

## **Os sentidos do nordeste brasileiro para a constituição da festa do Bumba-meu-boi**

Viviane Pedrazani<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo trazer à cena uma discussão que retrata como certos aspectos históricos e culturais alusivos ao Nordeste brasileiro e ao Piauí estão presentes na festa do bumba-meu-boi, uma das manifestações culturais mais brincadas nessa região do país, muito embora a ela não se limite. O trabalho não visa elaborar uma gênese da festa para o Nordeste, mas historicizar, por meio da literatura e de fontes orais, os sentidos que esse lugar imprime aos sujeitos que constroem esta manifestação cultural, onde ela é historicamente reinventada por meio de práticas em contínua transformação, em que novos elementos são apropriados e representações são criadas e reelaboradas. A festa do bumba-meu-boi para o presente debate é pensada dentro desse contexto cultural nordestino mais amplo, dinâmico, ressignificado, com matizes e variantes que são próprias de cada lugar.

**PALAVRAS-CHAVES:** Bumba-meu-boi; Nordeste Brasileiro; Piauí; História; Cultura.

**Abstract:** This article aims to bring a discussion scene depicting how certain historical and cultural aspects depicting the Brazilian Northeast and Piauí are present at the feast of Bumba-meu-boi, one of the most cultural celebrated this region of the country, too although it is not limited. The work is not intended to prepare a feast for the genesis of the Northeast, but historicize, through literature and oral sources, senses that this place prints to individuals who build this cultural event, where it is historically reinvented through continuous practice transformation, in which new elements are created and appropriate representations and reworked. The feast of Bumba-meu-boi for the present discussion is thought within that cultural context northeastern wider dynamic reframed, with shades and variants that are specific to each place.

**Keywords:** Bumba-meu-boi, Northeast Brazil, Piauí, History, Culture.

### **THE SENSES OF NORTHEAST OF BRAZIL FOR THE CONSTITUTION PARTY OF BUMBA-MEU-BOI**

---

<sup>1</sup> Doutora em História. Professora Adjunta da Universidade Estadual do Piauí.

A festa do bumba-meu-boi é uma manifestação cultural conhecida e brincada em todas as regiões do Brasil. De Norte a Sul<sup>2</sup> adquire nomes<sup>3</sup>, ritmos, formas de apresentação, indumentárias, personagens, instrumentos, adereços e temas diferentes. Mesmo a representação da festa sofrer variações de uma região para a outra do País, na maioria as atenções voltam-se para o boi<sup>4</sup>, uma “peça” reavivada e moldada pelos membros dos grupos, circundado por uma encenação teatral onde há a morte e a ressurreição deste animal.

A festa condensa em torno de si diferentes valores culturais de distintos contextos e procedências, da qual as representações elaboradas a partir dos significados e usos destes elementos em diversas temporalidades e espacialidades geraram um conjunto de práticas lúdicas e simbólicas, dinamizadas através das memórias dos Mestres, dos brincantes<sup>5</sup> de bumba-meu-boi e todos aqueles vinculados de alguma forma a esta manifestação.

Até bem pouco tempo atrás, as festas eram objeto restrito do estudo de folcloristas e antropólogos. Nas últimas décadas, elas têm sido avaliadas em várias frentes. Por meio das festas é possível investigar as memórias, as identidades, os usos e costumes, os grupos sociais nas suas especificidades, as redes de sociabilidades, as relações mercadológicas e as formas de consumo. Por essa pluralidade de possibilidades as festas têm recebido a atenção de diversos campos do conhecimento. Para a História, o tema é um tanto quanto recente, uma vez que a festa era avaliada como um elemento secundário de pesquisa ou mesmo desconsiderada dentro da historiografia tradicional.

Nas últimas décadas, as manifestações culturais festivas passaram a se constituir objeto dos historiadores, despindo-se a questão acerca do movimento da festa, colocando-as no coração de sua própria historicidade, avaliada através de diferentes variáveis, tais como

---

<sup>2</sup>Para além do Nordeste, um exemplo expressivo de festa do bumba-meu-boi é a que ocorre todos os anos em Parintins, no Amazonas. Quem já não viu ou ouviu falar da histórica rivalidade entre o boi Garantido (vermelho) e o boi Caprichoso (azul)? Nessa parte do País, o bumba-meu-boi ou boi-bumbá, é um espetáculo que ganhou uma superdimensão em termos de estrutura, apoio financeiro, envolvimento em número de pessoas, etc. Lá, incorporou-se à história mais conhecida, aquela dos personagens Pai Chico, Mãe Catirina, fazendeiro, entre outros, o imaginário mítico e lendário da Amazônia. Essa é apenas uma, das muitas feições da festa do bumba-meu-boi em diferentes partes do País.

<sup>3</sup>Se no Piauí, Maranhão, Rio Grande do Norte e Alagoas é chamado de Bumba-meu-boi, no Pará e Amazonas é Boi-bumbá ou Pavulagem; em Pernambuco é Boi-Calemba ou Bumba; no Ceará é Boi-de-Reis, Boi-Surubim e Boi-Zumbi; na Bahia é Boi-Janeiro, Boi-Estrela do Mar, Dromedário e Mulinha-de-Ouros; no Paraná e em Santa Catarina é Boi-de-Mourão ou Boi-Mamão; em Minas Gerais e Rio de Janeiro é Bumba ou Folguedos de Boi; no Espírito Santo é Boi-de-Reis; no Rio Grande do Sul é Bumba e Boizinho; em São Paulo é Boi-de-Jacá e Dança-de-Boi.

<sup>4</sup> Em algumas regiões do Brasil se troca o boi por outros animais: cavalos-marinhos, mulas, jabutis, emas, etc.

<sup>5</sup>Vianna em obra intitulada *Música do Brasil* explica que “[...] brincadeira é a denominação utilizada por grande parte dos brasileiros para se referir aos folguedos, as folias, os autos e as festas. E para o autor, há muita brincadeira neste sentido no Brasil., por isso os compartimentos desses divertimentos populares serem chamados brincantes, cujas brincadeiras, carregadas de musicalidade, são praticadas por crianças, jovens, adultos e velhos. A conexão entre as diversas linguagens artísticas faz parte dessas brincadeiras (VIANNA, 2000, p. 05).

morfologia, significados e sentidos (ABREU, 1999). Para Chartier, como objeto histórico, a festa está no rol do trabalho do historiador, pois ela deixou o território do pitoresco e do anedótico para tornar-se um anunciado maior de clivagens, tensões e representações que interpõem uma sociedade (CHARTIER, 2004).

Foi com a História Cultural que as festas passaram a ser avaliadas por sua dimensão simbólica e repleta de sentidos, por exprimirem conflitos e significados culturais específicos, pertinentes ao contexto histórico que as produz, pois por meio dela os grupos que instituem as sociedades assinalam seus valores e mesmos desejos. Mônica Martins da Silva em *A festa do divino: romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis*, argumenta que a História considera a festa como objeto legítimo, uma admirável chance para a análise de uma sociedade, além de explanar a dinâmica da sociabilidade, apresenta elementos significativos para a compreensão da cultura e das relações de poder, de memória e de identidades (SILVA, 2001).

De um lado, Martha Abreu em *O Império do Divino* explica que a historiografia arrebatou as festas como um atrativo caminho para se conhecer a coletividade, suas identidades, valores e tensões, por meio de atitudes, dos comportamentos, dos gestos e do imaginário presente em suas celebrações (ABREU, 1999). A despeito da possibilidade de se concentrar a análise nas preocupações com as continuidades e mudanças das próprias festas, sobretudo numa longa duração, de um lado Martha Abreu pondera como primordial notar que as festas são sempre recriadas e reapropriadas, carregando as paixões, os conflitos, as crenças e as esperanças de seus próprios agentes sociais. Ou seja, através das festas, pode-se apreciar melhor a coletividade e a época em que aconteceram. Sobremaneira, o historiador, na visão de Abreu, se depara com dois importantes desafios: refletir os significados e mudanças das festas em sua historicidade, entretanto, especialmente, compreender sua dinâmica relação com a experiência dos homens e mulheres que as tornaram, em alguma época e local, autênticas e concorridas (ABREU, 1999).

Por outro lado, para Chartier, a festa – como objeto histórico – se beneficiou da reabilitação do acontecimento, pois depois de terem explorado maciçamente a longa duração e as permanências, os historiadores, em particular os da tradição dos *Annales*, voltaram ao acontecimento. Na sua efemeridade e na sua tensão, com efeito, este pode revelar, tanto quanto as evoluções de longa duração ou nas inércias sociais e culturais, as estruturas que constituem uma sociedade ou uma mentalidade coletiva (CHARTIER, 2004).

As festividades, de acordo com Mikhail Bakhtin, mantêm uma relação marcada com o tempo. Nos seus alicerces, encontra-se invariavelmente uma concepção determinada e concreta do tempo natural (cósmico), biológico e histórico. Destarte, as festividades, em todas as suas fases históricas, vincularam-se a períodos de convulsão, de desordem, na vida da natureza, da sociedade e do homem. A morte e a ressurreição, a alternância e a renovação constituíram sempre os aspectos marcantes desse modelo de manifestação. E são justamente esses momentos – nas formas concretas das diferentes festas – que criaram o clima típico da festa (BAKHTIN, 1999).

Sob esse aspecto, Chartier tem pensamentos que encontram o de Bakhtin ao entender que a aparente unicidade da festa alude, de fato, às variadas diferenças que põem em cena a luta dos contrários e uma série de oposições: popular/oficial, rural/urbana, religiosa/laica e participação/espetáculo. Essas vertentes, distantes de anuir uma clara tipologia das cerimônias festivas, são elas próprias problemáticas, já que a festa é um mesclado que se propende congraçar os opostos (a noite e o dia, o inverno e a primavera, a morte e a vida). Por isso a festa não é um objeto histórico de contornos bem delineados (CHARTIER, 2004).

O francês Michel Vovelle foi um dos pioneiros a compor o campo historiográfico voltado para as festas, que para ele são uma maravilhosa arena de observação para o historiador (VOVELLE, 1987). Na obra *Ideologias e Mentalidades* ele relata ser a festa o momento de verdade em que um grupo ou uma coletividade projeta simbolicamente sua representação de mundo, e ainda cômica metaforicamente todos os seus conflitos. Vovelle ainda destaca quão dinâmicas são as festas, desconstruindo o *mito da imobilidade* que, durante muito tempo, foi norte no entendimento desse objeto. Segundo o historiador francês, da mesma maneira que não existe uma História imóvel, igualmente não há uma festa imóvel. A festa na longa duração, assim como a podemos analisar através dos séculos, não se constitui em uma estrutura fixa, mas em um *continuum* de variações, de transições, de inclusão com uma das mãos e afugentamentos com a outra (VOVELLE, 1987).

Na compreensão de que a festa é movimento, um processo, um acontecimento cultural incompleto e dinâmico, onde ocorrem adaptações, oposições e trocas, este artigo versa uma intenção: a de apontar como a festa do bumba-meu-boi congrega inúmeros elementos culturais que estão presentes no *modus vivendi* do Nordeste brasileiro e que estão plenos de sentidos construídos e (re) elaborados e (re) significados historicamente. Mas também versa outra intenção: a de não se ir à busca de uma suposta “autenticidade” ou “gênese” do bumba-

meu-boi relacionadas ao Nordeste do Brasil<sup>6</sup>. Pretende-se historicizar como este contexto foi significativo na construção do imaginário sobre a festa, dando ainda importância ao Estado do Piauí. Frisa-se que este se compõe em um olhar, entre tantas possibilidades de análise.

É expressivo observar que não se pode subtrair que é uma realidade na literatura pertinente à temática fazer-se alusão ao espaço nordestino como berço desta manifestação cultural. No entanto, se compreende que cada festa do bumba-meu-boi é única, com significados próprios para aqueles que a fazem ou a ela se relacionam a ela nos mais diferentes lugares.

Nesse sentido, entende-se como Tuan que "o lugar é um mundo de significado organizado" (TUAN, 1983, p. 198). Segundo ele, os lugares, da mesma maneira que os objetos, são centros de valor e apenas podem ser percebidos por meio da experiência das relações íntimas, próprias do residente (*insider*). O lugar torna-se fato, assim, a partir da nossa intimidade com o espaço, sem necessariamente estar vinculado a uma representação restrita (TUAN, 1983).

Para Tuan lugar e espaço não são sinônimos. Espaço é uma concepção mais abstrata que lugar, pois o que principia como espaço qualquer se transforma em um lugar à medida que o conhecemos melhor e o dotamos de valor (TUAN, 1983). De forma semelhante articula Michel de Certeau, para quem o lugar é um espaço próprio e o espaço um lugar praticado, devendo-se entendê-los dentro de uma dinâmica que não pode ser abreviada a uma condição de polarização entre eles, porquanto um implica o outro (CERTEAU, 2001).

Ainda recorrendo a Tuan, ele lembra que existe uma profunda relação entre experiência e tempo, já que o discernimento de lugar dificilmente é contraído pela simples ação de passarmos por ele. O lugar é uma apropriação afetuosa que o tempo preencheu de significação num espaço indiferente. Para o autor "a sensação de tempo afeta a sensação de lugar. Na medida em que o tempo de uma criança pequena não é igual ao de um adulto, tampouco é igual sua experiência de lugar" (TUAN, 1983, p. 206).

Pensa-se então o Nordeste brasileiro como espaço/lugar resultado das experiências de sujeitos variados que foram assimiladas, reelaboradas e ressignificadas ao longo do tempo.

---

<sup>6</sup>Há os que defendem, como Pereira da Costa, em seu *Folk-lore Pernambucano*, que o bumba-meu-boi tenha surgido da colonização das terras do que hoje é o estado do Piauí, através das primeiras doações de sesmarias feitas pelo Governador de Pernambuco. Para ele, a modinha que se reproduz abaixo seria um indicativo a esse respeito: O meu boi morreu/Que será de mim/Manda buscar outro maninha/Lá no Piauí. Para Pereira da Costa, "seja como for, o que não resta dúvida, é que o bumba-meu-boi é uma rapsódia do Norte, e puramente brasileira, sem afinidade de imitações estranhas" (COSTA, 1974, p. 46).

Dentro dessas experiências está a festa do bumba-meu-boi e todo o seu universo de significações.

De acordo com uma ampla bibliografia que trata do Nordeste, por meio de múltiplos olhares, no empreendimento da colonização, ele teria tido papel significativo de vincular as novas terras da América aos circuitos de comércio mundial em razão da produção açucareira. O clima quente e úmido da região tropical, a fecundidade do solo (massapé), a disponibilidade de colossais extensões de terras, a proximidade com o continente europeu, foram os fatores necessários para o desenvolvimento do plantio da cana-de-açúcar e o que dela se extraía.

Em pouco tempo os “engenhos de açúcar” se espalhavam por boa parte do litoral nordestino, não somente caracterizados como um núcleo composto por edificações e instalações onde se desempenhava a produção de açúcar, mas também instituídos como o contíguo das lavouras, as terras não cultivadas, a casa-grande, na qual residia o senhor de engenho e sua família, a capela, na qual se operavam as práticas religiosas, e a senzala, o ambiente rudimentar que abrigava os escravos. Portanto, era a principal unidade econômica e social da colonização portuguesa nos séculos XVI e XVII. No prólogo da obra *Cultura e opulência do Brasil* de André João Antonil, se diz:

Quem chamou às oficinas, em que se fabrica o açúcar, *engenhos*, acertou verdadeiramente no nome. Porque quem quer que as vê, e considera com a reflexão que merecem, é obrigado a confessar que são um dos principais partos e invenções do engenho humano, o qual, como pequena porção do Divino, sempre se mostra, no seu modo de obrar, admirável (ANTONIL, 1976, p. 69).

Na clássica obra *Casa-Grande e Senzala*, Gilberto Freyre mostra a casa-grande, sede principal dos engenhos, como centro da vida social e símbolo do poderio dos senhores de terras e como modelo da organização. De acordo com Freyre,

A casa-grande, completada pela senzala, representa todo um sistema econômico, social, político: de produção (a monocultura latifundiária); de trabalho (a escravidão); de transporte (o carro de boi, o bangüê, a rede, o cavalo); de religião (o catolicismo de família, com capelão subordinado ao páter-famílias, culto dos mortos, etc.); de vida sexual e de família (o patriarcalismo polígamo); de higiene do corpo e da casa (o 'tigre', a touceira de bananeira, o banho de rio, o banho de gamela, o banho de assento, o lava-pés); de política (o compadrismo). Foi ainda fortaleza, banco, cemitério, hospedaria, escola, santa casa de misericórdia amparando os velhos e as viúvas, recolhendo órfãos (FREYRE, 1994, p. 53).

A obra *Casa-Grande e Senzala* tem como cerne de análise o Nordeste da produção de açúcar. A preocupação central do estudo está bem localizada nessa região e, portanto, é errôneo ampliá-la para as outras regiões da Colônia que tinham características diversas em relação ao Nordeste, mesmo tendo elementos comuns como o latifúndio e mão de obra escrava. Como exemplo, a economia mineradora do século XVIII que teve uma composição econômico-social díspar, não obstante utilizar escravo como principal força motriz.

Da dinâmica econômica estabelecida no Nordeste se desdobrou outra, a social, centrada no escalonamento da oposição senhores e escravos, a partir da qual todos os demais grupos sociais definiam-se de acordo com seu grau de proximidade ou distância desses polos, presentes nas redes de sociabilidade tanto dos engenhos como depois nas grandes fazendas. Os papéis dessas relações se exprimiam não somente pela força das demandas econômicas, mas também pela marcante coexistência das culturas portuguesa, africana e indígena e dos embates travados entre elas.

A amalgamação dessas três populações e suas culturas criaram hábitos e costumes *sui generis*, que vicejaram a forma de ser da população nordestina e boa parte de suas manifestações culturais. As características econômico-sociais do Nordeste são significativas para a compreensão da festa do bumba-meu-boi, pois ela toma de empréstimo inúmeros elementos do universo agrário colonial.

Na nossa formação social, Gilberto Freyre apresenta os portugueses como povo cuja herança genética já era vaga pelo contato com mouros e outros povos. O que para Freyre impingiu os portugueses de uma particular habilidade de adaptação aos trópicos, de ampla mobilidade, de fácil amoldamento às intempéries e circunstâncias adversas, vencendo assim não só as condições de clima e de solo contrárias ao estabelecimento de europeus nos trópicos, mas também a derradeira escassez de pessoas brancas para a empreitada colonizadora, entrelaçando-se a mulher de cor (FREYRE, 1994).

A miscigenação, de acordo com Gilberto Freyre, foi benévola à colonização e tem papel fundamental para se apreender a sociedade brasileira e suas práticas assentadas no patriarcalismo, no escravismo, no universo agrário e, pelo hibridismo da população. Esse conjunto de fatores gerou uma cultura particular, com costumes e tradições bastante diversos daquelas nações e povos que a formaram (FREYRE, 1994).

A originalidade da cultura brasileira em função de reunir tantos elementos de diferentes culturas, reflete-se na caracterização das festas que foram nascendo desse ambiente polivalente. Jean Duvignaud diz que a festa corta uma sequência, ela rompe o encadeamento

dos acontecimentos que a ideologia histórica europeia nos presta como lógico e insuperável. Entretanto, na prática antropológica ou sociológica, evidencia-se que a vida coletiva é realizada com o inesperado e o inelutável e que a experiência comum faz romper em fragmentos, no tempo e no espaço, as belas construções unitárias, estruturais ou funcionais (DUVIGNAUD, 1983).

Quando Gilberto Freyre explica que a sociedade que se formou nos trópicos foi adversa daquela matriz europeia, porque fomentada por múltiplos valores, ele está explicitando uma linha pensamento que se insere nas teorias culturalistas, que tanto o influenciaram na constituição de suas obras e informam que, quando há uma conjunção inovadora de diferentes culturas, com o passar do tempo, elas produzem antagonismos ou desacordos que sofrem reelaborações dos valores plurais culturais, gerando então uma cultura distinta daquelas que compunham as originais (FREYRE, 1994). No caso da formação da festa do bumba-meu-boi e dos elementos que a compõem, a obra *Casa-grande e Senzala* pode auxiliar a pensar as incompatibilidades e dificuldades de uma sociedade em constituição, à mercê da escravidão, das interações sexuais, da composição religiosa e dos embates em meio às três culturas geradoras do Brasil.

Para Gilberto Freyre, “a casa-grande, embora particularmente ao engenho de cana, ao patriarcalismo nortista, não se deve considerar expressão exclusiva do açúcar, mas da monocultura escravocrata e latifundiária em geral” (FREYRE, 1994, p. 65). Além dos engenhos, outras unidades produtoras se assentaram naquela definição de “casa-grande” e das relações que a cercaram, não obstante com algumas variações adaptando-se à realidade econômica e social, é o caso das fazendas de gado, que iniciaram suas atividades e cresceram em proporção e tamanho de acordo com as demandas da colônia.

O açúcar foi, sem dúvida, o mais destacado produto produzido no Brasil no período colonial, do ponto de vista de Portugal. Entretanto, ele não foi exclusivo, a civilização do açúcar coexistiu com a civilização do gado e do couro. Para Caio Prado Júnior, no incremento da economia colonial brasileira, é crível assinalar duas esferas diversas de produção: a primeira voltada para os grandes produtos de exportação, tendo a cana-de-açúcar como ícone deste modelo; e, a segunda, voltadas para o mantimento dessas economias de exportação, designadas também de economias subsidiárias, nas quais se inclui a atividade pecuária (PRADO JÚNIOR, 2006).

Empregado para dinamizar o engenho, como veículo de pessoas e cargas, como nutrimento e como matéria-prima no feitiço de roupas e utensílios domésticos, o gado foi



trazido à colônia logo nas expedições desbravadoras. As primeiras cabeças aportaram no Brasil, na capitania de São Vicente, em 1534, vindas do arquipélago de Cabo Verde. A partir de 1550, por ordem de Tomé de Sousa, uma remessa de gado foi enviada à capital da colônia, Salvador, espalhando-se dali para diferentes regiões.

De acordo com Gilberto Freyre, na obra *Nordeste: a influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil*, o cavalo não foi o animal mais útil para o senhor de engenho, “o aliado fiel do escravo africano no trabalho agrícola, na rotina da lavoura de cana, na própria indústria de açúcar, foi o boi; e esses dois - o negro e o boi - é que foram o alicerce vivo da civilização do açúcar” (FREYRE, 2004). Alguns autores citados por Freyre, ao longo da obra destacam esses “préstimos” do boi, muito mais do que o cavalo: o boi se configura como perfeito companheiro para o homem, pois ele lavra melhor, é mais dócil, é obediente nas moendas, resistente, mesmo que se mova vagarosamente pisa com regularidade e constância, dava menos trabalho, era mais livre de doença e, quando velho ou sem utilidade para o trabalho por algum motivo ou acidente, servia para o *beef*. A singular vantagem do cavalo estava na sua ligeireza (FREYRE, 2004).

Esse “embate” entre o cavalo e o boi, recorda-nos um pouco, diz Gilberto Freyre, o que se pode estabelecer, no caso do Brasil e de sua colonização agrária, entre os préstimos do índio nômade, que foi um tipo de cavalo pelo seu espírito de agitação, de ligeireza como homem menos sedentário e mais guerreiro, e os préstimos do negro, espécie de boi, pela sua adaptabilidade à rotina da lavoura, à sedentariade e ao vagar do trabalho agrícola. O negro foi, de fato, o pé-de-boi da colonização agrária do Brasil. Sem ele, a colonização do Nordeste pela cana-de-açúcar não se teria concretizado tão solidamente (FREYRE, 2004).

No início, pela utilidade na lida, os rebanhos foram criados junto aos engenhos, em quintais, como atividade subsidiária. Por não ser objeto de valia econômica para exportação, como era o açúcar, o gado, que abastecia apenas um mercado interno modesto, foi com o tempo sendo “empurrado” para terras distantes dos engenhos, pois, não obstante a carne e o couro fossem significativos sob inúmeros aspectos, não se destinavam à exportação, e, assim, a metrópole não tinha empenho nesses produtos, e nem aspirava outro tipo de atividade concorrente em regiões propícias à produção do açúcar, já que esta por si só rendia vultosos lucros. A “interiorização” dos rebanhos foi formalizada pela Carta Régia de 1701 (LINHARES, 1996), que proibia a criação de gado a menos de 10 léguas da costa.

A pecuária era necessária, sem dúvida, por ser força de tração nos engenhos, meio de transporte (trapiches), e estar vinculada à economia de subsistência, provia couro e carne para

o consumo interno das grandes propriedades. A atividade pecuarista, desenvolvida primeiramente adjacente à produção do açúcar no litoral, foi se deslocando para o coração do sertão, onde se formavam imensos criatórios (LINHARES, 1996). A instalação de um curral de gado não impunha de início consideráveis investimentos, como os engenhos de açúcar. Uma vez instalada, a fazenda demandava uma quantidade relativamente pequena de vaqueiros e agregados para mantê-la.

Câmara Cascudo em *Vaqueiros e Cantadores* descreve de maneira sucinta o que representou a criação de gado.

Para o Nordeste a pastorística fixou a população. Os velhos “currais de gado” foram os alicerces pivotantes das futuras cidades. As fazendas coincidem como denominadoras das regiões povoadas [...]. Das margens do Rio São Francisco vieram vaqueiros e povoaram as sesmarias requeridas, de léguas e léguas, pelos capitães-mores pernambucanos e baianos. A guerra dos índios no século XVII, determinando a ida de centenas de homens nas forças de repressão, antecipou a penetração de terras entregues aos silvícolas. As fazendas se multiplicaram. O gado era tudo. Capistrano de Abreu chama de a “era do couro” porque o couro significava quase a própria economia da época. A pecuária dava, como na Grécia antiga, o sentido de riqueza e de força social. A figura máxima era o fazendeiro, com sua gadaria, seus vaqueiros e trabalhadores do eito. A fazenda não exigia tantos braços quanto a lavoura. O trabalho era o mesmo para todos, vaqueiros, donos de fazendas e escravos. O isolamento, a distância dos centros que se iam civilizando fazia daquela pequenina população entregue aos cuidados de um homem, um mundo que se bastava (CASCUDO, 2005, p. 116).

Foi justamente Capistrano de Abreu em *Capítulos de História Colonial* o primeiro a olhar para o sertão do Brasil e a valorizá-lo como espaço privilegiado para a construção da História do País. Sobre a chamada “era do couro” escreveu:

De couro era a porta das cabanas, o rude leito aplicado ao chão duro, e mais tarde a cama para os partos; de couro todas as cordas, a borracha para carregar água; o mocó ou alforge para levar comida, a mala para guardar roupa, mochila para milhar o cavalo, a peia para prendê-lo em viagem, as bainhas de faca, as bruacas e surrões, a roupa de entrar no mato, os bangüês para curtume ou para apurar sal; para os açudes, o material de aterro era levado em couros puxados por juntas de bois que calcavam a terra com seu peso; em couro pisava-se tabaco para o nariz (ABREU, 1998, p. 170).

O gado vai paulatinamente transformando-se em considerável fator da economia colonial, quer como mão-de-obra auxiliar dos engenhos de açúcar, quer como produtor de nutrimento (carne e leite, principalmente) para as populações das fazendas e povoados. Subsiste, sobretudo, como elemento de interiorização nacional.

O Ciclo do Gado, principiado na Bahia, segue duas rotas distintas, especialmente no século XVII, ladeando as sinuosidades do rio São Francisco. A primeira ascende o rio em comboio pelo seu curso; a segunda, após alcançá-lo, ultrapassa-o no sentido Norte até chegar ao Piauí, "o grande produtor de galaria", segundo Câmara Cascudo (2005). No Piauí, as fazendas eram estabelecidas em função de boas condições: mais chuvas, rios permanentes<sup>7</sup> e, conseqüentemente, melhores pastos. A partir do rio Parnaíba e do litoral, o boi chega ao Maranhão, espalhando-se por todo o estado - onde também existiam pastos bons e água -, passando depois para o Ceará, fechando o cerco com a primeira direção, vinda de Pernambuco.

A historiografia brasileira que se refere à colonização da região Meio Norte do Brasil, de uma maneira geral, considera como fator primordial desse processo a dilatação dos currais. É certo que coube à pecuária fazer ver o colono o valor econômico dessas terras, tidas até esse momento como carentes de riquezas minerais e pouco prósperas à lavoura de exportação. Todavia, para além dos fatores meramente econômicos, é plausível identificar aqueles de ordem política. Se por um lado, ocorria o aumento dos currais nos sertões de dentro, por outro, encontrava-se a Coroa portuguesa cuidadosa em relação às oportunidades que resultariam na segurança do Estado do Maranhão, e em povoados dos vales do Paraíba e Paraim (BRANDÃO, 1999).

O desbravamento do Piauí principiou ainda no limiar do século XVII, mas só no século XVIII foi verdadeiramente colonizado. Nos primeiros tempos da colonização portuguesa essas "bandas" não despertaram interesses significativos, pois havia outras prioridades, como os engenhos, por exemplo, e a busca constante pelo tão sonhado ouro. As terras onde hoje se situa o Piauí eram apenas corredor migratório de exploradores que estavam reconhecendo a região.

A colonização do território piauiense foi empreendida por dois Domingos, o Jorge Velho e o Afonso Mafrense. O primeiro, um bandeirante paulista, adentrou em terras piauienses e nos "cantões" construiu benfeitorias, lavrou a terra, levantou currais para a criação de gado, sem, contudo, se fixar à terra, logo seguindo para o desbravamento de terras e aprisionamento de nativos em outras regiões. Os assentamentos tinham a função de se tornarem pontos de apoio a essas tropas.

---

<sup>7</sup> Na história do desenvolvimento econômico e das cidades, os rios foram partes indispensáveis, através deles a expansão e a sustentação da pecuária não teriam sido possíveis, assim como a agricultura e a condução de mercadorias. Para Gilberto Freyre, muito do Brasil agrário se deve aos rios, sobretudo os menores, que auxiliaram na moenda da cana, a encher as várzeas, a enverdecer os canaviais, a transportar os produtos do campo, a servir a população fixada às suas margens de inúmeras maneiras.

Raimundo Nonato de Santana Monteiro, em *Evolução histórica da economia piauiense*, nota que as doações das primeiras sesmarias, no século XVII, ligam-se à história do gado e de sua expansão, no Piauí. Com elas, a Coroa pretendia o aproveitamento da terra, com irrestrito predomínio das atividades rurais. O processo de ocupação e povoamento da terra, dessa forma, foi o centro em torno do qual se desenvolveu a linha de evolução do Piauí (MONTEIRO, 2001).

O outro Domingos que atingiu terras piauienses foi Afonso Mafrense, aquele que efetivamente iria colonizar essa região. As fazendas de gado abriram definitivamente veredas para a ocupação do estado do Piauí, delimitando seus contornos. Os grandes latifúndios originados pela doação de sesmarias se tornariam amplos criatórios de gado e a partir desse núcleo, nasceriam muitas vilas e cidades. Como o Piauí não reunia condições favoráveis à lavoura da cana de açúcar, mas à pecuária, foi considerado, como diz Luiz Mott, durante o período colonial “o curral e o açougue do Brasil” (MOTT, 1985, p. 71).

De acordo com a historiografia clássica que trata da história da economia do Brasil, com destaque para as obras de Caio Prado Júnior, *História econômica do Brasil*, de Celso Furtado, *Formação econômica do Brasil* e de Roberto Simonsen, *História Econômica do Brasil (1500/1820)*, as regiões produtoras de gado tiveram uma diferença básica referente à mão-de-obra utilizada para a lida nas fazendas. Via de regra, o vaqueiro nordestino é caracterizado como homem livre, não-proprietário, índio, mulato ou negro liberto, encarregados das boiadas, cujo “pagamento” era feito com uma parte das crias. Sob essa perspectiva, um trabalho realizado em regime de parceria por homens livres, conduziam a propriedade das terras, designados pelos proprietários das fazendas.

A visão clássica da historiografia sobre a pecuária nordestina parte de uma errônea noção de ser esta atividade inconciliável com o uso de mão-de-obra escrava, sob o argumento da dificuldade de se instaurar todo um sistema de vigília tal qual existia nos moldes do regime de *plantation*. A historiografia brasileira das últimas décadas aponta que, no trabalho vinculado à pecuária, os escravos comumente labutavam em par com seus senhores, numa perspectiva que amenizava o cuidado com o cativo, quer por serem em quantidade reduzida e estarem em senzalas menores, quer por estarem em relação estreita com o dono da fazenda.

Para Tânia Brandão, a predominância do latifúndio pecuarista e a vigência da escravidão no contexto piauiense<sup>8</sup> indicam a possibilidade de aplicação do modelo

---

<sup>8</sup>Tânia Brandão explica que o caso de um escravo assumir a função de vaqueiro e gerenciador da fazenda sugere que ele havia conquistado a confiança do senhor, mesmo que este não se sentisse comovido o bastante para lhe

colonizador brasileiro, cujas características fundamentais são a grande propriedade, uma estrutura econômica respaldada numa única atividade e o emprego do trabalho escravo. Para a autora, se, por um lado, a historiografia tradicional assinala trabalho de caráter livre nas fazendas, por outro, há os que contestam esta visão, alguns avaliam a concomitância em algumas regiões da existência de trabalho escravo e livre (BRANDÃO, 1999).

No caso piauiense, Tânia Brandão cita um dos grandes historiadores do estado, Odilon Nunes e sua clássica obra *Pesquisas para a história do Piauí*, e “faz referência a índios e negros escravizados nas diferentes etapas da economia piauiense até 1888” (BRANDÃO, 1999, p. 55). A visão de Odilon Nunes estaria no âmbito da proposta revisionista da história do Brasil e cita também Jacob Gorender e Luiz Mott, que deram maior divulgação à questão, passando a prevalecer a tese de que o escravismo foi uma das principais características da estrutura socioeconômica do Piauí durante a fase colonial (BRANDÃO, 1999).

De fato, Luiz Mott (1979), ao focar o sertão piauiense, nega, por exemplo, que os indígenas fossem mais propensos ao labor com gado e o trabalho servil na atividade pecuária sertaneja. Maria Yedda Leite Linhares, também segue na linha de que não se sanciona a versão que vê no índio o recurso de mão-de-obra espontânea e “culturalmente” adaptada ao trabalho nas fazendas de gado, nem tão pouco de que nestas fazendas predominava o trabalho livre, pois que a escravidão não teria tido sentido na liberdade que marcava o trabalho de vaqueiros e peões (LINHARES, 1996).

Seja como for, é fato que a criação de gado atravessou a história do Nordeste do Brasil e, em especial, a do Piauí. E que a figura do boi se entrelaça à figura do homem, ocupam o mesmo espaço, enfrentam os mesmos desafios. Por ser útil sob tantos aspectos, adaptável às intempéries, notadamente do sertão, o boi passa a ser tomado como um exímio animal, relacionado à força física, à virilidade e à obstinação. É associado à humildade e à tranquilidade. Para Gilberto Freyre, vagarosos, mais constantes, os pobres bois não tinham nenhum luxo para se alimentarem, uma capacidade quase mística, segundo ele, para o sofrimento, para a rotina, para o serviço do homem. O escravo vindo da África não encontrou aqui melhor companheiro do que o boi para seus dias mais tristes e para os seus trabalhos mais penosos (FREYRE, 2004).

O enaltecimento místico do boi é inteligível em razão das condições em que acontece essa relação homem/animal (LOPEZ, 1972). Primeiro nos engenhos, depois na atividade pecuária. E mesmo compreendendo dentro do debate historiográfico recente que a escravidão

---

conferir a alforria. O tratamento distinto dado a este tipo de escravo, contudo, se não suprimia, pelo menos abrandava as rivalidades entre senhores e cativos (BRANDÃO, 1999, p. 165).

predominou nas fazendas de gado, é plausível pensar como Câmara Cascudo quando sublinha que a criação escampada, ao mesmo tempo beneficiada pelo clima, tipo de solo e de vegetação, promoveu o aprimoramento do trabalho do vaqueiro, além de oferecer ao homem um arrebatamento de liberdade, o que era um chamamento à iniciativa e às forças vivas da imaginação e da inventiva pessoal (CASCUDO, 2005).

Se se é possível identificar na festa do bumba-meu-boi elementos generalizantes que cortam inúmeros espaços e tempos históricos, como a morte e a ressurreição, associada ao reiterar dos ciclos naturais da vegetação, a relação homem/boi no Brasil teria razões assentadas em nosso contexto histórico particular. Mesmo havendo teóricos, como Marques (1999), que rejeitam ou censuram esta “gênese” nacional, declarando outra universal<sup>9</sup>, como Azevedo Neto, por exemplo, que ao mesmo tempo, enfatiza a importância das relações entre o ser humano e o bicho como ocasionador da ideia fundante da festa do bumba-meu-boi (MARQUES, 1999).

Para Gilberto Freyre, quando depois o boi se associou aos dias alegres do negro - os de dança, de cachaça, de festa (FREYRE, 2004) - na figura do bumba-meu-boi, “é natural que o negro tenha feito desse drama popular um meio de expressão de muita mágoa recalcada: a glorificação do boi, seu companheiro de trabalho, quase seu irmão” (FREYRE, 2004). Ele continua dizendo que já houve quem avistasse no bumba-meu-boi a sátira dolente do negro e do índio oprimidos contra a arrogância do branco. Freyre vê aí excesso e um pouco de retórica. O que mormente se sente neste drama popular do Nordeste - quem sabe de longínqua origem bântu, segundo a ideia de Artur Ramos sobre as festas populares do boi, mas aqui avivado por influências claramente regionais - é a glorificação da figura do boi; sua exaltação; sua apologia. “O cavalo fica um ‘maricas meu bem’” (FREYRE, 2004). A glorificação do boi é que se torna a nota dominante do drama.

Há através do drama uma evidente identificação do boi com o negro; negro se sente no boi; não se sente no cavalo. No cavalo ele sente o animal meio maricas do senhor; o animal cheio de laços de fita e mesureiro; o animal “abaianado”, isto é urbanizado, civilizado, capaz de graças e medidas de que é incapaz o cavalo rústico e não apenas o boi (FREYRE, 2004).

---

<sup>9</sup>Em seus *Contos Tradicionais do Brasil*, Luís da Câmara Cascudo (2001) descreve o conto do “Boi Leição” que em alguns trechos lembra o enredo do bumba-meu-boi. Interessante é a nota ao final do conto retratando a semelhança da tradição em outros países como em Portugal, Espanha, Ilha da Madeira, Itália, França e alguns países do oriente, mostrando o caráter universal do boi.

Nesse sentido, posto por Freyre, de que o bumba-meu-boi se identificaria mais com os negros, na entrevista de Seu Mauro fala na entrevista sobre esse assunto. Para ele, os índios não estavam presentes inicialmente na brincadeira:

O bumba-meu-boi, ele não tinha índio<sup>10</sup> [...] o bumba-meu-boi, tem muita gente que não concorda, mas vem com os vaqueiros, eu venho dizendo [...] Depois de muito muito tempo, um se vestiu de índio, um caboclo de pena, aí ficaram brincando na frente do boi, caboclo índio, caboclo guerreiro, caboclo de pena [...] O original que começou há muitos tempos atrás. Aí começou a padronizar [...] Outros local diz que foi o índio que fez o boi! Negativo! Naquele tempo [...], há duzentos anos atrás, o índio tinha acesso ao boi? Quem tinha acesso a boi era a fazenda, a classe pobre, que lá botava dentro da fazenda. A renda do Piauí só era gado e cana-de-açúcar, certo, era o lugar que mais tinha fazenda, quer dizer no setor do Brasil, era o Piauí, todo mundo era impulsionado por fazenda, que era a única renda do nosso estado, era só o gado e a cana-de-açúcar, entônce, como é que o índio ia fazê esse boi lá? Se ele não sabia como era o boi, ele não sabia como era a dança. Que a dança do boi do Piauí, segundo me contaram, muitos que já me contou até morreu já, que Deus tenha eles, o boi foi surgido por um presente que foi feito para o Senhor Amo, amado, adorado e idolatrado, pro dono da fazenda grande, que tava aniversariando e não tinha nada que dá.

- Que meu amo, nós num temo nada que lhe dá!

- Mas nós vamos lhe dá uma coisa.

- É o que é, rapaz?

- É a dança do boi!

- E como é essa dança do boi?

- A dança do boi é todo mundo batendo um pau, treco trecoteco, os tambor batendo.

E isso foi a noite todinha, feito de esteira e uma caveira, e na frente do boi, tinha Chico, muitos e muitos anos atrás, quando surgiu a brincadeira do bumba-meu-boi. (SILVA, 2009).

O boi se evidencia, sem dúvida, por ser a figura central da festa do bumba-meu-boi, a história e os demais personagens que dela participam, circundam o boi, se harmonizam com o boi, dialogam com o boi e brincam em torno dele. Para Linhares (1996), vale observar, amparado em Capistrano de Abreu, o surgimento de uma “civilização do couro”, exaltada na trajetória de toda a história literária brasileira, por uma extraordinária plêiade de romancistas, poetas, sociólogos e tomada épica nos movimentos messiânicos e nas insurreições campestres, para se immortalizar em *Os Sertões*, de Euclides da Cunha. Versões românticas,

---

<sup>10</sup> Mestre Raimundo, do Imperador da Ilha, dá outra versão sobre o grau de participação dos índios na brincadeira de bumba-meu-boi: “Os donos da festa são eles, quando surgiu essa movimentação que apareceu do bumba-meu-boi, foi desde quando os índios fizeram o fogo, que os índios participa, os índios participa da festa do boi, é por isso que a gente bota essa peça bem aqui na cabeça, que eles pegaram a caveira e botaram o pauzinho aqui e tavam com aquele gritinho dele no meio, brincando com a caveira do boi, alguém viu e manejo de fazê a estrutura do boi” (OLIVEIRA, 2009).

mas que atestam o caráter do imaginário popular sertanejo vinculado ao cenário agrário voltado, à pecuária, mais antigo e mais extenso do Brasil, em seus contornos mais evidentes.

Carlos Eugênio Pôrto (1974), em *Roteiro do Piauí*, define que

Tudo o que diz respeito à história do Piauí está indissolúvelmente ligado à pecuária. O comércio do gado orientou os movimentos administrativos dos governos, impondo-lhes uma política econômica toda baseada no comércio da carne e do couro do boi. Foi a chamada ‘civilização do couro’, que evoca brilhante fase da estrutura econômica do Estado. O boi do Piauí consolidara-se no mercado nacional, incorporando-se ao folclore e recendo homenagens de escritores e poetas (PORTO, 1975, p. 139).

Para os que já percorreram o Piauí, estado de cultura interiorana, sabem que no “lugar” que ele forma, o boi está presente há gerações, onde ainda se vê o animal sendo vindimado no mourão, sua carne sendo salgada ao sol escaldante para depois se transformar nas comidas típicas do estado como a paçoca (carne seca socada no pilão com farinha de mandioca) e a maria isabel (arroz misturado a carne seca); seu couro servindo de proteção ao vaqueiro rústico no exercício de sua lida secular. Acompanhando a cultura nascida às voltas do boi, estão a credence dos nossos agricultores, que penduram chifres de gado nos paus das cercas das roças para que a plantação não seja dizimada pelas pragas. Ou também pela prática de muitos comerciantes de pendurarem à frente ou nas prateleiras de seus estabelecimentos um chifre para espantar mau olhar. Sem esquecer-se das vaquejadas<sup>11</sup>.

Motivado pela importância tanto das práticas quanto das representações nascidas da relação do boi com o homem piauiense, em 20 de julho de 2009, o governo do Piauí aprovou o Decreto nº 13.765, que reconhece a raça de gado pé-duro ou curraleiro, como é popularmente conhecido, como patrimônio cultural do Estado. O processo de registro foi acatado por unanimidade pelo Conselho Estadual de Cultura, como forma de preservar esta raça de gado, adaptada às duras condições do sertão e considerada determinante para o povoamento do Nordeste brasileiro, e, claro, do Piauí.

A festa do bumba-meu-boi ao ser contextualizada ao Piauí e ao Nordeste não fica retida há um tempo e a um espaço físico, social e cultural “cadáver”, ao contrário, ela é ressignificada e reinventada por meio de práticas em constante transformação, em que novos elementos são apropriados e entrelaçados a este passado, que nada tem de morto, posto que, a partir destas vagas conjunturais novas representações são produzidas pelos diferentes grupos de bumba-meu-boi.

---

<sup>11</sup> Sobre o tema da vaquejada ver: Eriosvaldo Lima Barbosa. *Valeu Boi!:* o negócio da vaquejada (2006).



## Referências

- ABREU, Capistrano de. **Capítulos de História Colonial: 1500-1800**. Brasília: Senado federal, 1998.
- ABREU, Martha. **O Império do Divino: Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. 2 ed. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL, 1976.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquem de. **Guerra e paz: casa-grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- BARBOSA, Eriosvaldo Lima. **Valeu Boi! (o negócio da vaquejada)**. Teresina: EDUFPI, 2006.
- BRANDÃO, Tânia Maria Pires. **O escravo na formação social do Piauí: perspectiva histórica do século XVIII**. Teresina: Editora da UFPI, 1999.
- BURKE, Maria Lúcia Palhares. **Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos**. São Paulo: Unesp, 2005.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Contos Tradicionais do Brasil**. 10º ed. São Paulo: Global, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Vaqueiros e Cantadores**. São Paulo: Global, 2005.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 2001.
- CHARTIER, Roger. **Leituras e Leitores na França do Antigo Regime**. São Paulo: Ed. UNESPI, 2004.
- COSTA, F. A. Pereira da. **Folk-lore Pernambucano**. Recife: Arquivo Público Estadual, 1974.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**. 29 ed. Rio de Janeiro: Record, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Nordeste: a influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil**. 7ª edição. São Paulo: Global, 2004.
- DUVIGNAUD, Jean. **Festas e Civilizações**. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- LINHARES, Maria Yedda Leite. **Pecuária, Alimentos e Sistemas Agrários no Brasil (Séculos XVII E XVIII)** (1996). Disponível em [www.historia.uff.br/tempo/artigos\\_livres/artg2-6.pdf](http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/artg2-6.pdf). Acessado em 22/11/2009.
- LOPEZ, Telê Porto Ancona. **Mário de Andrade: Ramais e Caminhos**. São Paulo: Duas Cidades, 1972.
- MARQUES, Francisca Ester de Sá. **Mídia e experiência estética na cultura popular: o caso do bumba-meu-boi**. São Luís: Imprensa Universitária, 1999.
- MONTEIRO, Raimundo Nonato de Santana. **Evolução histórica da economia piauiense**. 2 ed. Teresina: Academia Piauiense de Letras – Convênio com o Banco do Nordeste, 2001.
- MOTT, Luiz R. B. **Piauí colonial: população, economia e sociedade**. Teresina: Projeto Petrônio Portela, 1985.
- OLIVEIRA, Raimundo Nonato de. Entrevista concedida à Viviane Pedrazani, em 06 de agosto de 2009.
- PORTO, Carlos Eugênio. **Roteiro do Piauí**. Teresina: COMEPI, 1975.
- PRADO JÚNIOR, Caio. **História econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- SILVA, Mônica Martins da. **A festa do divino: romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis**. Goiânia: UFG, 2001.
- SILVA, Mauro Lima da. Entrevista concedida à Viviane Pedrazani, em 12 de julho de agosto de 2009.

SILVA, Mônica Martins da. **A festa do divino:** romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis. Goiânia: UFG, 2001.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar:** a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

VAINFAS, Ronaldo. **Sexualidade e Cultura em Casa Grande e Senzala.** Edição crítica organizada por Guillermo Giucciet al. Madrid. Archivos/UNESCO, 2002.

VIANNA, Hermano. **Música do Brasil.** São Paulo: Gráficos Buriti, 2000.

VOLVELLE, Michel. **Ideologias e Mentalidades.** São Paulo: Brasiliense, 1987.

Recebido em: 29 de novembro de 2012

Aprovado em: 22 de fevereiro de 2013