

Um Bumbá, Múltiplos Sentidos: processos de descoberta no Boi Caprichoso

Adan Renê Pereira da Silva¹

José Gil Vicente¹

¹Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, Brasil

Resumo

O presente trabalho pretende retratar os múltiplos sentidos que podem advir de uma festa, como o Festival Folclórico de Parintins, com destaque para o Boi Caprichoso, espaço de minhas vivências. Inicia-se falando da experiência do autor e de como o boi brinquedo foi importante como um local de acolhida em meus processos de opressão por conta de classe e orientação sexual, para, depois, problematizar questões ligadas ao gênero e ao embranquecimento do bumbá. Por intermédio da mescla entre a metodologia autoetnográfica e etnográfica (com uso de entrevistas, observação participante e diário de campo), almeja-se dar densidade ao estudo, dada sua importância para o Brasil como o maior festival folclórico do país. Entre os principais resultados, estão tanto o bumbá para além de expressão artística, como o espaço de acolhimento e de compartilhamento de saberes entre populações minorizadas e a necessidade de reparação histórica, quanto a necessidade de *empretecer* uma festa apropriada indevidamente pela branquitude, sob o signo do indígena rousseaniano. Por fim, conclui-se pela importância de mais estudos nessa área, após a convicção formada de que o boi-bumbá é um espaço popular de especial relevância para moldar o imaginário coletivo de quem dele participa.

Palavras-chave: Festival Folclórico de Parintins; Caprichoso; Reparação Histórica.

One “Bumbá”, Multiple Meanings: discovery processes at Boi Caprichoso

Abstract

This paper aims to portray the multiple meanings that can arise from a festival, such as the Parintins Folklore Festival, with emphasis on Boi Caprichoso, a space of my experiences. It begins by talking about the author's experience and how the toy ox was important as a place of welcome in my processes of oppression due to class and sexual orientation, and then problematizes issues related to gender and the whitening of the bumbá. Through the combination of autoethnographic and ethnographic methodology (using interviews, participant observation and field diary), the aim is to give depth to the study, given its importance for Brazil as the largest folklore festival in the country. Among the main results are both the bumbá beyond artistic expression, as a space of welcome and sharing of knowledge among minority populations and the need for historical reparation, as well as the need to blacken a festival unduly appropriated by whiteness, under the sign of the Rousseau indigenous. Finally, it is concluded that further studies in this area are important, after the conviction formed that the boi-bumbá is a popular space of special relevance for shaping the collective imagination of those who participate in it.

Keywords: Parintins Folklore Festival; Caprichoso; Historical Reparation.

Recebido em: 01/01/2025

Aceito em: 16/06/2025



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Um Festival que Mudou Minha Vida: aspectos introdutórios

A proposta de mesclar aspectos autoetnográficos e etnográficos neste texto pode soar um pouco estranha, porque, talvez, em um primeiro momento, pudesse-se pensar que uma das metodologias fosse suficiente para dar conta do problema proposto. Não obstante, pretendo demonstrar a complementaridade das metodologias e suas necessidades para dar conta de meus objetivos: discutir a descoberta do bumbá como um folguedo africano, afrodiaspórico, o que ainda é uma novidade quando se discute o tema, além de refletir a importância de assim descobri-lo em termos pessoais, tendo em vista que minha sexualidade dissidente e minha negritude sempre me tornaram objeto de preconceito durante toda minha vida, o que proponho como reflexão no eixo autoetnográfico, pela necessidade de trazer minha subjetividade “por inteiro” para o texto.

Parintins é uma cidade insular localizada no interior do Amazonas, fronteira com o Pará. Graças a essa localização, torna-se geograficamente privilegiada, caminho entre as duas maiores capitais do norte, Manaus – AM e Belém – PA. Nela, anualmente, durante o último fim de semana de junho, dois bois-bumbás disputam o título de campeão do Festival Folclórico de Parintins: Caprichoso – boi preto, com uma estrela na testa, das cores azul e branca – e Garantido – boi branco, com um coração na testa, das cores vermelha e branca.

Dada a celeuma em que o segundo boi se envolveu, com parte do movimento negro do Amazonas, por seu Amo do Boi (personagem de origem colonial, tirador de versos e dono da fazenda em que se desenvolve o auto do boi) ter falas compreendidas como racistas na arena, algo que me envolveu diretamente, não trarei este bumbá para o texto, a não ser genericamente. Mais informações sobre o racismo como interpretado pelo Quilombo Urbano da Praça 14 de Manaus podem ser encontrados em diversas reportagens da época, que retrataram o assunto¹. Não pretendo aqui adentrar em celeumas, mas sim me posicionar a favor do Quilombo de São Benedito, construído e mantido majoritariamente pela determinação de mulheres negras. Gênero articula-se à classe e à raça em relação ao suposto preconceito cometido, o qual, mais uma vez, reafirmo: não se trata de uma inferência minha, incluí fontes que, à época, denunciaram o caso (consultar nota).

Nos registros do historiador parintinense Tonzinho Saunier (2003), a “fundação” dos bois-bumbás em Parintins se dá como uma derivação do auto original do Nordeste, do bumba meu boi. Pelo lado do Caprichoso, os irmãos Cid, com destaque para Roque Cid, chegam na ilha em 1913 e dão vida ao Caprichoso – inclusive, Braga (2002) encontrou em cartório o registro de Roque Cid como “artista”. Pelo lado do Garantido, o fundador é Lindolfo Monteverde que, descendente de escravizados, migra do Maranhão para o Amazonas.

¹ Registre-se aqui uma das reportagens sobre o evento para situar o leitor e a leitora: <https://www.riosdenoticias.com.br/quilombo-acusa-amo-do-garantido-de-racismo-recreativo/>. Acesso em: 21 dez. 2024.

Ambas as histórias orbitam em torno do pagamento de uma promessa a São João Batista: se Roque Cid conseguisse boas condições de vida em Parintins, colocaria anualmente o boi para brincar, enquanto Lindolfo Monteverde, se fosse curado de uma doença, poria o seu boi para caminhar pelas ruas. Graças alcançadas, os bumbás foram cumprir o que prometeram, fazendo-o até hoje, por meio de “Alvoradas”, “Ladainhas” e “Bois de Rua”, eventos em que Caprichoso e Garantido percorrem as ruas para visitar seus/suas admiradores/as que costumam recebê-los com fogueiras na frente das suas casas para vê-los dançar e fazer carinho nestes verdadeiros objetos de devoção popular.

Quando os bois foram criados, não havia disputa, tratava-se de uma brincadeira de terreiro e quintal (Silva; Lopes, 2024) com amigos e familiares se reunindo para confraternizar com o boi-bumbá. Nesses moldes, as reuniões amistosas e alegres duraram por mais de cinco décadas, quando, então, saíram dos terreiros para as ruas de Parintins:

A partir dos meados da década de 60, os bumbás começaram a se enfrentar, com muito de violência urbana. Os encontros dos dois grupos antagônicos sagravam um vencedor: o boi que mantivesse a cabeça inteira, ou seja, ilesa, intacta. Com a entrada da Juventude Alegre Católica (JAC) e, conseqüentemente, da Igreja Católica, a brincadeira torna-se uma disputa que sai do campo do confronto físico para outra, agora mediada por jurados (Silva; Lopes, 2024, p. 26).

Com a construção do bumbódromo, pelo então governador Amazonino Mendes, os bumbás ganham um espaço definitivo para as disputas que perduram até hoje. Estilizado em formato de cabeça de boi, de um lado, nas arquibancadas do bumbódromo, fica a torcida do Garantido, enquanto, do outro, a torcida do Caprichoso. Durante três dias, no último fim de semana de junho (sexta, sábado e domingo), jurados e juradas de fora da região norte, geralmente de universidades públicas, dirigem-se à Ilha para avaliar 21 itens, divididos entre blocos musical, cênico-coreográfico e artístico, sagrando-se campeão o boi que obtiver o maior somatório de notas nas três noites, já se descartando a menor nota em cada um dos blocos de julgamento, de modo a proporcionar uma avaliação mais ponderada, “filtrando-se” os excessos.

O problema que me guia neste texto é: sendo uma pessoa racializada e sexualmente dissidente, qual a importância do Boi Caprichoso na minha vida – e provavelmente na vida de muitas outras pessoas como eu? No momento, estou cursando o Pós-Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Amazonas, pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia, sendo esta pergunta uma das disparadoras da pesquisa em andamento: a presença negra em Parintins. Aqui já trago dados parciais obtidos.

Para responder a esta pergunta, objetivei realizar reflexões em torno do tema com base em dois momentos. Um, autoetnográfico, em que permito me envolver diretamente com o bumbá que vivi desde a infância e, um segundo, em que “tento” um possível (?) afastamento subjetivo para narrar ao leitor e à leitora o vivido no ano de 2024, durante um mês na cidade de Parintins (junho a julho), onde fui bem acolhido pelo Boi Caprichoso para realização da pesquisa, a qual, como exposto, trata-se de uma investigação em nível de pós-doutoramento junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas.

Em relação ao processo etnográfico, utilizei-me de observação participante, entrevistas livres com conselheiros de arte (as pessoas que planejam o que será materializado no bumbódromo), com artistas, com costureiras, enfim, trabalhadores/as do Galpão, além das

minhas anotações no diário de campo. Para tal, vali-me da antropologia interpretativa de Geertz (2002, p. 13):

Se a interpretação antropológica está construindo uma leitura do que acontece, então divorciá-la do que acontece – do que, nessa ocasião ou naquele lugar, pessoas específicas dizem, o que elas fazem, o que é feito a elas, a partir de todo o negócio do mundo – é divorciá-las das suas aplicações e torná-la vazia. Uma boa interpretação de qualquer coisa – um poema, uma pessoa, uma estória, um ritual, uma instituição, uma sociedade – leva-nos ao cerne do que nos propomos interpretar. Quando isso não ocorre e nos conduz, ao contrário, a outra coisa – a uma admiração da própria elegância, da inteligência do seu autor ou das belezas da ordem euclidiana –, isso pode ter encantos intrínsecos, mas é algo muito diferente do que a tarefa que temos – exigir o que significa toda a trama [...].

Em relação à autoetnografia, trata-se de um método de pesquisa de bases pós-coloniais, que une etnografia e biografia, permitindo o maior uso da subjetividade do etnógrafo. Parte do questionamento de quem deu ao antropólogo o poder de “narrar” outra cultura e a invasão, por muitas vezes, do colonialismo na prática (Versani, 2002). Concordando com Brum (2024), a Antropologia que praticamos nos conecta, inclui e desafia nossa subjetividade, como pesquisadores/as que fazem bem mais do que apenas observar.

Brum (2024) nota que se trata de refletir sobre o lugar social que habitamos como propulsor de experiências da vivência e constituintes das subjetividades das diversas histórias de vida. Afirmar que o referido lugar social gera identidades sociais compartilhadas, não é algo tão óbvio para os moldes tradicionais etnográficos. Se, de um ponto de vista, gênero, raça e classe são fontes de identificação e de metáforas de poder, são igualmente criadoras de saberes oriundos destas vivências. Pessoas LGBTQIAPN+, negras, indígenas, não são as únicas autorizadas a falar sobre suas dificuldades e enfrentamentos, contudo, suas experiências são propulsoras de potências narrativas que produzem conhecimentos.

Nesse sentido, Patricia Hill Collins (2019) é também uma defensora de que somente quem viveu certas situações pessoais e sociais tem autoridade para delas falar, o chamado *standpoint view*. Nas palavras de Collins (2019), como os homens brancos ricos controlam as estruturas ocidentais de validação do conhecimento, os temas, paradigmas e epistemologias da pesquisa acadêmica tradicional são permeados pelos interesses deles. Por isso precisamos falar de nós, produzir nossas formas de conhecimento, sendo a autoetnografia um desses caminhos.

2 Autoetnogrando um Bumbá Azul e Branco: o menino que se tornou professor sem abandonar as raízes

Minha infância não foi das mais fáceis. Filho de pais pobres, desde os seis anos moro em uma região periférica de Manaus. Carregar água da cacimba, estudar, trabalhar para ajudar a família e, ainda, contribuir com meu pai e minha mãe nos afazeres domésticos foram parte da minha vida até os 18 anos, quando comecei a trabalhar e pude continuar auxiliando minha família, mas com independência financeira também.

Não posso dizer que minha fortaleza não foi outra que não o boi-bumbá Caprichoso. Enquanto criança, ia acompanhado de minha tia para os eventos e lá conseguia perceber o que hoje entendi como conceito antropológico: a alteridade. Esse “outro diferente de

mim” não era assim tão diferente. Gays, travestis, lésbicas, gente branca empobrecida, gente negra também empobrecida, todos e todas de classes sociais que representam a inescapável desigualdade social brasileira, às vezes apenas com o dinheiro da passagem para ir e voltar, de ônibus, no primeiro da manhã, por volta das 4h, estavam toda sexta ou sábado presentes nos eventos. Isso fui percebendo mais fortemente a partir de minha independência, majoritariamente na adolescência: fugia de casa e no outro dia a “surra” de mamãe (*in memoriam*) era certa.

Alerto que a surra de nada adiantava. Se me trancassem, eu fugia, se escondessem minha carteira, eu emprestava dinheiro do vizinho. Nada continha meu amor pelo boi. Restou ao meu pai e à minha mãe acostumarem-se. Uma única condição foi exigida, ao perceberem que o “problema” não tinha solução: não me envolver com drogas e nem com más companhias. Cumpri a promessa.

Como a festa terminava entre 2h e/ou 3h da madrugada, as conversas eram momentos únicos de compartilhamentos de experiências, enquanto esperávamos o primeiro ônibus passar a circular – estamos falando da década de 1990, em que, mesmo se tivéssemos dinheiro, o que não era o caso, não havia o transporte por aplicativo, apenas táxis, extremamente caros para nossa realidade socioeconômica. Logo, ou brincávamos de “queimada” ou as conversas corriam soltas entre nós, LGBTQIAPN+: “fulano foi expulso de casa por ser gay”, “beltrana brigou com a namorada por ciúme”, “por onde anda cicrana (travesti) que nunca mais apareceu? Será que mataram ela?”.

Considero-me um bom ouvinte. Isso porque, dado o preconceito que a todo o tempo me acoitava, passei a entender que falar pouco e ouvir mais era uma necessidade. O que se inicia como um processo de resposta à opressão, acaba se tornando uma virtude para mim durante o exercício antropológico, pois, se há um consenso na Antropologia, é que a vivência de campo não permite um pesquisador sem empatia. Ouvir as violências a que eram expostas as pessoas com quem eu convivía, tornou-me uma pessoa relativamente tímida, com receio de falar em público – algo ainda doloroso para mim –, porém, “compensado” com uma escuta ativa e empática, como, espero, possa ser percebido durante toda a escrita deste artigo.

Assim, como esse bom ouvinte e com nenhuma experiência para partilhar, aproveitava para aprender. Um dos meus maiores medos era o do primeiro relato: ser expulso de casa. Isso significaria para mim o que significou para os/as demais que passaram por esta situação: violência, vulnerabilidade, prostituição. Ao pensar em termos interseccionais, isto seria ainda mais difícil no meu caso. Nunca ninguém se interessaria por um gay afeminado, negro e pobre como eu.

Outra importância destas experiências era o fato de que a sexualidade era e permanece sendo um tema tabu. Não falávamos sobre isso na escola, nem com a família. Apenas pessoas que compartilhavam de nossas sexualidades e gêneros dissidentes podiam trazer “alguma luz” sobre estes assuntos que “sentíamos”, mas não “entendíamos”, principalmente as pessoas mais velhas do nosso grupo. Por que todo mundo gosta do (outro) sexo e nós não? Por que alguns de nós gostam de vivenciar o gênero oposto? – o que hoje chamamos de pessoas trans (masculinas ou femininas).

Às vezes, as conversas tracejadas eram mais escuridão do que luz – já que nem sempre se tratava de informações corretas. Não obstante, era o que tínhamos. O “Bar do Boi” (como se chama a festa até hoje, que acontece nos fins de semana em Manaus – AM) tornou-se

uma grande família para pessoas fora da norma branca, cisgênera e heterossexual. Em nosso cotidiano, éramos problemáticos para a sociedade, tidos como sujos e vulgares. No Caprichoso, éramos protagonistas, quebrávamos a regra da cis-heterossexualidade compulsória, podíamos ser “cunhã”, “porta-estandarte”, “rainha do folclore” – todos itens ocupados por mulheres cisgênero até os correntes dias. Isso me lembra uma lição de Louro (2014, p. 80-81):

Se pretendemos ultrapassar as questões e as características dicotomizadas de gênero e sexualidade, precisamos reconhecer que muitas das observações – do senso comum ou provenientes de estudos e pesquisas – se baseiam em concepções ou em teorias que supõem dois universos opostos: o masculino e o feminino. Também aqui é evidente que a matriz que rege essa dicotomia é, sob o ponto de vista da sexualidade, restritamente heterossexual. Como uma consequência, todos os sujeitos e comportamentos que não se “enquadram” dentro dessa lógica ou não são percebidos ou são tratados como problemas e desvios.

Eu me considero uma pessoa de sorte. Com esses temas sendo tratados como tabus até hoje, se não fosse o aprendizado pelo exemplo no boi, provavelmente eu seria mais uma triste estatística brasileira, mais um assassinado. Graças a estes diálogos proporcionados pelos encontros no Boi Caprichoso, fui me entendendo como ser um “matamorfo”, disfarçando-me para ser atingido o mínimo possível pelas opressões que vinham de todos os lados (apesar de que não poder ser quem se é, por si só, já é uma opressão).

Meu sonho era ter sido educado em uma escola inspirada nos preceitos de Ailton Krenak (2022), que ao invés de almejar moldar as crianças, preocupasse-se em produzir pessoas: “Quando atuamos no sentido de incidir sobre o *design* original de um ser, seja ele humano ou não, e formatá-lo para que tenha alguma utilidade, estamos incorrendo em uma violência sobre o percurso que ele já está habilitado a percorrer aqui na Terra” (Krenak, 2022, p. 95). Entendo vários pontos que antes eram nebulosos: uma sociedade capitalista que espera que eu me reproduza para entregar mais mão de obra, a ideia de “diferente” lançada em alguém que não corresponde aos estereótipos e exigências sexuais e de gênero das religiões judaico-cristãs, o entrecruzamento entre orientação sexual, raça e gênero. A luta contra a opressão é árdua e, se um dia tiver fim, será pela união de todos e todas os/as oprimidos/as.

Hoje sei também que o “resumo” feito em chamar todos, todas e todes de “bicha” e “sapatão” também eram microagressões como forma de tentar nos encaixar nos gêneros e orientações sexuais compulsórios. Na verdade, eu convivia, ainda que não soubesse, com todas as identidades presentes na “sopa de letrinhas” do LGBTQIAPN+.

Também aprendi que a violência homolesbotransfóbica não dependia de nenhuma atitude de pessoas LGBTQIAPN+. Em um desses dias em que fomos em grupo para o ponto de ônibus (em uma tentativa de autoproteção coletiva), um amigo com dificuldade visual esforçava-se para tentar enxergar a placa do ônibus. Foi o suficiente para um homem heterossexual perguntar se ele (meu amigo) estava “dando em cima” dele, porque se assim o fosse, ele “levaria uma surra”. Não foi um dia bom para o citado homem heterossexual. Meu amigo perdeu o ônibus, mas não se permitiu sofrer mais homofobia. Nem ficamos para ver o resultado. O carro da polícia passou e o levou (ele estava jogado no chão) e o nosso grupo LGBTQIAPN+ correu para outro ponto de ônibus mais próximo entre risos e “bateção de dez”.

Por “bateção de dez”, entenda-se quando duas pessoas LGBTQIAPN+ fazem um movimento como se fosse de “palmas”, só que encontrando mãos de corpos diferentes. É um gesto festivo, de celebração. Suponho que se chame “bateção de dez” justamente pelo barulho feito quando as mãos se encontram (bateção) e de “dez”, porquanto são duas mãos de pessoas diferentes se encontrando, contabilizando dez dedos.

Cresci dizendo para mim mesmo que iria vencer o sistema. Na escola, poderia sofrer várias situações homofóbicas, como, inclusive, sofria, porém, seguiria estudando. Queria ter meu emprego, “ganhar bem”, ir me livrando das amarras de uma sociedade que nos oprimia sem o menor escrúpulo. Neste ponto, ter começado a trabalhar cedo e ser o “metamorfo” citado foram estratégias vitoriosas. Aqui estou eu para contar autoetnograficamente tais experiências. Refletindo em termos raciais, aprendi de modo dolorido também que:

Historicamente, o conceito de raça surgiu na modernidade europeia como um importante marcador de hierarquização humana que possibilitou distinções entre as pessoas a fim de categorizá-las e classificá-las hierarquicamente do ponto de vista estético (fenótipo). Era uma lógica supremacista: “Se eu diminuo o outro e faço com que ele acredite nisso, eu o domino”. Estavam dadas as bases para um novo modelo de produção, pautado na acumulação primitiva do capital a partir do mercantilismo escravagista (Pinheiro, 2023, p. 36).

O entendimento de que as opressões de classe, raça, gênero e sexualidade não competiam entre si, pelo contrário, uniam-se nos modos de violentar as pessoas, junto de meus estudos na graduação, levou-me para a interseccionalidade como um referencial metodológico e de análise. Isso também me proporcionou não perder de vista autores e autoras negros/as, indígenas, marxistas e/ou decoloniais também. Longe de uma “mistura epistemológica”, trata-se de perceber que a diversidade teórica existe porquanto a realidade é complexa, logo, é preciso que esses “guarda-chuvas” explicativos se tornem cada vez maiores e possamos colocá-los para dialogar entre si.

Por vezes experimentei comentários de aliados/as que diziam “*que bom que você nunca apanhou na rua*”. Lembro-me da ideia de colonialidade, quando Maldonado-Torres (2024) explica que essa palavra desperta ansiedade, porque se espera que os/as colonizados/as se expressem como entidades sub-humanas dóceis e gratas. Ainda nas palavras do autor: “[...] conotações patológicas específicas são dadas para diferentes corpos e diferentes práticas, dependendo do gênero específico, do sexo, da raça e de outros marcadores” (Maldonado-Torres, 2024, p. 33).

Por isso, para Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2024), é necessário um diálogo urgente com conhecimentos de povos que foram subalternizados pela modernidade colonial. Não se faz decolonialidade sem ouvir LGBTQIAPN+, mulheres (especialmente negras e indígenas), negros e demais grupos minorizados. Daí o espanto quando alguém se diz decolonial, mas não participa de nenhum movimento social e/ou não cita autores/as desses grupos sociais em suas produções intelectuais. É com isso em mente que escrevo: como necessidade pessoal e política. Aliás, ensina bell hooks (2020), o pessoal é político.

Ou seja, no Boi Caprichoso aprendi lições de amor, de amizade, de autocuidado e de escuta ativa. Gostava de emprestar meus ouvidos como “lugares de escuta” e de empatia – aproveitando sempre para aprender. Aliado a isso, notícias de homolesbotransfobia nos jornais me assustavam sobremaneira. Programas sensacionalistas dos idos dos anos de 1990 nos deixavam temerosos em relação à Aids (“peste gay”, jamais esqueci esse termo),

à violência contra pessoas negras, indígenas e LGBTQIAPN+ que, nas entrelinhas, faziam questão de questionar nossas humanidades. “Como pessoas desviantes querem direitos, ser tratados como gente?”. Foi com essa lógica que convivi na igreja, na escola, nas amizades e na maioria dos demais espaços de socialização. Em última instância, eu era apenas mais um condenado ao inferno.

As festas do boi, em geral, eram marcadas pela sensualidade. Homens de sunga, mulheres de fio dental e uns poucos “adornos” de penas eram o que “cobriam” o corpo. As toadas, de duplo sentido, penetravam nosso inconsciente: “Nessa brincadeira a balançar, quero brincar de te amar. Sou doido de fazer prazer, eu quero em ti me perder, é jogo duro amar você”². Isso tudo trazia a falsa sensação de segurança (afinal, ali parecia que nada era tabu ou fonte de preconceito), até por ser um ambiente com expressiva quantidade de pessoas LGBTQIAPN+.

E foi aí que, infelizmente, perdemos uma grande amiga travesti, que chamarei, ficcionalmente, de Letícia (era uma grande fã da atriz Letícia Sabatella). Nesse dia, durante nossa saída do “Bar do Boi”, um carro com três homens pediu que ela entrasse. Gritávamos desesperadamente que ela não fosse. A última fala que tivemos dela foi: “tá boa que eu vou perder de dar pra três boys!”. Letícia foi assassinada e seu corpo encontrado em uma estrada que liga Manaus a Presidente Figueiredo, outro município amazonense. Foram dias de luto e de medo. Poderia ter sido qualquer um de nós, inclusive, sem aviso prévio.

Letícia morreu com um sofrimento a mais. Ela oscilava entre se aceitar e “voltar a virar homem”. Por vir de uma família evangélica e de uma escola cristã, ela se sentia “suja”, dizia existir em meio a uma tristeza profunda, que não passava, por decepcionar pai, mãe e professores/as. Quando ela sumia do boi, já sabíamos que não estava bem. Em uma fase em que não se tinham redes sociais, a comunicação não era tão facilitada, então, só nos restava esperar. Rememoro as lições do “peso” desses ensinamentos na vida de pessoas transexuais e travestis pela escrita da pesquisadora trans Luma Nogueira de Andrade (2015, p. 226):

A convivência social, a aprendizagem na família e na escola poderiam ser um exemplo de educação para a diversidade, mas quando cruzamos com o projeto político-pedagógico e com a realidade da escola que visitamos chegamos a uma conclusão inversa. Apesar das diversas religiões cristãs existentes, católicos e evangélicos se baseiam no livro sagrado, a Bíblia, e por mais que se segreguem em templos e rituais diferentes perpetuam o modelo de homem e mulher idealizado nos textos bíblicos, inclusive na instituição escolar. Todos(as) os(as) religiosos(as) fundamentalistas se unem para negar, reprimir e até tentar modificar homossexuais, com fundamentação em textos bíblicos.

E foi assim que perdemos nossa Letícia. Para a transfobia da escola, da família, dos demais “amigos/as”. Foi-se a nossa “cunhã poranga”³ que chegava com seus lindos cocares com penas azuis caindo até as nádegas, calças brancas coladas, destacando o fio dental e o sapato alto que ela não tirava nunca, porque aquilo significava não renunciar à feminilidade que ela dizia ser somente dela.

Por isso minha insistência na interseccionalidade. Gênero, classe, orientações sexuais, raças, tudo vem articulado desde o momento em que (me) narro (n)esta autoetnografia. Minha timidez, meu nervosismo excessivo, meu medo de falar em público, minha vontade

² Toada do grupo musical Canto da Mata, chamada “Bailado de Bailarina”. Os créditos e demais informações podem ser conferidas em: <https://www.youtube.com/watch?v=4GZ3xlhQ-II>. Acesso em: 26 jun. 2025.

³ Nome dado ao item feminino do Festival que representa a mulher indígena mais bela da aldeia, termo que vem do nheengatu e pode ser traduzido por “mulher bonita”.

de sempre sumir em meio a coletivos humanos, nada disso veio da minha genética. Tudo isso me foi ensinado por meio de um explícito recado: *“ponha-se no seu lugar, seja discreto. Viado tudo bem, querer ser mulher, aí já é demais! Tem que se dar ao respeito”*.

Eu trago comigo um questionamento que queria que toda pessoa heterossexual e cisgênero um dia se fizesse: como seria sua vida se você a vivesse sempre com medo? É extremamente doloroso estar no mundo “existindo” assim. Só quem experencia isso sabe.

bell hooks (2024) atribui ao patriarcado grande parcela da homolesbotransfobia. Para ela, as lideranças *black power* atacaram a mensagem de amor, respeito e aceitação de Martin Luther King. Apesar das úteis críticas ao machismo e à supremacia branca, essas lideranças *black power* abriram caminho para uma onda de resistência militante que validou a violência, incentivou as pessoas negras a julgar, a se voltarem umas contra as outras e a se verem como inimigas. hooks não se admira que, consoante o movimento feminista lançava suas críticas ao patriarcado, as escritoras e pensadoras negras lésbicas tenham sido o pioneiro grupo de mulheres negras a acrescentar sua voz à luta. As poetas Pat Parker e Audre Lorde, lembra a autora, estavam entre as primeiras mulheres negras a ter coragem de criticar o patriarcado e a homofobia na vida negra. Tal homofobia (aqui a pensadora usa o termo como “guarda-chuva”) foi usada por homens negros sexistas como arma contra ativistas negras, gays e heterossexuais. Por fim, hooks (2024) salienta que amar a negritude significa amar a todos nós, incluindo pessoas negras LGBTQIAPN+.

Por outro lado, se o patriarcado explica a opressão de homens negros contra mulheres (e) LGBTQIAPN+, Angela Davis (2016) aponta que, como regra, pessoas brancas abolicionistas ou defendiam os capitalistas industriais ou não demonstravam nenhuma consciência de identidade de classe. Tal aceitação sem resistências ao sistema econômico capitalista era evidente também no programa do movimento pelos direitos das mulheres. Se a maioria das abolicionistas via a escravidão como um defeito indecente que precisava ser eliminado, a maioria das defensoras dos direitos das mulheres enxergava a supremacia masculina patriarcal de forma similar – como uma falha imoral de uma sociedade que, em seus demais aspectos, era aceitável. Escravizar não era pecado, era, no máximo, “imoral”.

Se ainda houver alguém tentando achar pretexto para um pretenso “espírito de época”, convido a pensar o chocante relato de Silvia Federici (2023, p. 111), quando diz que a caça às bruxas não acabou e cita um exemplo brasileiro ocorrido na Coordenação Nacional de Articulação das Mulheres Rurais Quilombolas (Conaq):

Hoje, na Conaq, há muitas mulheres quilombolas ameaçadas. Eu cito uma, Sandra Braga, do Quilombo Mesquita, perto de Brasília. O quilombo está cercado de fazendas de pessoas poderosas, incluindo a família Sarney. Cavaram uma cova no quintal da família de Sandra dizendo que era para esperar o corpo dela. O pai da Sandra morreu do coração depois de a filha dele ser ameaçada uma outra vez. Esse é um cenário comum em todo o Brasil, especialmente na população rural.

As opressões seguem se cruzando. Louro (2015), agora analisando o caso de homens gays brasileiros, fala que diante da expansão do HIV/Aids, a crueldade da sociedade se escancarou contra esses sujeitos. Diante da expansão da doença e de sua associação com a homossexualidade, a homofobia escancarou-se de modo repugnante, já que eram os gays que “passavam a doença”. A epidemia da enfermidade dava passagem à epidemia do preconceito. Por resistência, formaram-se grupos ativistas entre gays e lésbicas pelo Brasil, em busca de legitimidade, inclusão, igualdade, integração à sociedade ou, de maneira mais

radical, colocar em xeque as dicotomias (homem/mulher, homossexual/heterossexual) que legitima(va)m violências, vivendo a própria ambiguidade da fronteira.

Sabat (2023) percebe perspicazmente como o capitalismo apropriou-se da publicidade para trabalhar representações de gênero e sexualidade, auxiliando a construir formas socialmente “válidas” de corpos, de jeitos de existir, comportamentos e valores apresentados nas imagens que veicula. Os sujeitos vão se “amoldando” a essa dinâmica, para corresponder ao sistema político, social e cultural no qual estão inseridos. Tais constatações também são pedagógicas: elas ensinam homens, mulheres, crianças sobre como devem se vestir, ser e agir no mundo. Ou seja, se você é trans, deve procurar uma clínica de feminilização. Se é gordo, há um procedimento de lipoaspiração, se a idade começa a avançar, inúmeras cirurgias plásticas podem ser realizadas. Tudo isso é propagandeado. Em outras palavras, é preciso sempre problematizar o capitalismo, o patriarcado e o colonialismo, posto que, como debatido, apoderam-se de nossa sociedade, geram necessidades de consumir, hierarquizam relações e colonizam corpos, mentes, orientações sexuais, raças e gêneros.

Enquanto o cis-heteropatriarcado refaz a misoginia, incluindo mulheres negras, lésbicas e trans, reestruturando o colonialismo moderno, a epistemologia negra feminista denuncia que não se deve produzir hierarquias entre opressões e violações supostamente preponderantes. Juntos, racismo, capitalismo, colonialismo e heteropatriarcado devem ser tratados interseccionalmente, observando os contornos identitários da luta antirracista diaspórica, como brancos no candomblé, que dizem sofrer opressões religiosas, mas se esquecem de que os ataques experimentados, em verdade, são por conta do candomblé, cultura do povo negro (Akotirene, 2019).

E é tomado por esses argumentos que agora passo ao próximo tópico. Complementando a autoetnografia, adentro o terreno da etnografia interpretativista ou hermenêutica, para pensarmos sobre o boi-bumbá como cultura negra usurpada.

3 Descolonizando Imaginários: passou da hora de empretecer o boi-bumbá

Até mesmo na literatura recente, o boi-bumbá é visto como uma manifestação indígena. Detenho-me, nesta análise, no boi amazônico, de Parintins. Vejamos: Rosângela Silva (2011) fala da cultura popular amazônica destacadamente influenciada pelos povos indígenas, usando como exemplo o Festival de Parintins. Marivaldo Silva (2008), no mesmo caminho, destaca que o Festival Folclórico enfatiza o indígena e o meio ambiente. Nakanome e Silva (2019, p. 50) ensinam que, como principal diferença com o bumba meu boi, está “[...] a presença acentuada do indígena, que integra seu contexto cênico desde a fase da brincadeira de terreiro até a que vislumbramos na atualidade”. De acordo com Ribeiro *et al.* (2024), a dança é representada pelos ritos indígenas e se faz presente nos dois bois. Para Corrêa, Cabo Verde e Carbinatto (2020), as coreografias de povos indígenas ganham cada vez mais destaque no Festival.

Essa série de pesquisas me leva, mais uma vez, como alguém que vive o boi desde a infância, a uma inquietação. De onde vem a ideia de um boi indígena? Afinal, vou ao Festival desde os anos 2000, assisto pela TV desde a década de 1990, ia aos “Bares do Boi” e nunca vi o indígena de que tanto se fala. Os bumbás levam para a arena um indígena idealizado,

no estilo de Rousseau, como “o bom selvagem”. Ainda assim, pressupõe-se uma “base” indígena que mais se interliga à ideia de “invenção das tradições” (Hobsbawn; Ranger, 1997).

Sobre esse ponto, Cavalcanti (2022) lança uma inquietante interpretação. O boi-bumbá pode, para ela, ser visto como um rito de origem, marcando, desde seus primórdios na região, o distanciamento de uma população indígena e mestiça de costumes e crenças “outrota” seus, para uma incorporação e valorização em um novo contexto, aquele de sua interação com outros grupos populacionais no meio urbano. Ainda para Cavalcanti (2022), o indígena no boi-bumbá é, desde sua origem, uma “estilização”, uma paródia – mas que as pessoas assim não o leem. Hodiernamente, o bumbá de Parintins elegeu os indígenas como um elemento da cultura popular local, em uma estratégia de *marketing* para disputar o público com outras festas de caráter nacional. Isso é feito a partir de uma releitura do herói trágico do Romantismo literário brasileiro, verdadeiro dono do país como antepassado mítico-histórico nacional.

Ainda pensando no tempo presente, Silva e Lopes (2024) destacam que, após o que eles chamam de “revolução nakanésca”, momento em que Ericky da Silva Nakanome assume a presidência do Conselho de Artes do Boi Caprichoso, uma verdadeira reparação histórica vem sendo feita. A presença na arena de líderes como Beto Marubo, Dario e Davi Kopenawa Yanomami, Alessandra Munduruku, a inclusão de Gilvana Borari como tuxaua e como conselheira de artes, além da presença da primeira cunhã poranga reconhecidamente indígena, Marciele Albuquerque Munduruku, trouxe de fato o protagonismo desses povos ao Festival. Mas essa revolução iniciou-se em 2017 e unicamente da parte do Boi Caprichoso, o que mostra que ainda há bastante a ser feito.

Arthur César Ferreira Reis (1967), em obra que historia as origens de Parintins, inclusive, conta como eram maltratados os nativos da ilha. Vistos como mão de obra para caça e pesca e devendo ser levados para outras regiões do Amazonas, o Conde dos Arcos descreve: “*será na minha presença um crime horrendo, pois que elas [as populações indígenas] só podem nascer obstáculos ao bem Espiritual e Temporal dessa Gentilidade e deste Estado*”. Havia a busca por “índios civilizados”. É esse o indígena protagonista do Festival?

Em outra obra, o professor Sérgio Ivan Gil Braga (2002, p. 44) conta, em entrevista com um alegorista, como eram vistas as artes indígenas por parte dos artistas do Festival:

[...] nós procuramos fazer os índios da região mesmo, os Saterê são os mais pertinho, mais local. Tem que dar uma fantasia nele, não pode ser assim meio como são né? Porque eu acho até que é ridículo como eles se trajam e tal. Tem que dar uma fantasia neles. O índio sempre tem, o índio é fundamental.

Por sua vez, Valentin e Cunha (1998, p. 76, grifos no original) colhem o seguinte depoimento de outro artista, do Boi Garantido:

Aos 33 anos, o professor de Educação Física Aílton Carvalho Teixeira lembra direitinho o tempo em que começou a brincar no Garantido, ainda criança, pelas ruas da pacata Parintins. Brincava de índio. Curioso é que em plena terra dos parintins e maués, os índios do boi eram chamados de *tontos*, numa alusão ao índio companheiro do Zorro. E as fantasias eram baseadas nos índios americanos. “Daí veio a intenção de mudar, fazer uma coisa mais brasileira. E surgiu a inspiração das tribos”. Mas a matriz visual dos índios norte-americanos popularizados pelos gibis permaneceu durante muito tempo: “a calça era azul – porque a gente usava a calça da escola. E a gente fazia a pintura no corpo”.

Corroborando a hipótese aqui lançada, do boi *embranquecido*, as evidências vão ganhando mais camadas. Não são indígenas os que fazem a festa. Eles, pelo contrário, são ridicularizados ou vistos como ridículos durante boa parte do tempo – há de se rever o colonialismo introjetado pelos parintinenses, com inspiração americana, inclusive. Tampouco é dos negros o boi-bumbá: nas paródias de Pai Francisco e Catirina, até 2019, era comum a prática do *blackface*. É do negro que sempre se ri, como declara Montes (2002). Na esdrúxula reinvenção da “fábula das três raças”, no boi-bumbá do Amazonas, a branquitude usurpou os folguedos, apropriando-se das vantagens que isto trouxe, tais quais as benesses em pecúnia de patrocinadores, cadeias televisas e verbas estatais.

Não à toa ter sido com Ericky Nakanome que a situação presencia um giro decolonial. Filho de um bairro humilde da ilha, Santa Rita, LGBTQIAPN+, não branco, pobre, artista visual, ele finalmente reconhece o protagonismo negro no boi, lê e ouve autores e autoras que há tempos falam do bumba meu boi ou do boi-bumbá como um folguedo afrodiaspórico.

Para ficarmos em alguns exemplos: Lélia Gonzalez (2024), em “*Festas Populares do Brasil*”, Adan Renê Pereira da Silva (2023), em “*Em resgate de africanidades no boi-bumbá de Parintins*”, Catherine Fourshey, Rhonda Gonzales e Christine Saidi (2019), em “*África Bantu*”, Kabengele Munanga (2009), em “*Origens africanas do Brasil contemporâneo*”.

Além desses, outros autores e autoras têm dado embasamento científico à tese do boi-bumbá amazônico como de origem negro-africana, como Josivaldo Bentes Lima Júnior (2023), Patrícia Melo (2011), Ygor Cavalcante (2015), Adriano Tenório (2023), Sérgio Ivan Gil Braga (2002), Maria Laura Cavalcanti (2022). Esses autores e essas autoras trazem em comum o resgate da presença negra na Amazônia como algo que foi invisibilizado e inviabilizado, por isso, constantemente negada, uma terrífica faceta do racismo estrutural que transformou a Amazônia ora em um “vazio demográfico”, ora em “território exclusivamente indígena”.

Durante o processo etnográfico por mim empreendido, conversei com algumas dessas pessoas tão importantes para pensarmos esse boi que é por essência de pessoas que foram minorizadas, como venho demonstrando desde a autoetnografia. O reconhecimento das origens africanas foi outra descoberta primordial pra mim, posto que me deu a missão ética, como negro, de buscar formas de reparação histórica que urgem aos bumbás fazerem, ainda que o Caprichoso já a tenha iniciado.

Primeiro de junho de 2024. Chego à sala do Conselho de Artes e espero na recepção, onde visualizo os “tuxauas da criação cabocla”, com os nomes e fotografias dos presidentes do Conselho de Artes azulado. Enquanto observo que a maioria são homens não racializados, sou convidado a entrar na sala de reuniões. Peço licença e também que possa conversar com os conselheiros presentes e que se sintem à vontade para falar sobre meu tema de pesquisa. Informo que tenho autorização do presidente do bumbá, o Senhor Rossy Amoedo.

Muito bem-recebido pelos presentes, o primeiro a conversar comigo em torno da mesa, é Ericky Nakanome, presidente do Conselho de Artes. Não levo uma entrevista com pautas para a conversa, meu modelo é livre e minha pergunta é uma só: o que você sabe sobre a origem africana do boi? Pensei em refazer a pergunta indagando apenas sobre o que as pessoas sabiam sobre a origem do folguedo, contudo, penso que as respostas poderiam enveredar para campos estereotipados e referendados pelo senso comum.

Peço permissão para gravar a resposta (o que faço com todos os outros entrevistados). Ericky, com sua camisa azul estilizada com um Boi Caprichoso, uma bermuda azul e um tênis igualmente azulado, me responde que seus estudos no campo das Artes o fizeram ter

contato com disciplinas antropológicas e das próprias Artes, levando-o a saber que o boi era africano desde as origens, quando da notícia no Jornal “O Carapuceiro”. Lembra o auto da gravidez de Catirina e de Francisco, o casal negro que origina a história. Mas, não deixa de desabafar: *“as pessoas não entendem isso facilmente. Tem sim racismo, a ponto de antes sequer se poder falar sobre isso. Em 2019, quando perdemos [o Festival] e por termos enfatizado na segunda noite as religiosidades de matrizes africanas, o que mais eu ouvia nas ruas era: “taí, não adiantou nada levar macumba pra arena”*. E finaliza: *“Nem preciso dizer de onde vieram tais comentários”*.

A seguir, converso separadamente com Edvander Batista. Conselheiro antigo do Boi da Estrela, diz que não estranha o folguedo africano e sim a demora nesse reconhecimento: *“Eu sou natural do Pará e lá, para nós, a população negra é significativa. Não nos “assustamos” com isso. Obviamente, não fazemos “guerra” entre indígenas e negros, sabemos que o Grão-Pará foi porto de entrada de escravizados de diferentes regiões de África. Honramos nossas raízes”*. Edvander conta que no Pará também existe boi-bumbá e lembra o “Pai do Campo”. Para ele, o assustador é as pessoas negarem o protagonismo afrodiaspórico no folguedo, que vem desde o desejo de Catirina. Enquanto se levanta, fico marcado pela voz rouca do conselheiro e pelo seu traje igualmente todo estilizado em azul, como a demarcar o orgulho que sente em ser Caprichoso.

O restante dos dias foi de muita visita. Galpões, locais de construção de alegorias, visualização de maquetes, conversa com artistas, costureiras, artesãos, aderecistas. Um filme passava na minha cabeça: a criança que ia ao “Bar do Boi” em Manaus reencontrava seus/suas iguais em Parintins. As mesmas pessoas ocupando outras posições: agora LGBTQIAPN+ eram conselheiros de arte, artistas de alegorias e fantasias, coordenadores de galpão, costureiras, aderecistas. Quanta diferença! Tentei, para me separar da autoetnografia, na medida do possível, seguir o conselho de Geertz (2014, p. 62): “[...] o que é importante é tentar descobrir o que diabos eles acham que estão fazendo”.

Dessas visitas, conversas, almoços, lanches em conjunto, observações participantes e registros em caderno de campo, o que se constata é que cada uma destas pessoas não trabalha, em definitivo, apenas por dinheiro. Algumas até se queixam da “efemeridade” com que seus trabalhos são observados pelo grande público, pois se busca distribuir bem os quadros das apresentações nos bois-bumbás nas três noites de Festival, logo, a arte não pode ser apreciada em detalhes e com tempo “de sobra”.

De modo geral, também se pode visualizar um clima bem organizado, em que as pessoas sabem bem quais são suas funções e como fazê-las. Conversando com os/as interlocutores/as, descobri que isso se deve à manutenção de uma equipe integrada desde o referido ano de 2017, em que a sequência de vitórias (à exceção de 2019 e aos anos da pandemia, em que não houve disputa), tornou o Boi Caprichoso cada vez mais entrosado entre si e seguro da “fórmula” para vencer.

Caminhando para o fim deste artigo, gostaria de trazer um trecho de meus cadernos de campo, o da primeira noite do Festival, em que o Bumbá Caprichoso vem apresentar-se ao público, aos jurados e às juradas, assumindo-se como um boi (de) preto:

A esta altura do Festival, não é possível realizar minhas anotações sem me sentir tomado pelo amor. Lembro que vivo isso desde criança e por quantas e quantas vezes eu quis me ver nessa arena. Não como um arremedo, não como já fez o Garantido com gente se pintando de preto, o tal blackface. Estou emocionado assistindo a Figura Típica Regional, os mestres e as mestras da cultura popular. Reconheço pessoas negras como Dona Sila Marçal, das Pastorinhas, Chico da Silva, compositor, e é difícil não molhar essas folhas com lágrimas. Ainda mais quando vejo Mestre Marquinho “alegorizado”, recém-falecido, prenunciando a chegada de seu filho, continuador de seu

ofício de “tripa do boi” – foi uma vida inteira de dedicação, subindo e descendo as arquibancadas do bumbódromo para “fortalecer as pernas”, como ele explicava antes de ancestralizar. Alexandre Azevedo trouxe o Boi Caprichoso. Bailados corridos, carimboleiros, corpos cênicos emolduravam o cortejo do chão de arena. Malúú Dúdú veio reverenciado pelo séquito do grupo “Arte sem Fronteiras”, coordenado por Wilson Júnior. Indumentárias coloridas e fitilhos seguiam o “Negro da América”, em menção à herança afro-nordestina, para as três cabines de julgamento. Babalorixás, moradores negros da ilha, Pai Francisco, Mãe Catirina, Gazumbá, todos seguiam seu objeto de devoção (sem culpa, o boi já ressuscitara). Giros e rodopios marcavam a belíssima dança, em que o protagonismo negro-africano era a tônica. O boi comia o capim enquanto se ouvia a toada que cantava: “a ponta do chifre é a lança que avança, contra o racismo e a intolerância. A porteira de opressões não aguenta, meu boi é agbara, ninguém enfrenta!”. Lembrei-me da antiga xilogravura presente na obra de Spix e Martius: o tempo reatualizara-se e a história era reparada. Só que agora contando com a presença das meninas e dos meninos do Quilombo de São Benedito da Praça 14, além de quilombolas da região do Andirá. Juro que, naquela imensidão de gente, cênica e alegorias, consegui enxergar tanto Jamily quanto Rafaela Fonseca, minhas amigas do Quilombo do Barranco de São Benedito (Caderno de Campo, 28/06/2024).

Nesse exato momento, lembro-me da importância atribuída por Clifford Geertz (2018) ao que ele chama de “estar lá”:

A capacidade dos antropólogos de nos fazer levar a sério o que dizem tem menos a ver com uma aparência factual, ou com um ar de elegância conceitual, do que com sua capacidade de nos convencer de que o que eles dizem resulta de haverem realmente penetrado uma outra forma de vida (ou, se vocês preferirem, de terem sido penetrados por ela) – de realmente haverem, de um modo ou de outro, “estado lá”. E é aí, ao nos convencer de que esse milagre dos bastidores ocorreu, que entra a escrita (Geertz, 2018, p. 15).

Chegamos à última noite de 2024. A saída do bumbódromo é marcada pela pressa dos viajantes em correrem para os barcos, lanchas e/ou aeroporto de Parintins. Na segunda, a vida recomeça. Na correria na saída do bumbódromo, desviando das citadas malas e gentes, encontro o presidente do Boi, Rossy Amoedo. Afamado entre Parintins e o Carnaval carioca como um “artista de ponta”, ele se encontra suado com calça e tênis branco e a camisa de cetim com o subtema da noite: “Saberes: o reflorescer das consciências”. Um breve momento de “tietagem” e pergunto se ele pode contribuir com minha pesquisa, assim, de “sopetão”, me respondendo a uma única pergunta (aproveito e pego o caderno de campo para anotar). Ao que ele atribuía o fato de a galera cantar com tanta força a toada *Malúú Dúdú* (“boi preto”, em Yorubá)? Em tempo, esta toada é a que estava sendo cantada e que anotei no meu caderno de campo em 28/06/2024:

Olha, essa é uma pergunta engraçada [alisa o queixo enquanto pensa]. Na verdade, quando escutei a toada, já sabia que seria uma potência. A musicalidade, o ritmo afro, eu fico encantando quando vejo o Caprichoso com o rosto pintado com as pinturas sagradas africanas. Então, já havia um conjunto que nosso Conselho e nossos compositores sabem que é meio “uma fórmula” que funciona. Mas acho que tem outro ponto aí também. Nosso Conselho, com destaque pro Ericky [Nakanome] soube tocar a estrela do povo Caprichoso para combater o racismo. Quando o boi contrário debochou da gente por inserir a temática afro em nossas apresentações, quando fez toada nos chamando de Urubu ou tirou versos nos comparando a um mosquito da dengue, isso mexeu com nosso brio, com nossa autoestima. Temos o máximo respeito pela macumba, mas sabemos muito bem que não nos chamavam de macumbeiros de uma forma agradável, como praticantes da religião que merece respeito como qualquer outra. Já vi pessoas se declarando como macumbeiros e sei que isto é legítimo. Mas o que aconteceu não, era uma forma de racismo, de tentar nos diminuir. E é o que eu sempre digo: de boi do povão, eles não têm é nada, ou não renegariam a cor do próprio fundador (Caderno de Campo, 01/07/2024).

Despeço-me de Rossy Amoedo pensando na força do amor. Minha mente se dirige a bell hooks (2024), quando ela diz que não se pode deixar de lado a prática do amor no contexto da comunidade, pois só assim nossa capacidade de comunhão com a gente mesmo e com os demais é fortalecida de modo consistente. Foi com esta certeza que me agarrei ao ver a comunidade torcedora do Boi Caprichoso no Curral Zeca Xibelão, no outro dia, após a apuração, absorta em felicidade comemorando seu tricampeonato. Como atualmente o povo azulado afirma: é tempo de retomada!

Aliás, neste momento de comemoração em que mal dá para a gente se mexer – todos se espremem para tirar uma foto com a taça e com o boi – encontrei Evandro Cabo Verde, consultor coreográfico do Caprichoso. Dessa vez, ele quem “me etnografou”: “*e aí, está feliz?*”. Ao que respondi que estava. Acabara de trocar de posição: ao invés de observador participante eu agora era um participante observador (Wacquant, 2002). Em Parintins, diz-se que o boi é quem escolhe o torcedor, inclusive.

Para finalizar com meu companheiro de interpretações antropológicas densas, concluo que Geertz (2018, p. 156) estava correto mais uma vez: “[...] portanto, na autoria antropológica, como noutras coisas, tudo depende com quem se anda”. Andei com as pessoas certas desde a minha (difícil) infância.

4 Considerações Finais

O artigo apresentado objetivou refletir, por meio de processos autoetnográficos e etnográficos, aprendizados pessoais e sociais que se construíram em minhas experiências com outros sujeitos sociais no Boi-Bumbá Caprichoso e me constituíram como ser humano pesquisador ou pesquisador ser humano, não sei ao certo. Da descoberta das diferentes alteridades que, como uma samaumeira, dão robustez à festa, passando por processos de desalienações que permitiram descobrir como foi construído o embranquecimento do folguedo, em detrimento do indígena e do negro, ambos objetos de riso, não posso me furtar, sob risco de injustiça, de dar o devido crédito de reparação histórica que se inicia no bumbá azul e branco a partir de 2017.

Dessa forma, foi possível perceber que, como manifestação de cultura popular, os bumbás veiculam discursos que, quer queiram ou não, são educativos. Logo, é preciso se acautelar com as mensagens divulgadas por meio de toadas, de coreografias, das teatralizações e dos demais aspectos artísticos apresentados durante as três noites de Festival, para evitar estereotípias, caricaturizações e apropriações culturais. Nesse caminhar, há de se ter vigília constante sobre os três principais inimigos de Parintins, que tentam dela se apoderar: o capitalismo, o patriarcado e o colonialismo. Daí a opção pela interseccionalidade, pela decolonialidade e pelo feminismo negro como instrumentos de defesa contra estes inimigos que têm, infelizmente, o poder de corroer o Festival desde suas bases.

Que as lições aprendidas em diálogo com o leitor e a leitora possam se tornar fonte de novas reflexões, por meio destas ou de outras metodologias, de modo que novos estudos sejam construídos sobre o Festival ou outras festas populares brasileiras. O que não se pode, nunca mais, é deixar de empretecer essa linda manifestação da cultura, trazendo todos os demais grupos minorizados para fazer revolução popular: indígenas, LGBTQIAPN+,

mulheres, pobres, pessoas com deficiência – somente a união pode nos instrumentalizar no caminho da revolução e da emancipação que dá ao povo o poder.

Referências

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen/Sueli Carneiro, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).
- ANDRADE, Luma Nogueira de. **Travestis na escola**: assujeitamento e resistência à ordem normativa. Rio de Janeiro: Metanoia, 2015.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Introdução: decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2024. p. 9-26. (Coleção Cultura Negra e Identidades).
- BRAGA, Sérgio Ivan Gil. **Os bois-bumbás de Parintins**. Rio de Janeiro; Manaus: Funarte; Edua, 2002.
- BRUM, Ceres Karam. A autoetnografia como processo formativo em Antropologia: deficiência, percepção e aprendizagem. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis: UFSC, v. 26, n. 1, p. 69-91, jan. 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/93927/55220>. Acesso em: 1º jan. 2025.
- CAVALCANTE, Ygor Olinto. **Uma viva e permanente ameaça**: resistências, rebeldias e fugas escravas no Amazonas provincial. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **Rivalidade e afeição**: ritual e brincadeira no bumbá de Parintins. Manaus; Rio de Janeiro: EDUA; Autografia, 2022.
- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.
- CORRÊA, Lionela; CABO VERDE, Evandro; CARBINATTO, Michele. O Festival de Parintins e aspectos da Ginástica para Todos. **Corpoconsciência**, Cuiabá, v. 24, n. 1, p. 95-107, jan.-abr. 2020. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/corpoconsciencia/article/view/9797/6854>. Acesso em: 1º jan. 2025.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FEDERICI, Silvia. **Democracia para quem?** Ensaio de resistência. São Paulo: Boitempo, 2023.
- FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES, Rhonda; SAIDI, Christine. **África Bantu**: de 3500 a.C. até o presente. Petrópolis: Vozes, 2019. (Coleção África e os africanos).
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2002.
- GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. (Coleção Antropologia).
- GEERTZ, Clifford. **Obras e Vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: UFRJ, 2018. (Coleção África e os africanos).
- GONZALEZ, Lélia. **Festas Populares no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2024.
- HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz & Terra, 1997.
- hooks, bell. **Tudo sobre o amor**: novas perspectivas. São Paulo: Elefante, 2020.
- hooks, bell. **Salvação**: pessoas negras e o amor. São Paulo: Elefante, 2024.
- KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes. “Mãe de Santo festeira”: Joana Galante, o boi, o santo e o pássaro em Manaus (1949-1970). In: SILVA, Adan Renê Pereira da; TENÓRIO, Adriano Magalhães; LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes (org.). **Festas, religiosidades e africanidades no Amazonas**: saberes em diálogo. São Paulo: Dialética, 2023. p. 109-134.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 2014.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. 2024. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2024. p. 27-54. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

MELO, Patrícia. **O fim do silêncio**: presença negra na Amazônia. Belém: Açaí, 2011.

MONTES, Maria Lúcia Aparecida. Introdução. In: BRAGA, Sérgio Ivan Gil. **Os bois-bumbás de Parintins**. Rio de Janeiro: Funarte; Manaus: Edua, 2002. p. 9-10.

MUNANGA, Kabengele. **Origens africanas do Brasil contemporâneo**: histórias, línguas, culturas e civilizações. São Paulo: Global, 2009.

NAKANOME, Ericky da Silva; SILVA, Adan Renê Pereira da. O indígena no imaginário alegórico dos bumbás de Parintins. **Moringa**, [s.l.], v. 10, n. 1, p. 49-66, jan.-jun. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/moringa/article/view/47950>. Acesso em: 1º jan. 2025.

PINHEIRO, Bárbara Carine. **Como ser um educador antirracista**. São Paulo: Planeta, 2023.

REIS, Arthur César Ferreira. **As origens de Parintins**. Governo do Estado do Amazonas: Manaus, 1967.

RIBEIRO, Gabrielle Pauxis *et al.* **O folclore dos bois-bumbás de Parintins**: considerações sobre a dança como componente para o desenvolvimento integral de alunos da educação básica. São Paulo: Atena Editora, 2024.

SABAT, Ruth. Gênero e Sexualidade para consumo. In: LOURO, Guacira Lopes; FELIPE, Jane; GOELLNER, Silvana Vilodre (org.). **Corpo, gênero e sexualidade**: um debate contemporâneo na educação. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2023. p. 149-159.

SAUNIER, Tonzinho. **Parintins**: memória dos acontecimentos históricos. Manaus: Valer/Governo do Estado do Amazonas, 2003.

SILVA, Adan Renê Pereira da. Em resgate de africanidades amazônicas: análise de toadas do Festival Folclórico de Parintins. In: SILVA, Adan Renê Pereira da; TENÓRIO, Adriano Tenório; LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes (org.). **Festas, religiosidades e africanidades no Amazonas**: saberes em diálogo. São Paulo: Dialética, 2023. p. 19-36.

SILVA, Adan Renê Pereira da; LOPES, Sinny. **Enegrecendo o boi-bumbá de Parintins e descolonizando imaginários**: na história, pela resistência. São Paulo: Devires, 2024.

SILVA, Marivaldo da. Produção artística e movimentos sociais: a questão do índio e do meio ambiente nos domínios da festa do boi-bumbá de Parintins. **História da Arte**, São Paulo, v. IV, n. 1, p. 230-240, 2008. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/eha/atas/2008/DA%20SILVA,%20Marivaldo%20Bentes%20-%20IVEHA.pdf>. Acesso em: 1º jan. 2025.

SILVA, Rosângela Gomes da. A festa do boi-bumbá e a reprodução da cultura popular. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 21, n. 4/6, abr./jun. 2011. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/1884/1182>. Acesso em: 1º jan. 2025.

TENÓRIO, Adriano Magalhães. A diversidade de elementos religiosos nos cultos de matrizes africanas em Manaus nas primeiras décadas do século XX. In: SILVA, Adan Renê Pereira da; TENÓRIO, Adriano Tenório; LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes (org.). **Festas, religiosidades e africanidades no Amazonas**: saberes em diálogo. São Paulo: Dialética, 2023. p. 37-58.

VALENTIN, Andreas; CUNHA, Paulo Cunha. **Vermelho**: um pessoal Garantido. Rio de Janeiro: A. Valentin, 1998.

VERSANI, Daniela Beccaccia. Autoetnografia: uma alternativa conceitual. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 37, n. 4, dez. 2002. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/fale/article/view/14258/9483>. Acesso em: 1º jan. 2025.

WACQUANT, Loic. **Corpo e Alma**: nota etnográfica de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro: Delume Dumará, 2002.

Adan Renê Pereira da Silva

Pós-Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) e da Faculdade de Educação, todos na mesma instituição.

Endereço profissional: Av. General Rodrigo Octávio, n. 6.200, Coroado I, Câmpus Universitário Senador Arthur Virgílio Filho, Setor Norte, Bloco Rio Coari, Manaus, AM. CEP: 69080-900.

E-mail: adansilva.1@hotmail.com.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0545-5712>.

José Gil Vicente

Professor Permanente dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) e do Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA). Doutor Professor Adjunto do Instituto de Ciências Exatas e Tecnologia da Universidade Federal do Amazonas. Pós-Doutor em Políticas Públicas e Governança na Educação pela Universidade Salgado de Oliveira, Niterói, RJ. Bolsista Capes (2014-2019). Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Faculdade de Direito da UFF, Niterói, RJ, em 2021. Doutor em Ciências da Educação pela Università di Roma Tor Vergata, Itália (2014), com período cotutela na Universidad de Granada – Espanha, bolsista-Scuola di Dottorato di Roma, Itália. Mestre em Ciência Política e Relações Internacionais (2012). Mestre em Antropologia, Criminologia Aplicada e Análise Forense pela Pontificia Università Cattolica di Roma, Itália (2013), bolsista EUROPA 2010, respectivamente. Especialista em Organização e Gestão de Serviços Sócio Sanitários em Contextos Diferenciados pela Faculdade de Sociologia da Università di Bologna, Itália (2009). Graduado (licenciado) em Pedagogia e Psicologia pela Universidade Pedagógica de Moçambique (2007).

Endereço profissional: Rua Nossa Senhora do Rosário, n. 3.863, Bairro Tiradentes, Itacoatiara, AM.

CEP: 69103-128.

E-mail: jgilvicente@ufam.edu.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2062-3435>.

Como referenciar este artigo:

SILVA, Adan Renê Pereira da; VICENTE, José Gil Vicente. Um Bumbá, Múltiplos Sentidos: processos de descoberta no Boi Caprichoso. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 2, e104856, p. 86-103, maio de 2025.