

## O BUMBA MEU BOI DA PROVÍNCIA DA BAHIA E A DIÁSPORA NEGRA

ABRÃO, Calil Felipe<sup>1</sup>

### **Resumo:**

Este artigo segue a trilha aberta por Beatriz Brusantin que fez uso da história comparada para analisar os folguedos do Bumba meu Boi nas províncias de Pernambuco e Santa Catarina (BRUSANTI, 2007). Repete o recorte temporal e utiliza da história comparada para entender as manifestações culturais dos trabalhadores baianos e pernambucanos na segunda metade dos oitocentos. Buscou-se ainda neste estudo investigar se os brincantes de Bumba meu Boi, foram mais capazes de se livrarem do tráfico interno e das migrações.

**Palavras-chave:** Bumba meu boi; províncias do Norte; diáspora negra.

Este artigo segue a trilha aberta por Beatriz Brusantin que fez uso da história comparada para analisar os folguedos do Bumba meu Boi nas províncias de Pernambuco e Santa Catarina (BRUSANTIN, 2007). Aqui repete-se o recorte temporal e utiliza-se da história comparada para entender as manifestações culturais dos trabalhadores baianos e pernambucanos na segunda metade dos anos oitocentos. Não estamos interessados em simplesmente enumerar as semelhanças e diferenças entre as duas províncias. Mesmo podendo contribuir para esclarecer determinado problema histórico, a grande vantagem do método não reside tanto nas respostas, mas sim nas perguntas até então inquestionáveis que levanta.

O Negro é protagonista de primeira hora do folguedo, tanta na organização, quanto nas personagens e no público presente nas praças e ruas das cidades. Historiar os personagens principais da brincadeira do Bumba meu Boi nos ajuda a evidenciar essa participação. Os primeiros registros da brincadeira de boi coincidem com o a

---

<sup>1</sup> Graduação em História pela Universidade de Brasília-UNB. Especialista em História e Historiografia do Brasil pela Universidade Estadual do Piauí - UESPI. Especialista em História Sociocultural pela Universidade Estadual do Piauí - UESPI. Pesquisa com ênfase na cultura popular, especificamente Bumba meu Boi do Maranhão e do Piauí do século XIX, bem como estudos sobre a historiografia piauiense. Email: felipecalilabrao@gmail.com

intensificação do tráfico negreiro no final da década de 1830 e início da década seguinte. O negro está presente desde relato “inaugural” do padre Gama em 1840 no Recife: “um negro metido debaixo de uma beata é o boi” (GAMA, 1996, p. 330). Mateus, o cavalo-marinho, a burrinha, a caipora e o padre são os demais personagens citados. O objetivo da apresentação era o dono da brincadeira (cavalo-marinho) fazer as outras figuras dançarem “ao som de violas, pandeiros e de uma infernal berraria” (GAMA, 1996, p. 331). Wellington Silva, pesquisando a repressão policial e a resistência negra no Recife, encontrou um documento que, além de reforçar a participação dos negros no “Boi”, antecede o relato de Gama. No limiar do dia 12 de janeiro de 1838, o subdelegado da freguesia de Santo Antônio prendeu o preto José de Castro, escravo de Joaquim Gonçalves Bastos. A sua prisão foi motivada pelo fato dele ter sido “encontrado com outros (que logo se puseram em fuga) em brincadeira de Bumba, sendo já meia-noite” (Prefeitos de Comarca, APEJE, cód. 7, p. 12, *apud* SILVA, 2008, p. 10). O Bumba meu Boi pernambucano, para Gilberto Freyre, era principalmente uma brincadeira do ciclo natalino, que ocorria na época da colheita da safra da cana, quando os negros estão mais gordos e mais alegres “que em todo o resto do ano”, quando comiam muito bagaço de cana e recobravam “toda a sua força e nitidez, perdidos na outra metade do ano” (FREYRE, 1985, p. 98).

O dinamismo do brinquedo fica evidenciado, na versão de Gama, com a introdução de novos personagens, como a figura do padre que foi introduzido “de certos anos para cá” e que caiu no gosto popular a ponto de que nesse início da década de quarenta, “não há bumba-meu-boi que preste, se nele não aparece um sujeito vestido de clérigo, e algumas vezes de roquete e estola para servir de bobo da função” (GAMA, 1996, p. 331). Gama descreveu um brinco urbano, que certamente era feito e financiado de forma diversa nas zonas rurais. Ele estranhava o fato de que só a figura do padre era ridicularizada e chegou a sugerir no artigo “As nossas festividades de igreja (favoritas?)” uma postura que posteriormente foi promulgada pela câmara municipal:

Ficam proibidas as farsas de Padres, ou Frades revestidos de insígnias Sacerdotais, e exercendo qualquer acto do sagrado Ministério sob pena de 30\$rs. De multa, e 15 dias de cadeia, se o farsista for homem livre, e se for escravo, levará 4 duzias de palmatoadas e seu senhor pagará a referida multa (GAMA, 1840, *apud* MAIA, 1996, p. 70).

O artigo de Gama é sempre citado pelos pesquisadores de Bumba meu boi, mas infelizmente esses limitam a transcrever e analisar o trecho recuperado e transcrito por

Pereira da Costa (PEREIRA DA COSTA, 1974). A maioria dos pesquisadores, acadêmicos ou folcloristas, parece desconhecer até mesmo a versão integral do artigo publicada na edição de bolso da Cia das Letras, fundamental para a compreensão das formas de participação das elites no financiamento do auto. Quem efetivamente leu integralmente o texto foi Marcus de Carvalho (2003, p. 61) para demonstrar que “as presepadadas populares, os bumba-meu-boi e lundus, que incomodavam os moralistas, expressavam mudanças que alcançavam as camadas médias urbanas”. Uma análise de conjunto do jornal “Carapuceiro” acentua nesse e em outros artigos que a sociedade do Recife passava efetivamente por mudanças, que o Padre entendia como degenerativas em razão do “menosprezo em que tem caído entre nós a santa religião” (GAMA, 1996, p. 333), e responsabiliza as classes mais elevadas, “que paga generosamente, que convida e aplaude o bumba-meu-boi e os fandangos” (GAMA, 1996, p. 338). O padre Carapuceiro não nos informa onde viu a apresentação do boi que ele descreve, mas insiste em afirmar que ele era prestigiado pelas elites, e se perguntava como seria possível proibir o Bumba meu Boi, “se dona Mariquinhas, dona Teté, dona Canexa, dona Chiquinha, dona Belinha, dona Faustolina, do Fandangolina, dona Galopinha, dona Cuxuxoloina gostam tanto desse precioso divertimento?” (GAMA, 1996, p. 338). Carvalho (2003, p. 61) conclui que “a participação nesses folguedos populares de mulheres que não eram negras nem escravas é um indicio do afrouxamento dos velhos costumes patriarcais de reclusão feminina”. A estrutura secular do brinquedo sugere que muito provavelmente essas senhoras assistiam à apresentação desses folguedos nas portas de suas residências, na presença de membros masculinos entre familiares e amigos, e onde os brincantes receberiam um “agrado” por sua apresentação.

Até pelo menos a primeira metade do século XX essa era a forma tradicional em que o Boi se apresentava não só em Pernambuco como em todo território Brasileiro, desde então a participação do estado, contratando as brincadeiras para se apresentarem nos seus “arraiais”, provocou uma profunda transformação, não só na forma de financiamento e nos locais de suas apresentações, como também na sua estrutura. Dificilmente as senhoras citadas pelo padre Lopes viram o Bumba meu Boi numa rua ou praça do Recife. Na Cidade da Bahia, Mello Moraes (1895) afirma que o cortejo do Boi é “apropriado e em quase todas as localidades esses espetáculos são dados em casa. Excepcionalmente o Boi dança nas praças públicas”, mesmo porque, como nos lembra Carvalho, é preciso considerar “a reclusão feminina, que mesmo em declínio ainda teimavam em não desaparecer” (CARVALHO, 2003, p. 6).

A personagem feminina Catirina, que é representada por um homem travestido de mulher negra e grávida, muito provavelmente demorou a aparecer no Bumba meu Boi. O Boi era uma brincadeira masculina, feita pela rapaziada. No relato do Padre Gama, ela não é citada entre os figurantes. O dramaturgo maranhense Arthur Azevedo acreditava que a “Tia Caharina”, citada por Mello Moraes na Cidade da Bahia, era um indício de que o “Bumba meu boi maranhense tem algo do bahiano”. Cathirina que era conhecida como Tia na Bahia é chamada de mãe no Maranhão, “a quem se pergunta cantando, outra figura: - Mãe Cathirina, onde você vae? E ela responde: - Vae na Itaparica, na função de rpariga” (AZEVEDO, 1906, s.p.). No mesmo artigo, depois de nos lembrar que a quantidade de figuras na brincadeira Maranhense era menor do que na Bahia descrita por Mello Moraes, Azevedo advoga que o “alferes pai Francisco” é uma invenção da terra (Maranhão) (AZEVEDO, 1906).

“Festas e tradições populares do Brasil”, de Moraes Melo (1999) é nossa principal fonte sobre o Bumba baiano. O livro foi publicado em 1901 e era uma edição definitiva de ensaios anteriores. Infelizmente, o autor não é preciso ao datar seus eventos. Ele escreveu no final dos anos 80 dos oitocentos, mas geralmente fala de fatos ocorridos a 30 anos atrás, uma espécie de “idade de ouro” para o autor que “poderia ter relação com o período de infância do autor (ABREU,1998, p. 190-191).

Quando voltou a Bahia, o folclorista encontrou uma cidade diferente. A proibição aos batuques não era nova, mas recrudescera nessa virada de década. Já em 1854 o Chefe de Polícia S. M. de Araújo Góes exigia dos subdelegados “a completa proibição de reuniões de africanos por qualquer pretexto que haja, quer para batuques e quer por motivo de...” (REIS, 2008, p. 37) e desde o Natal de 1858, os batuques em geral e o Candomblé em particular seriam repetidas vezes reprimidos. O Chefe de Polícia estava preocupado com a propagação da religiosidade africana na Cidade da Bahia e com a falta de empenho dos subdelegados e inspetores de quarteirão em combatê-la no que era informado pela imprensa que não dava tréguas e acusava a polícia de ser conivente com as práticas bárbaras dos africanos e constantemente denunciava o “furor das vozerias, o estrondo infernal dos instrumentos” dos batuques e muita aguardente (REIS, 2008, p. 30).

O Chefe de Polícia era nomeado pelo imperador. Os cargos de delegados e subdelegados eram escolhidos pelo presidente da província a partir de uma lista tríplice feita pelo chefe da polícia. A Cidade da Bahia contava com dois delegados, um para as freguesias urbanas, outro para as suburbanas e as rurais. Mas o chefe de polícia se relacionava direto com os subdelegados, que cuidavam do policiamento em cada

freguesia - ou em cada distrito de freguesias maiores - assistidos por um amanuense, por inspetores de quarteirão e quando necessários, por oficiais de justiça e policiais da guarda urbana, que rodavam a cidade. As autoridades constantemente se desentendiam na repressão ao batuque. Nina Rodrigues afirmou que “a supressão ou a manutenção dos batuques se constituiu em pomo de acesa discórdia” (NINA RODRIGUES, 1976, p. 155-6). No final dos anos 50, enquanto os chefes de polícia geralmente investiram num controle mais rígido das manifestações culturais africanas, muitos subdelegados optaram por uma política de negociação. Os jornais acusavam a polícia que “reconheciam os benefícios a serem ganhos de uma diplomacia silenciosa” de conivência com os batuques, principalmente o Alabama que acusava os policiais de protegerem os africanos (REIS, 2008). O batuque religioso do candomblé nessa época já se encontrava espalhado por toda a cidade, embora as casas de culto fossem mais frequentes nos subúrbios, subúrbio que também era palco da brincadeira de boi.

A função repressora da polícia mudava de natureza na medida em que a escravidão definhava como instituição e o medo das grandes revoltas de escravos se atenuava, a preocupação agora era o comportamento de escravos e libertos nesse período de transição do trabalho escravo para o livre. Em fevereiro de 1868 a divisão policial da comarca da capital possuía 2 delegacias e 20 subdelegacias para 10 freguesias, conforme Lourenço (1869). A secretaria de polícia era a “repartição reconhecida e incontestavelmente a mais montada e regular da Província”. Até o momento, nossa pesquisa não conseguiu identificar a prisão de brincantes de Bumba meu Boi na Bahia oitocentista, que seriam presos temporários, não gerando processos que ampliassem a documentação da polícia sobre o brinquedo, a exemplo das 12 mulheres presas no batuque em 1858 que foram levadas para o Aljube, onde no dia seguinte escreveram uma petição para o Chefe de Polícia explicando que elas eram lavadeiras, o despacho soltando saiu no mesmo dia. Vários negros foram presos por desordem, bebedeira e as nossas pesquisas precisam ser aprofundadas para esclarecer nossas indagações.

As posturas municipais proibiam “proferir palavras obscenas, batuques, alaridos, algazarras e ajuntamentos para fins diversos” afirmava o Chefe de Polícia em 1862 numa circular aos subdelegados (REIS, 2008, p. 47). O código de posturas publicado em 1860 proibiu, “em horas de silêncio”, os lundus e as músicas de barbeiros, sendo os contraventores punidos com multa de 2 mil reis ou um dia de prisão. Já o organizador da festança era punido com uma multa de 10 mil-réis. O dobro deveria ser pago no caso de reincidência (REIS, 2008, p. 143).

O controle sobre os africanos era feito principalmente através do fisco. Trabalhadores de cabotagem costeiras e vendedores de fato, duas categorias onde os africanos eram significativos, foram taxadas. Quanto à navegação de cabotagem, era a alta proporção de africanos (JEHA, 2013). Estiva se dividia entre escravos e livres, onde 35,2% eram brancos em 1856. A falta de braços baratos atingiu o setor de cabotagem, agravado pelas epidemias de febre amarela em 1850 e sobretudo da cólera em 1855-6. Os bairros boieiros de pescadores foram duramente atingidos pela cólera.

A importância dos escravos artífices, e dentre eles os sapateiros, pode ser detectada na evolução das taxas cobradas na segunda metade do século XIX. Em 1873 eles eram os únicos a serem taxados, sendo que essa taxa dobrou e quando voltou a cobrar dos ganhadores seu imposto era ainda maior de 20 mil reis (REIS, 2019, p. 243). Se o objetivo do partido conservador com o arrocho fiscal era obrigar os libertos a saírem da Cidade da Bahia deslocando-se para o recôncavo agrícola, é possível que a política repressiva pudesse atingir as brincadeiras dos negros, principalmente nas áreas mais centrais da cidade.

Provavelmente, as rixas entre africanos e criollos que impelia os trabalhadores criollos livres a não querer trabalhar com escravos, não se estendia automaticamente para as brincadeiras, mesmo que em outras regiões do Norte a fala da personagem Pai Francisco lembra mais a de um africano do que a de um crioulo, é quase unânime entre os estudiosos que o brinqueado fosse dominado por criollos. O boi parece, portanto, mais uma realização de criollos, mas não podemos descartar que africanos ladinizados colaboraram com elementos de sua constituição.

Reis (2019, p. 141) mostrou os “conflitos de interesses entre escravistas pequenos e grandes, urbanos e rurais, baianos e sulistas”. O presidente Sinambu, que não era baiano, muitas vezes defendeu os comerciantes e usurários em geral, quando seus interesses se chocavam com os dos grandes proprietários rurais (REIS, 2019, p. 178). A brincadeira parece, desde os seus primórdios, ter procurado ocupar espaços entre as disputas dos grupos dominantes na Cidade da Bahia. A Câmara entrou várias vezes em conflitos com a Presidência da província e autoridades frequentemente se desentendiam.

A repressão à cultura popular envolvia múltiplas variantes. O complexo sistema eleitoral do império poderia favorecer a tolerância com o boi. Nas eleições primárias, os brasileiros descendentes de escravos eram “cidadãos teoricamente plenos, não obstante a cor da pele” (REIS, 2019, p. 182). Como o Boi era brincado principalmente na periferia da Cidade da Bahia, poderia ser tolerado pelo partido conservador quando dominado por

forças locais, através de juizes de paz e dos inspetores de quarteirão. O Jornal Alabama parece sugerir que o boi visitava as áreas centrais, e que agradava a outros setores sociais. Num mesmo poema, o jornal conseguiu criticar não só a cultura popular como o roubo na Caixa da Bahia, ao “descrever” o rancho da Ratazana que circulava a cidade e contava conivência da polícia:

Passaram pela polícia, não sei com que fim ou graça, dali seguiram direitos e foram dar numa praça. Descem uma ladeira sem que nada os impeça e vão parar no commercio. Em frente a uma tripeça, depois que a instrumental, toda caterva alinhou, o sujeito, a ratazana, abriu a boca e cantou [...]. Aqui estamos na aldeia baixa, queremos comer o que há na caixa (O Alabama, 1867, p. 2-3).

Nos “poemas” do jornal, mesmo que o rancho do boi aparecesse frequentemente confundido com o Bumba meu Boi, fica explícito que até mesmo setores da elite presenciavam a festa: “De bumba meu boi servia, dr. Sebolla capacho, adiante como guia, ia pulando o Patacho” e “um deputado de oculos, he quem berimbau tocava”. O rancho se dirigiu para se apresentar na casa do Barão em busca de uma gratificação, mas o Barão, “para os cobres não gastar, assim que teve a notícia, mandou as portas fechar”. O rancho voltou tristonho e se dispersou no “Terreiro, ao romper quase do dia” (JORNAL O ALABAMA, 1864, p. 3-4).

Levamos a hipótese de que foi o Rancho do Boi baiano que se espalhou via tráfico interno de escravos e/ou migrações de livres e libertos pelas províncias do sul. Mesmo admitindo que o “Rancho do Boi” fosse quantitativamente mais expressivo, seria importante investigar se os brincantes de Bumba meu Boi, tanto na Bahia como nas demais províncias do Norte, foram mais capazes de se livrarem do tráfico interno e das migrações. Mesmo que Ramos tenha acertado ao apontar uma maior participação das nações de negros que chegaram no século XIX ao Rancho do Boi e da Burrinha, a associação quase mecânica dos negros oriundos da África Central ao Bumba meu Boi pode ser relativizada. Os negros Jejes podem ter contribuído para a sua formação. O Boi de mamão catarinense e o Reis-de-Boi capixaba possuem estrutura evolutiva mais diversificada e não foram abordados neste estudo.

Aqui seria necessário verificar os ofícios e as listas de presos temporários na primeira semana de janeiro enviadas pelos delegados ao presidente da província. Analisei os relatórios de polícia para os presidentes de província durante uma década (final dos anos 50 e anos 60). Lígia Santana (2008) trabalhou com as infrações de postura, encontrando “aquelas e aqueles que descumpriam o estabelecido na lei até a 1853 o que

não foi possível naquelas compreendidas entre 1860-1890”. Quando o Boi brincava nas áreas centrais da urbe, a atitude dos Chefes de Polícia poderia ser outra. O passado condenava antigos chefes de polícia conservadores. Reis nos mostra a atuação de deputados que depois se tornaram chefes de polícia, cuja atuação parlamentar pautava-se na tributação dos serviços dos Africanos para afastá-los da Cidade da Bahia para levarem a agricultura (REIS, 2019, p. 127).

Os africanos eram vistos pelos funcionários do governo como moralmente desprezíveis, desonestos, avaros, selvagem e instrumentos dos donos de saveiros portugueses. O português era tido como mais impopular que a gente africana.

Wilson Mattos (*apud* REIS, 2019, p. 319) computou que entre os 214 presos das rondas policiais no mês de março de 1887 na Cidade da Bahia, 52,34% estiveram envolvidos em desordem, e em seguida vinham os acusados de furto, com 17,28%. Para o dia de reis seria indispensável consultar os boletins de ocorrência policial. A proporção de africanos presos por patrulhas policiais nas ruas da Cidade da Bahia, segundo Alexandra Brown (*apud* REIS, 2019, p. 329) variou entre apenas 1,8% e 5,7%, quando havia alcançado cerca de 65% na metade do século. Anúncios de fuga de escravos no período das festas do início do ano também poderiam indicar a presença de escravos boieiros.

Quanto aos migrantes, que pelo menos em tese poderiam ter participado do boi, pelo menos no período final do Império (1887), em geral, chegavam a bordo de navios, como embarcações, e na Bahia deixaram de trabalhar no mar para serem ganhadores (2,5%), e os do interior representavam 26% (REIS, 2019, p. 281). Reis (2019, p. 282) nos mostrou as dificuldades de quem vinha do interior se tornar um líder entre os ganhadores.

O auto é descrito em duas cenas: na primeira, a personagem Rei aproxima-se da brincadeira descrita por Arthur Ramos em Alagoas, onde “o Rei e o Secretário de sala, trazendo capas e coleções, capacetes dourados e espadas; e outras figuras, dançam, jogam espada e fazem de Coro”. Ramos nos mostra personagens semelhantes às do Bumba meu Boi da Bahia, mesmo Alagoas fazendo parte de Pernambuco até o início do reinado de D. Pedro I. Na apresentação o Boi era morto e depois de morto era repartido e distribuído pelo Doutor às pessoas conhecidas da localidade, citando seus nomes em versos improvisados. A divisão do boi pode ser encontrada ainda hoje, em várias brincadeiras de Boi no Brasil. “Às vezes há distribuição do Boi, feita por Seu Antonio Geraldo, não sendo porém isso de rigor” (MELLO, 1885, p. 294). Uma sátira política do jornal Alabama, sugere, no entanto, que a divisão do boi era mais usual. No texto, um ministro presentia



um leitão para um banquete de Natal e sua distribuição é feita a modo do reisado do Antonio Geraldo. O leitão seria levado em romaria pelas ruas da Bahia em solene devoção e depois esquartejado e assado por um senhor deputado no terreiro de Jesus: “Um *quarto* p’ra o *saquarema*; *Outro* para os *L. de gemma*, E dos *mocoto*’s um par. Aos *L. P.* cabe o *toucinho*, A *cabeça* é da nação: O *resto*, si assim for feito, *Leve*, quem for de seu peito, Co’ as *tripas* à *Oposição*” (ALABAMA, 1866). O Auto termina quando o Boi ressuscita. Em Alagoas, como em praticamente todo o litoral leste “festejam o bumba-meu-boi no período das festas de Natal, até o dia de reis”. Cascudo na edição que organizou para a Itatiaia, em nota de pé de página, afirma que o boi registrado por Moraes na Bahia, “como alguns existentes noutras paragens, está confundido com os Congos e as Congadas”. Os Congos se relacionavam com as irmandades declinantes, o que poderia ter ajudado na formação do Boi ou pelo menos na forma como ele se constituiu em algumas províncias. Quanto aos brincantes da Cidade da Bahia, Mello Moraes nos diz que “o Bumba-meu-Boi é o divertimento da canzoada, da gente pé-rapado”. As apresentações aconteciam tarde da noite, e era brincado nas áreas periféricas. A Cidade da Bahia do final dos anos 60 possuía 10 Freguesias, e desde o final da década de 50, refazia o “seu tecido urbano com a abertura de ruas e a construção de praças, a diversificação de seus meios de transporte, o crescimento de sua população” (REIS, 2008, p.17) em meio ao declínio da presença africana. O Boi “era brincado ao clarão dos fogaréus, em Itapagipe, Rio Vermelho, Nazaré, etc.”. Nazaré era um distrito e o Rio Vermelho um povoado. Nossa senhora da Penha do Itapagipe era uma freguesia suburbana onde a maioria dos africanos ali residentes se dedicavam à pesca, como explicou um inspetor do segundo distrito ao juiz que gostaria de organizar um canto de carregadores na freguesia (REIS, 2019, p. 104-5). Em 1872, o censo mostrou que a freguesia da Penha continuava sendo junto com Brotas, Mares, Itapoã e Pirajá, consideradas fora do miolo urbano da cidade. O boi descrito por Moraes era do povoado de Boa Viagem, que no início fazia parte da freguesia do Itapagipe. Logo depois que a freguesia foi desmembrada no início da década de sessenta, Boa Viagem ficou com a nova freguesia dos Mares, que era até então um distrito.

Na Boa Viagem e no Rio Vermelho a presença dos pescadores era significativa. Reis (2003, p. 423) nos dá notícia que, no dia 31 de janeiro de 1835, chegou ao presidente da Bahia “a denúncia de que escravos das fazendas do visconde do Rio Vermelho e da armação de pesca de Francisco Lourenço atacariam a cidade a partir do povoado de pescadores do Rio Vermelho”, tendo inclusive a festa de pescadores do Rio Vermelho no

dia 2 de fevereiro sido “proibida para evitar ajuntamento de gente, sobretudo de negros”. E mesmo em outubro, o juiz do Rio Vermelho pedia reforços em armas para seus guardas nacionais, visando prevenir qualquer movimento da “africanada gente das armações [de pesca], Engenho Velho, Areia Preta” (REIS, 2003, p. 497). O povoado do Rio Vermelho estava ligado à freguesia da Vitória onde o juiz de paz, um pouco antes acusava o recebimento de uma ordem do presidente da província para que não permitisse “jamais que hajam ajuntamentos para danças ou batuques, que possam perturbar a paz pública e a tranquilidade das famílias” (REIS, 2003, p. 496-497).

Era uma freguesia suburbana, um arraial semi-rural, formado por “prédios rústicos”, onde no dizer do fiscal da freguesia da Vitória que fora encarregado pela Câmara em 1857 para percorrer a estrada que ligava o “Corpo Santo” na Vitória até o Rio Vermelho, os moradores daquele lugar “são todos unidos e vizinhos, prestaram-se a jurar sobre a apreensão feita pelo fiscal, porque a razão deixa a conhecer que quando um ofende a um [dos] moradores daquele lugar, ofende a todos”. Para Reis, que analisou esse documento, fica evidenciado o ambiente solidário, “laços de amizade, redes de vizinhança, pacto de silêncio e proteção mútua imperam” (REIS, 2019, p. 119). O Rio Vermelho passou a contar no início dos anos 80 com duas linhas de bondes ligando o povoado até a Barroquinha numa linha e na outra até a praça do palácio via Campo Grande. Ainda não sei precisar o possível impacto dessa modernização nos transportes na brincadeira descrita por Mello Moraes.

Os negros eram controlados pelas posturas que vinham de longo tempo, mas seriam atualizadas no início da década de 1850 pela postura nº87, que enfatizava que o “escravo africano” encontrado durante a noite nas ruas da cidade sem passe do senhor seria condenado a pagar 10 mil réis de multa ou quatro dias de prisão. Reis (2019, p. 26) chama a atenção que a multa era exclusiva para os nascidos na África. Já os libertos africanos, segundo essa mesma postura, precisavam levar consigo “bilhetes de qualquer cidadão brasileiro”, do contrário pagava multa de 5 mil réis ou oito dias de prisão, o que obrigava o liberto africano a se tornar um dependente. Essa postura continuava em vigor em 1873, com exatamente a mesma redação. Além da postura, os negros eram reprimidos por um edital da polícia. Reis cita a prisão do liberto africano Pedro no dia 15 de fevereiro de 1858 “por infração do Edital da Polícia e Postura que proibia em andar africanos na rua depois do toque de recolher”. O próspero liberto Emiliano Graves passou três dias detido no Aljube por ser encontrado pela polícia quando retornava da missa da ressurreição no Convento de São Francisco, onde se abrigava a irmandade de São

Benedito. O código de posturas publicado em 1860 proibia “em horas de silêncio” os lundus e a música de barbeiro, sendo os infratores punidos com uma multa de 10 mil réis e o dobro em caso de reincidência. Os “batuques, danças e ajuntamentos de escravos” foram proibidos “em qualquer lugar, e a qualquer hora”, sendo que o escravo era punido com oito dias de prisão (REIS, 2008, p. 143).

Tanto os Rio Vermelho como a Boa Viagem foram duramente atingidos pelas epidemias que periodicamente assolavam a Cidade da Bahia como a da febre amarela em 1850 e a da cólera em 1855-6, que além de dizimar aproximadamente 10 mil pessoas só na capital da província, contribuiu nas palavras do presidente Sinimbu para o movimento dos africanos de volta à África, onde ainda hoje a brincadeira da Burrinha é festejada. “Os dados disponíveis indicam que a migração da Bahia para a África deu um salto de mais de 50% entre as décadas de 1840 e 1850” (REIS, 2019, p. 168).

No bairro da Boa Viagem, nas casas humildes, iluminadas a lampiões, feita a abertura da porta da casa onde o rancho se apresenta, a primeira parte era apresentada e se finda quando o Secretário manda Mateus buscar o boi. Na segunda parte, que é a do Boi propriamente dito, além do boi e do Tio Mateus, brincavam Tia Chatirina, Surjão, Doutor, Padre, Vaqueiro e o Amo.

O boi faz a cortesia para os donos da casa, dá uma pontada no Mateus que “dálhe uma pancada, e ele revira, esperneando”. Se no Boi pernambucano, nas palavras de Gama, o Boi morria sem nem se saber porque, na versão Baiana de Mello Moraes o boi foi derrubado por uma pancada dada pelo Mateus, que assim revidou uma pontada recebida. “O meu boi morreu, quem matou foi o Mateus”.

A pancada na cabeça do gado era um processo utilizado na matança dos bois descrita por Debret no matadouro público do Rio de Janeiro. O método já estava em desuso no início do século XIX quando Debret desenhou a sua prancha. No matadouro descrito por Debret, 40 bois eram empurrados para a matança num corredor, “onde três ou quatro negros armados com machados, se lançavam e os abatiam”.

Mateus nega o “crime” e acusa o dono da casa pela morte do Boi. O vaqueiro então cobra “do dono da casa, me pague meu boi”. O coro chama o doutor que chega conduzido pelo Mateus, “prognostica moléstia grave, receita e pede a Mateus uma viola”. Em seguida, “Mateus agarra em um menino para com ele dar uma ajuda no Boi, que levanta-se, terminando o auto pela cantiga da retirada”. Importante destacar a diferença de tom entre os relatos do Gama e Mello Mores. O primeiro explicita que o menino serve de clisttes para reforçar a imagem negativa que tenta transmitir aos seus leitores. Em

Mello Moraes a estratégia discursiva vai no sentido contrário, a cena é suavizada para tornar o brinquedo mais palatável aos seus leitores do final do século XIX, bombardeados constantemente com ataques da imprensa à religiosidade e a cultura popular.

A referência mais antiga da brincadeira de Boi no Brasil continua sendo a de Pernambuco em 1838/1840, o que parece sugerir que os agitados anos 20 e 30 do século XIX foram os da consolidação de um brinquedo que já vinha se formando desde os setecentos. Alguns autores chegam a afirmar que o Boi é do século XVIII, mas não demonstram de onde tiraram tal afirmação. Edilice Couto (2009) utilizou-se largamente dos viajantes estrangeiros para compreender as festas religiosas da Bahia, ao citar os viajantes que estiveram na Bahia antes de 1835 não nos informa da presença nem da Burrinha e muito menos do Boi. Dos viajantes citados, só Thomas Lindley (1965) escreveu sobre o Reisado. Importante destacar que o Reisado citado por Thomas Lindley, apesar de não constatar a presença do boi e da burrinha ainda assim é sugestivo para demarcar o protagonismo negro nos folguedos da Cidade da Bahia entre 1803 e 1805: “Aqui, músicos ambulantes, com seus violões e tambores etc., começaram ontem à noite (a véspera ou vigília da festa) a cruzar as ruas em grupos, indo de casa, sem a menor cerimônia, e fazendo em cada uma o mais bárbaro tumulto”, para mais adiante afirmar que uma “multidão participou da rude alegria”, parecendo apreciar muito o espetáculo. Isso prosseguiu hoje, com entusiasmo aparente nada reduzido” (LINDLEY, 1965, p. 100, *apud* COUTO, 2009, p. 7).

Beatriz Brusantin (2007) nos chama a atenção para a importância do Cavalo Marinho na brincadeira Pernambucana em contraste com a Bahia, onde quem se destaca ao lado do Boi é a Burrinha, “constituem as delícias de núcleos festivos”. A brincadeira da Burrinha além de participar do folgado, segue como um tipo de rancho autônomo em várias localidades da Bahia, onde aparece geralmente no Carnaval.

Os Jejes, que chegaram em grande quantidade na Bahia desde o último cartel do século XVIII, estabeleceram a matriz organizacional do candomblé da Bahia e influenciaram na formação de outras instituições de costumes africanos, como a dos cantos de trabalho comandados por um capataz (REIS, 2019, p. 83). Eram, portanto, mais ladinos, com mais tempo na terra de branco suficiente para aprender um ofício mecânico como o de sapateiro, que no mínimo o favorecia no artesanato do Boi. Ainda hoje, na cidade de Cachoeira, durante o cortejo da lavagem da Igreja d’Ajuda, entoa-se uma música que faz referência a uma das ruas do espaço negro quase que central da cidade

onde os Jejes realizavam seus cultos: “Mataram meu boi/ Lá na recuada/ Mataram meu boi/ Não me deram nada” (SANTOS, 2007, p. 53).

O texto se propôs a articular fontes folclóricas, as críticas do Jornal Alabama à cultura popular, os relatórios dos chefes de polícia e a historiografia acadêmica baiana e pernambucana sobre a segunda metade do século XIX, aproveitando não apenas seus dados empíricos como teóricos. É importante frisar que o aparecimento e a crescente importância das figuras variaram nas diferentes regiões onde o brinquedo era praticado, apresentando particularidades até mesmo dentro de uma mesma província e foi modificado também no decorrer desse longo século XIX. O presente estudo trabalhou com a hipótese de que o Rancho do Boi baiano se espalhou pelas províncias do sul, sendo que isso se deu através de tráfico interno de escravos e/ou migrações de livres e libertos. Apesar de entender que o “Rancho do Boi” era quantitativamente mais expressivo, buscou-se investigar se os brincantes de Bumba meu Boi, tanto na Bahia como nas demais províncias do Norte, foram mais capazes de se livrarem do tráfico interno e das migrações. O boi de mamão catarinense e o Reis-de-Boi capixaba possuem estrutura evolutiva mais diversificada e não foram abordados neste estudo.

## Referências

- ABREU, Martha. Mello Moraes Filho: Festas, Tradições Populares e Identidade Nacional. *A História Contada*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- ARAÚJO, Néson de. *O baile pastoril na Bahia: um espetáculo no recôncavo baiano dedicado à Vila de Abrantes*. Salvador: Ed. UFB, 1979.
- AZEVEDO, Arthur. O Bumba meu Boi. *Kosmos – Revista Artística, Científica e Literária*, v. 1, n. 1, jan. 1906. Hemeroteca Digital Brasileira.
- BRUSANTIN, Beatriz. Viva o Boi: análise comparada das manifestações culturais dos trabalhadores catarinenses e pernambucanos no século XIX e início dos XX. In: Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. *Anais...* Florianópolis, UFSC, 2007.
- CARNEIRO, Edson. *Folguedos Tradicionais*. Rio de Janeiro: Editora Conquista, 1974.
- CARVALHO, Marcus J. M de. *De portas adentro e de portas afora: trabalho doméstico e escravidão no Recife, 1822- 1850*. AFRO-ASIA, Salvador, n. 29-30, 2003.
- COUTO, Edilice Souza. De “pantomina sem ordem” a “louca bacanal”: Festas religiosas da Bahia oitocentista a partir das perspectivas dos viajantes estrangeiros. Sociabilidades religiosas: mitos, ritos e identidades. XI Simpósio Nacional da

Associação Brasileira de História da Religião. *Anais...* 25-27 maio de 2009. Goiânia: UFG, 2009.

FREYRE, Gilberto. *Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e a passagem do Nordeste do Brasil*. 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Recife: FUNDARPE, 1985.

GAMA, Miguel do Sacramento Lopes. *A estultice do Bumba-meu-boi*. O Carapuceiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 330-338.

JEHA, Silvana. Cores e marcas dos recrutas e marujos da armada, c.1822-c.1860. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 36-66, 2013.

JORNAL O ALABAMA. Período crítico e chistoso. Cidade da Bahia: Typographia de marques, Aristides e Igrapiúna. *Acesso Biblioteca Virtual Consuelo Pondé*, Bahia, 8 jan. 1864.

JORNAL O ALABAMA. Período crítico e chistoso. Cidade da Bahia: Typographia de marques, Aristides e Igrapiúna. *Acesso Biblioteca Virtual Consuelo Pondé*, Bahia, 24 dez. 1866.

JORNAL O ALABAMA. Período crítico e chistoso. Cidade da Bahia: Typographia de marques, Aristides e Igrapiúna. *Acesso Biblioteca Virtual Consuelo Pondé*, Bahia, 16 jan. 1867, p. 2-3.

LOURENÇO, Barão de São. Relatório apresentado à Assembleia Legislativa da Bahia. Bahia: Typografia de J. G. Tourinho, abr. 1869. Disponível em: <https://archive.org/details/rpebahia1869a/page/n1/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 12 jan. 2020.

MAIA, Clarissa Nunes. Sambas, batuques, vozerias e farsas públicas: o controle social sobre os escravos em Pernambuco (1850-1888). *CLIO-Série História do Nordeste*, n. 16, 1996.

MELLO, Moraes Filho. *Quadros e Chonicas*. Rio de Janeiro; Paris: Ed. H. Garnier, s/d.

MELLO, Moraes Filho. *Festas populares do Brazil - Tradicionalismo de 1888*. Rio de Janeiro: Ed. B. L. GARNIER, 1888. Biblioteca Virtual do Senado Federal.

MELLO, Moraes Filho. *Costumes e tradições do Brazil - festas de natal de 1895*. Rio de Janeiro: Livraria Contemporânea. Biblioteca Virtual do Senado Federal, 1895.

MELLO, Moraes Filho. *Festas e Tradições Populares do Brasil*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1999.

PEREIRA DA COSTA, Francisco Augusto. *O folck-lore pernambucano*. Recife: Arquivo Público Municipal, 1974.

RAMOS, Arthur. *O Folclore negro do Brasil*. São Paulo: Casa do Estudante do Brasil, 2007.

REIS, João José. Quilombos e Revoltas escravas no Brasil. “Nos achamos no campo a tratar da liberdade”. *Revista USP*, São Paulo, v. 28, p. 14-39, dez./fev. 1995.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, João José. Tambores e Temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). *Carnavais e outras f(r)estas*. Ensaios de História social da Cultura. Campinas: UNICAMP, 2005.

REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

REIS, João José. *Ganhadores: a greve negra de 1857 na Bahia*. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

RIBEIRO, Cristina Betioli. Alexandre José de Melo Morais Filho (1844-1919): A prioridade da contribuição africana na formação da literatura e da cultura brasileira. *Remate de males*, Campinas, v. 39, n. 1, p. 423-439, jun. 2019.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 4. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

SANTOS, Edmar Ferreira. *Sambas, batuques e Candomblés em Cachoeira-BA. A construção ideológica do feitiço*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil, 2007.

SILVA, Wellington Barbosa. Burlando a vigilância: repressão policial e resistência negra no Recife do século XIX (1830-1850). *Revista África e Africanidades*, v. I, n. 1, maio 2008.