | 2014, posto online no dia 30 dezembro 2014, consultado o 12 janeiro 2020. URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/2411>; DOI: 10.4000/pontourbe.2411

ROSA, Vinícius Alves da. **A Comunidade do Barranco de São Benedito em Manaus: processos para o reconhecimento do território quilombola.** Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas), Escola Superior de Artes e Turismo. Universidade do Estado do Amazonas - Manaus: [s.n.], 2018. 153 p.; il.; graf.: 30 cm., 2018.

SAID, Edward. **Falar a verdade ao poder.** Representação dos intelectuais. As conferencias Reith de 1993; tradução Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, pp. 55/104.

SALLES, Vicente. **O negro na formação da sociedade paraense.** Belém: Editora Paka-Tatu, 2004.

_____. **O negro no Pará: sob o regime da escravidão.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, Belém: UFPA, 1971. 336 p. (Coleção Amazônica. Série José Veríssimo). Disponível em: <http://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/48>. Acesso em: 18 de janeiro de 2020.

_____. **O Negro no Pará:** sob o regime da escravidão. 2ª Ed. Brasília/Belém: Ministério da Cultura/Secretaria de Estado da Cultura/Fundação Cultural do Pará “Tancredo Neves”, 1988.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. (org.). **O fim do silêncio – presença negra na Amazônia.** Belém: Açai / CNPq, 2011. 298 p.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. Escravidão e Liberdade: notas de pesquisa sobre o mundo do trabalho indígena e africano. In: III Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, 2007, Florianópolis- SC. Anais do III Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional (CD-ROM). Sao Leopoldo/RS: Oikos Editora, 2007. v. 1. p. 27-35.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. **Os fios de Ariadne:** tipologia de fortunas e hierarquias sociais e Manaus: 1840-1880. Manaus, EDUA, 1997.

SANTOS, Benedita Pinto dos. **Entrevista** [23 de janeiro de 2020]. Entrevistadora: Jéssica Dayse Matos Gomes. Parintins, 2018. 1 arquivo, m4A (39:47 minutos) c/ transcrição.

SANTOS, Bluesvi; MACEDO, Wendell; BRAGA, Vitor. O streaming de música como um estímulo para a ampliação do consumo musical: um estudo do Spotify. In: **Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação**, São Paulo, p. 1-15, 2016. Disponível em: <https://portalintercom.org.br/anais/nacional2016/resumos/R11-2987-1.pdf>. Acesso em 28/10/2020.

SANTOS, Ednailda Maria dos. Identidades e trajetórias de docentes negras (os) da UFAM. In: **O fim do silêncio:** presença negra na Amazônia/ Patrícia Melo Sampaio (Organizadora). – Belém: Editora Açai; CNPq, 2011.

SANTOS, Fernando Sergio Dumas dos. O povo das águas pretas: o caboclo amazônico do rio Negro. **História, Ciências, Saúde** –Manguinhos, Rio de Janeiro, v.14, suplemento, p.113-143, dez. 2007.

SANTOS, Marivaldo Jacaúna dos. **Entrevista** [12 de julho de 2022]. Entrevistadora: Jéssica Dayse Matos Gomes. Parintins, 2022. 1 arquivo, mp3 (13:28 min) c/ transcrição.

SANTOS JÚNIOR, Paulo Marreiro dos. **Cotidiano da Suspeita:** etnia e criminalização na Belle Époque amazonense. Portugueses, índios, tapuios, cabocos e nordestinos, 1890 –1920. Tese (Doutorado em História Social), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

SAUNIER, Alfredo. **Memórias do Poeta.** – Parintins, Edição do Autor, 2011.

SAUNIER, Tonzinho. **Parintins:** Memórias dos acontecimentos Históricos. Manaus: Editora Valer / Governo do Estado do Amazonas, 2003.

_____. **O magnífico folclore de Parintins.** Manaus: Casa Civil, 1989.

SEYFERTH, G. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política

de imigração e colonização. In: MAIO, M.C., and SANTOS, R.V., orgs. **Raça, ciência e sociedade** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; CCBB, 1996, pp. 41-58.

SCHWARTZ, Morris S; SCHWARTZ, Charlotte Green. Problems in Participant Observation. **American journal of Sociology** 60 (January): 353. 1955.

SILVA, Adriana Gomes da. **A reconstituição do universo identitário dos remanescentes de quilombolas da comunidade de Santa Tereza do Matupiri**: através da memória coletiva e relatos orais. Monografia. UEA. Parintins, 2010.

SILVA, Ana Caroline Ribeiro. **A Umbanda no município de Parintins/AM**: A influência religiosa da pajelança indígena e do catolicismo. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas. 2018.

SILVA, Jorge Fernandes da. A mestiçagem na Região Amazônica versus Estatuto da Igualdade Racial. **Revista Labirinto**, Porto Velho (RO), Ano XIX, vol.31, jul-dez, n.1,2019, p.175-188.

SILVA, Júlio Cláudio da. **Memória e identidade nos relatos dos quilombolas da comunidade de Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha, Amazonas**. In: Encontro da Associação Brasileira de História Oral, ABHO, 2014, Teresina. Anais [recurso eletrônico] XII Encontro da Associação Brasileira de História Oral, 2014.

SILVA, Marlon Lima da; TOURINHO, Helena Lúcia Zagury. Território, territorialidade e fronteira: o problema dos limites municipais e seus desdobramentos em Belém. urbe. *Revista Brasileira de Gestão Urbana (Brazilian Journal of Urban Management)*, 2017 jan./abr., 9(1), 96-109

SILVA, Márcia Gabrielle Ribeiro. **Terreiros de memórias afroindígenas**: experiências da Umbanda em Parintins/ AM (1983-2019). 2019. 110 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

SILVA, Maria Helena Rodrigues. **Boi-Bumbá de Parintins**: arte e significação. Dissertação de Mestrado. Unicamp, 2005.

SILVA, Marcia Gabrielle Ribeiro; FERREIRA, Arcângelo da Silva. **Na trajetória da umbanda e candomblé**: religiosidades de matrizes africanas na cidade de Parintins (1980-2000). Parintins: AM, 2015.

SILVA JÚNIOR, Juarez Clementino da. **Um negro de poder no Amazonas da primeira república**: Monteiro Lopes, o jurista e deputado (1892-1910). 2016. 135 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

_____. Afroamazonenses: a desconstrução de uma presença negada. In: SILVA, Gimima; PUGA, Lúcia; RODRIGUES, Izaura (org.). ENCONTRO DE PERSPECTIVAS: ALFABETIZAÇÃO POLÍTICA, RELAÇÕES DE PODER E CIDADANIA, 4., 2019, Rio de Janeiro. **Anais** [...]. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2019. p. 223-228. Disponível em: <http://www.pos.uea.edu.br/data/area/download/download/107->

1.pdf. Acesso em: 30 de novembro 2021.

_____. **A presença negra no Amazonas**, 2006.

Disponível em:

http://movimentoafro.amazonida.com/presenca_negra_no_amazonas.htm. Acesso em: 15 de janeiro de 2016 às 23h03.

SILVEIRA, Diego Omar de; NAKANOME, Ericky da Silva. A Jurema Sagrada na Amazônia: representação e preconceito religioso nos bois-bumbás de Parintins. **Revista Senso**. Disponível em: <https://revistasenso.com.br/uncategorized/jurema-sagrada-na-amazonia-representacao-e-preconceito-religioso-nos-bois-bumbas-de-parintins/>

SILVEIRA, Diego Omar da; NAKANOME, Ericky da Silva e COELHO, Pedro, O boi-de-rua como retomada do espaço público em Parintins (AM), **Ponto Urbe** [Online], 28 | 2021, posto online no dia 28 julho 2021, consultado o 31 julho 2021. URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/10554>; DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.10554>

SITOIE, Carlitos Luis. **Percepção e cultura através da sombra no povoado de aqui (Moçambique) e na cidade de Macapá (Brasil)**. Tese (Doutorado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia). Manaus/AM, Universidade Federal do Amazonas, UFAM, 2018. 257p.

SOUSA, Ruberval Rodrigues de. Etnografia e História Oral: Evidências de uma comunidade remanescente de quilombo. [D. Juscelina] In: XIII Encontro de História Oral. **ANAIS...Porto Alegre: UFRGS**, 01 a 04 de maio de 2016. Disponível em: http://www.encontro2016.historiaoral.org.br/resources/anais/13/1462156433_ARQUIVO_ETNOGRAFIAEHISTORIAORAL-TEXTO_COMPLETO.pdf.

SOUZA, Basílio José Tenório de. **Entrevista** [20 de maio de 2017]. Entrevistadora: Jéssica Dayse Matos Gomes, Parintins, 2017. 1 arquivo .m4A (1:30 min) c/ transcrição.

SOUZA, Basílio José Tenório de. **A cultura do boi-bumbá em Parintins**. 1. ed. Parintins-AM: Editora João XXIII, 2016. v. 1000. 312 p.

SOUZA, Francisco Bernardino de. **Lembranças e curiosidades do Vale do Amazonas**. Manaus: Associação Comercial do Amazonas/Fundo Editorial, 1988, p.181.

SOUZA, Itamar. **Migrações Internas no Brasil**. São Paulo, Dissertação de Mestrado, Mimeog., FFLCH/USP, 1978.

SOUZA, João Jorge de. **Parintins: A ilha do folclore**. Edições do Governo do Estado do Amazonas, 1989.

SOUZA, José Camilo Ramos de. **Parintins: a ilha urbanizada**. Monografia. Manaus: UFAM, 1998.

SOUZA, Ian Carlos Reis; SILVEIRA, Diego Omar da. Presentes e invisíveis: os Kardecistas em Parintins e a trajetória do Centro Espírita Anna Prado. **Revista Marupiara**. DOSSIÊ:

DIVERSIDADE CULTURAL E RELIGIOSA NA REGIÃO, N. 3, 2018-1 (JAN-JUN), PP. 140-152.

SOUZA, Maranice Paixão de. **Entrevista** [13 de julho de 2022]. Entrevistadora: Jéssica Dayse Matos Gomes. Parintins, 2022. 1 arquivo, mp3 (24:52 min) c/ transcrição.

SOUZA, Nilciana Dinely de. **O processo de urbanização da cidade de Parintins (AM):** evolução e transformação. Tese (doutorado em Geografia Humana). São Paulo: USP, 2013.

SOUZA, Tadeu de. **Missão Vila Nova** (dos Jesuítas aos missionários do Pime). Gráfica João XXIII, 2003.

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

TEIXEIRA, Paulo Lobato. **A longa caminhada**: Livro das famílias parintinenses Lobato e Teixeira. Parintins, Edição do autor, 2007. 464 p.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

TORRES, Iraildes Caldas. **A Formação social da Amazônia sob a perspectiva de gênero**. In: Ciências e saberes na Amazônia: indivíduos, coletividades, gêneros e etnias. Organizador: Nelson de Matos Noronha, Renato Athias. Recife: Ed. Universidade da UFPE, 2008.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. **Folkcomunicação e ativismo midiático**. João Pessoa: Editora universitária da UFPB, 2008.

TRINDADE, Deilson do Carmo. **O trabalhador e o jogo do trabalho nos galpões de alegorias dos bois-bumbás de Parintins**. 2018. 241 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2021.

TRINDADE, Deilson do Carmo. **Ainda se Benze em Parintins**: rezas e simpatias nas práticas das mulheres benzedeiros. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Manaus: UFAM, 2011.

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

VALENTIN, Andreas; CUNHA, Paulo José. **Caprichoso, a terra é azul**. Rio de Janeiro: A. Valentin, 1999.

VALENTIN, Andreas; CUNHA, Paulo José. **Vermelho**: um pessoal garantido. Manaus, A. Valentin, 1998. 188p.

VÉLAN, Jean-François. Nação Mestiça?: As políticas étnico-raciais vistas da periferia de Manaus. **DILEMAS**: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social - Vol. 3 - no 9 - JUL/AGO/SET 2010 - pp. 21-60.

VIEIRA FILHO, Raimundo Dejard. A festa de boi-bumbá em Parintins: tradição e identidade cultural. **Somanlu**, v.2, número especial, 2002. Disponível em: <https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/somanlu/article/view/258/132>. Acesso em 06 de março de 2020.

VIEIRA FILHO, Raimundo Dejard e OLIVEIRA, Alexandre de. O princípio feminino nos mitos e lendas e as representações artísticas nos bumbás de Parintins. In: OLIVEIRA, Alexandre. **Imagens e imaginários na Amazônia**. Manaus: EDUA; São Paulo: Alexa Cultural, 2019. 220 p.


WEBER, Max. **Metodologia das ciências sociais, parte 1**. Trad. Augustin Wernet. 4. ed. São Paulo: Cortez; Campinas: Unicamp, 2001.


_____. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Tradução de Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4. ed. Brasília: UnB, 1998.


_____. A política como vocação. A ciência como vocação. In: GERTH, H. H.; WRIGHT MILLS, C. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.


WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. 14ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014.


Toadas citadas, autores, seus respectivos CDS e ano:


Filho da Natureza. Composição de Emerson Maia. Folgado de São João, Boi-bumbá Garantido, 1992. Disponível em: https://open.spotify.com/track/4KIwesqhYAgWYpK8Umncum?si=09d6fa706e5042d2	
---	---


Auto do Boi Garantido. Composição de Enéas Dias, Marcos Boi, Mario Andrade e João Kennedy. Celebração, Boi Garantido, 2016. Disponível em: https://open.spotify.com/track/696D1Wc9j3W0msISQVWmYk?si=2914d7a7bf704c2c	
--	---


A raça negra. Composição de Geraldo Brasil. Rei Negro, tributo à liberdade, Boi-bumbá Caprichoso, 1988. Disponível em: https://youtu.be/e5iVz4DScWg	
--	---


<p>Auto da Resistência Cultural. Composição de Demétrius Haidos e Vanderlei Alvino. Auto da Resistência Cultural, Boi-bumbá Grantido, 2018. Disponível em: https://open.spotify.com/track/1sUqey60eGIWU2dCSIVMsv?si=9aG2nt94RZCkmNILhsOcag&utm_source=copy-link</p>	
--	---


<p>Quilombolas da Amazônia. Composição de Enéas Dias, João Kennedy e Marcos Boi, Magia e Fascínio no coração da Amazônia, Boi Garantido 2017. Disponível em: https://open.spotify.com/track/613Jq83G6EUPYxPOjhYLGB?si=949ac3ff0d845c3</p>	
--	---

<p>Auto do Boi. Composição de Enéas Dias e Marcos Boi. Tradição, Boi Garantido, 2012. Disponível em: https://open.spotify.com/track/4wRE1FKUqEacrdYQgq72oz?si=a0861ea3dc34300</p>	
--	---

<p>As cores da fé. Composição de Enéas Dias, João Kennedy e Marcos Boi. Auto da Resistência Cultural, Boi Garantido, 2018. Disponível em: https://open.spotify.com/track/2GEZ1II5M6I7fvQ7uTO8OA?si=53ded5f169b74134</p>	
---	---


<p>Boi de Negro. Composição de Ericky Nakanome, Frank Azevedo, Moisés Colares, Raurison Nascimento e Ricardo Linhares. Sabedoria Popular: uma revolução ancestral, Boi Caprichoso, 2018. Disponível em: https://open.spotify.com/track/4tsCONvJnq4a85EmO77mgk?si=230e2a262a1f4204</p>	
---	---


<p>Boi de Santo. Composição de Simão Assayag. A Estrela do Brasil, Boi Caprichoso, 2005. Disponível em: https://open.spotify.com/track/2c0fp2I48ykSf827bJ0m7o?si=7150db8c0ef54739</p>	
---	---


<p>Cabanagem. Composição de Gabriel Moraes, Joel Almeida, Náferson Cruz e Rubens Alves. Boi Garantido, Amazônia do Povo Vermelho, 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=J78RXzucLZU</p>	
--	---


<p>Caboclitude. Composição de Alex Kimura, Naferson Cruz, Rafael Marupiara e Rubens Alves. Nós, o povo! Boi-bumbá Garantido, 2019. Disponível em: https://open.spotify.com/track/7gnuo77EVTKleqtjYxszaa?si=d86a4ec9e4104619</p>	
<p>Consciência Negra. Composição de Paulinho do Sagrado. Auto da Resistência Cultural, Boi Garantido, 2018. Disponível em: https://open.spotify.com/track/1qw7EVMBOzTsNDYnV5S7qO?si=d1f10e22607949cc</p>	
<p>Desejo de Catirina. Composição de Enéas Dias, João Kennedy e Marcos Moura. Auto da Resistência Cultural, Boi Garantido, 2018. Disponível em: https://open.spotify.com/track/5PEdhthcWod9k3TCOWcwri?si=QVXL-ND2RdivRqaCX51wPA&utm_source=copy-link</p>	
<p>Festa do Povo Negro. Composição de Adan Silva e Leonardo Pantoja. Boi Garantido, Amazônia do Povo Vermelho, 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=q7IV33ZkMRA</p>	
<p>Imperatriz do Amazonas. Composição de Cyro Cabral. Amazonas: Terra do folclore, fonte de vida. Boi-Bumbá Caprichoso, 2004. Disponível em: https://open.spotify.com/track/47Lk9Z0rA9bG0hUQrQxxtm?si=7926841b4af54258</p>	
<p>Manauara Morena. Composição de Sidney Rezende. 500 anos de passado para construir um futuro. Boi-bumbá Garantido, 1998. Disponível em: https://open.spotify.com/track/4YbvowsXhHBDC0kvkMRNJH?si=31f8a7b2e7714996</p>	
<p>Minha Sina. Composição de Inaldo Medeiros e Osmael Alfaia. Boi Garantido. Mito, Cultura e Arte, 1999. Disponível em: https://open.spotify.com/track/083FCPEyJbAz2n5W2Uloep?si=bd9c6d5f024a471c</p>	


<p>Miscigenação. Composição de Enéas Dias e Arrison Mendonça. Miscigenação, Boi Garantido, 2011. Disponível em: https://open.spotify.com/track/4Okjwre1NtJW8Q2QfAeFsw?si=fecef110e1b849bf</p>	
<p>No País do Folclore. Composição de Sebastião Júnior. Boi Garantido, Tradição, 2012. Disponível em: https://open.spotify.com/track/5qvk2rzZTuXIHryaTixPv5?si=0518a68b2f494885</p>	
<p>Nós, o povo! Composição de Enéas Dias, Marcos Moura, João Kennedy e Adriano Aguiar. Nós, o povo! Boi-bumbá Garantido, 2019. Disponível em: https://open.spotify.com/track/5qIOyoxTQGOekBx1SLHO4Q?si=eb39b4f2d99d467a</p>	
<p>O rio e o castanheiro. Composição de Eder Lima, Claudir Teixeira e Gil Reis. O boi da Amazônia, vol. 1. Boi-Bumbá Garantido, 2002. Disponível em: https://open.spotify.com/track/2tk6qMI8IKp5zPmqgihggP?si=ccad0832f1a94208</p>	
<p>Prisma do Desejo. Composição de Paulinho do Sagrado. Caprichoso: a Terra é azul. Boi-bumbá Caprichoso, 2000. Disponível em: https://open.spotify.com/track/1tRjlkdF1zvOHqTeWvunEM?si=07f3bf21f78a4626</p>	
<p>Rosas Vermelhas. Composição de Enéas Dias, João Kennedy e Marcos Moura. Nós, o povo! Boi-bumbá Garantido, 2019. Disponível em: https://open.spotify.com/track/4AUaiJNyv9qKGoVrXs2QZ5?si=ba6fc1b080304ee6</p>	


São Benedito. Composição de Chico da Silva. 500 anos de passado para construir o futuro, Boi Garantido, 1998. Disponível em: https://open.spotify.com/track/4ATCcZqajo4i7rvUKXjeDj?si=f031c65af84d4d98 .	
--	---

Tambor. Composição de Ronaldo Barbosa Júnior e Rafael Marupiara. Garantido, o Boi do Centenário, Boi Garantido, 2013. Disponível em: https://open.spotify.com/track/4p0iKMmLG7hziIRFm6tsa?si=05724c415c234745	
--	---

Tempos de Cabanagem. Composição de Tadeu Garcia, 500 anos de passado para construir o futuro, Boi Garantido, 1998. Disponível em: https://open.spotify.com/track/5uZBXLt5txGak7MQ5t7RbE?si=d4f2eae9d9d9475f	
---	---

Tradição Folclórica da Amazônia. Composição de Rozinaldo Carneiro e Marlon Brandão. Terra, a grande maloca, Boi Garantido, 2006. Disponível em: https://open.spotify.com/track/5EicnLzDsnJgYT4e7LgJPY?si=6c0a69f3a6ae4339	
---	---

Tributo ao Lioca. Composição de Carlos Paulain e Otacílio Ferreira Neto. Boi Caprichoso, Revolução da Arte no Mundo, 1987. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=IVPRzRofhvk	
---	---

Viva a Cultura Popular!. Composição de Adriano Aguiar, Geovane Bastos e Guto Kawakami. Boi Caprichoso, Viva a Cultura Popular, 2012. Disponível em: https://open.spotify.com/track/2kLWkf4sQFAbLI4nOyE4KJ?si=bfac00abff204e7c	
---	---

Documentário:

BOI FANTASMA. Direção: Rogério Nunes e Jose Silveira. Duração: 15'29". Karmatique Imagens, Brasil: Fundação Nacional de Artes, FUNARTE, 2012. Disponível em: <https://curtadoc.tv/curta/artes/boi-fantasma/>. Acesso em: 21/12/2021.