

## O código de posturas e os futuros cururus oitocentistas

Cleber Alves Pereira Júnior\*

**Resumo:** O cururu é uma prática cultural que hoje goza de relativo prestígio junto aos órgãos governamentais de Mato Grosso, sobretudo quando associado a uma pretensa identidade cultural matogrossense. Entretanto, no decorrer do século XIX, as autoridades políticas de Mato Grosso empreenderam esforços para restringir e controlar a feitura do cururu, expectativas essas que nem sempre encontravam êxito, pois mesmo circunscrito, o folguedo continuou a ser praticado por parte da população cuiabana. Nesse sentido, buscaremos demonstrar que o Código de Posturas de Cuiabá funcionava como um instrumento de controle do horizonte de expectativa tanto das instituições políticas quanto das pessoas que freqüentavam cururus, num período em que a noção de futuro ganhava cada vez mais relevância aos olhos dos administradores provinciais.

**Palavras-chave:** cururu, controle, expectativa

**Abstract:** Cururu is a cultural practice that enjoys relative prestige beside governmental organs from Mato Grosso in present times, mainly when associated to the propagation of the regional cultural identity. However, in the course of the nineteenth century, the political authorities of Mato Grosso undertook attempts to restrain or at least to regulate the performances of cururu. The results of these attempts not always were successful, since the frolic - even limited - continued to be part of people's life in Cuiabá. By this way, we will search to show that the city-laws of Cuiabá ("Código de Posturas") were used to operate as an instrument for the control of the horizon of expectation not only of political institutions but of the people that usually frequented cururus as well. This happened in a period that de notion of future acquired more and more consistence at the eyes of the provincial administrators.

**Keywords:** cururu, control, expectation

O presente artigo discute a relação entre a prática do cururu e o esforço de controle do tempo empreendido pelas autoridades provinciais de Mato Grosso no decorrer do século XIX, mais especificamente na cidade de Cuiabá. Nesse período, o cururu foi alvo de estratégias institucionais que buscavam limitar sua prática, considerada “perigosa”, “barulhenta” e “atrasada”. Apesar disso, os grupos populares continuaram a se reunir em cururus e outros divertimentos, de maneira que mesmo circunscritos não deixaram de ser realizados por parte da população cuiabana. Acreditamos que essa relação conflituosa entre diferentes grupos e indivíduos, ilustrada, por exemplo, no Código de Posturas de Cuiabá,

---

\* Mestrando pela Universidade Federal de Mato Grosso – bolsista CAPES. E-mail: clebercuiaba@gmail.com

evidencie uma tendência de controle do horizonte de expectativa das autoridades políticas e dos apreciadores do cururu.

Devido principalmente ao fato de o cururu ser uma manifestação cultural cuja transmissão ao longo do tempo se fez essencialmente por via oral, as fontes documentais que registram seus atributos formais durante o século XIX são em número bastante reduzido. De qualquer maneira, seguindo os rastros de informações contidas em obras que versam sobre o folclore matogrossense – produzidas no século XX – e cotejando essas informações com indícios verificados em manuscritos institucionais e relatos de viajantes elaborados no século XIX, podemos vislumbrar alguns aspectos do cururu praticado na Cuiabá desse período.

Uma das características que acompanha o folguedo é a marcada influência religiosa. Francisco Alexandre Ferreira Mendes, por um lado, associa as “origens” do cururu ao trabalho de catequização dos índios, levado a cabo pelos jesuítas ainda no período colonial da história do Brasil<sup>1</sup>. Por outro, sua narrativa permite induzir que as festas religiosas de inícios do século XX, herdeiras das festividades da segunda metade do século XIX, incorporavam diversas manifestações durante sua realização, dentre elas o cururu (MENDES, 1977: 19-21).

Também o relato de João Ribeiro, analisando a passagem de Max Schmidt por Mato Grosso em 1900, nos leva a observar essa relação do folguedo com o sagrado ao demonstrar que o cururu presenciado pelo etnólogo alemão foi realizado em frente à imagem de uma santa que estava sendo festejada por populares da freguesia de Rosário (RIBEIRO, 1919: 224).

Em contrapartida é necessário observar que o cururu nunca foi uma manifestação essencialmente sacra, pois sua feitura também é trespassada por usos considerados profanos, como é o caso da ingestão de bebida alcoólica por parte dos cururueiros no decorrer dos brincados, principalmente a aguardente e seus derivados. Por congregar signos religiosos mesclados a outros considerados pagãos, a igreja católica não via sua realização com bons olhos, contribuindo para a propagação de um discurso hostil à sua prática por volta de meados do século XIX.

Outro aspecto fundamental do cururu, no qual insiste a escassa bibliografia existente sobre o tema, encontra-se no fato de que seu exercício é obra exclusiva de membros do sexo masculino. Não obstante, nos processos criminais elaborados para investigar e julgar crimes, e nos relatórios de chefes de polícia produzidos para informar o presidente da província sobre

---

<sup>1</sup> Ainda que essa “origem” seja discutível, não restam dúvidas de que o cururu praticado em Cuiabá no século XIX tivesse características provenientes da religião católica.

delitos ocorridos em Mato Grosso, constatamos que o público feminino também se fazia presente em situações nas quais o folguedo era realizado.

Grosso modo, a realização de um cururu implicava que um grupo de homens, reunidos em duplas ou individualmente, formasse uma roda de cantadores e tocadores. A partir daí embalavam o círculo, ora simplesmente tocando seus instrumentos e versejando, ora acrescentando-se o bater de pés, o entrelaçar das pernas e o revoltar dos corpos. Caso se tratasse de uma festa de cunho religioso, a roda freqüentemente era antecedida pela louvação da imagem do santo de devoção do grupo. Também era relativamente comum a ocorrência de uma forma de cururu que substituíam as letras de caráter religioso por desafios cantados, porfias, onde cada cururueiro ou dupla acompanhava a roda criando versos e rimas, muitas vezes improvisadas, que deveriam ser “rebatidas” pelos demais participantes. Tanto em um caso quanto em outro, a cachaça era um dos motores que impulsionava a roda de cururueiros.

Procedendo por comparação com a bibliografia existente (ver, por exemplo, DRUMMONT; RAMOS, 1978: 03-12) e com cururus verificados nos dias atuais, é legítimo supor que os versos e melodias entoados eram relativamente monótonos, não no sentido de que eram enfadonhos, mas sim de que apresentavam pouca variação em cada música ou reza. Ademais, em diversas passagens do brinquedo os cururueiros cantavam em tom alto e anasalado, usando em larga medida os falsetes, o que podia causar um sentimento de estranhamento para alguém que não fosse habituado ao cotidiano daquelas pessoas.

O instrumento sonoro que servia de base para os cururus oitocentistas era o cocho, conhecido atualmente como viola de cocho. Geralmente possuía cinco cordas, seu braço era curto e com poucos trastes, o qual fornece uma das possíveis explicações para a pouca variação harmônica do cururu. Sua fabricação se dava de maneira totalmente artesanal, sendo inclusive as cordas feitas com tripas de animais, principalmente de macacos. O corpo do instrumento, que lhe servia de caixa de ressonância, era construído escavando-se um tronco inteiriço, de sarã, por exemplo. Um instrumento de percussão constantemente presente nos brinquedos era o caracachá, hoje conhecido por ganzá. Tratava-se de um pedaço de taquara, de 0,50 cm mais ou menos, no qual se talhavam diversos sulcos horizontais de um lado, e que possuía algumas rachaduras em sentido vertical do outro. Segurando o caracachá em sentido vertical, o cururueiro esfregava outro pedaço de bambu, ou de osso de animal, de maneira intermitente, no mesmo sentido (DRUMMONT; RAMOS, 1978: 11; TRAVASSOS; CORREA, 1988: 16-18).

Ademais, diferentemente do que ocorre nos festivais de cururu do século XXI, os cururueiros do século XIX não dispunham de uma indumentária particular para a realização

de brinquedos. Considerando que a maior parte de seus adeptos pertencia aos grupos menos abastados da sociedade cuiabana, podemos conjecturar que cada um utilizava as mesmas roupas empregadas no dia a dia, seja no lar ou na lida.

No dia 04 de janeiro de 1831, a Câmara Municipal de Cuiabá aprovou o Código de Posturas da cidade, que dentre outras medidas proibia a prática do cururu sob a alegação de *prevenir* as “pancadas, facadas e mortes” que freqüentemente ocorriam em tais funções (DOC. 1). Em outras palavras, os dirigentes políticos da Província sancionaram um mecanismo que tinha por objetivo enquadrar o divertimento de cururu, lhe atribuindo um significado de ameaça e desencadeando uma correspondente prática de repressão por meio das patrulhas policiais.

Já no Projeto de Posturas de 1873 (DOC. 2), adotando “medidas de *prevenção* de danos”, a Câmara de Cuiabá procedia à liberalização dos brinquedos de cururu, desde que os interessados em sua prática pagassem a respectiva licença. Mesmo que nesse último caso o cururu não constasse mais como sendo proibido, o simples fato de um cururueiro precisar de autorização prévia para realizar uma função em seu lar, sem correr os riscos de se ver envolvido com a justiça, já ilustra o caráter *preventivo* dessa medida.

Podemos conjecturar que a *prevenção* alegada pela Câmara Municipal de Cuiabá se amparava no conjunto de casos relativos a “pancadas, facadas e mortes” que podiam ser lembrados pelos membros dessa instituição, no grupo de “acontecimentos danosos” que se encontravam no passado recente e que, de uma forma ou de outra, eram passíveis de ser recordados. Seguindo o historiador alemão Reinhart Koselleck, denominaremos esse conjunto de *campo de experiência* (KOSELLECK, 2006: 309-10). A partir desse campo, os membros da Câmara de Cuiabá lançavam seus olhares para o amanhã, para o futuro recente, de maneira a planejar os acontecimentos vindouros que no seu entendimento eram desejáveis e aqueles que não deveriam ocorrer. A esse prognóstico chamaremos, ainda seguindo Koselleck, *horizonte de expectativa* (KOSELLECK, 2006: 309-10). A pretensão de prevenir os danos decorrentes – direta ou indiretamente – dos cururus convertia-se em ação presente amparada no passado e no futuro, no campo de experiência e no horizonte de expectativa.

Até o momento da aprovação do Código de Posturas de 1831, as autoridades políticas da Província de Mato Grosso constituíram pouco a pouco um campo de experiências sobre o cururu que lhes permitiu representar esse folguedo como algo perigoso ao bem-estar da população. Conseqüentemente, o horizonte de expectativa que se impunha a essas autoridades era uma cidade sem cururu, objetivo esse que desejavam atingir por meio da ação política da repressão.

Saltando novamente para o ano de 1873, observamos que o Projeto de Posturas da cidade já não pretendia proibir o cururu, a exemplo do Código de 1831. Interpretamos essa mudança como uma alteração entre o campo de experiência e o horizonte de expectativa da Câmara Municipal de Cuiabá. A recordação que essa instituição tinha em 1873 sobre a tentativa de proibição não correspondia aos seus alegados desejos de prevenir os danos sofridos por pessoas que frequentavam cururus. Isso pode ser exemplificado pelo assassinato do soldado Manoel Germano em 1860, decorrido de uma briga entre soldados e cururueiros (DOC. 3). Assim, a esperança de evitar os crimes ocorridos em divertimentos populares deveria se basear em um outro horizonte, qual seja, a exigência de uma licença antecipada que permitisse controlar as ocorrências do cururu na cidade. As posturas funcionariam como um instrumento que tinha por função prever as manifestações do cururu e, dessa maneira, controlar o horizonte de expectativa dos seus adeptos. Aquele que solicitasse a autorização para um cururu automaticamente estaria anunciando algo que ainda ocorreria, e que por isso mesmo era passível de ser controlado.

Segundo Luiza Volpato, durante a segunda metade do século XIX havia uma tendência por parte dos grupos dominantes brasileiros em disciplinarizar e otimizar a força de trabalho da população, disposição essa que podia ser verificada também em Cuiabá, fruto da expansão e consolidação das relações capitalistas de produção e da noção de progresso (VOLPATO, 1993: 175-90). Nesse sentido, os ajuntamentos – e aqui podemos incluir os cururus – eram vistos como prejudiciais à boa ordem, já que exauriam as forças dos trabalhadores, livres ou escravos, tão necessárias à produção econômica e ao progresso das sociedades.

A interpretação de Volpato aproxima-se daquela exposta por Edward Thompson no artigo *Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial*, publicado pela primeira vez em 1967. De maneira geral, Thompson fala sobre as mudanças na concepção de tempo vivenciadas por indivíduos e grupos sociais ingleses durante os séculos XVIII e XIX, época em que a Revolução Industrial acentuava o sentimento de um tempo cada vez mais célere. O autor argumenta que o crescente processo de industrialização acarretou a mudança na percepção de tempo *orientada pelas tarefas* para uma percepção *orientada pelo relógio*. No primeiro caso, o ritmo de trabalho verificado nas manufaturas “pré-industriais” inglesas era marcado pela irregularidade no cumprimento dos trabalhos, “padrão que alternava momentos de atividade intensa e de ociosidade quando os homens detinham o controle da sua vida produtiva”. Na medida em que o trabalho passa a ser determinado pelo relógio, o tempo é cada vez mais medido e controlado, exigindo que os empregadores elaborem discursos e

práticas que inculquem o *uso-econômico-do-tempo* nos empregados das fábricas (THOMPSON, 1998: 267-304).

De fato, esse processo de *aceleração do tempo* que visava o progresso futuro se fez bem mais perceptível nos países cuja industrialização já estava mais ou menos consolidada no século XIX, o que não era o caso do Império brasileiro, muito menos de Mato Grosso. No entanto, Thompson discute alguns métodos utilizados pelas classes dominantes inglesas para a generalização da idéia de que *tempo é dinheiro*, que também podem ser encontrados na Cuiabá da segunda metade dos oitocentos. Nesse período a cidade já contava com o toque de recolher do arsenal de guerra, que alertava as “pessoas de bem” sobre o momento de se recolherem às suas casas (MACHADO FILHO, 2006); as patrulhas policiais já atuavam no sentido de impedir os ajuntamentos de escravos nas bicas de água; os discursos dos presidentes de província estavam recheados de críticas ao “espírito indolente e incapaz da população matogrossense” (VOLPATO, 1993); é em meados do século XIX que surge a primeira instituição de ensino secundário em Mato Grosso (PÓVOAS, 1994: 44) e, como afirma Thompson, as escolas desde muito detêm o importante papel de inculcação do “uso-econômico-do-tempo” nas crianças.

Ademais, Thompson demonstra que,

*A necessidade de levantar cedo forçaria o pobre a ir para a cama cedo. [...] o longo coro matinal dos moralistas é um prelúdio ao ataque muito contundente aos costumes, esportes e feriados populares, feito nos últimos anos do século XVIII e nos primeiros anos do século XIX. [O lazer das massas passa a ser visto como um problema: perda de tempo desnecessário]. (THOMPSON, 1998: 292-8)*

Ora, se na Inglaterra de fins do século XVIII os costumes populares já são atacados sob a alegação de que representam apenas “desperdício de tempo”, podemos conjecturar que o artigo do Código de Posturas que proíbe ou restringe a prática do cururu no século XIX também tenha em vista um controle e uso racional do tempo. É possível que o campo de experiência formado pelos cururus realizados até a instauração do Código em 1831 tenha levado os órgãos institucionais a estabelecer um horizonte de expectativa cujo objetivo era evitar que os trabalhadores “gastassem seu tempo e energia” em rodas de cururus até de madrugada, e não apenas “prevenir danos” ocasionados em tais divertimentos.

Machado Filho argumenta que foi o aumento da criminalidade, associado ao recrudescimento das precárias condições de vida da população, durante e após a guerra com o Paraguai, que levou os grupos dominantes matogrossenses a perpetrarem medidas que evitassem os ajuntamentos de escravos e livres pobres, vistos como os responsáveis pela onda

de crimes ocorridos em Cuiabá nas décadas de 1860-70 (MACHADO FILHO, 2006:175). Apesar dos pontos de vista divergentes quanto às motivações que levaram os órgãos institucionais a intensificarem a ação policial em Cuiabá, tanto Machado Filho quanto Volpato ressaltam que os ajuntamentos, inclusive os cururus, eram considerados momentos em que escravos e livres pobres se articulavam para a execução de crimes de toda ordem, fato que, aos olhos das autoridades, exigia seu controle preventivo.

É preciso lembrar ainda que mesmo com essa inclinação das elites frente ao cururu, constatamos que escravos, lavradores, soldados, prostitutas e outros indivíduos pertencentes aos grupos populares da população cuiabana não deixaram de realizar seus divertimentos. Se por um lado os Códigos de Posturas, entendidos como instrumentos de controle do horizonte de expectativa, delimitavam e impunham um procedimento ao exercício do cururu, por outro é patente que tais códigos não alcançavam plenamente a eficácia desejada pelos grupos dominantes. É lícito afirmar, baseado em relatórios de chefes de polícia de Cuiabá, produzidos na segunda metade do século XIX, que mesmo existindo um lugar que determinava a impetração de uma licença antes do início de uma roda de cururu, muitos brinquedos eram executados sem essa “fase obrigatória”, como foi o caso do divertimento surpreendido por uma ronda policial na Freguesia de Pedro 2º, na noite de 22 de setembro de 1866, feito pelo escravo Benedito, que além de não possuir autorização para o folguedo, também não tinha a permissão de seu senhor para semelhante feito, detalhes que não o impediram de dar vazão à sua vontade de se divertir, em plena quarta-feira (DOC. 4).

Assim, constatamos que a prática do cururu na Cuiabá do período oitocentista foi influenciada pela tentativa de normatização que os Códigos de Posturas impuseram aos grupos populares da sociedade. Ao se esforçar para submeter esse folguedo, os grupos dominantes visavam um controle mais sistemático de seu próprio horizonte de expectativa e das futuras ações da população possibilitando em certa medida, determinar a ocorrência das práticas do cururu antes de sua realização. Isso se fazia possível em virtude da necessidade de impetração de uma licença junto aos órgãos institucionais para a prática “legal” do cururu.

Além disso, esse processo se deu num momento em que a otimização do tempo de trabalho se alargava pouco a pouco, juntamente com a idéia de que os esforços não deveriam ser esgotados em divertimentos considerados inúteis. O aumento da criminalidade na Cuiabá da segunda metade do século XIX também levou as autoridades políticas a considerar necessária a instauração de medidas profiláticas “para o bem da população”, mesmo que as providências adotadas freqüentemente se mostrassem ineficazes.

## FONTES BIBLIOGRÁFICAS

- DRUMMONT, Arnaldo F.; RAMOS, Otavio. **Função do Cururu**. São Paulo: Planimpress, 1978. (Cadernos Cuiabanos, 8)
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2006.
- MACHADO FILHO, Oswaldo. **Ilegalismos e jogos de poder**: um crime célebre em Cuiabá (1872), suas verdades jurídicas e outras histórias policiais. Cuiabá: Carlini & Caniato, EdUFMT, 2006.
- MENDES, Francisco Alexandre Ferreira. **Folclore mato-grossense**. Cuiabá: Fundação Cultural de Mato Grosso, 1977. (p. 11-29)
- RIBEIRO, João. Cururu e Cirirí. In: **O folk-lore**: estudos de literatura popular. Rio de Janeiro: Jacintho Ribeiro dos Santos - livreiro-editor; Porto: Typ. da Empr. Litter. E Typographica, 1919. (p. 223-230).
- THOMPSON, E. P. Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial. In:\_\_\_\_\_. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. (p. 267-304).
- TRAVASSOS, Elizabeth; CORREA, Roberto Nunes. **Viola de cocho**. São Paulo: Fundação Nacional de Arte / Fundação Nacional de Folclore, 1988. (p. 01-20).
- VOLPATO, Luiza Rios Ricci. **Cativos do sertão**: vida cotidiana e escravidão em Cuiabá em 1850-1888. São Paulo: Editora Marco Zero, 1993.

## FONTES MANUSCRITAS

- DOC. 1 – Posturas Policiais da Câmara Municipal da Cidade de Cuiabá, ano de 1831. Acervo: APMT; Fundo: Câmara; Grupo: Códigos de Posturas – Originais; Caixa 01.
- DOC. 2 – Projeto de Posturas da cidade de Cuiabá, ano de 1873. Acervo: APMT; Fundo: Câmara; Grupo: Códigos de Posturas – Originais; Caixa 01.
- DOC. 3 – Processo criminal do Cartório do 6º Ofício instaurado para apurar a morte do soldado Manoel Antonio Germano, assassinado durante uma festa ocorrida em comemoração de um casamento, onde havia um divertimento de cururu. Acervo: APMT; Fundo: Poder Judiciário Estadual; Grupo: Cartório do 6º Ofício; Subgrupo: Penal; Série: Inquérito Policial; Subsérie: Homicídio. Ano: 1860.
- DOC. 4 – Sumário de culpa produzido contra o escravo Benedito pelo ferimento causado no cabo Ricardo Fernandes Paes. Benedito resistiu à prisão decretada contra ele por se encontrar em um divertimento de cururu que não possuía permissão para funcionar. Acervo: APMT; Fundo: Poder Judiciário Estadual; Grupo: Cartório do 6º Ofício; Sub-Grupo: Penal; Série: Sumário de culpa; Sub-Série: Lesão Corporal. Ano: 1866.