

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MAISA FRANÇA TEIXEIRA

**AS REPRESENTAÇÕES ESPACIAIS/SIMBÓLICAS E OS SENTIDOS DO LUGAR
DA FESTA DO BOI-À-SERRA EM SANTO ANTÔNIO DE LEVERGER/MT**



CURITIBA

2016

MAISA FRANÇA TEIXEIRA

**AS REPRESENTAÇÕES ESPACIAIS/SIMBÓLICAS E OS SENTIDOS DO LUGAR
DA FESTA DO BOI-À-SERRA EM SANTO ANTÔNIO DE LEVERGER/MT**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutora em Geografia.

Orientadora: Prof. Dra. Salete Kozel.

CURITIBA

2016

Teixeira, Maisa França

As representações espaciais/simbólicas e os sentidos do lugar da festa do boi-à-serra em Santo Antônio de Leverger/MT / Maisa França Teixeira. – Curitiba, 2016.

200 f. : il.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências da Terra, Programa de Pós-Graduação em Geografia

Orientadora: Salete Kozel

Bibliografia: p. 182-192

1. Representações sociais. 2. Geografia humana. 3. Festas populares. I. Kozel, Salete. II. Título.

CDD 394.2



MINISTÉRIO DE EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR CIÊNCIAS DA TERRA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



PARECER

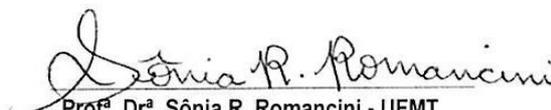
Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Geografia reuniram-se para a arguição da Tese de Doutorado, apresentada pelo (a) candidato (a) **MAISA FRANÇA TEIXEIRA** intitulada “**AS REPRESENTAÇÕES ESPACIAIS/SIMBÓLICAS E OS SENTIDOS DO LUGAR DA FESTA DO BOI-À-SERRA EM SANTO ANTÔNIO DO LEVERGER/MT**”, para obtenção do grau de Doutor em Geografia, do Setor de Ciências da Terra, da Universidade Federal do Paraná Área de Concentração **Espaço, Sociedade e Ambiente**, Linha de Pesquisa Território, Cultura e Representação.

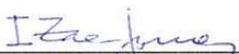
Após haver analisado o referido trabalho e argüido o (a) candidato (a), são de parecer pela APROVADA da Tese.

Curitiba, 30 de março de 2016.

Nome e Assinatura da Banca Examinadora:


Prof.ª. Dr.ª. Salete Kozel Teixeira - orientadora


Prof.ª. Dr.ª. Sônia R. Romancini - UFMT


Prof.ª. Dr.ª. Iria Zanoni Gomes – Depto Sociologia/UFPR


Prof. Dr. Miguel Bahl – PPGGEO/UFPR


Prof. Dr. Roberto Fillizola – Depto - Educação/UFPR

A Deus, pela contínua proteção e por todas as bênçãos que me são concedidas. Aos meus pais, minha irmã, familiares, amigos e a Leonardo, meu grande amor.

AGRADECIMENTOS

Ao meu querido namorado e companheiro, Leonardo Marquezan, pela paciência, generosidade, amor e companheirismo.

Em especial, aos meus pais, Rafael e Cinerley, pela vida, alegria e confiança, por terem me ensinado a lutar por ideais, por meio do exemplo de vida e de trabalho. Sem eles, nada disso teria sido possível.

À minha irmã, Camila, pelo companheirismo, apoio e força em todos os momentos.

Aos professores, colegas e funcionários da Universidade Estadual de Goiás e da Faculdade Evangélica de Goianésia pelas amizades, carinhos e aprendizados estabelecidos durante esses anos.

Agradeço as amigas do Lar da Acadêmica de Curitiba, em especial, Patrícia Dias, pela amizade, carinho e colaboração nos caminhos percorridos para construção da tese.

Aos amigos de curso, em especial, Luciléia F. L. Gonçalves e Beatriz Helena Furlanetto pelos momentos preciosos de agradável convivência, de estudos, aprendizados, desabafos e alegrias.

Aos secretários do Programa de Pós-Graduação em Geografia, Adriana C. Oliveira e Luiz C. Zem pela eficácia e distinção nos atendimentos.

Aos participantes dos grupos do Boi-à-Serra, particularmente aos integrantes do Boi Estrela e moradores de Santo Antônio de Leverger/MT e região, que, em total confiança, compartilharam os caminhos da memória, da vivência e da experiência do boi: Dona Domingas, Renata Fontes Moreira, Eliete Maria Fontes de Almeida, José do Carmo Marques Fontes, Vital Siqueira, Ana Paula, entre tantos outros.

À minha eterna amiga Mary Anne Vieira Silva, cuja companhia e paciência foram fundamentais para que eu pudesse realizar o meu trabalho de uma maneira rica e prazerosa. Obrigada pela amizade.

Aos professores, professoras, colaboradores da UFPR e aos colegas da turma de 2012, pelas trocas de ideias e experiências.

À CAPES, pela concessão da bolsa de estudos.

Ao Prof. Sylvio Fausto Gil Filho, Profa. Maria Idelma Vieira D'Abádia e ao Prof. Alessandro Filla Rosaneli pelos aportes feitos na banca de qualificação.

Aos membros da banca examinadora, cujas contribuições agregaram valor singular ao trabalho: Profa. Sônia Regina Romancini, Profa. Íria Zanoni Gomes, Prof. Miguel Bahl, Prof. Roberto Filizola, Prof. Marcos Alberto Torres e Prof. Sylvio Fausto Gil Filho.

Finalmente, agradeço à minha querida orientadora Salete Kozel, incondicional testemunha das linhas deste trabalho, pela amizade, pelo crédito, pela confiança depositada, pelo incentivo e, principalmente, por ter compartilhado comigo algo precioso: seu conhecimento.

Muito obrigada por tudo,
Maisa França Teixeira

"O mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável."

Maurice Merleau-Ponty (1999)

The instrument for perceiving the world is the body, but the body is not symmetrical.

Tuan (1971)

RESUMO

Na presente tese, considera-se que a Festividade do Boi-à-Serra promove a existência do lugar festivo. A representação do Boi é constituída por simbolismos trazidos pela memória, pela tradição e pelas lendas narrativas pantaneiras que passam a conferir sentidos singulares a Santo Antônio de Leverger/MT. O lugar festivo do Boi é produzido por uma teia simbólica que forma a linguagem mítica da festa. A linguagem mítica é consubstanciada pela presença dos símbolos, a saber: minhocão, mãe do morro, cavalo-égua, ema, mascarado e borboletas. Os símbolos garantem ao ser, em seu plano existencial, um enlace de energia que, conforme Cassirer, deve ser compreendido no contexto daquilo que é dado como espontâneo, ou seja, os sentidos atribuídos pelo sujeito ao lugar da festa não podem se ligar apenas às construções externas, mas diretamente às construções de experiências e vivências do próprio sujeito. Essas ilações tornam-se primordiais para o campo epistêmico-teórico-conceitual que subsidia a tese: a fenomenologia e o existencialismo. Inicialmente, aponta-se Merleau-Ponty para a compreensão do campo do corpo-sujeito e, em seguida, Yi-Fi Tuan na referência ao lugar existencial. A partir dessa base teórica, observa-se que as representações do Boi-à-Serra concedem os sentidos do lugar da Festa. Para o aprofundamento dessa questão, que garante o argumento central da tese, percorrem-se, em especial, os aportes teórico-metodológicos da Geografia Cultural, em sua vertente fenomenológico-humanística. Ademais, o campo conceitual da tese centra-se na compreensão do corpo-sujeito e do lugar existencial: reveladores do lugar festivo. No presente estudo, os sentidos da festa são representados nas imagens mentais dos sujeitos sobre o Boi-à-Serra. Essas imagens também se tornam as bases da linguagem mítica que se constitui em um campo fenomenológico, permitindo a comunicação por meio de signos e de significados apreendidos pelos sentidos da percepção desses sujeitos. Para desvelar essas imagens na tese, o caminho metodológico explorado permite a análise do lugar festivo como resultante de uma amálgama garantida pelos simbolismos míticos do Boi-à-Serra e pelos sentidos dados à experiência de participar de um sistema simbólico que cria uma identidade específica. A identidade é construída na complexidade da fala e do corpo daqueles que participam da festa. Nesta, o Boi-à-Serra — o corpo-sujeito — é considerado pela memória, pela permanência e pela construção dos signos simbólicos aliados aos processos culturais de lembranças e aos laços afetivos entre os indivíduos. A tese utiliza procedimentos de pesquisa baseados na metodologia Kozel, por meio do uso dos mapas mentais, das entrevistas e da observação participante. A Festa do Boi-à-Serra é configurada pela mediação de uma prática cultural coletiva e pela dimensão mítico-simbólico-subjetiva do corpo-sujeito representado pelo boi. O lugar festivo do Boi-à-Serra é composto por momentos extraordinários que desvelam as fronteiras existenciais de uma vivência coletiva.

Palavras-chave: representações; lugar; corpo-sujeito; Boi-à-Serra; Santo Antônio de Leverger/MT.

ABSTRACT

In this thesis, it is considered that the Festival of Boi-à-Serra promotes the existence of festive place. The representation of the Ox is made up of symbolisms brought by memory, tradition and the Pantanal narratives that come to give unique way to Santo Antônio de Leverger / MT. The festive place of Ox is produced by a symbolic web that forms the mythic language of the party. The mythical language is reinforced by the presence of symbols, namely: minhocão, hill mother, horse, rhea, masked and butterflies. Symbols guarantee to be in your existential plane, a power link that, as Cassirer, must be understood in the context of what is given as spontaneous, that is, the meanings attributed by the subject to place the party can't connect only to outbuildings, but directly to the construction of experiences of the subject itself. These conclusions are of prime importance to the epistemic-theoretical-conceptual field that supports the thesis: phenomenology and existentialism. Initially, Merleau-Ponty points toward the understanding of the body-subject field and then Yi-Fi Tuan in reference to the existential place. From this theoretical basis, it is observed that the representations of Boi-à-Serra give directions for the festival place. To investigate this question, which guarantees the central argument of the thesis, run up, especially the theoretical and methodological contributions of Cultural Geography in his phenomenological-humanistic aspect. Moreover, the conceptual field of the thesis focuses on the understanding of the body-subject and existential place: revealing festive place. In this study, the feast of the senses are represented in mental images of the subjects on the Boi-à-Serra. These images also become the basis of the mythical language that constitutes a phenomenological field, allowing communication through signs and meanings apprehended by the senses of perception of these subjects. To unveil these images in the thesis, the explored methodological approach allows the analysis of festive place as a result of an amalgamation guaranteed by mythical symbolism of Boi-à-Serra and the meanings given to the experience of participating in a symbolic system that creates a specific identity. Identity is built on the complexity of speech and body of those who join the party. In this, the Boi-à-Serra - the body-subject - is considered by the memory, the permanence and the construction of symbolic signs allied to cultural processes memories and emotional bonds between individuals. The thesis uses research-based procedures Kozel methodology through the use of mind maps, interviews and participant observation. The Festival of Boi-à-Serra is set by the mediation of a cultural collective practice and the mythic-symbolic-subjective dimension of the body-subject represented by the ox. Festive place of Boi-à-Serra is composed of extraordinary moments that reveal the existential boundaries of a collective experience.

Keywords: representations; place; body-subject; Boi-à-Serra; Santo Antônio de Leverger/MT.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Mapa conceitual	24
Figura 2: Boi-à-Serra	29
Figura 3: Confeccção da viola-de-cocho	38
Figura 4: Cururu – dança	40
Figura 5: Siriri	41
Figura 6: Bloco Garanhões da Madrugada	44
Figura 7: Duelo da Fronteira	47
Figura 8: Boi-de-Mamão do Mandicuera	48
Figura 9: Imagens antigas do Boi-à-Serra	50
Figura 10: Oficina de construção do Boi-à-Serra	51
Figura 11: Mascarados – Grupo de Boi-à-Serra Estrela	52
Figura 12: Bumbo na Festa do Boi-à-Serra	55
Figura 13: Grupo de Boi-à-Serra – Boi Estrela	57
Figura 14: Boi Estrela	59
Figura 15: Boi Pantaneiro	60
Figura 16: Boi Lendário	60
Figura 17: Boi-à-Serra	81
Figura 18: A Figura principal do lugar mítico do Boi-à-Serra – o boi	93
Figura 19: Formas simbólicas do Boi-à-Serra	99
Figura 20: Símbolo da festa: o boi	101
Figura 21: O corpo do boi e seu “dono”	102
Figura 22: Mascarado – Boi-à-Serra	104
Figura 23: Ema – Festa do Boi-à-Serra	106
Figura 24: Cavalo-Égua – Festa do Boi-à-Serra	107
Figura 25: Minhocão – Festa do Boi-à-Serra	108
Figura 26: Os símbolos carnavalescos do Boi-à-Serra	109
Figura 27: Nossa Senhora da Conceição e Entrudo	113
Figura 28: Nossa Senhora da Conceição e Entrudo	114
Figura 29: Carnaval – Santo Antônio de Leverger/MT	115

Figura 30: Desfile do Boi-à-Serra	116
Figura 31: Boi-à-Serra	117
Figura 32: Apresentação – Bloco Cultural do Boi-à-Serra.....	123
Figura 33: Conceito da Festa do Boi-à-Serra.	130
Figura 34: O lugar festivo do Boi-à-Serra	131
Figura 35: A memória do lugar festivo do Boi-à-Serra.....	132
Figura 36: Os donos do boi – Os protagonistas do Boi-à-Serra	133
Figura 37: A Festa do Boi-à-Serra.....	135
Figura 38: Estrutura para a apresentação do Boi-à-Serra	138
Figura 39: Os encontros e brincadeiras do Boi-à-Serra.....	142
Figura 40: O imaginário festivo representado pela Festa do Boi-à-Serra	144
Figura 41: Os símbolos imaginários do Boi-à-Serra	145
Figura 42: Mãe do morro - Boi-à-Serra.....	146
Figura 43: Pesquisa empírica – Elaboração do mapa mental sobre a percepção da Festa do Boi-à-Serra.....	155
Figura 44: Mapa mental 1 – Boi-à-Serra	157
Figura 45: Mapa mental 2 – Boi-à-Serra	157
Figura 46: Mapa mental 3 – Boi-à-Serra	159
Figura 47: Mapa mental 4 – Boi-à-Serra	160
Figura 48: Mapa mental 5 – Boi-à-Serra	161
Figura 49: Mapa mental 6 – Boi-à-Serra	162
Figura 50: Mapa mental 7 – Boi-à-Serra	164
Figura 51: Mapa mental 8 – Boi-à-Serra	165
Figura 52: Mapa mental 9 – Boi-à-Serra	166
Figura 53: Mapa mental 10 – Boi-à-Serra	167
Figura 54: Mapa mental 11 – Boi-à-Serra	168
Figura 55: Mapa mental 12 – Boi-à-Serra	169
Figura 56: Mapa mental 13 – Boi-à-Serra	169
Figura 57: Mapa mental 14 – Boi-à-Serra	171
Figura 58: Mapa mental 15 – Boi-à-Serra	171
Figura 59: Mapa mental 16 – Boi-à-Serra	172

Figura 60: Mapa mental 17 – Boi-à-Serra	173
Figura 61: Mapa mental 18 – Boi-à-Serra	174
Figura 62: O círculo festivo do Boi-à-Serra	178
Figura 63: Boi-à-Serra	181

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Localização do município de Santo Antônio de Leverger/MT	26
Mapa 2: Localização da área de Santo Antônio de Leverger/MT	32
Mapa 3: Percurso do desfile do Boi-à-Serra no Carnaval de 2013	62
Mapa 4: Percurso do desfile do Boi-à-Serra no Carnaval de 2014 e de 2015	63

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Concepções de festas segundo Duvignaud (1983), DaMatta (1997), Amaral (2009), Maia (1999), Rosendahl (1999), Perez (2002), Almeida (2011), Brandão (1989), Del Priore (1994), Di Méo (2001), Guarinello (2001) e Cox (1974).....	128
--	-----

SUMÁRIO

O ponto de partida.....	14
CAPÍTULO I – OS SENTIDOS DO LUGAR DAS/NAS FESTAS	29
1.1. Marcos territoriais e simbólicos da área de estudo	31
1.2. Contextualizando a Festa do Boi-à-Serra.....	46
1.3. Percepções, experiência e sentido sobre a festa	64
1.4. O lugar como condição existencial no espaço	75
CAPÍTULO II – BOI-À-SERRA: ENTRE O ESPETÁCULO DE RUA E A REINVENÇÃO DAS DIMENSÕES MÍTICAS	81
2.1. A dimensão da “Geografia Mítica”	83
2.2. A natureza mítica das festas	94
2.3. Festa do Boi-à-Serra e suas interfaces: símbolos e simbolismos	97
CAPÍTULO III – A FESTA DO BOI-À-SERRA: MEMÓRIA, IMAGINÁRIO, SUJEITOS E REPRESENTAÇÕES	117
3.1. As festas e o sentido de festejar no Brasil.....	119
3.2. Memória e expressões da linguagem da festa: a tradição do Boi-à-Serra.....	131
3.3. Nas entrelinhas do imaginário festivo e das representações simbólicas	143
3.4. As representações da Festa do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT. ...	150
A despedida	176
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	182
ANEXOS	193
APÊNDICES	198

O ponto de partida...

O etnólogo Max Schmith (1942) registra que, no interior do estado de Mato Grosso, existe uma festa associada ao boi, conhecida como Boi-à-Serra. Ainda hoje, a festa é realizada nas comunidades ribeirinhas, por meio de brincadeiras, tendo como figura principal o boi, que, normalmente, é confeccionado pela comunidade local e enfeitado com materiais como arames, tecidos, taquaras, entre outros. Na brincadeira, o dançador leva a estrutura armada do boi nas costas e sai às ruas dançando e brincando com o povo.

O boi torna-se a representação da memória e, como reminiscência, constitui-se o referencial do lugar festivo. A complexidade do estudo ancora-se na ideia de que o boi revela-se na tese como representação, corpo e lugar. Na cultura mato-grossense, em especial em Santo Antônio de Leverger/MT, o Boi-à-Serra assume as características de memória, tradições, imaginário, vivências, experiências e dimensões míticas.

Ora a representação mítica do Boi-à-Serra desvela o espaço mítico, ora revela os sentidos do lugar festivo. A linguagem traduzida pelos mitos da brincadeira possibilita estabelecer-se um caminho metodológico em que o espaço mítico da festa é considerado no e pelo valor que a comunidade praticante atribui à manifestação e pelos sentidos dados à experiência de participar de um sistema simbólico que cria uma identidade específica e garante o sentido do lugar.

O lugar da Festa do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT é garantido nas e pelas formas espaciais, ou melhor, por representações simbólicas espacializadas por distintas construções que envolvem o plano do vivido: sentimentos, rupturas cotidianas, trabalho e outras. Desse modo, a tese investiga como esse lugar assume o primado da vivência, da experiência do indivíduo e dos grupos sociais.

As práticas associadas ao boi ganham relevância, haja vista que a brincadeira é para além da rua. Ela é resultante de construções culturais herdadas no plano individual e no coletivo que ainda são garantidas pelos sujeitos que participam dessa manifestação, por meio de suas memórias e lembranças. Durante o ato de brincar, os indivíduos transpõem o campo da memória de natureza pessoal e convertem a brincadeira em um conjunto de acontecimentos partilhados por grupos que se ligam ao tempo passado da comunidade, ao tempo presente da

festa vinculado ao Carnaval e ao tempo futuro dessas expressões culturais que serão conservadas devido à manutenção das tradições. A continuidade das manifestações culturais é dada pelas lembranças de infância para os moradores, pela espetacularização das representações formadas pelos agentes midiáticos, logo, os efeitos dessas construções sobre os indivíduos permitem, a cada ano, a rememoração da festa, fortalecendo a memória dessa prática coletiva.

O boi compõe uma rede de vivências estabelecida em torno dele e de Santo Antônio de Leverger/MT. Durante o ano, o Boi-à-Serra garante momentos de encontros, reuniões e seleções, uma vez que o festejo não é realizado apenas na véspera do Carnaval: há um sistema simbólico que se faz a partir de uma rede festiva da manifestação.

As díspares manifestações culturais, como as festas, espalham-se por grande parte do território brasileiro. Em relação à temática do boi, há uma diversidade de manifestações, a saber: Boi Bumbá, Boi-de-Mamão, Bumba-Meu-Boi, entre outros. Essa pluralidade incrementa ações públicas e privadas que buscam valorizar e potencializar a cultura mato-grossense, uma vez que o Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT assegura a sua especificidade.

Consideram-se categorias conceituais: o lugar existencial (Tuan) e o corpo-sujeito (Merleau-Ponty). A mencionada festa traduz a complexidade da fala e do corpo de seus participantes. O corpo é vida, tem sentidos dos símbolos, e a linguagem constitui-se em um campo fenomenológico que expressa a comunicação que se faz por signos e significados apreendidos pelos sentidos da percepção. A festividade, base argumentativa da tese, é interpretada pela dualidade das abordagens empirista e intelectualista embasadas no caminho fenomenológico e filosófico de Merleau-Ponty (2011), bem como de Tuan (1983) ao relacionarem os sentidos do lugar considerados um núcleo de valor por meio das relações emocionais que o definem.

Perante isso, a tese de doutorado é garantida a fim de compreender-se o sentido do lugar da Festa do Boi-à-Serra, recorrendo-se ao aporte teórico-metodológico da Geografia Cultural, em sua vertente fenomenológica, na interface com o corpo-sujeito e o lugar existencial para desvendar-se o significado dessa festa nas imagens mentais dos sujeitos.

A diretriz central da presente tese é expor, no âmbito da Geografia Cultural, as reflexões teóricas e analíticas, mediadas por resultados de pesquisa sobre as representações do

Boi-à-Serra no lugar festivo, Santo Antônio de Leverger/MT. Coloca-se que esse lugar festivo é constituído basicamente pelo sujeito corpo-mítico em que se revela por diversas representações sociais e coletivas.

Contudo, situo a minha problemática do estudo sobre as representações do Boi-à-Serra: Ao refletir sobre o Boi-à-Serra, no âmbito da Geografia Cultural, na perspectiva indicada, questiona-se como tal festa origina a formação de signos, simbolismos e representações em Santo Antônio de Leverger/MT. Nesse ponto, manifestam-se algumas questões. Qual o conceito de festa que a formação do lugar festivo do Boi-à-Serra revela? Como identificar as bases que garantem a presença de signos, simbolismos e representações de uma Festa do Boi-à-Serra? Quais as espacialidades do Boi-à-Serra e como elas originam-se no espaço mato-grossense? Quais as formas de expansão, distribuição e constituição dos sentidos do lugar?

Esses questionamentos encaminham a discussão sobre a problemática central do estudo: investigação da existência de signos, símbolos e representações criadas, bem como dos próprios sentidos do lugar da Festa do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT. À frente, esses sentidos de lugar associam-se às representações espaciais e simbólicas e, também, aos modos como a festa é percebida, lembrada, vivida, simbolizada e representada pelas gerações.

Ao longo do texto, discuto sobre assuntos que revelam as estruturas conceituais da representação do boi, bem como apoiadas nas próprias falas dos sujeitos que vivenciam essas práticas, busco compreender as representações mentais construídas sobre o boi-festivo e como essas dão suporte ao lugar existencial dos moradores e brincantes.

Diante desse campo epistêmico-metodológico, a Geografia Humanístico-Cultural é um caminho que permite elucidar os sentidos, as representações simbólicas e, sobretudo, analisar esse lugar como espaço de experiência.

A cultura está presente no espaço por meio das práticas sociais e no campo das experiências e vivências humanas (crenças, tradições, mitos, entre outros) e nas manifestações que influenciam a construção do conhecimento social, político e cultural. Ela é constituída pelos conhecimentos e pelas experiências cotidianas e adquiridas ao longo da vida.

Assim, a Geografia não está preocupada em observar e descrever, mas, sim, em analisar o comportamento humano, com o propósito de conhecer as diferentes formas de

modificação oriundas das transformações ocorridas ao longo do tempo. Dessa forma, é o que se propõe ao associar-se o estudo decorrente da análise da Festa do Boi-à-Serra com a Geografia Cultural, sobretudo numa perspectiva que valoriza a dimensão simbólica e cultural de práticas espaciais.

A reflexão nessa ordem de eventos, a partir do campo conceitual interpretativo da categoria lugar, permite enveredar-se por uma análise que descortina os sentidos do lugar, por intermédio das representações advindas da festa. Reitera-se que a partir da Geografia Cultural, é possível se fazer uma “análise da maneira pela qual cada um recebe uma bagagem de conhecimentos e de atitudes, enriquece-a com a sua experiência e a interioriza, tentando assegurar sua coerência” (CLAVAL 2008, p. 88).

Considerando o caráter dinâmico e transformador das culturas, Claval (2008, p. 87) afirma que elas “mostram-se frequentemente com um nível elevado de plasticidade: nada pode frear a incorporação de elementos novos quando são apresentados como substitutos ou complementares dos já existentes”, ou seja, não há rompimentos culturais e, sim, uma substituição/alteração de símbolos e significados que constituem um grupo social ao manterem-se unidos ao tempo e aos lugares. Em Tuan:

[...] o espaço que se torna familiar às pessoas, consiste no espaço vivido da experiência. [...] ele apela a interesses distintamente humanísticos, como a natureza da experiência, a qualidade de ligação emocional dos objetos físicos as funções dos conceitos e símbolos na criação de identidade do lugar (TUAN, 1982, p. 93).

As representações simbólicas constituem-se como formas que dão suporte ao fortalecimento da liga do indivíduo com seu lugar, do mesmo modo, as festas como representações promovem os novos sentidos dos lugares. É por meio dessa análise da cultura que se delimitam os sentidos do sagrado, do profano e, ainda, criam-se as identidades e as paisagens simbólicas. Depreende-se dessa análise a ideia de que cada sociedade cria signos, simbolismos e representações da identidade festiva, que se espacializam, formando os lugares festivos e dando sentido a eles. Kozel (2009, p.128) contribui ao dizer que a “relação entre o significado e o significante abre uma possibilidade inovadora de perceber o signo”.

As festas do Boi-à-Serra ganham expressividades no local, representando uma cultura singular com ritos, cores e batuques. Elas detêm uma riqueza cultural vista por uma diversidade de ritos e rituais, costumes, manifestações culturais e danças que se manifestam

de diferentes maneiras.

As festas tornam-se um dos principais componentes da cultura. No âmbito da Geografia Cultural, busca-se compreender e decifrar as relações que o boi mantém com o universo simbólico. Claval (2008) cita três razões para compreensão da Geografia Cultural: 1) Falava-se de cultura, contudo não eram destacados pontos essenciais, como as representações, opiniões e crenças; 2) Os estudos culturais baseados em artefatos perdem sua validade à medida que as técnicas desenvolvem-se, fazendo com que os utensílios diminuam em diversidade ou até desapareçam completamente; 3) A diversidade de atividades encontrada nas cidades faz com que a descrição dos gêneros de vida perca sua validade.

Com a definição da nova Geografia Cultural, as manifestações culturais ganham forças caracterizadas pela nova reflexão sobre o espaço humano e seus aspectos e, também, discutindo o diferente, a cultura, as particularidades e os modos de vida. Ademais, conquistam valorização e representação dos indivíduos. Assim, a Geografia Cultural, associada às manifestações culturais, salienta os aspectos materiais e imateriais, as representações simbólicas, os modos de existência e as experiências da sociedade humana.

Disso decorre o entendimento de que a Geografia Cultural fez do homem o centro de suas análises, distinguindo três eixos necessários e complementares. O primeiro parte das sensações e das percepções; o segundo trata da cultura por meio da ótica da comunicação e o terceiro examina a cultura na construção de identidades, aprimorando o papel do indivíduo nas dimensões simbólicas da vida. Corrêa (2003) relata a “[...] importância da Geografia Cultural renovada, centrada na perspectiva dos significados”.

No tocante às principais características dessa abordagem, Almeida (2008, p.50) considera que “uma das mais marcantes características da Geografia Cultural contemporânea é a percepção de que o conhecimento é múltiplo e situacional, de que existem muitas maneiras de ver e de ler a paisagem”.

A Geografia Cultural segue um caminho teórico que considera experiências e pensamentos que discutem as dinâmicas espaciais, valorizando as áreas, as paisagens, as ecologias culturais e, especialmente, as manifestações culturais. Assim, essa abordagem estuda a distribuição, no tempo e no espaço, da cultura e de seus elementos, como: componentes materiais, sociais, intelectuais e simbólicos.

Conforme afirma Bailly *et al* (1991), essa Geografia, consciente de sua subjetividade, permite-nos, com base na análise das representações sociais em suas lógicas espaciais, investigar discursos e práticas, razão e sentimentos enraizados no lugar e associá-los às manifestações culturais existentes.

O estudo geográfico cultural enfatiza a importância de averiguarem-se as comunidades, suas representações, habilidades, criatividade na produção dos seus costumes, valores, crenças e tradições baseadas na cultura local. Para Almeida (2011), a identidade cultural possui componentes que formam um todo integrado, inter-relacionando a língua, a história, o território, os símbolos, as leis, os valores e as crenças e os elementos tangíveis, incluindo a tecnologia, as edificações e as materializações da visão de mundo de uma dada sociedade.

A Geografia Cultural é um ramo da Geografia preocupada com a distribuição espacial das mais diversas manifestações culturais existentes. O espaço torna-se produtor de atividades humanas valorizadas e caracterizadas por atributos funcionais, estruturais e efetivos. O espaço é visível a partir de sua instância social, evidenciando os aspectos simbólicos e afetivos atribuídos aos grupos. Para Almeida (2011), as culturas são diversas, no tempo e no espaço.

Nesse sentido, a cultura é o referencial humano, formada por conhecimentos adquiridos ao longo da vida, por meio das experiências que são expressas pelas densidades técnicas presentes no cotidiano e traduzidas nas formas de agir, de vestir e de ser. As manifestações culturais são consideradas, portanto, práticas espaciais.

O estudo da Festividade do Boi como formadora de lugares festivos suscita a ideia de que a realidade cultural de cada povo, seus hábitos e costumes são construções da história do Boi em Santo Antônio de Leverger/MT. Essa proposta motiva a compreensão das marcas que as festas e seus signos produzem na cidade de Santo Antônio de Leverger/MT.

Para tanto, a Geografia Cultural é extremamente importante para desvendar-se esse arcabouço existente no estado do Mato Grosso. Esta pesquisa propõe-se a desvelar a cultura festiva. Reconhece-se a indissociabilidade da experiência vivenciada pelos indivíduos com a vida comunitária, a partir da dimensão simbólica atribuída ao lugar.

O lugar visto em sua dimensionalidade simbólica é construído e vivido por meio das relações sociais e culturais que fazem parte do cotidiano dos indivíduos. A cultura é

constantemente reproduzida e evidenciada por eles com base nas ações que promovem relações identitárias. O lugar, consoante Tuan (1979, p.387),

é uma entidade única, um conjunto 'especial', que tem história e significado. O lugar encarna as experiências e aspirações das pessoas. O lugar não é só um fato a ser explicado na ampla estrutura do espaço, ele é a realidade a ser esclarecida e compreendida sob a perspectiva das pessoas que lhe dão significado.

Ao associar o lugar e a cultura, nota-se a reconstrução das díspares relações sociais vistas pelos modos de vida de forma dinâmica em virtude das práticas socioculturais, religiosas e econômicas. Essas dinâmicas reúnem as representações culturais, como é o caso das Festas de Boi, com temporalidades diferentes.

Quando se relaciona o lugar ao espaço de comunicação, este se efetiva por um sistema simbólico de experiências traduzido pelos sentidos da fala e do corpo, garantidos pelo grupo social que participa de tal sistema. O lugar corresponde ao próprio mundo simbólico representado, ou melhor, os lugares constituem-se por símbolos, os quais são garantidos pelas emoções humanas que conferem os significados ao campo de preocupação, como afirma Tuan (1979).

Nesse sentido, a identidade dos grupos de Boi-à-Serra é construída por sua tradição popular expressa pelas emoções humanas — manifestadas no ato de brincar com o boi —, pelos saberes, pelo modo de ver, de crer e de valorizar a vida, pelas dimensões simbólicas e significativas para o sujeito.

Para Almeida (2011), as festas delimitam um lugar, isto é, realizam-se na existência de uma identidade construída na singularidade dos grupos sociais presentes nesses espaços festivos. Associando-se o lugar, a festa e a cultura, nota-se a reconstrução das diferentes relações sociais vistas pelos modos de vida presentes no lugar, o qual é dinâmico em virtude das práticas socioculturais, religiosas e econômicas. Essas dinâmicas reúnem as representações culturais, como é o caso das Festas do Boi-à-Serra, com temporalidades diferentes. A identidade desses grupos está intimamente ligada ao lugar do qual fazem parte.

As crenças e os valores de uma coletividade atinentes às suas identidades territoriais exprimem-se por um conjunto de símbolos variados, materiais ou abstratos. A produção de iconografias constitui, pois, a base de representações culturais no espaço. A cultura revela-se

por uma organização simbólica, a partir de suas dimensões socioculturais, entre indivíduos e grupos, relacionando-se com as representações simbólicas existentes.

Vale ressaltar que as contribuições para o estudo da festa balizam-se em autores como Amaral (2009), Bakhtin (1996), Da Matta (1997), Del Priore (1994), Di Méo (2001) e Duvignaud (1983), quando retratam a importância das festas como acontecimentos únicos.

Ademais, destacam-se os estudos de Fernandes (1989), Cascudo (2012), Brandão (2003) e Araújo (1964) ao enfatizarem o folclore na cultura brasileira. Outros autores de relevância para o estudo proposto são Kozel (2009), Farias (2005), Braga (2002) e Rodrigues (2006).

Como apoio para os temas como cultura, saber, símbolos e, principalmente, identidades culturais e suas manifestações e representações, destacam-se os autores Kozel (2007), Almeida (2011), Tinhorão (1981), Saint-Hilaire (1975), Machado (1994), Holanda (1975), Silva (2000) e Magnani (1984), entre outros, que contribuíram para o objetivo principal do estudo.

O conceito de festa contido na formação desse lugar festivo do Boi-à-Serra é confirmado pela festa em seu caráter de representação. Ela é um momento extraordinário da alegria, do sorriso e das músicas por meio dos valores que desvelam as fronteiras existenciais. A Festa do Boi-à-Serra é percebida sob uma abordagem cultural e classificada como festa (em) seu lugar. Ela é um fenômeno multifacetado por imagens representativas dos laços e valores singulares da cidade de Santo Antônio de Leverger/MT.

As festas ganham destaque, uma vez que se encontram presentes no Brasil, de sorte que o estudo delas e de suas práticas sociais são importantes para a compreensão da distribuição e organização dessas culturas nos espaços concebidos e vividos, espaços que delas se apropriam e que delineiam signos.

Kozel (2009) expõe que os signos são construídos por via das imagens, dos sons, das formas, dos odores e dos sabores. Para a autora, o caráter significativo dos signos “prescinde de uma forma de linguagem para ser comunicado” (p. 127).

O estudo proposto estabelece um diálogo entre a cultura local da cidade de Santo Antônio de Leverger/MT e a Festividade do Boi-à-Serra, por meio da construção de um conhecimento que valoriza o conjunto dos rituais em suas semelhanças e diversidades

espaciais. Isso ocorre para que a cultura passe a ser difundida, ao ponto de demonstrarem-se novos caminhos e alternativas mais adequadas para a sua valorização.

As festas são importantes elementos da cultura e de um determinado povo, visto que é por meio desse local festivo que os grupos sociais apresentam sua história, seus ritmos, sua identidade, seus estilos de vida, enfim, suas manifestações locais.

As festas constituem-se em um dos mais variados elementos da dimensão simbólica geográfica reproduzida com base nas relações afetivas/simbólicas, religiosas/culturais e sociais/políticas. Segundo Brandão (1989), a festa está intimamente relacionada às únicas, raras e repetidas situações da vida, permitindo, assim, o conhecimento de variados universos de festas populares transformadas em “uma fala, uma memória e uma mensagem” (p. 8).

Rosendahl (2005) diz que as festividades fortalecem as experiências religiosas da coletividade e dos sentimentos e a identidade da fé. Esta se relaciona, segundo a autora, com a alteração do cotidiano pela festa, com as mudanças dos locais, das produções individuais e dos atrativos oriundos daquelas datas festivas.

Enfim, é por via das festas, e aqui pela Festa do Boi-à-Serra, que se pode conhecer o sentimento enraizado nesse lugar festivo, por meio dos signos, símbolos e representações. Seus ritos determinam a caracterização do lugar da festa mencionada, bem como suas formas de expansão, distribuição e constituição que reafirmam tais sentidos nesse lugar festivo.

Esse lugar é simbólico e, ao mesmo tempo, correspondente das festividades que fazem parte da vida da comunidade levergense, haja vista que a festa proporciona sentimentos, envolvimento com o local e reconhecimento do corpo-sujeito, aqui representado pelo Boi-à-Serra. A festa, portanto, deve ser observada como um lugar, o centro de significados dos símbolos visíveis. Em suma, ela é o símbolo do lugar, o “lugar festivo do Boi-à-Serra”.

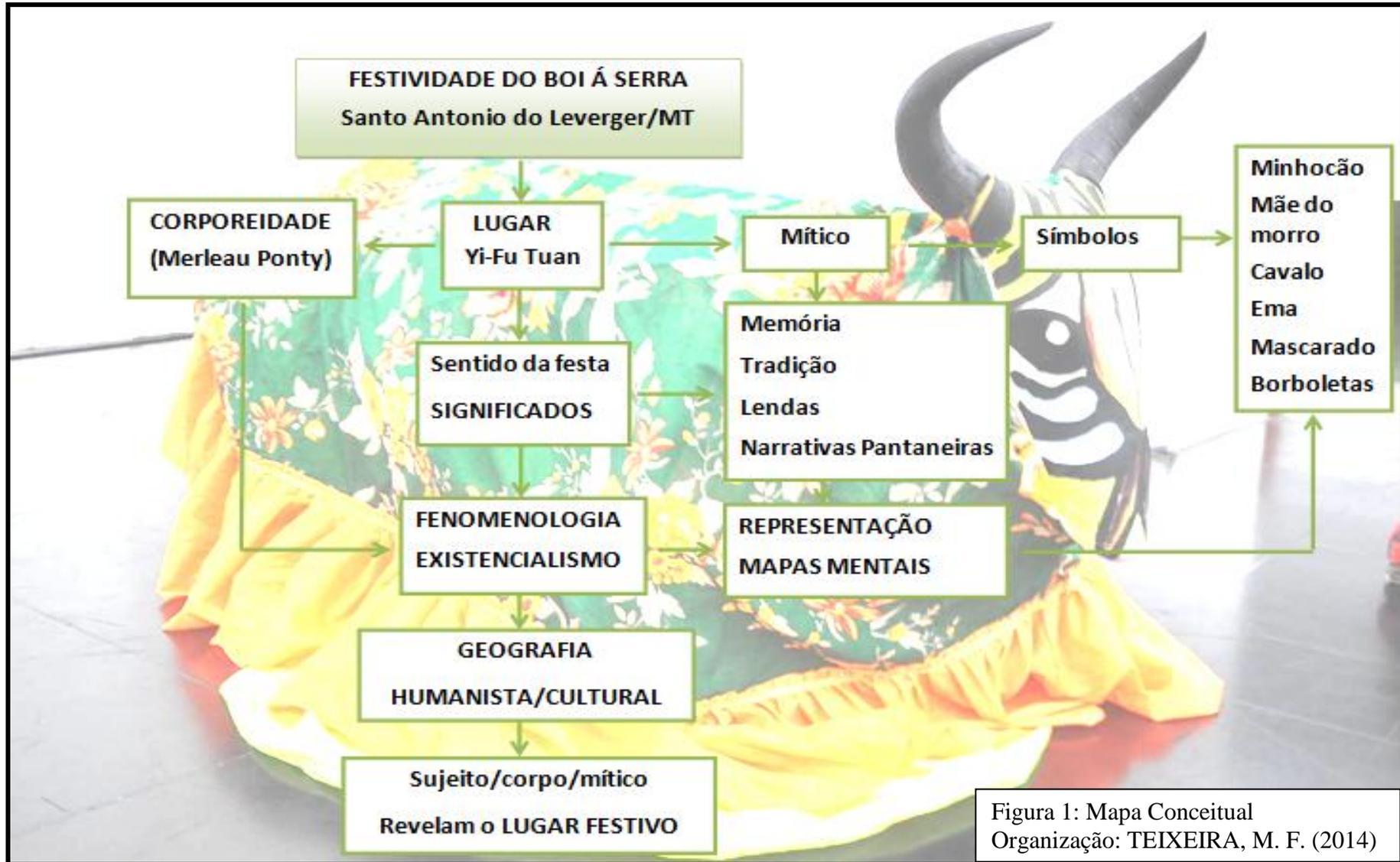
As espacialidades do Boi-à-Serra e suas origens no espaço matogrossense delineiam saberes, especificidades e singularidade no lugar do festejo. A multiplicidade dela caracteriza-se por sua dimensão cultural, permitindo a representação do boi na localidade.

A Teoria das Representações e a utilização dos mapas mentais como procedimentos metodológicos ligam-se aos sujeitos que podem traduzir, simbolizar e decodificar as formas de se ligar, de se estabelecer, de pertencer aos lugares, sobretudo ao lugar que é constituído por símbolos, os quais caracterizam a festa. Por conseguinte, a Festa do Boi-à-Serra é uma representação.

Ao analisar a Festa do Boi-à-Serra, bem como seus signos, simbolismos e representações espaciais/simbólicas em Santo Antônio de Leverger/MT, considera-se o sentido do lugar na festividade.

Diante da análise, discute-se a tese de que a Festividade do Boi-à-Serra é constituída por uma teia simbólica que promove a existência do lugar festivo. O lugar festivo organiza-se por meio da representatividade do boi, composto por simbolismos trazidos pela memória, pela tradição e pelas lendas narrativas pantaneiras, bases plurais que envolvem estruturas míticas, corporais, musicais, carnavalescas, imaginárias, espetaculares e que conferem sentidos singulares a Santo Antônio de Leverger/MT.

O mapa conceitual (Figura 1) a seguir expõe a construção do conhecimento e os aportes teórico e metodológico para a estruturação da tese.



No transcurso do ano de 2009, iniciou-se o estudo das festas e das manifestações culturais no mestrado, cuja temática possibilitou a defesa da dissertação intitulada “*Espaços e territorialidades do festejar da catira no estado de Goiás*”. Posteriormente, contatou-se a Festa do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT e suas particularidades que culminaram em um projeto de pesquisa que originou a tese, permitindo uma abordagem na geografia do corpo-sujeito e do lugar existencial.

O processo de investigação e a caminhada para alcançar-se o objetivo principal da tese iniciaram-se no ano de 2012. Disciplinas cursadas, leituras realizadas e pesquisa bibliográfica e documental permitiram a relação entre teoria e prática.

A pesquisa bibliográfica e documental foi essencial para a investigação teórico-conceitual. Os estudos realizados antes das visitas a campo objetivaram a compreensão e, posteriormente, a análise teórica da estrutura da Festa do Boi-à-Serra. A cultura, as manifestações culturais, a tradição e os lugares conduziram os primeiros passos da pesquisa.

A escolha da cidade de Santo Antônio de Leverger/MT (Mapa 1) deu-se, em especial, pela unicidade da Festa do Boi-à-Serra, por considerá-la centenária e devido à associação do Carnaval com a representação do boi, a qual confere sentido ao lugar.

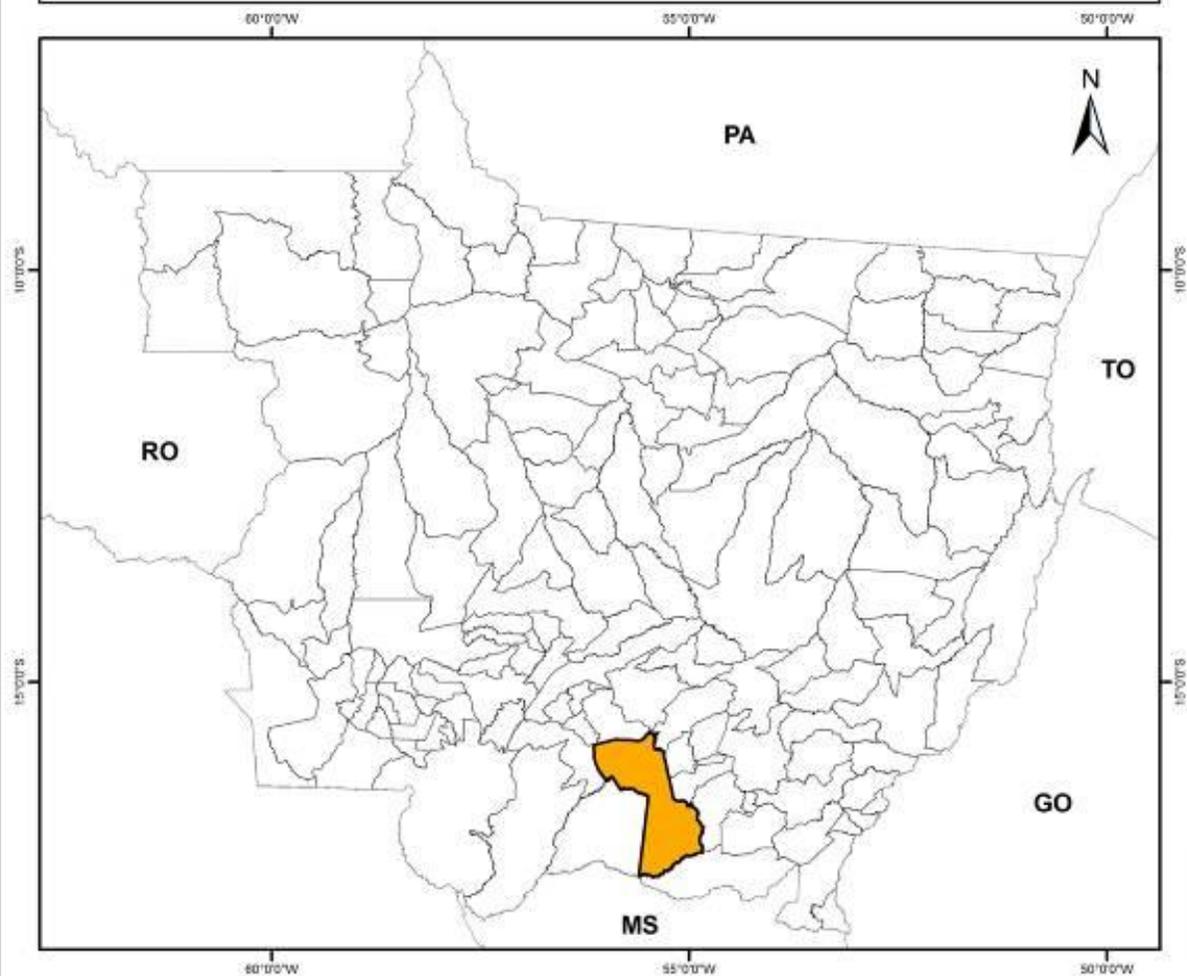
Os trabalhos de campo realizados de 2013 a 2015 mostram a importância da festa escolhida. Dentre os objetivos que orientam a pesquisa, o reconhecimento e o mapeamento da Festa do Boi-à-Serra, bem como as suas relações simbólicas com outras Festividades do Boi, oferecem-se como campo de estudo que valoriza a festa como prática cultural produtora e produto de relações sociais.

Para o estudo da tese em destaque, fizeram-se jornadas longas, ousadas e prazerosas às cidades de Curitiba/PR e Santo Antônio de Leverger/MT, com a participação do Núcleo de Estudo em Espaço e Representação (NEER¹), o que constituiu, além de trajetórias geográficas, caminhos de conhecimento e de vivências.

Para a pesquisa, efetuaram-se procedimentos metodológicos que discutem conceitualmente as festas e investigam-nas em suas dimensões locais por roteiros de observação e entrevistas abertas e fechadas (Apêndices A e B).

¹ O NEER (Núcleo de Estudos em Espaço e Representações) atualmente compõe-se de uma rede de 25 pesquisadores de pós-graduação em Geografia de 19 universidades brasileiras (UFRGS, UFSM, FURG-RS; PUC-MG, UFU-MG; UFAM- AM; UFBA, UNEB-BA; UERJ, UFF- RJ; UFMS-MS; UFG-GO; UFPR, UEPG-PR; UNIR-RO; UFPA-PB; UFMT-MT; UFCE-CE; UFTO-TO), que realizam pesquisas, discussões e projetos de estudos.

LOCALIZAÇÃO DO MUNICÍPIO DE SANTO ANTÔNIO DE LEVERGER/MT



Legenda:

-  Santo Antônio do Leverger
-  Mato Grosso

0 125 250 500 Km

Fonte: IBGE, 2014.
Elaboração: Lara Cristine Gomes Ferreira
Maísa França Teixeira

Esta pesquisa está vinculada ao projeto financiado pelo CNPq, intitulado *Festa, paisagem e representação: de norte a sul delineando saberes sobre os bois no Brasil*, cujo objetivo geral é o estudo das formas de apreciação das paisagens e das representações das festas dos bois no Brasil — em especial nos estados de Rondônia (Boi-Bumbá), Maranhão (Bumba-meu-Boi), Mato Grosso (Boi-à-Serra) e Paraná (Boi-de-Mamão) — e a investigação do papel do festejo do boi na estruturação do espaço brasileiro à luz da Geografia Cultural.

A tessitura desses embasamentos teórico-conceituais, bem como dos questionamentos e da própria tese serão abordados por meio de contextos teórico-metodológicos exibidos em um texto analítico.

No primeiro capítulo, intitulado *O lugar da/nas festas*, estabelece-se uma análise teórico-epistemológica e fenomenológica das festas, distinguindo o Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT pela abordagem cultural da Geografia e seus marcos territoriais e simbólicos para o estudo. Realiza-se uma contextualização do Boi-à-Serra, destacando-se aspectos gerais para os estudos dos saberes festivos do local escolhido. Apresentam-se, igualmente, percepções fenomenológicas para o estudo da festa por via de Merleau-Ponty (2006) e Tuan (1983). O corpo-sujeito de Merleau-Ponty e o lugar existencial de Tuan iluminaram o percurso que conduz a defesa da tese. E, por fim, a concepção de lugar pela Geografia com base nas perspectivas festivas é aprofundada pelos mapas mentais, em particular, no último capítulo.

No segundo capítulo, *Boi-à-Serra: entre o espetáculo de rua e a reinvenção das dimensões míticas e corporais*, reflete-se sobre a dimensão da Geografia Mítica por meio de fontes e narrativas que promovem essa abordagem. Destaca-se a natureza mítica das festas populares e suas interfaces por meio dos símbolos e simbolismos presentes. Os blocos de boi no Carnaval, em Santo Antônio de Leverger/MT, são contemplados. O Carnaval é compreendido, neste estudo, pela representação do boi.

No terceiro capítulo, *A Festa do Boi-à-Serra na memória e no imaginário popular*, a festa é aprendida por suas formas e seus sentidos de festejar-se no Brasil. Esses significados são os alicerces à compreensão da memória e das expressões da linguagem da festa, cujo enfoque são as tradições. Nesse capítulo, examinam-se as entrelinhas do imaginário festivo e das representações simbólicas. O imaginário, a memória, a tradição e as festas são produtos imprescindíveis na construção do entendimento festivo do Boi-à-Serra. Salienta-se a (re) significação da brincadeira do

Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger por meio da espetacularização do Carnaval local. Nesse capítulo, discutem-se as representações dos sujeitos do Boi-à-Serra no lugar festivo, Santo Antônio de Leverger/MT, e o encantamento da linguagem da festa a partir das entrevistas e dos mapas mentais.

CAPÍTULO 01: OS SENTIDOS DO LUGAR DAS/NAS FESTAS



Figura 2: Boi-à-Serra
Fonte: TEIXEIRA, M. F., 2013.

Nesse capítulo são debatidos os conceitos que subsidiaram a construção teórico-conceitual das representações espaciais e simbólicas e o sentidos do lugar da Festa do Boi-à-Serra, em Santo Antônio de Leverger/MT. A ciência geográfica garante, no campo metodológico de sua trajetória, que o lugar forma-se em uma base significativa, todavia essa condição também se dá na construção de elementos simbólicos que se efetivam por relações de sentimento e pertença. Reconhece-se, nessa construção, que a forma espacial e simbólica pode ser variável e os processos que os grupos constroem, por via de marcas ou raízes, dão o sentido maior ao lugar.

O lugar e as representações simbólicas são as bases que nortearão as formas espaciais para o entendimento do sentido do lugar da festa do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT nesse estudo.

Assim, o objetivo principal desse capítulo é abranger a constituição do lugar das/nas festas do Boi-à-Serra, uma vez que ele detém características associadas aos aspectos da experiência individual e coletiva (grupos sociais) e da vivência, mediante a concepção expressiva das representações simbólicas das festas.

O pertencimento em relação ao espaço em que se vive, a idealização do espaço para as práticas sociais e culturais, bem como sua significação, conferem a esse espaço o caráter de lugar, onde se criam lugares festivos simbólicos: o Boi-à-Serra. Essa é a discussão central do capítulo.

Inicialmente, buscou-se descrever e identificar os marcos simbólicos da área de estudo, em um processo de mudança espaço-temporal: origens e associações no Brasil e em Mato Grosso, mediante a genealogia do lugar e a contextualização da Festa do Boi-à-Serra. O desafio do estudo foi analisar tal festa a partir das teorias fenomenológicas que explicam os sentidos do sistema simbólico da linguagem festiva, centrado nas falas e nos corpos representados pelo boi.

Para tanto, recorrem-se às contribuições de Merleau-Ponty e Tuan. Os postulados conceituais que subsidiam a categoria lugar para a ciência geográfica, correlacionando-a aos sentidos festivos, direcionam o entendimento dela como uma formação simbólica e representativa. Para Yi-Fu Tuan, o lugar é um espaço que foi apropriado afetivamente. "O lugar é um mundo de significado organizado" (2013, p. 198).

O lugar torna-se a dimensão do espaço que se apresenta a partir da impossibilidade de arrazoa-lo como algo estático, descontínuo e isolado, como uma

interface entre o passado e o futuro: ele é apresentado por um sentido de mundo simbolicamente cultural. Assim, intenta-se decodificarem os espaços-símbolos da Festa do Boi-à-Serra e do lugar. Como hipótese na construção da tese, ressalta-se a formação dos sentidos de lugar da/na Festa do Boi-à-Serra associados às representações espaciais e simbólicas.

A significativa contribuição de Merleau-Ponty versa, primordialmente, no campo fenomenológico, sobre os atos e anseios dos sujeitos que compõem os lugares da festa e o corpo festivo do boi. É na experiência da vida e na decodificação da linguagem do lugar e do corpo festivo do boi que desponta esse corpo-sujeito, resultante do amálgama da expressão, da alma e da produtividade de sentido e de história, segundo Merleau-Ponty (2011).

1.1 Marcos territoriais e simbólicos da área de estudo

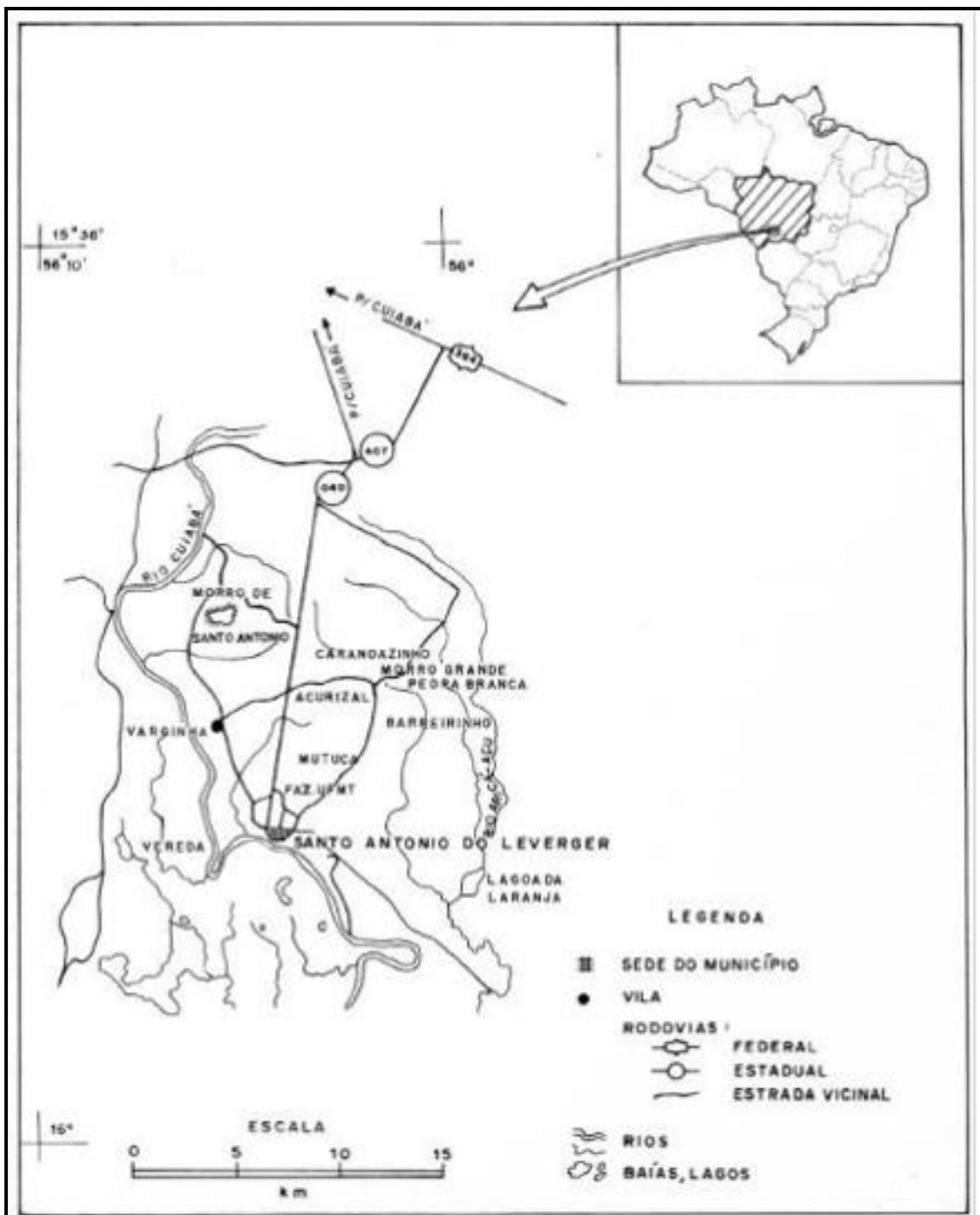
O lugar comporta o conjunto de símbolos que representam o universo do significado.

Costa (2008, p.12)

Santo Antônio de Leverger/MT, cuja população é de 19.302 habitantes de acordo com o censo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) em 2013, localiza-se a 40 km de Cuiabá/MT. Ferreira (2012) retrata que, na Primeira República, a cidade era conhecida como Santo Antônio do Rio Abaixo, no entanto, na Segunda República, passou a Santo Antônio e, depois, Leverger. Na Terceira República (1946-1964), criou-se a cidade de Santo Antônio de Leverger. Ela faz parte da Baixada Cuiabana a partir da Lei nº 211, de 10 de maio de 1899, como área proveniente de Cuiabá. Ferreira (2012) destaca, em Santo Antônio de Leverger, alguns distritos, dentre eles Caité, Mimoso, Varginha e Engenho Velho.

A compreensão histórica e geográfica da cidade pesquisada advém de Ferreira e Silva (2008) ao mostrarem a proximidade da origem da cidade de Santo Antônio de Leverger com a capital, Cuiabá, especialmente pela imagem de Santo Antônio. Na literatura local, bem como para os moradores e os autores mencionados anteriormente, Santo Antônio de Leverger originou-se da intervenção dos bandeirantes paulistas que,

durante suas expedições, abandonaram a imagem de Santo Antônio de Leverger à procura do ouro (Mapa 2).



Mapa 2: Localização da área de Santo Antônio de Leverger/MT.
Fonte: Fundação de Recursos Cândido Rondon, 1991.

De acordo com os autores, o primeiro marco territorial da cidade corresponde à cheia do Rio Cuiabá, cujas águas os exploradores não venciam. Ferreira e Silva (2008, p.198) dispõem sobre um dos “batelões da expedição que ficou preso, como se estivesse encalhado num banco de areia”. Desta feita, um dos canoieiros sugeriu desembarcar a imagem de Santo Antônio. Posteriormente à ação realizada, o batelão soltou-se e eles seguiram viagem. Em seguida, uma monção passou pelo local e levou a imagem de Santo Antônio. Em face disso, Augusto João Manoel Leverger, o Barão de Melgaço, determinou a criação da capela em homenagem a Santo Antônio, no povoado, em 12 de outubro de 1853, segundo Ferreira e Silva (2008).

Ferreira (2012) aponta Santo Antônio de Leverger como uma cidade centenária e sua origem associa-se à interposição colonial e à exploração aurífera. *A priori*, as marcas espaciais de denominação foram conferidas pelo povo indígena Bororó. Para o entrevistado R. S. V. (26 anos),

O povo Bororó ainda está presente aqui em Leverger. Quando se desce para o Rio Cuiabá, eles estão lá. É claro que são os descendentes. Para muitos, eles exploraram a população, mas acho que foi o contrário, várias pessoas exploraram seus povos, modificando a questão social, política e até mesmo cultural. De qualquer forma, verifica-se que toda a Baixada Cuiabana tem proximidade com os indígenas (12/2/2013).

Esse pressuposto, sob uma perspectiva de exploração, remonta ao período aurífero da cidade, o qual teve seu ápice com a cultura canavieira, que começou a ser difundida para o fabrico de derivados do açúcar nas usinas do Rio Abaixo. Ferreira (2012) expressa que, no final do século XIX até o primeiro quartel do século seguinte, teve início a produção, em larga escala, de aguardente, rapadura, açúcar mascavo.

De acordo com Ferreira (2012), Santo Antônio de Leverger possuía doze fábricas de aguardente e açúcar, além de outras destinadas ao engenho de rapadura, que, na época, passaram a ser as principais atividades da população ribeirinha. A partir de 1925, a expansão da cana começou a decair e quase desapareceu. Assim, em 1930, com a alteração política para a implementação do governo revolucionário mato-grossense, ocorreu à decadência econômica açucareira de Santo Antônio de Leverger.

Ante os marcos territoriais apresentados nessas primeiras páginas, torna-se necessário explicar sobre os marcos simbólicos que garantem a compreensão do lugar

cultural mato-grossense, em especial de Santo Antônio de Leverger, a ser analisado detalhadamente nos próximos capítulos.

Para uma significativa parcela dos moradores das cidades mato-grossenses, as manifestações e costumes são associados à tradição cultural do lugar, a qual deve ser considerada pela sua demarcação simbólica no estado do Mato Grosso. Conforme o entrevistado L. C. N. (62 anos), a inserção cultural do local é marcada por manifestações e expressões simbólicas,

Mato Grosso, em especial Cuiabá, é uma cidade que teve uma ocupação por parte dos europeus. Em relação a cultura a gente tem conhecimento dos estados brasileiros que a partir de 1719 com a fundação de Cuiabá tivemos uma influência paulista e portuguesa, então, as manifestações culturais do siriri, que é uma referência nacional, é de herança portuguesa. O cururu é uma mescla de danças folclóricas e da cultura popular que já vem de outros estados. Houve com o cururu e o siriri o que eles chamam de cultura de raiz de Mato Grosso, uma miscigenação com o elemento europeu, negro e indígena. Então, verifica-se na cultura mato-grossense uma inserção cultural demarcada pela diversidade de povos e culturas (10/2/2014).

O lugar cultural é percebido inicialmente pelo entrevistado L. C. N. (62 anos) em relação à sonorização das manifestações culturais mato-grossenses,

Outro ponto a se destacar no aspecto cultural no estado de Mato Grosso refere-se à percussão. Primeiramente, o mocho, instrumento próximo de um tambor usado na África e em várias outras regiões do mundo, como, na Ásia. Ele é produzido por um couro esticado em cima de uma madeira. Seu som é determinado pela batida das baquetas. O ganzá, outro instrumento de percussão musical, é conhecido como reco-reco. É uma taquara cortada em quatro partes e ali feito dentes que emitem sons quando se passam ossos, normalmente uma parte de uma costela que emite um som, ou seja, um reco-reco. Aí sai essa sonorização. A Viola de Cocho é o patrimônio imaterial, que se refere ao principal instrumento musical matogrossense. Isso é a base da cultura de sonorização de Mato Grosso. Pela extensão territorial do estado, esses instrumentos são encontrados especialmente no que chamamos de Baixada Cuiabana ou Vale do Rio Cuiabá. Você não vai encontrá-los em Vila Bela, por exemplo, nem em Barra do Garça ou no norte do estado. Vai encontra-los na região do Rio Abaixo, que é Santo Antônio de Leverger, Barão e Rio Acima, correspondente a Várzea Grande, Jangada, Rosário Oeste até Nobres (10/2/2014).

A sonorização e os aspectos musicais são linguagens presentes nas festividades. As festas, portanto, se tornam narradas por uma melodia. Essa pode ser considerada janelas do mundo, reconhecidas pela linguagem singular do sujeito-expressivo. As expressões culturais criam os sentidos do lugar mato-grossense mediante um sistema comunicacional de falas e gestos, pois L. C. N. (62 anos) destaca que,

são nas festas que se tem uma explosão de cultura da região mato-grossense. As linguagens produzidas nessas festas, como exemplo, nas religiosas, dos Santos, a saber: do Divino e de São Benedito (Araguaia e baixada Cuiabana) caracterizam uma peculiaridade do homem que expressa a sua vivência festiva. Em relação as nossas festas, destacam-se primeiramente, as Cavalhadas, tradicional manifestação feita a cavalos associadas à briga de mouros e cristãos. Essa manifestação ocorre em Poconé e Ponte Lacerda, muito timidamente, pois pouca gente sabe dessa existência. Na Praça Alencar, aqui no centro de Cuiabá, foi onde ocorreram as primeiras Cavalhadas de Mato Grosso, no final do século XVIII, depois passou para a Praça Ipiranga (atual Praça Municipal), até chegar ao seu fim. Aqui em Cuiabá, as Cavalhadas acabaram porque ocorria conjuntamente com as comemorações das Festas de São Benedito e do Divino Espírito Santo. Tinham também aqui em Cuiabá as Touradas. Elas acabaram no ano de 1936, quando, constitucionalmente, houve a proibição por meio de uma lei federal promulgada pelo presidente Getúlio Vargas, que proibia o maltrato dos animais. Assim, várias manifestações, as quais o animal era maltratado, não ocorreram mais. Outras festividades, entraram então em destaque, como é o caso já dito anteriormente do Siriri, do Cururu e do Boi-à-Serra. Reforço novamente, conforme dito no início da minha fala, que as festas de santos continuam forte, principalmente as festas juninas e de São Benedito que são as mais tradicionais, principalmente, em Cuiabá. Ao pensarmos nas festas espetáculos, destacam-se shows e apresentações que ocorrem ao longo do ano. O próprio carnaval é um dos elementos culturais principais de Mato Grosso. É uma festa presente nas cidades interioranas e que usufruem dos espaços das ruas para determinarem um lugar cultural de pertencimento, lembrança e vivência (10/2/2014).

Recorre-se às ideias de DaMatta (1997) quando os carnavais são percebidos como momentos em que as afinidades de espontaneidade e de afetividade vividas em ‘casa’ ganham o espaço da ‘rua’, o qual se transforma, temporariamente, no de casa, onde, durante a festa, permite-se o sentido da pertença. Diante das lembranças carnavalescas, L. C. N. (62 anos) destaca que os

carnavais eram famosíssimos. Nós temos ainda carnavais que se ligam aos aspectos culturais. Vamos encontrar também o não cultural, se é que podemos chamá-lo assim, porém, para nós aqui, irei ressaltar o real significado do festejo carnavalesco. O carnaval cultural presente nas cidades interioranas de Mato Grosso, especialmente Santo Antônio de Leverger, refere-se a um conjunto de símbolos e sentidos familiares que perpassam as tradições locais. Antes do período carnavalesco, a população reúne e transforma a cidade em um lugar cultural, por meio das manifestações do “Entrudo” e do Boi-à-Serra. Eles garantem à cidade, anteriormente aos dias carnavalescos, o lugar de uma expressão festiva, mítica, imaginária e, conseqüentemente, detentora de significados (10/2/2014).

O mundo desconhecido, todavia apreendido pelas janelas dos habitantes, constitui o *locus* familiar das festas, ou melhor, o lugar cultural mato-grossense. À face

de um espaço carregado de simbolismos e de significados, conforme relatado pelo entrevistado, infere-se que o lugar cultural mato-grossense é um espaço mítico garantido pelos espaços familiares e cotidianos, porém dotados de sentidos a partir da experiência direta de seus moradores que passam a orientar suas visões de mundo,

As lendas e o poder mítico de Mato Grosso, talvez não varie muito das lendas que existem com outros nomes em vários outros estados brasileiros, como é o caso do curupira, do saci-pererê, do lobisomem, das bruxas e de outras lendas regionais que se baseavam em histórias fantasmagóricas repassadas pelas gerações. Diferentemente dos outros lugares, em Mato Grosso símbolos foram sendo construídos nessas histórias, como é o caso da Mãe do Morro, do minhocão, entre outros. Esses estão associados às narrativas pantaneiras que correspondem aos animais, as histórias de vidas, aos encontros, desencontros, especialmente, em relação às interações existentes entre os sujeitos que residem no estado. Assim, essas percepções garantem a presença mítica nos lugares matogrossenses e consequentemente sua influência nas manifestações culturais (10/2/2014).

As percepções do morador L. C. N. (62 anos) sobre Mato Grosso favorecem a polissemia do lugar cultural, ora observada nos conhecimentos naturalizados e místicos, ora nas influências culturais que permitem que as culturas mostrem-se com um nível elevado de plasticidade nos lugares. Contudo as influências culturais também podem reiterar uma forte ligação emocional dos sujeitos com esses lugares, uma vez que essas interações ocorrem por meio de símbolos, promovendo a criação ou o fortalecimento de identidades do lugar.

A partir da década de 1970 houve uma transformação significativa na cultura mato-grossense. O que era uma cultura eminentemente regional passou a receber influências culturais de uma maneira mais forte, objetiva de todos os estados da federação, porque Mato Grosso se tornou um ponto de migração. Creio que em todos os locais, não é mesmo? Nós tivemos aqui todos os estados do Sul, com suas culturas, todos os estados do Nordeste, a região Norte, várias influências. De Goiás, a influência da região Sul, e Nordeste é muito grande. A culinária goiana e a tocantinense têm um alcance enorme. Então, essa influência com o fluxo migratório intenso fez com que Mato Grosso tenha uma cultura altamente dividida. Nós somos um estado onde as regiões cultuam e cultivam a cultura da origem das pessoas que formaram aqueles núcleos populacionais. Ao mesmo tempo, isso é interessante, porque existe um desejo muito grande das pessoas conhecerem a história de Mato Grosso e fazer com que essa história seja a história deles. Hoje você tem uma divisão perfeita do que é a cultura do Araguaia com a influência goiana, nordestina e também mineira com a questão das quadrilhas que cresceram enormemente. Vários grupos de quadrilhas foram formados e aconteceu uma formalização dessas festas juninas que estão aumentando. Existem oficinas de cururu e siriri para as pessoas conhecerem nas outras regiões. São realizadas normalmente à título de conhecimento. Há, portanto, um intercâmbio cultural. Posso ressaltar que uma vez ou outra existem encontros regionais que garantem

esse intercambio cultural estadual. Existe uma respeitabilidade das culturas regionais, como é o caso de Jauru, que tem a dança do Zinho Preto. O que é a dança do Zinho Preto? É uma dança de um cidadão que morava no Espírito Santo e se mudou com sua família para cá ainda jovem, 17 anos, e lá na cidade dele, no Espírito Santo, existia essa dança. Ela é assim: as pessoas ficam com tangas com penas, colocam cocás como se fossem índios. É uma mescla de cantos afro e indígenas, ou seja, uma dança afro-indígena. Eles possuíam uma cultura antiga e trouxeram para cá. Hoje está registrado como Dança do Zinho Preto de Jauru. A pessoa que criou morreu e as outras pessoas continuaram. Mato Grosso é isso, em linhas gerais, essa multiplicidade cultural. Ressalto por fim, que mesmo com esse intercambio cultural e a plasticidade as cidades mato-grossenses e plasticidades dos lugares, a o estado como um todo garantem características pela presença de símbolos que se tornam a identidade de um determinado lugar, a identidade histórica e cultural de Mato Grosso (10/2/2014).

Diante das perspectivas históricas e culturais apontadas sobre o lugar mato-grossense, reporta-se a Santo Antônio de Leverger. O processo de reconhecimento histórico já anuncia que a cidade de Leverger tem relações de poder diretas com a capital, Cuiabá. Há dependências econômicas, sociais e políticas. O município e seus distritos não suprem as necessidades básicas dos moradores locais.

As características simbólico-culturais desse lugar múltiplo configuram-se por meio do detalhamento cultural da cidade, o que, de certo modo, é antecipado superficialmente nas falas do entrevistado L. C. N. Os símbolos de Santo Antônio de Leverger são considerados, tendo-se em vista os costumes e os hábitos da população que ainda detém marcas ruralizadas, herdadas de seus ancestrais e associadas à urbanização das cidades próximas.

De acordo com a Secretaria Municipal de Cultura de Cuiabá, na cultura de Santo Antônio de Leverger, destacam-se alguns elementos simbólicos principais, a saber: a viola-de-cocho, o cururu, o siriri, a dança de São Gonçalo e, especialmente, o Boi-à-Serra, objeto de estudo dessa pesquisa.

A viola-de-cocho é confeccionada, segundo Grandó (2005), por meio de um bloco de madeira inteiriça. Esse instrumento é típico de Mato Grosso e, conseqüentemente, de Santo Antônio de Leverger. Depois de encontrada a madeira, tem-se o molde do fabricante que o risca e vai esculpindo. O braço é curto e o corpo vai sendo escavado até que as paredes fiquem finas e criem um cocho que forma uma caixa de ressonância. A viola é lixada e as outras partes são inseridas, como o cavalete, a pestana, as cravelhas, as cordas e os pontos de barbante encerado. A maioria das violas tem cinco cordas (Figura 3).

O conceito é também atestado por Romancini (2007, p.3)

A viola-de-cocho é típica do estado de Mato Grosso, fabricada artesanalmente a partir de um tronco de madeira inteiriça, esculpida no formato de uma viola. No cocho, são fixados o tampo e as demais partes que compõem a viola-de-cocho: cavalete, pestana, encordoamento e os pontos de barbante. Acompanha a viola de cocho, o ganzá, um instrumento de percussão feito de taquara e trabalhado ainda verde, percutido com um pedaço de osso ou ferro, e o mocho, também conhecido como tamborete ou tamborim, que é um banco de madeira com assento de couro cru, percutido com duas baquetas de madeira.



Figura 3: Confeção da viola-de-cocho.
Fonte: Alcides – viola-de-cocho.

A viola-de-cocho, na configuração identitária de Santo Antônio de Leverger, vislumbra-se como representação significativa dos marcos simbólicos do lugar — e o mesmo ocorre com o cururu. Essa dança está presente na representação cultural mato-grossense e, por conseguinte, na de Santo Antônio de Leverger. Ela associa-se ao sagrado e difunde-se em uma apresentação de expressão cultural identificada pela comunidade em análise. Ferraz (1991) ressalta a semelhança da tradição do cururu com uma dança similar dos índios Bororós: o bacururu.

A tradição do cururu é mantida na região da Baixada Cuiabana. Em Santo Antônio de Leverger e em seus distritos existem dançadores que a mantêm, com

coreografias apresentadas nas festas religiosas da região, tendo-se em vista a relação entre a dança e a religiosidade, conforme afirma Grandó (2005).

Para a autora, o cururu é executado por duplas e as modas de viola são inventadas na hora. Enquanto as duplas dançam em círculo, outra canta. Frade (1991) complementa a análise ao relatar que o cururu, largamente encontrado na região Centro-Oeste do Brasil, é constituído por rimas ou “carreiras” dos “cururuzeiros”.

Para Mendes (1977, p.21), o cururu é representado com

...o cantar e dançar com movimentos coreográficos por vezes elegantes, o cururueiro atravessa a noite a fio sem parar, com sapateio e bebendo cachaça, bebida que o ativa na composição de versos e toadas, ora recordando sua atividade de trabalho, ora saudando alguém, ora lembrando amores presentes ou distantes.

Segundo autores como Grandó (2005), Ferraz (1991) e Mendez (1977), os cururueiros são, geralmente, homens trabalhadores e de baixa renda, e é por meio do cururu que eles revelam toda a “sua força, pureza e sabedoria, obtidas no decurso de uma longa experiência de vida” (GRANDÓ, 2005, p. 31). Os dançadores vestem uniformes, mas, caso estejam em uma festa da comunidade, a roupa é a de passeio. Para eles, interessante “é estar limpo e decentemente trajado” (p. 32).

Loureiro (2006) versa que o cururu é uma manifestação cultural que compreende música e/ou dança, “tendo como principal objetivo a substituição da liturgia católica nas festas de santos das zonas rurais”.

O chapéu é também usado pelos cururueiros, protegendo do sereno os homens do campo nas noites de festa (Figura 4). O cururu é dançado apenas por homens.



Figura 4: Cururu – dança.

Fonte: Festival de Cururu e Siriri de Mato Grosso.

O cururu não é desempenhado durante as brincadeiras do Boi-à-Serra. Já o siriri possui o boi em algumas apresentações do folguedo.

O siriri é considerado por Grando (2005, p. 39) como “uma das danças mais populares e reconhecidas no folclore mato-grossense”, e a mais importante de todas, “ela surgiu como mediadora do choque cultural entre índios, negros e brancos colonizadores, mormente nas regiões ribeirinhas do estado” (p. 39).

Dançado tanto por mulheres quanto por homens, o siriri lembra divertimentos indígenas com coreografias variadas e sem interpretação. Grando (2005) atesta que há duas maneiras de executá-lo: em forma de roda e em forma de fileira. O primeiro é realizado com um número maior de pares (homens e mulheres) que batem palmas, batem os pés, estalam os dedos, põem as mãos na cintura, fazem giros, entre outros.

Já o siriri de fileira é organizado em duas fileiras, uma em frente à outra, ou seja, os cavalheiros de um lado e as damas de outro, de modo que se movimentam batendo palmas como no de roda.

Loureiro (2006, p.84) percebe o siriri como “uma derivação do cururu, porém em ritmo bem mais rápido”. No siriri, há diversas coreografias: o siriri de roda e o de fileira, o siriri de galope, o siriri boi tá brabo no currá² e entre outros.

Os acessórios utilizados pelos dançadores são essenciais para a composição da coreografia do siriri: fitas, saias de javanesa, chapéus, camisas de mangas dobradas, lenços, peneiras, flores nos cabelos, entre outros (Figura 5).



Figura 5: Siriri.

Fonte: Festival de Cururu e Siriri – 2013.

A música é simples e alegre. Os instrumentos utilizados, assim como no cururu, são a viola-de-cocho, o ganzá e o mocho³ ou tamboril. O adulfo⁴ é parte apenas do

² De acordo com Loureiro (2006, p.85), esse é o tipo de siriri que se liga ao Boi-à-Serra. “É uma roda simples com mãos dadas em que, no centro da roda, uma pessoa faz o papel de boi e tenta escapar, mas é impedido pelos demais”. O Boi-à-Serra normalmente está junto com o siriri. Nessa dança, o referido boi é um elemento da ritualística, logo, será apenas mencionado no contexto do siriri, porém, no estudo, a Festa do Boi-à-Serra será analisada de forma aprofundada.

³ Grando (2005) retrata o mocho como uma espécie de madeira coberta de couro. O assento do banco é feito de couro cru, recortado, molhado e, depois, pregado sobre ele. O mocho é um instrumento que pode ser tocado por uma pessoa ou por duas ao mesmo tempo. Para retirar o som, os tocadores utilizam baquetas de madeira.

⁴ De acordo com Grando (2005, p.28), “o adulfo é um tipo de pandeiro de couro de cutia, veado ou outro animal e soalhas ou “platinetas” de tampinhas de garrafa, podendo também ser usadas moedas furadas ou ainda pequenos discos de lata recortados pelo artesão que confecciona o instrumento.

cururu. Grando (2005) fornece um exemplo da cantoria representada pela relação entre a dama e o cavaleiro:

Nandaia (Siriri de roda)
 Nandaia, nandaia } bis
 Vamos nandaia } bis
 Seu padre vigário
 Venha me ensiná dançá
 Põe esta perna
 Se não servir esta
 Põe esta outra
 Pra senhora moça
 Rodeia, rodeia, rodeia
 Fica de joelho
 Põe mão na cintura
 Pra fazê misura
 Palma, palma, palma } bis
 Pé, pé, pé } bis

Os elementos simbólicos expressos nas músicas e nas danças, bem como no uso de instrumentos musicais, dão os sentidos sagrados e profanos da cultura mato-grossense. Loureiro (2006) observa que, além do cururu, do siriri e do Boi-à-Serra, estão presentes, nas cidades de Mato Grosso, especialmente em Santo Antônio de Leverger, as festas religiosas, “importantes manifestações mato-grossenses da cultura tradicional popular regional” (p.23). As festas associam o laico e o sacro em uma relação composta por rezas, danças, culinária, brincadeira, música e religiosidade.

As festas religiosas de Mato Grosso, assim como as de outras regiões brasileiras, são marcadas pela presença da Igreja Católica e pela homenagem a santos. Loureiro (2006) lista as festas de santos em três formas: festas de santos das irmandades (irmandades religiosas e os templos católicos), festas de santos de famílias (por promessas e veneração, realizadas nas residências particulares) e as festas de santos rurais (eventos que ocorrem na zona rural com devoção a um santo).

Em Mato Grosso, como em Santo Antônio de Leverger/MT, as festas de santos relacionam o sagrado e o profano, desde ações religiosas até às brincadeiras festivas, como é o caso das barraquinhas das igrejas católicas compostas por leilões, bingos, gincanas, etc.

Os marcos simbólicos de Santo Antônio de Leverger são circunscritos pela Igreja Católica, especialmente pelas Festas do Divino, de Santo Antônio e de São Benedito. Além desses, a cidade é caracterizada pela presença de outros santos juninos, como São João e São Pedro, além das festas dos santos rurais.

O padroeiro da cidade é Santo Antônio, em cuja festa nota-se um maior envolvimento da população. Ela assemelha-se à Festa de São João, com fogueira, fogos, rezas, comidas, bebidas e bailes. Nela há, segundo Loureiro (2006, p.9), “maior ênfase nas brincadeiras das crianças, que são agraciadas com distribuição de guloseimas, e nos ritos religiosos, que, além da missa da manhã, estendem-se a uma procissão à noite”. As festas religiosas e outras expressões festivas /simbólicas, como as danças africanas (o lundum⁵, o batuque⁶, o congo⁷, o chorado⁸), constituem-se locais de interação em Santo Antônio de Leverger/MT, onde há danças e músicas regionais.

Ante os simbolismos, além do cururu, do siriri e das festas de santos, tem-se, em Santo Antônio de Leverger, o Carnaval para os turistas, ou seja, aquele que demarca significativamente a identidade mato-grossense, porém não se associa aos aspectos culturais locais. Nesse período, a cidade recebe um elevado fluxo de turistas, o que promove alterações dinâmicas de seu cotidiano (Anexo 1). A cidade é pacata, durante o dia, mas, do entardecer até o amanhecer do dia seguinte, essa configuração altera-se. Vindos de diversos locais do estado, os foliões divertem-se nos blocos carnavalescos, juntamente com os moradores. Dentre tais blocos, estão: Sol-Que-Brilha, Bloco Verde, Pelô Meu Saco, Garanhões da Madrugada, Quinto dos Infernos, Redondinhas, Caprichosas de Leverger, e outros (Figura 6).

⁵ O lundum é um bailado africano. Para Loureiro (2006, p.70), “é dançada geralmente quando o dono da casa, onde a bandeira está pedindo a esmola para Santos Reis, doa uma garrafa de bebida ao grupo. Então, eles dançam o lundum”. A dança é executada por homens e mulheres e ocorre em torno da garrafa colocada no centro da roda de foliões. Na roda, todos cantam e batem palmas ao som dos músicos.

⁶ O batuque, também de origem africana, aborda os ritos de fertilidade. Loureiro (2006, p.71) assegura que “a coreografia era realizadas por duas fileiras paralelas e opostas, uma de homens e outra de mulheres. Ao ritmo do batuque, o homem convidava a mulher para dançar, ela fazia uma espécie de chula e, assim, realizavam-se os manejos do corpo e os requebros”.

⁷ A dança do congo, um ato de devoção a São Benedito, é a dramatização da luta simbólica travada entre dois reinados africanos.

⁸ O chorado, segundo Loureiro (2006, p. 83), “era uma forma de súplica dos escravos transgressores aos senhores para que os perdoassem dos castigos a eles prometidos. Os seus entes queridos expressavam o pedido por meio da dança, que, por esse motivo, ficou conhecida como chorado ou chorada. A dança liga-se também à Festa de São Benedito”.



Figura 6: Bloco Garanhões da Madrugada.
Fonte: Júlio Rocha – Banco de dados, 2014.

É nesse momento que os grupos do Boi-à-Serra reúnem-se para o desfile, ou seja, a Festa do Boi-à-Serra acontece nesse período festivo carnavalesco, quando cultura, tradição e simbolismos entrelaçam-se. Atualmente, a cidade possui três grupos de boi: Pantaneiro (do Bairro Nossa Senhora de Fátima) Boi Estrela (do Bairro Lixá) e Boi Lendário (do Bairro Fronteira). Os mesmos serão detalhados no próximo subtópico.

Dentre os múltiplos marcos simbólico-culturais presentes em Santo Antônio de Leverger, há os festejos das Cavalhadas, relatados pelo entrevistado: “os torneios hípicos que consistem num dos mais populares folguedos do Mato Grosso”, Loureiro (2006, p.112). Elas são uma manifestação cultural que conservou vestígios das antigas lutas medievais, ganhando destaque principalmente pela representação da Guerra de Troia. As touradas também são realçadas e substituem grande parte das Cavalhadas no Mato Grosso, cujos personagens principais eram o toureiro e o jacuba, de acordo com Loureiro (2006).

As procissões fluviais, mormente quando relacionadas aos santos, são frequentes no estado devido à presença de rios, em especial nas comunidades ribeirinhas, como em Santo Antônio de Leverger quando os fiéis homenageiam Santo Antônio por um cortejo

de embarcações levando a sua imagem. Após o cortejo, a imagem retorna à igreja e reza-se uma missa em seu louvor.

Santo Antônio de Leverger é conhecido regionalmente por simbolismos incorporados ao imaginário social que são vivenciados por ritos e mitos praticados por moradores e visitantes da/na cidade. Em geral, semelhantes mitos ligam-se às atividades culturais de um cotidiano predominantemente rural, as quais passam a representar as antigas tradições regionais. Entre elas, estão às lendas, histórias e relatos presentes na cidade, como o caso do Currupira, o do Pé-de-Garrafa, o do Minhocão, o do Boitatá, o do Tibanaré e o da Dama de Branco, os quais serão abordados no capítulo II desse estudo. As histórias de Cabeça de Pacu, a Alavanca de Ouro, a Visão, a Mina dos Martírios e a Mina dos Araés tomam parte, igualmente, do conjunto cultural vivenciado pela oralidade dos praticantes.

Os marcos territoriais e simbólicos promovem uma cadeia de sentidos para o lugar e eles passam a revelar a linguagem expressa pela dança e pela festa, entre outras manifestações. Tal linguagem configura um sistema comunicacional produzido por significados próprios do lugar, nesse caso, o festivo. A mítica do lugar festivo associa-se aos sentidos religiosos e não religiosos a fim de enaltecer a crença e os princípios que regem a vida de determinados grupos relacionados às suas festas. Para analisar-se a Festa do Boi-à-Serra, é imprescindível entenderem-se os elementos basilares dessa manifestação.

1.2 Contextualizando a Festa do Boi-à-Serra

“Santo Antônio de Leverger ecoa festa, memória, ritos, imaginário, mítico, vivências e experiências do lugar do Boi-à-Serra”

(A.M., 26 anos).

O espetáculo festivo do boi refere-se à união de elementos das culturas europeia, africana e indígena, nas quais o boi é a principal figura de representação simbólica dessa manifestação. Entre alguns símbolos, a música — instrumento de sentimentos, lembranças e memórias — é um dos elementos da festividade. As toadas na Festa do Boi contemplam a beleza e a diversidade do povo brasileiro. As melodias e letras vinculam-se às emoções no espaço, o que conecta a comunidade às identidades e os brincantes às figuras lendárias da festividade.

As espacialidades e a construção das territorialidades das festas do boi, no Brasil, são diversas: Festa do Boi-Bumbá⁹ (Rondônia), Bumba-Meu-Boi (Maranhão), Boi-de-Mamão (Paraná) e Boi-à-Serra (Mato Grosso). Conforme os resultados obtidos com o projeto *Festa, paisagem e representação: de Norte a Sul delineando saberes sobre os bois no Brasil*, mencionado na introdução dessa pesquisa, as festividades são apresentadas pelas especificidades e singularidades do território da festa. A multiplicidade delas distingue-se ora por dimensões religiosas, ora por dimensões folclóricas. A título de ilustração: a representação do boi é distinta em cada localidade analisada.

Em Rondônia, o “Duelo da Fronteira” é a festa do boi realizada no Festival Folclórico de Guajará-Mirim, nome que remete à fronteira da Bolívia com o Brasil (Figura 7). Assemelhando-se à Festa de Parintins, o Duelo da Fronteira também é composto pela disputa de duas agremiações, o boi Flor do Campo e o Malhadinho.

⁹ Para Filizola (2014, p.15), “o folguedo do boi é uma brincadeira presente, sobretudo, nas áreas de produção pecuária nordestinas, onde o animal é o personagem central da manifestação folclórica conhecida por Bumba-Meu-Boi. É uma dança cômico-dramática com atores fantasiados com motivos humanos, animais e fantásticos. O drama ou ato é marcado pela vida, morte e ressurreição do boi, complementada por fatos do cotidiano, representados por danças, cantos, declamações e improvisos. Difundido pelo País, há muitas variantes do termo: boi-bumbá, cavalo marinho, boizinho, rei de boi, boi calemba, boi pintadinho, boi-de-mamão, entre outras”.



Figura 7: Duelo da Fronteira.
Fonte: Silvio Santos, 2012.

De acordo com Furlanetto; Filizola (2012, p. 60),

O “Duelo na Fronteira” exprime, com força crescente, os sentidos que os sujeitos atribuem à sua relação com o espaço amazônico, sua cultura e seus componentes paisagísticos. Seja por meio das toadas, das indumentárias, das alegorias e das encenações, tanto a história de Guajará-Mirim e de Rondônia, como as lendas e os contos amazônicos, revelam que a cultura desempenha um papel na estruturação do espaço local e na formação identitária dos sujeitos.

Os autores enunciam que a festa demonstra as características do espaço amazônico, suas culturas e, também, os símbolos presentes nas festividades: caso das encenações, indumentárias, alegorias e até mesmo das toadas. Criado em 1995, o Duelo da Fronteira assemelha-se ao Festival Folclórico de Parintins e também à brincadeira do boi no Nordeste brasileiro.

Em Guajará-Mirim, o bumbódromo é um difusor da espetacularização turística da festa. Furlanetto; Filizola (2012) expõem que a história da cidade é marcada pelos aspectos culturais (lendas e contos) que representam o espaço turístico festivo da fronteira.

Na região Sul do Brasil, tem-se o Boi-de-Mamão, caracterizado por Furlanetto (2014) como uma brincadeira composta por vários grupos de boi (Figura 8). A festa é considerada também uma atração turística.



Figura 8: Boi de Mamão do Mandicuera.
Fonte: Marcos Solivan.

De acordo com Furlanetto e Kozel (2011), no Boi-de-Mamão,

“Os personagens, as narrativas, as indumentárias, os instrumentos, o ritmo, a coreografia, as relações sociais, as espacialidades dos grupos, enfim, toda a riqueza do folguedo do boi parece cantar os atributos culturais locais, como temas de uma partitura musical, despertando múltiplas interpretações. É interessante apontar que o enredo e os personagens do folguedo — o boi, o nanico, o fazendeiro, o médico, a enfermeira, o palhaço, a rainha e o toureiro — seguem a tradição instituída em 1920 e a narrativa do boi que morre porque estava comendo a plantação de outro fazendeiro”.

As autoras (p.10) ainda salientam que, “apesar das apresentações ritualísticas reafirmarem o mito, e da presença de alguns elementos referentes à religiosidade no Boi-de-Mamão, percebeu-se a ênfase dos aspectos cômicos em detrimento da dimensão sagrada”. Os migrantes de Santa Catarina levaram a brincadeira do folguedo do boi para o Paraná, onde o boi ainda detém pouca visibilidade.

No estado do Maranhão, o Bumba-Meu-Boi é característico dos festejos juninos, todavia a brincadeira do boi ocorre durante todo o ano, exceto na Paixão de Cristo, época da Quaresma. Segundo Lima (1982), os sotaques referem-se aos vários ritmos do

Bumba-Meu-Boi. Alguns deles são o Sotaque da Matraca, o da Baixada, o de Orquestra e o Costa de Mão.

O Sotaque da Matraca na Ilha de São Luiz utiliza, como o próprio nome diz, as matracas. Para Lima (1982, p. 3), o

“Boi de Matraca, mesmo que não seja o mais autêntico, é, sem discussão, o mais bonito”: Imagine-se duas, três, cinco centenas de pares de tabuinhas [...] batidas freneticamente umas nas outras, num delírio [...]. Livre, explosivo, alegre, alucinante, irreverente, arrastando brincantes e assistência para o seu irresistível redemoinho, sorvedouro, sarabanda... bumba!

Diferentemente, o Sotaque da Baixada, para o autor (1982), é cadenciado e seus instrumentos são os pandeiros e as matracas. O Boi de Orquestra possui instrumentos de sopro ou metais na apresentação, além de cordas. O Sotaque Costa de Mão, da região de Cururupu, contém pequenos pandeiros tocados nas costas das mãos.

À face dos símbolos característicos do Bumba-Meu-Boi, Marques (1996) aponta que a história difusora do folguedo maranhense ou da brincadeira do boi corresponde, em suas versões mais antigas, à lenda de que Mãe Catirina estava grávida e desejava comer a língua do boi, o mais guerreiro da fazenda. Pai Francisco, marido de Catirina, conseguiu realizar o desejo da mulher, matando o boi. Posteriormente, o amo da fazenda descobriu o crime e passou a ameaçar Pai Francisco caso o boi não voltasse à vida. O pajé e sua tribo fizeram com que o boi renascesse. O renascimento do boi é o início da festa, composta por música, dança, teatro e outras linguagens artísticas. Para muitos estudiosos, é na região Nordeste que se iniciaram as outras Festividades de Bois no Brasil.

O estado de Mato Grosso denota uma variedade de manifestações, festas e rituais. Nele, vários exemplos de festas e danças revelam a influência do período colonial e da mineração nas práticas culturais do estado. Grandó (2002), em *Cultura e dança em Mato Grosso*, ressalta como exemplo a Folia de Reis, São Gonçalo e as festas em geral.

O Boi-à-Serra¹⁰, em Mato Grosso, especialmente em Santo Antônio de Leverger/MT, é uma festividade cujo folguedo é variante de outros estados brasileiros.

¹⁰ De acordo com o morador V.S. (47 anos), o nome Boi-à-Serra justifica-se pela permanência dos bois nos pastos, caracterizados como serras, por isso o boi vai à serra, tornando-se Boi-à-Serra.

Os grupos fomentam apresentações únicas, como desfiles na época do Carnaval, e/ou conjuntamente com outras manifestações da cultura local, como o siriri.

Consoante Loureiro (2006), há relatos de ocorrência do Boi-à-Serra em 1900, em Rosário Oeste, nos escritos de Max Schmidt, e em outras cidades do Vale do Rio Cuiabá, como Santo Antônio de Leverger, Engenho Velho, Bom Sucesso, Varginha, entre outros.

Assis (1982) complementa que o Boi-à-Serra (Figura 9). foi um folguedo bastante difundido no Mato Grosso, mormente na região do Rio-Abaixo, onde os engenhos eram a atividade econômica predominante. Loureiro (2006) acrescenta que “a dança do Boi-à-Serra consegue, ainda hoje, manter suas características originais no município de Santo Antônio de Leverger”.



Figura 9: Imagens antigas do Boi-à-Serra.

Fonte: Banco de imagens – acervo particular – Eliete, 2013.

O boi, principal personagem da festa, é montado por uma estrutura de madeira (taquara) flexível e leve, coberto normalmente por um pano de chita estampada ou por um cobertor tipo “seca-poço”. A seda também é utilizada, raras vezes, para enfeitar o animal construído. A cabeça é feita da caveira do boi. Ela é pintada com tons semelhantes às cores dos animais e dos panos escolhidos, formando a estrutura do corpo do brinquedo. A estrutura recebe arranjos nos olhos e o rabo do animal também é enfeitado. Atualmente, devido à constante presença de crianças no folguedo, faz-se a cabeça de isopor, por ser um material leve e flexível para ser transportado (Figura 10).



Figura 10: Oficina de construção do boi-à-serra.

Fonte: Banco de imagens da Festa do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT.

A festa inicia-se quando todos os brincantes “vestem-se” da estrutura e saem brincando. Logo, ao carregá-la, dá-se vida ao boi — que brinca com os visitantes/turistas ou com os próprios colegas. A brincadeira ocorre quando o boi avança, como se fosse chifrar os que observam, além de amedrontar as crianças pequenas, etapa que também faz parte da brincadeira. Afora os personagens que integram o grupo ou bloco, como o bico-de-brasa, a mãe-do-morro, o mascarado (Figura 11), a ema, o toureiro e a cabeça-de-apá, há outros animais, como aranhas,

borboletas e outros que serão retratados posteriormente. Essas figuras lendárias variam de acordo com o grupo do Boi-à-Serra. Loureiro (2006) enuncia que essas figuras estão “todas ligadas aos costumes, mitos e lendas regionais e ao ambiente rural”, o que se aplica ao Boi-à-Serra, folguedo composto por diversas territorialidades decorrentes de processos que garantem suas dimensões simbólicas e culturais inseridas no território mato-grossense.



Figura 11: Mascarados – Grupo Boi-à-Serra Estrela.

Fonte: Banco de imagens da Festa do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT.

As figuras lendárias e o boi inserem-se na cidade de Santo Antônio desde o período canavieiro (séc. XIX). Posteriormente aos anos de 1980, conforme relato do morador V. S. (47 anos), ocorre uma revitalização do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger,

o boi sempre existiu, mas estava fraquinho, ninguém dava atenção. Então essa galerinha que era tudo criança pequena hoje já estão casados, tem filhos e eles já estão aqui. Eu conheci o boi quando eu era muito pequeno ainda em Bom Sucesso em Várzea Grande. E, quando eu vim curtir o carnaval aqui em Santo Antônio com meus parentes, ouvia falar da história do boi, acabei me interessando. E também tem que o sr. Mamedi chegou a

ser meu vizinho. Ele era responsável pelo Boi-à-Serra aqui na cidade, porém depois de um tempo, parou, estava cansado, com muita idade. O boi de antes com o de agora é muito diferente, e com diferenças radicais, porque antes o boi era feito de uma forma mais sem compromisso, de brincadeira mesmo. As crianças iam e cortavam lá o mel de pomba, as madeirinhas e montavam a carcaça do boi, pegava a carcaça da cabeça do boi e cobria com um cobertor e saía pelas ruas. Sabe, uma coisa simples assim. Não se tinha nem o cuidado de forrar a carcaça da cabeça do boi, cobria assim, com um lençol. E a outra diferença é que os adultos faziam a história, as letras das músicas conforme a história da vida do dia a dia deles para o boi. Então a relação deles com o boi era uma coisa bem real, sabe? Era uma relação de trabalho, de vida. A gente analisando por esse prisma, a gente via que o boi tem uma importância muito grande, pois eram através do boi que eles contavam as mágoas, as coisas, as dificuldades deles. A outra diferença também que teve foi a transformação do tempo porque hoje com a questão da internet, da facilidade de comunicação, você não permite que essas crianças e jovens fiquem por meio da imaginação, então isso se perde, perde uma vez. Então é preferível que a gente veja um trabalho que seja uma progressão folclórica do que não se ver mais nada, nem essa projeção. Atualmente, as crianças estão sempre vendo coisas coloridas e maravilhosas por aí, então, se o boi deles não acompanhar a sofisticação das coisas de hoje, ele desaparece. Nossa cultura é dinâmica, não tem como querermos uma coisa fixa, ela não é assim. Não se tem como frear o tempo. O mundo evolui, as coisas evoluem, as crianças viram adultos e vai indo o ciclo da vida. Se essas crianças não assumem que seja dessa forma, como que você vai fazer? A arte que é cíclica, que movimenta por si só, é a vida deles, então eles crescem e movimentam como a vida deles. Isso é o que garante a permanência do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger e dá sentido para a cidade, uma cultura específica, única desse lugar (13/3/2014).

Os sentidos do lugar cultural atrelam-se à Festa do Boi-à-Serra. Quanto à chegada dele, V. S. (47 anos) relata que,

Segundo as tradições, o boi saía em Santo Antônio de Leverger no dia 8 de dezembro, que é o dia de Nossa Senhora da Conceição, animando uma brincadeira que era conhecida como entrude ou entrudo. É uma brincadeira em que todas as pessoas são molhadas. É uma brincadeira cristã, Acredita-se que essa brincadeira antigamente era para molhar todo mundo, porque lavava as coisas ruins do ano que estava findando e para preparar o corpo para a chegada do Menino Jesus. Nossa Senhora da Conceição é protetora das águas. Aí surge essa brincadeira que o boi anima. Aí, a partir daí, ele já saía toda a noite até o Carnaval, esperava a semana santa, durante a quaresma e volta, na verdade, ele não sai, ele permanece como brincadeira das crianças, do dia-a-dia e do cotidiano, claro que de uma forma mais singela em relação ao desfile no carnaval. É dessa forma que Santo Antônio de Leverger ganha um símbolo único: o Boi-à-Serra (13/3/2014).

A cidade ganha reconhecimento pelos símbolos específicos produzidos na Festa do Boi, conforme relato do morador V. S. (47 anos),

Não há outro local que possui o Boi-à-Serra como Santo Antônio de Leverger, por exemplo, Cuiabá e Várzea Grande tem grupo folclórico que tem o Boi-à-Serra que acompanha o siriri, mas não é o boi só, não é um trabalho somente do Boi-à-Serra como se tem aqui em Santo Antônio. Ele está presente em outra manifestação. Antigamente notavam-se relatos da presença do boi em Rosário Oeste, Diamantina e Várzea Grande. Eu acredito que o boi em cada região muda, muda o nome, a forma de fazer, os símbolos produzidos, mudam-se as características territoriais e culturais. Assim, o Boi-Bumbá, o Bumba-Meu-Boi e o Boi-de-Mamão são referências da temática dos bois nas regiões brasileiras. Cada um tem suas características próprias, da região. Eu me lembro de uma conversa que tive com dona Teté de outra região brasileira “ai, meu filho, me disseram que você que ajuda, o boi tá vivo. Não deixa acontecer com o boizinho de vocês o que aconteceu com o nosso, porque o nosso boizinho era bonitinho e simples do jeito que era o de vocês e agora ele tá todo mecanizado.” Eu ouvi isso da boca dela, o boi já está espetacularizado, ele é um espetáculo lá e o nosso aqui não, ele ainda é símbolo histórico-cultural da cidade de Santo Antônio de Leverger (13/3/2014).

Para o morador V.S. (47 anos), ocorreu um enfraquecimento da história do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger em decorrência do falecimento de um dos brincantes, porém há uma revitalização da brincadeira pelos moradores, especialmente pelas crianças.

A referência do boi aqui em Santo Antônio é por meio do Sr. Mamedí, da filha dele, Dona Bibiana e da Magda. Depois de sua morte com quase 100 anos e aproximadamente 70 anos de vivência em Leverger, brincando com o boi, verifica-se que ele passou a tradição para a família e para os vizinhos e moradores da cidade. O Boi-à-Serra já existia em Santo Antônio de Leverger no período da cana-de-açúcar, porque, vieram para cá pessoas de diversas regiões e com eles veio também o povo do Nordeste, algumas pessoas de lá e aí eu creio, não tenho certeza, não tenho dados que comprovem isso, mas eu creio que tenha alguma coisa vinculada com o boi de lá ou o de São Paulo, pois a Usina de Itaici, a maior, por exemplo, tinha muitos paulistas que vinham para cá, além de americanos e alemães também. Os paulistas vieram montar o maquinário, a indústria, fixar nessa região e explorar a região, desbravar o nosso território, entendeu? Então o município vai fazer 114 anos este ano, mas de emancipação política, só que o município tem mais de 200 anos, então, se o siriri, que surge logo depois disso, já tem um dado de 300 anos, eu acredito que o boi possa ter essa idade, de 300 a 315 anos. Então é por isso que a história do boi se revitaliza, criam-se novas formas de se festejar, de brincar e de torná-lo um espetáculo cultural, uma representação da festa (13/3/2014).

A representação festiva do Boi-à-Serra no Carnaval levergense é composta também pela presença do grupo musical que acompanha a manifestação no desfile nas ruas. Essa composição de instrumentos musicais era antes demarcada pela utilização de instrumentos típicos da região, tais como a viola-de-cocho, o ganzá e o mocho,

diferentemente de hoje em dia, onde aparece o bumbo. Para o morador J. do C. M. F. (37 anos),

Antes a viola-de-cocho era presente no boi. Ela é um símbolo da manifestação. O boi era só na viola-de-cocho e no ganzá, que é parecido com o reco-reco. Você conhece o Ganzá? Ele é feito de taquara ou bambu serrilhado para fazer o som. A largura das serrilhas é diferente para o som sair também diferenciado. Hoje, o boi já sai com um bumbo (Figura 12), o surdo e tem a caixa. Percebe-se que a uma alteração dos instrumentos típicos, uma vez que, a maioria das crianças e jovens que participam da brincadeira não sabem tocar os instrumentos, além do que, esses novos instrumentos insere-se em manifestações atuais, são mais fáceis de serem manuseados alterando os elementos culturais tradicionais por contemporâneos (11/2/2013).



Figura 12: Bumbo na Festa do Boi-à-Serra.

Fonte: Banco de imagens da Festa do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT.

Aliados a esses instrumentos culturais, a música, segundo Loureiro (2006, p. 89), “anima a brincadeira com as violas, ganzás e mochos, conferindo ritmo a temas que versam sobre o boi”, como um dos trechos cantados pelo senhor P.G. A. (39 anos):

*Quando eu era bezerrinho, quando eu era bezerrinho,
 Não parava de berrar, não parava de berrar,
 Tiravam todo o leite, tiravam todo o leite,
 Não deixavam outro mamar, não deixavam outro mamar
 Deitado na minha sombra, deitado na minha sombra
 Onde estava descansando, onde estava descansando
 Avistei três cavaleiros, avistei três cavaleiros,
 É que estavam me caçando, é que estavam me caçando,

 Avistei o açougueiro, avistei o açougueiro
 Com uma faca na mão, com uma faca na mão

 Eu já fiz um juramento, eu já fiz um juramento
 Pra quem meu couro tirar, pra quem meu couro tirar,
 O mundo dá muita voltas, o mundo dá muitas voltas
 Olá, meu boi, oláááá!*

As letras das músicas, os instrumentos utilizados, a dança e a origem da manifestação são mostras dos laços identitários dos grupos sociais com o lugar da festa.

De acordo com Duvignaud (1983, p. 212), o lugar da festa pode-se revelar como a “capacidade que têm todos os grupos humanos de se libertarem de si mesmos e de enfrentarem uma diferença radical no encontro com o universo sem leis nem forma que é a natureza na sua inocente simplicidade”. Tal relação deve ser entendida pelos brincantes da Festa do Boi-à-Serra (Figura 13) como formadora de imagens múltiplas de uma cultura única.

O boi, principal agente cultural da festa, proporciona um ambiente de harmonia entre os grupos estudados, para os quais festejar é também brincar. Conforme relatado anteriormente, Santo Antônio de Leverger/MT conta com três grupos de boi: Pantaneiro (do Bairro Nossa Senhora de Fátima), Boi Estrela (do Bairro Lixá – Figura 13) e Boi Lendário (do Bairro Fronteira).



Figura 13: Grupo de Bói-à-Serra – Bói Estrela.

Fonte: Banco de imagens da Festa do Bói à Serra em Santo Antônio de Leverger/MT.

Para o participante do Bói Estrela, J. do C.M.F (37 anos), o festejo do Bói-à-Serra é único e peculiar, caracterizando a cultura de Santo Antonio do Leverger;

O Bói-à-Serra é em Santo Antônio mesmo, não é em outro lugar não. Nem me vem outra festa na memória próximo desse Bói. Ele é único, daqui, com características e detalhes do povo pantaneiro, de Mato Grosso mesmo. Uma vez quiseram modernizar o Bói-à-Serra de Santo Antônio, aí trouxeram pessoas que entendiam como se fazia o movimento da cabeça como o boi de Parintins. Trouxeram as oficinas de Bói-à-Serra e ninguém quis mais, porque aquilo não era o Bói-à-Serra de Santo Antônio. Ninguém aceitou, queríamos manter o que era nosso, a cabeça do boi mesmo, com chifres, com as pinturas que se fazem. O nosso boi tem as nossas características, ele é a nossa identidade pantaneira, do nosso povo, das nossas crianças (11/2/2013).

Dentre as várias peculiaridades da festa mencionada na fala do morador de Santo Antônio de Leverger/MT, sobressaem-se as cores dos panos de chitão, que dão o colorido à festa, a simplicidade dos brincantes, a alegria em desfilar e em realizar as brincadeiras. A multiplicidade de movimentos, gingados e músicas são as principais características do festejo, de sua formação e da região, o que faz da manifestação festiva do Bói-à-Serra algo que tem vida própria e significado de um determinado grupo social.

Nota-se, portanto, o espírito coletivo de criatividade, sociabilidade, união e confiança entre os componentes do grupo, que se identificam pelos diversos aspectos da

festa, desde os musicais aos corporais. Esses elementos existenciais transformam-se nas relíquias e nas antiguidades vividas no cotidiano dos brincantes.

Em virtude do dinamismo cultural, os elementos determinantes da manifestação modificaram-se. Vê-se, atualmente, a reconstrução de tradições, o que permite redefinições de identidades e a ressignificação da festa, mormente por parte dos mais jovens que promovem a inserção de novos elementos. O morador J. do C.M.F. (37 anos) diz que

O que deve se deixar bem claro é que tudo passa por mudanças, não tem como. Eu não as vejo como negativo. Tudo isso que estou falando hoje para você é para definir que o Boi-à-Serra hoje é extremamente cultural. Os adultos podem não fazer, mas eles saem à noite com as crianças e adolescentes. As características da brincadeira são herdadas, normalmente o pai ou o avó festejava quando criança ou adolescente. Assim, essas crianças aconstumam com a manifestação e eles mesmos querem continuar com o Boi-à-Serra (11/2/2013).

O Boi Estrela, grupo de boi com maior destaque em Santo Antônio de Leverger/MT, é uma herança de brincadeira de família, como a maioria dos outros grupos. A coordenadora Ana Paula começou com três bois: o de seu filho, Juninho, e os dos sobrinhos. Atualmente, o grupo conta com mais de 30 integrantes que representam os bois e as figuras lendárias do Pantanal (Figura 14). O grupo apresenta-se em eventos de outras cidades e desfila no carnaval de Leverger.



Figura 14: Boi Estrela.

Fonte: TEIXEIRA, M. F. – Carnaval de Santo Antônio de Leverger/2013.

O Boi Pantaneiro é igualmente uma herança familiar. Com um número maior de crianças representando o boi, o grupo apresenta-se no Carnaval e fora dele, sendo, pois, uma diversão do dia a dia. A organização do grupo começou com o aumento dos bois e das figuras lendárias no bairro. Atualmente, eles somam cerca de 20 integrantes (Figura 15).



Figura 15: Boi Pantaneiro.

Fonte: TEIXEIRA, M. F. – Carnaval de Santo Antônio de Leverger/2013.

O Boi Lendário é herança de dois irmãos e de um amigo. O grupo, diferentemente do Boi Pantaneiro, é formado por adolescentes e adultos (Figura 16).



Figura 16: Boi Lendário.

Fonte: TEIXEIRA, M. F. – Carnaval de Santo Antônio de Leverger/2013.

Nos mapas 3 e 4, vê-se o percurso feito pelos três grupos do Boi-à-Serra nos carnavais de 2013, 2014 e 2015, em Santo Antônio de Leverger. Nesse reconhecimento espacial, percebe-se que, em 2013, os três grupos encontravam-se separados (Mapa 3). Em 2014 e 2015, o Boi Pantaneiro e o Boi Estrela uniram-se e percorrem trajeto menor que o Boi Lendário (Vide mapa 4).

O festejar do Boi-à-Serra faz parte do cotidiano dos brincantes e é uma revivência das memórias do passado. A festa concebe vários sentidos à vida — o passado e o presente e, possivelmente, a demonstração de que o prazer, a energia e a coletividade estão presentes ao associarem-se com o futuro. A alegria da festa, segundo Del Priore (2000, p. 10), “ajuda as populações a suportarem o trabalho, o perigo e a exploração, mas reafirma igualmente laços de solidariedade ou permite aos indivíduos marcarem suas especificidades e diferenças”.

A festa confere sentido ao ato de fantasiar-se e aos símbolos culturais que demarcam a linguagem por meio dos gestos e das tradições. A festividade torna-se um mundo representado pelo corpo, o qual é o lugar da expressão, segundo Merleau-Ponty (2011).

O lugar e a festa são os campos existenciais. O lugar existencial da festa é composto pelo corpo festivo do boi, o que estabelece a relação existente entre a memória, o imaginário e a representação como linguagem expressa do lugar e do corpo. Dessa maneira, as percepções do corpo, do lugar e da festa criam um espaço representado pela essência de festejar o Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT.





1.3 Percepções, experiência e sentido da festa

“O mundo da percepção, isto é, o mundo que nos é revelado por nossos sentimentos e pela experiência de vida, parece-nos, à primeira vista, o que melhor conhecemos, já que não são necessários instrumentos nem cálculos para ter-se acesso a ele. Aparentemente, basta-nos abrir os olhos e nos deixamos viver para nele penetrar”.

Merleau-Ponty (2004, p.2)

O mundo festivo é praticado e experienciado por um sistema comunicacional de símbolos e significados, contendo uma multiplicidade de sentidos e formas evidenciadas em expressões produzidas em movimentos do corpo e da fala. A partir desse entendimento, as contribuições de Merleau-Ponty e Tuan tornam-se fundamentais para o campo teórico percorrido para entender-se a Festa do Boi-à-Serra.

A Festa do Boi-à-Serra é um texto corpóreo composto pela cultura, pelos símbolos, pelos códigos e pelos simbolismos, além de ser uma manifestação marcada por uma linguagem corporal refletida nos gestos das tradições do passado e do presente.

Situar o Boi-à-Serra na condição de lugar do corpo festivo é estabelecer a relação entre o ser humano e o imaginário do objeto, da contemplação, dos ritos, das formas e dos ritmos. É na experiência da vida e na decodificação da linguagem expressa do lugar e dos corpos festivos do boi que se revela o corpo- sujeito, o qual é resulta do amálgama da expressão, do espírito e da produtividade de sentido e de história, segundo Merleau-Ponty (2011).

O campo fenomenológico de Merleau-Ponty é valioso para a presente pesquisa a fim de se interpretarem as ações e emoções dos sujeitos que compõem esses lugares, ou melhor, o lugar da festa e o corpo festivo do boi. Assim sendo, a festa é um mundo representado pelo corpo. De qual corpo fala-se? Do que se torna o “lugar do fenômeno de expressão” conforme assevera Merleau-Ponty (2011, p. 271).

Igualmente, é a partir desse corpo representado por uma estrutura de um boi que ocorre a técnica do festejo. É pelo corpo que se consegue ler os movimentos e entender a transmissão de informações do lugar festivo. O corpo é o sujeito da percepção e da experiência e possibilita a garantia do sentido da Festa do Boi-à-Serra.

Por meio da constatação de que o homem está corporalmente notado no mundo e que as relações com os outros são mediadas primordialmente pela sua subjetividade e pelo seu corpo.

Merleau-Ponty (2005, p.236) estabelece a relação entre o corpo e o mundo, ou seja, a carne como o quiasma: “a liga como avesso e direito, conjuntos antecipadamente unificados em vias de diferenciação”. É essa carne presente no corpo que dá sentido ao lugar e, assim, à festa.

A partir do corpo presente em um lugar, ocorre a interação com o mundo. É por meio do nosso corpo que nos relacionamos com as festividades e é por meio do corpo representado pelo boi que se compreende a essência da Festa do Boi-à-Serra. O corpo deve ser considerado o ponto de partida para o ser-no-mundo. Seguindo-se a linha de pensamento de Merleau-Ponty (2005), os participantes do Boi-à-Serra têm consciência do lugar da festa por via do seu corpo em movimento nas apresentações.

Dessa maneira, nota-se que o corpo coloca-se na mudança do eu para o mundo, o que é necessário para a existência humana. Assim, o corpo é o sujeito da percepção, da experiência. Portanto, no Boi-à-Serra, o brincante é possuidor do corpo fenomenal¹¹.

O corpo fenomenal é o corpo intencional, significante. No Boi-à-Serra, ao se “fantasiar” com o boi, o indivíduo expressa a relação existente com o lugar, com a região Centro-Oeste, em especial com a cidade de Santo Antônio de Leverger/MT e sua associação com as áreas agropecuárias, simbolizando-se, assim, a existência do rural.

Assim, o lugar da ocorrência da Festa do Boi-à-Serra liga-se a esse espaço constituído pela existência dos brincantes, em especial das crianças. Cria-se um ambiente marcado por expressões traduzidas na corporeidade e no simbolismo dos ritos vivenciados pelos corpos-sujeitos.

O corpo-sujeito baseado em Merleau-Ponty (2011) possibilita uma ligação do corpo com o mundo. Assim, “o corpo não é apenas objeto físico, mas também objeto simbólico, e ‘um visível que se vê, um tocado que se toca, um sentido que se sente’”. Merleau-Ponty (2011, p. 208)

O corpo é considerado fenomenal ao especificar essa corporeidade. Ele possibilita a experiência. Diante disso, pode-se garantir que o corpo dança, brinca e

¹¹ O corpo fenomenal ou corpo próprio, segundo Merleau-Ponty (2011), é um “corpo-sujeito”, no sentido de um sujeito natural ou de um eu natural, provido de uma “estrutura metafísica”, mediante a qual ele é qualificável como poder de expressão, espírito, produtividade criadora de sentido e de história.

festeja. É um corpo-sujeito com habilidade para expressões e comunicações com o objeto, com o outro. Assim sendo, a festa é uma expressão de corporeidade.

O sentido da vivência do corpo do Boi-à-Serra retoma o significado do corpo simbólico e festivo numa atividade perceptiva da brincadeira. Para os brincantes do Boi, “exatamente na medida em que se tem um saber adquirido e reciprocamente, o corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório do ser total” (Merleau-Ponty, 2011, p.269). É um corpo vivo, que age, representa, sente e simboliza. Ele tem identidade, existência, intencionalidade e perceptividade.

O corpo expressa sentidos de acordo com o movimento de percepção que realiza. Ele situa-se no mundo sensível, que lhe faz sentido e, à medida que se comunica com os outros, expressa essa percepção, a qual é comunicada, antes das palavras, pelo próprio corpo. O ser no mundo e o corpo estão interligados. E a expressão procede disso. A expressão do Boi-à-Serra é a do ser no mundo festivo.

O corpo festivo é o corpo-sujeito do sentimento, da emoção, da percepção e da sensação. Para Merleau-Ponty (2011), o corpo é composto por subjetividade, detalhado por historicidade desdobrada nas condições de um sujeito vivido; um corpo-sujeito composto por sentidos e acontecimentos.

O corpo-sujeito da festa possui fala, expressão, vivência. Possui um corpo intencional, representante de uma consciência corporal. É no corpo-sujeito da festa que se sente e percebe-se o mundo. Ele admite os sonhos, desenhos, imaginações, conhecimentos, escolhas e pensamentos.

Martini (2006, p.49) diz que o corpo está

aberto ao mundo, é o modo pelo qual tem “um mundo” e a ele atribui significados. O corpo é possibilidade de o sujeito ser o que ainda não é, segundo aquilo que escolhe, assume e participa para comunicar um sentido do que vive, sente e pensa.

Assim, o corpo é o sujeito, o ser humano que se manifesta ante a vida e as condições que proporcionam a expressão corporal. Portanto, é o sujeito da festa, é o sujeito da brincadeira, em suma, o corpo-sujeito do Boi-à-Serra.

No Boi-à-Serra, o corpo-sujeito do brincante é o espetáculo do sistema simbólico testemunhado por ele ao festejar. Ele é uma das formas simbólicas que promovem a existência desse lugar festivo em Santo Antônio de Leverger/MT. O ser

brincante do boi define-se por via do corpo, ou seja, a sua subjetividade acontece por meio das ações corporais desse corpo-sujeito.

Ao festejar-se em Leverger, o corpo-sujeito representa, além da imagem do boi, os símbolos advindos das tradições, as narrativas pantaneiras, a memória, o imaginário e o espetáculo cultural que dão sentido ao lugar.

A relação do corpo com o lugar promove o campo investigativo do ambiente festivo, numa imbricação mútua, uma vez que, para o indivíduo, não há lugar na festa sem a presença do corpo, ou seja, ele é o próprio lugar da festa, conseqüentemente, a tríade corpo-lugar-festa justapõe-se. Carmo (2011) cita Merleau-Ponty ao dizer que, para o autor, “o corpo é também cultura, pois o homem ultrapassa a fronteira do animal, institui níveis da ordem simbólica, transforma o mundo, cria e recria culturas”.

O corpo na festa não é mecânico, mas abstrato, ligado ao sujeito que cria um mundo simbólico de significações e que dá sentido ao lugar. O corpo é composto por linguagens. Essas são as principais representações simbólicas que se produzem na Festa do Boi-à-Serra como pluralidade de momentos expressivos.

Na análise da linguagem corporal na cultura, Bakhtin (2003) afirma que a compreensão do homem dá-se pelo seu corpo expressivo. Para o autor, ao se pensar o corpo, devem-se apreciar seus argumentos — os quais produzem sentidos, força — e também se deve perceber a validade de sua abertura comunicativa. Bakhtin reflete acerca do corpo, cujas expressões de prazer, de culpabilidade, de aflição, de exaltação, de retração ou de euforia são procedimentos manifestados pelos movimentos, pensamentos, emoções, enfim, pela brincadeira, enricados pelo significado do corpo. De acordo com o autor a linguagem constitui-se pelos signos, ou melhor, qualquer objeto físico ou corpo físico, que faz parte da realidade material, detém um significado capaz de torná-lo compreensível, instituindo o meio de sua comunicação. Merleau-Ponty (2004, p. 298) complementa,

A linguagem é este aparelho singular que, como nosso corpo, nos dá mais do que nós ali colocamos, seja o que nós aprendemos em nosso pensamento ao falar, seja quando nós escutamos os outros. Pois, quando eu escuto ou quando eu leio, as palavras não vêm sempre atingir em mim significados já presentes. Elas têm o poder extraordinário de me colocar fora de meus pensamentos.

Os signos surgem do processo de relação entre indivíduos que estão socialmente organizados, que formam um grupo, uma unidade social, o que se aplica à sociabilidade dos grupos do Boi-à-Serra.

Para Tuan (2013, p. 39-40),

A palavra “corpo” sugere, de imediato, antes um objeto que um ser vivo e espiritual. O corpo é uma “coisa” e está no espaço ou ocupa o espaço. Ao contrário, quando usamos os termos “homem” e “mundo”, não pensamos apenas no homem como um objeto no mundo, ocupando uma pequena parte de seu espaço. O corpo é o “corpo vivo” e o espaço é um constructo do ser humano.

Para além de nossas necessidades básicas à existência, o corpo e seus órgãos sensitivos estabelecem todo o conhecimento humano, desde os sentidos até a significação, associados à cultura e, conseqüentemente, criam-se os lugares a partir dos símbolos, que são compostos por paisagens e imagens existentes na memória. No Boi-à-Serra, o corpo é considerado sujeito vivido. Ele é o corpo que percebe e move-se e, necessariamente, expressa-se.

O corpo é um elemento essencial para a análise da sociedade, principalmente das manifestações culturais, em especial das festas. A brincadeira do Boi-à-Serra é reflexo de significações por meio dos movimentos e fenômenos envolvidos pelo estético, pelo cultural e pelo simbólico. Bollnow (2008) afirma que o corpo assume a condição de espaço quando ele caracteriza determinados lugares, ganhando significados para a compreensão da espacialidade humana.

Nesse caso, o corpo festivo daqueles que brincam com o Boi é um espaço que valoriza a comunicação por meio da brincadeira, significando uma linguagem de animações, símbolos e expressões, ou seja, a própria constituição do sentido do lugar. O corpo expressa ações voltadas aos gestos, línguas, movimentos, signos, significados, dissociando-se de algo técnico e estático.

Para Dantas (1999, p. 28),

o movimento no corpo dançante designa um deslocamento, uma transformação e identifica-se com impulso corporal, com a capacidade de projeção do corpo no tempo e no espaço. Um corpo, ao dançar, entrega-se ao ímpeto do movimento, deixando se deslocar e transformar.

O movimento exprime o deslocamento e configura-se em um aspecto espacial. No caso do Boi-à-Serra, a trajetória é percorrida por ritmos que se repetem nos tempos atuais. O corpo limita-se aos gestos necessários à conservação da vida, tais como os balanceados e gingados existentes desde a origem da brincadeira até hoje. Com base nas experiências sociais e culturais de cada indivíduo, o corpo e a corporeidade adquirem leituras passíveis de construção de um sentido do lugar modelado pelas manifestações culturais.

De acordo com Merleau-Ponty (2006, p. 203) o corpo é uma forma de expressão, posto que ele

brinca com seus primeiros gestos e passa de seu sentido próprio a um sentido figurado, ele manifesta por via deles um novo núcleo de significação: é o caso dos hábitos motores, como a dança. Ora, enfim, a significação visada não pode ser alcançada pelos meios naturais do corpo; é preciso, então, que ele construa um instrumento, e ele projeta em torno de si um mundo cultural.

Na ótica de Merleau-Ponty (2006, p. 251), esse mundo cultural festivo do Boi-à-Serra é compreendido pelos sentidos dos gestos, que “não são dados, mas compreendidos”. O autor explana ainda que a relação entre sujeito e objeto “não é a relação de conhecimento de que falava o idealismo clássico, no qual o objeto aparece sempre como constituído pelo sujeito”, mas uma relação em que “o sujeito é seu corpo, seu mundo e sua situação”.

Esse ser-no-mundo interessa a Merleau-Ponty quando ele compreende a realidade corpórea em si, haja vista que, para ele, o corpo é visto como experiência, como obra existencial, ou seja, o corpo é a sede do encontro do sujeito com o mundo e, conseqüentemente, com o seu lugar. Merleau-Ponty (1994, p. 205) retrata que “ser corpo é estar atado a certo mundo”.

Para o autor supracitado, “ser é sinônimo de ser situado” (p. 339), assim, o corpo estabelece uma relação contínua com o lugar. Marandola Jr. (2013) destaca Tuan como responsável por difundir uma Geografia Humanista, entendida a partir da experiência geográfica do sujeito. Para ele, Tuan (2013) recoloca o lugar a fim de entender a relação do homem com o meio perante um sentido fenomenológico do ser-no-mundo, portanto, o mundo-lugar.

Merleau-Ponty (2004, p.2) examina o mundo-lugar desvendado pela percepção como

o mundo que nos é revelado por nossos sentimentos e pela experiência de vida, que nos parece, à primeira vista, o que melhor conhecemos, já que não são necessários instrumentos nem cálculos para ter-se acesso a ele e, aparentemente, basta-nos abrir os olhos e nos deixamos viver para nele penetrar.

Os corpos integrantes do Boi-à-Serra unem-se, construindo as histórias contadas e recontadas por seus participantes. Eles são corpos-sujeitos da percepção, do sentimento, da sensibilidade, da sensação, do pensamento e da transmissão. Vale assinalá-lo como algo em que a transformação e aperfeiçoamento por meio das danças, cujos desiguais e precisos movimentos definem ou caracterizam um lugar, um determinado povo ou uma sociedade.

A manifestação do Boi-à-Serra é influenciada pela determinação dos valores culturais, originando alterações significativas, de modo que as ponderações e atos das pessoas são coesas com a realidade do lugar e de cada grupo. Esses grupos são corpos que possuem suas especificidades. Conjuntamente com o corpo e com a brincadeira, a comunicação exprime o relato de vida, como discute Gonçalves (1994, p. 14): “cada corpo expressa a história acumulada de uma sociedade que nele marca seus valores, suas leis, suas crenças e seus sentimentos, que estão na base da vida social”. No corpo, está promulgada a memória, descrita pela linguagem de inscrições e criações culturais assinaladas por dessemelhantes temporalidades — como, por exemplo, a expressão do trabalhador —, pelas figuras de santos e por sua vestimenta exposta.

Nesse estudo, a dança do Boi-à-Serra é entendida como uma atividade humana em que os corpos são carregados de sentidos, intenções e expressões de vida, em especial a tradição que se transforma ao longo do espaço. A brincadeira é integrada, já que as manifestações associam-se à corporeidade, o que remetendo ao corpo em movimento, existencial, à expressão, isto é, ele é sempre um espaço expressivo Merleau-Ponty (2006).

O autor ressalta a importância do corpo como a mensagem, ou seja, é o corpo que “mostra, que fala”. No caso do Boi-à-Serra, é o corpo que demonstra e fala, visto que o aspecto principal é o bailado do boi. Essa expressão é o reconhecimento da mensagem dos dançadores e cantores. No Boi-à-Serra, tais simbolismos são delimitados por pulos, giros, voltas, entre outras brincadeiras.

A visão do corpo como uma expressão de significados, intenções e simbolismos faz com que se entenda a corporeidade em relação à brincadeira, às manifestações culturais e ao Boi-à-Serra, porque é nela que o corpo torna-se o veículo de representação dos elementos já existentes ou (re) descobertos.

As desconstruções e reconstruções de passos e ritmos do corpo são aspectos necessários para o seu entendimento ao ser visto, pensado e modificado ao longo da vida. O corpo e sua corporeidade são mostrados na forma das brincadeiras do boi cotidianamente, oriundas não só do trabalho no campo, do meio rural, da roça, mas também das festas em casa, nas ruas, nas praças, nos palcos e nos carnavais. Com base no Boi-à-Serra, o corpo pode ser considerado, um canal de linguagem, associando o real e o imaginário por meio das brincadeiras dançadas antigamente.

Nóbrega (1999, p. 136) relaciona linguagem ao corpo, pois ela é configurada pelo movimento, “criando um vocabulário próprio de gestos significativos”. O estudo voltado para o entendimento do corpo do dançador leva-nos a pensar que esse corpo também assume o lugar de identidade e prática cultural, sendo que ele demarca os atos que estabelecem as relações entre a organização social dos grupos do Boi-à-Serra e os lugares onde a prática existe como tradição e renovação da cultura, como ocorre em Santo Antônio de Leverger.

O corpo observado no Boi-à-Serra é o vivido, o humano, o do trabalhador que tem prazer em realizar as apresentações, diante de suas decepções amorosas, que transformam, habitam-se e estabelecem-se em face do mundo atual. Retomando as contribuições de Merleau-Ponty (2011), o corpo expõe-se como causador de informações e, quando se organiza individualmente ou coletivamente, institui significações apreendidas pela composição natural dos corpos, pela apresentação e construção de um instrumento perceptivo e sensitivo e pela harmonia dos movimentos.

Aborda-se, conseqüentemente, a organização da Festa do Boi-à-Serra, como os ensaios, os figurinos, as apresentações, os desfiles, as brincadeiras e, especialmente, o movimento representado pelo corpo do boi, em que se verifica a constituição e permanência dos saberes dessa tradição, a qual é estudada pelas linguagens e pela hibridização das performances dos corpos.

Diante do exposto, respalda-se na caracterização do corpo, que segundo Chaveiro (2012, p.250),

é a propriedade pela qual o sujeito pode fundar a sua extrema singularidade, registrar na carne a sua história na linha de contato e de intersecção com a história do mundo e dos lugares, mote para experimentar a si mesmo, peça de sentido para colher a propriedade das coisas e para afetá-las com a percepção e com a ação, recurso de entranhamento no tempo e de realização temporal no encontro com o outro, figura de interferência, de gozo — e de descoberta.

O corpo do sujeito brincante do Boi-à-Serra é esse sistema comunicativo de significados os quais integram a composição coreográfica da brincadeira, integrando a dança do boi em fusão com a música, sobretudo na produção dos sons, interpretando-a como representação da vida. É o corpo que registra a história da manifestação e do lugar da realização. Ele compreende os sentidos e percepções do festejar.

Para Chaveiro (2012), "o corpo é, de fato, um guardador de lugares" (p. 253), ele ocupa os lugares que se tornam referências para as experiências, ou seja, o corpo "torna-se corporeidade que sofre representações" (p. 277).

A emoção de participar da brincadeira do boi é observada por meio do conjunto de ritos presentes no balanceio, nas músicas e nas brincadeiras realizadas, quando evidenciam simultaneamente os significados do ritual do corpo representado pelo boi. A vivência estabelece uma associação de sensibilidades e harmonias afetivas que se fundem e originam as festas.

De acordo com Merleau-Ponty (2006) percebemos o mundo com o nosso corpo. Assim, retomarmos a análise do corpo com o mundo é também um forma de nos reencontrar, tendo-se em conta que o corpo é algo natural, um sujeito da percepção, do conhecimento e da experiência.

Buttimer (1982, p.182) observa que a experiência do sujeito "sugere a situação herdada que circunda a vida diária. Pode também ser compreendida como um processo em movimento, pelo qual os indivíduos continuam a criar seus mundos sociais". Tais experiências devem ser adquiridas por meio do diálogo entre a pessoa e o mundo subjetivo, este constituído de significados, experiências, valores, essências. E as experiências não são fixas, mas, com a vivência, elas são alteradas e remodeladas pelos novos experimentos.

As festas são assim, semelhantes a lugares criados por meio do ser-no-mundo, associados ao corpo e às perspectivas festivas apreendidas por percepções do mundo.

Ao se produzir níveis simbólicos, transformando o mundo vivido em representações de cultura, o indivíduo passa a demarcar o mundo por percepções de espaços simbolicamente geografizados. Tuan frisa que se devem pensar as

geograficidades por via de um mundo com suas multiplicidades, em que haja lugares para as diversas formas e sentidos da experiência do lugar, hoje e amanhã.

De acordo com o entendimento de lugar baseado em Tuan, as festas podem ser consideradas locais de existência, de singularidades, logo, adquirem sentido flexível e múltiplo, apreendido por níveis de percepção.

Segundo o autor acima citado é possível relacionar espaço e lugar, na festa, associando distância e proximidade, bem como à relação que estabelece com o espaço, tendo o sujeito como centro. A Geografia dos Lugares de Tuan é centrada no sujeito. O sujeito centro, é o festivo, responsável pelos sentidos representativos das manifestações culturais nos lugares, como na Festa do Boi-à-Serra.

Assim, é preciso entender-se “um sentido de lugar” (p.11) criado e espacializado pela festividade, uma vez que as manifestações culturais influenciam intensamente os comportamentos humanos propiciando sentido ao lugar festivo.

Tuan (2013) complementa,

O lugar é uma classe especial de objeto. É uma concreção de valor, embora não seja uma coisa valiosa, que possa ser facilmente manipulada ou levada de um lado para o outro; é um objeto no qual se pode morar. O espaço [...] é dado pela capacidade de mover-se. Os movimentos frequentemente são dirigidos para, ou repelidos por, objetos e lugares. Por isso o espaço pode ser experienciado de várias maneiras: como a localização relativa de objetos ou lugares, como as distâncias e extensões que separam ou ligam os lugares, e — mais abstratamente — como a área definida por uma rede de lugares.

Os lugares definem o espaço, pois oferecem a ele um sentido singular. Assim, o lugar é considerado um núcleo de valor, portanto, preocupar-se com ele é reconhecer a realidade e as relações de emoção que o definem.

Merleau-Ponty (2005) rompe com a ideia de um espaço único e absoluto, observando a ocorrência de um espaço de existência, conseqüentemente, um lugar que presencia a experiência perceptível, nesse caso, a festa.

As festas são fenômenos que simbolizam momentos de intimidade, de pertencimentos, de familiaridade, de construção de laços de solidariedade. Elas, ainda, assumem, dialeticamente, os sentidos de transitoriedade e de permanência. Logo, o lugar é constituído por ações que designam os sentidos da permanência.

Os sentidos de tradição da festa configuram-se como tempo e espaço de pausa, o que rompe com a dinâmica cotidiana da vida. A festa é o lugar e, ao mesmo tempo, torna-se centro na vida de parte dos sujeitos que a experienciam.

Segundo Marandola Jr (2013, p. 10) o lugar é o campo primordial da existência, é o espaço das experiências humanas. Yi-Fu Tuan “busca distinguir o espaço indiferenciado do lugar significado”. Esse lugar “é construído a partir da experiência dos sentidos, envolvendo sentimento e entendimento, num processo de envolvimento geográfico do corpo amalgamado com a cultura, a história, as relações sociais e a paisagem”.

Ao associar-se a festa ao lugar, nota-se que ambos imbricam em um nível de compreensão, de forma a criar-se um espaço representado pelas experiências, concedendo-lhe os sentidos de lugar do encontro, da essência, da percepção do ser, do estar e do existencial. Apesar de não falar em lugar, mas em mundo vivido, entende-se que o mundo vivido, para Merleau-Ponty (2005), é o lugar habitável pelo sujeito, o lugar de vivência e, conseqüentemente, o lugar da festa.

Segundo Marandola Jr (2013, p.7-8) o lugar é entendido por Tuan como:

o próprio microcosmo que dá sentido à existência, é mais que o lugar antropológico, mais que o *habitus* social ou casulo protetor psicológico: ele é tudo isso ao mesmo tempo, sendo significado geograficamente na relação corpórea e simbólica do sujeito.

Esse lugar se caracteriza como a extensão da existência humana, enfatizado por Dardel (1990) frisa que

antes de mais nada, há esse “lugar” que não escolhemos, onde as bases de nossa experiência mundana e da nossa condição humana estabelecem-se. Nós podemos trocar de lugares, mudar, mas isso é ainda a procura de um lugar, precisamos de uma base para estabelecer nossa existência e realizar nossas possibilidades: um aqui a partir do qual descobrir o mundo, um acolá para o qual ir.

Destarte, a reflexão ancora-se no entendimento de que o lugar do Boi-à-Serra é produzido simbolicamente e demarcado pela experiência do corpo-sujeito. Os sujeitos do boi apegam-se ao lugar da festividade, pois “o lugar é um centro calmo de valores estabelecidos. Os seres humanos necessitam do lugar”, TUAN (2013, p.72).

1.4 O lugar como condição existencial no espaço festivo

“O lugar é um mundo de significado organizado”.
Tuan (2013, p. 219).

Na trajetória da ciência geográfica, reflete-se sobre o conceito de lugar, que é produzido simbolicamente e demarcado pela experiência do corpo-sujeito.

No âmbito da Geografia Humanista, as discussões acerca do tema embasam-se, sobretudo nos aportes de Yi-Fu Tuan (1983, p.158).

O autor propõe uma Geografia calcada no estudo do apego do homem ao lugar, o que ele define como “topofilia”. Para ele, o termo inclui “todos os laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente material. Estes diferem profundamente em intensidade, sutileza e modo de expressão”. Na Geografia Humanista, a categoria lugar

“[...] está assentada na subjetividade, na intuição, nos sentimentos, na experiência, no simbolismo e na contingência, privilegiando o singular e não o particular ou o universal e, ao invés da explicação, tem na compreensão a base de inteligibilidade do mundo real” (Corrêa, 2001, p. 30).

Como categoria da Geografia, o conceito de lugar excede o significado de localização,

“ [...] o lugar, no entanto, tem mais substância do que nos sugere a palavra localização: ele é uma entidade única, um conjunto ‘especial’, que tem história e significado. O lugar encarna as experiências e aspirações das pessoas. O lugar não é só um fato a ser explicado na ampla estrutura do espaço, ele é a realidade a ser esclarecida e compreendida sob a perspectiva das pessoas que lhe dão significado (Tuan *apud* Holzer, 1999, p. 70).

O conceito torna-se, pois, polissêmico propiciando a compreensão e analogia entre o homem e o espaço. Tuan apresenta o conceito de lugar por meio da relação espacial, haja vista que, para ele, os conceitos não devem ser definidos separadamente, pois têm conhecimentos afins. Para Tuan (1979, p. 388),

Os estudos humanistas contribuem, ademais, para a autoconsciência, para o crescente conhecimento que o homem tem das fontes do seu saber. Em cada grande disciplina, existe um subcampo humanista que é a filosofia e a história daquela disciplina. Por via do subcampo, por exemplo, a Geografia ou a Física conhecem a si próprias, isto é, as origens de seus conceitos, pressuposições e vieses nas experiências de seus sábios e cientistas pioneiros.

O autor relaciona os estudos humanistas que procuram compreender o mundo de forma holística, por meio da origem, dos pressupostos e das experiências que constituem o espaço mítico-conceitual.

Elucida ainda que o lugar é fruto do conhecimento humano constituído de experiências, encantos e emoções. Para a compreensão do conceito, Moreira (2007, p. 51) destaca o autor ao firmar que o lugar é marcado por três palavras-chave: percepção, “experiência e valores. Os lugares guardam e são núcleos de valor, daí poderem ser totalmente apreendidos com base em uma experiência total, englobando relações íntimas, próprias (*insider*) e relações externas (*outsider*)”. O autor explicita que, para o entendimento do lugar, intersubjetividade seria

uma pausa no movimento. Essa é uma relação entre tempo e lugar. [...] O movimento exige tempo e ocorre no espaço: eles exigem um campo espaço-temporal. [...] Lugar é uma parada ou pausa no movimento — a pausa que permite a localização para tornar o lugar o centro de significados que organiza o espaço do entorno (TUAN, 2011, p. 15).

Ante o exposto, os lugares são dessemelhantes. Para Pereira; Teixeira (2015) o “lugar íntimo-afetivo” pode ser dirigido ao lar, onde as afinidades pessoais têm uma conotação de afeição e reconhecimento. Para os autores, o “lugar ideal-indireto” refere-se ao lugar mental, designado pela mente, e o “lugar visual-virtual” deve ser remetido ao lugar instituído por meio da representação comunicada ou pronunciada pela linguagem.

Os autores ainda tratam do sentimento de lugar pela apropriação sensitiva coletiva e individual. Para tanto, verifica-se que a acepção de lugar acopla-se ao vivenciado e ao existencial. Pereira; Teixeira (2015, p.8) notam que o anseio pelo lugar “se dá pelo velar e desvelar das experiências intrincadas no exercício do viver, em que os fatos e os acontecimentos aprovam ou reprovam a vida desse lugar. Assim, o lugar dura tanto quanto perdurar o sentido que outrora o constituiu”.

Nos estudos da epistemologia humanista da Geografia, Holzer (2008) destaca a abordagem fenomenológica relacionados à cultura e ao espaço.

O lugar como condição *sine qua non* da experiência, das sensibilidades e, ainda, como dimensionalidade do corpo-simbólico é focado somente nos tratados da Geografia Moderna dos anos de 1970. Assim,

o lugar tem uma importância ímpar para a Geografia Humanista, pois, se para as técnicas de análise espacial o lugar se comporta como um nó funcional, para o humanista ele significa um conjunto complexo e simbólico, que pode ser analisado a partir da experiência pessoal de cada um — a partir da orientação e estruturação do espaço, ou da experiência grupal (intersubjetiva) de espaço — como estruturação do espaço mítico-conceitual (HOLZER,1999, p.71).

Na perspectiva da Geografia Humanista, Amorim Filho (1999) menciona os estudos de E. Dardel e E.G. Hoskins como contribuição fenomenológica às análises do invisível, relacionado ao conhecimento do ser humano.

Refletindo sobre a fenomenologia na Geografia, Holzer (2008) destaca Edward Relph (1970) como importante estudioso ligados aos estudos de subjetividade humana. Holzer (1997, p.11) frisa que “o método fenomenológico seria utilizado para se fazer uma descrição rigorosa do mundo vivido da experiência humana e, com isso, por via da intencionalidade, reconhecer as “essências” da estrutura perceptiva”.

E nesse aspecto, a teoria fenomenológica na ciência geográfica seria fundamental ao proporcionar relacionar os lugares, as representações, significados e as vivências por meio de uma concepção de mundo que evidencia o homem, e sua subjetividade, Kozel (2001).

Assim, a Geografia avança no modo de interpretar as intencionalidades humanas, valorizando abordagens que analisam o modo de existir no mundo por meio da produção de símbolos e linguagens. Nesse contexto, o lugar é apreendido pelas perspectivas existenciais do sujeito e das ligações afetivas com o lugar. Tais reflexões demarcam a Geografia da experiência defendida por Tuan (2013). O desafio, nesse campo teórico, seria apreender o espaço geográfico na dimensão da tríade lugar-corpo-experiência, experimento analítico que concorre para o entendimento da relação do homem com o meio perante um sentido fenomenológico do ser-no-mundo.

Nessa perspectiva, a abordagem humanista congrega a percepção e os comportamentos sentimentais na Geografia. Notam-se, ainda, as feições cognitivas, que evidenciam os símbolos, pautados nas ações humanas, redirecionando o conceito de lugar (KOZEL, 2001).

Relph (1979, p.3) relata que o “lugar significa muito mais que o sentido geográfico de localização. Não se refere a objetos e atributos das localizações, mas a tipos de experiência e envolvimento com o mundo, a necessidade de raízes e segurança”.

De acordo com Sauer, o conhecimento geográfico estaria envolvido com uma realidade perceptível, em que estudos da paisagem seriam constituídos pelos fatos do lugar (SAUER, 1998).

Dardel baseado em Sauer corrobora a ligação entre a distância, o corpo e o lugar como modo de existência, quando aponta que

o espaço geográfico aparece essencialmente qualificado em uma situação concreta que afete o homem, é o que prova a espacialização cotidiana que o espacializa como afastamento e direção. As distâncias geográficas não provêm de uma medida objetiva, auxiliada por unidades de distância previamente desenvolvidas. Ao contrário, o cuidado de medir exatamente resulta desse cuidado primordial que o homem carrega com ele, de colocar a seu alcance as coisas que o cercam. A distância experimentada não como uma quantidade, mas como uma qualidade exprimida pelos termos perto e longe (DARDEL, 1990, p.10).

Diante do exposto, o espaço é “[...] constituído como um mosaico de lugares especiais, cada qual estampado pela vontade, valor e memória humana” (BUTTNER, 1982, p. 177). Consoante a autora, o lugar é o “somatório das dimensões simbólicas, emocionais, culturais, políticas e biológicas” (1985, p. 228), em que “a pessoa (corpo, mente, emoção, vontade) e mundo estão engajados nos processos e padrões observáveis no comportamento evidente” (BUTTNER, 1982, p. 176- 177).

Os lugares são aportes da experiência definidos pelo comportamento de relações existentes. Para Buttner (1982, p.176), isso seria o “estudo da percepção, que tem lugar num mundo já padronizado ou que está em processo de tornar-se”. A percepção humana dos lugares é composta pelos valores culturais e experiências vinculadas aos símbolos representativos.

Para Mello (2003, p. 167) “os lugares são repletos de símbolos”. E adquirem, ao longo dos anos, significados e laços emocionais característicos de uma nova relação existente: os lugares-símbolos. Tais lugares devem ser retratados pelos significados simbólicos demarcados no espaço. Nesse aspecto Tuan (1980), considera o símbolo como a parte significativa do todo. O conceito de lugar é observado na relação com os

símbolos e seus significados, destituindo-se da característica ligada à localidade, uma vez que ele adquire outras significações relacionadas à subjetividade humana.

Por conseguinte, o autor (1983, p. 83) sinaliza que, “quando o espaço nos é inteiramente familiar, torna-se lugar” e “transforma-se em lugar à medida que adquire definição e significado” (p.151). Depreende-se, pois, o entendimento da construção da vivência em um determinado local, baseando-se nos sentidos primários e nas percepções do mundo que se configuram em simbolismos.

O lugar adquire significado e definição por meio de apreensões simbólicas e corporais, sobretudo ao se tratar de manifestações culturais que se apoiam em construções míticas, como é o caso do Boi-à-Serra. Nesses lugares, em especial nos festivos, encontramos intimidade, a qual nos permite instituir a pausa no movimento, dando novos sentidos de valor ao lugar. Tuan (2013, p.172) cita Santo Agostinho, para quem “o valor do lugar dependia da intimidade de uma relação humana particular, porque o lugar em si pouco oferecia além da relação humana”.

As relações humanas expressas durante a Festa do Boi-à-Serra recuperam o sentido da intimidade, quando os sujeitos envolvidos na manifestação são produtores de um lugar demarcado por símbolos, corpos e simbolismos únicos.

E refletindo a partir das ideias de Tuan (2013, p.189) reitera-se que o lugar é um “arquivo de lembranças afetivas e realizações esplêndidas que inspiram o presente; o lugar é permanente e, por isso, tranquiliza o homem, que vê franqueza em si mesmo e chance e movimento em toda parte”. Entretanto o lugar não poderia ser significativo sem a presença do corpo, em especial do movimento, da presença e da existência, ou seja, do ser no lugar, essencial para o apego ao lugar.

Para o referido autor o “lugar é um mundo de significado organizado. É essencialmente um conceito estático. Se víssemos o mundo como processo, em constante mudança, não seríamos capazes de desenvolver nenhum sentido de lugar” (2013, p. 219). O lugar, composto por valores e intenções e sua relação com o mundo-vivido, deve ser analisado consoante se percebe o mundo. Merleau-Ponty (2011) pondera que o conhecimento resulta nesse mundo, o da experiência, conseqüentemente, o mundo vivido por ele analisado é o lugar vivido e experienciado, retratado por Tuan, ou seja, o lugar da vida, das experiências, dos significados e das existências.

E pensando sobre o lugar existencial Nogueira (2007) acrescenta que,

Dessa forma, compreendemos com o filósofo Merleau-Ponty, que ser é estar, os lugares são as imagens dos homens que os vivem, os representam. Os lugares estão encarnados nos homens e estes traduzem no cotidiano o que é o lugar, revelando uma relação existencial entre eles e o lugar. Nossa preocupação é compreender o ser-no-mundo, entender as múltiplas maneiras que o ser humano vive e pode viver.

Se retirarmos o ser humano do lugar, ele sentir-se-á deslocado ou desorientado, logo, retornar ao seu lugar significa voltar à vida. Em Santo Antônio de Leverger, um antigo morador disse que tentou não ir mais à Festa do Boi-à-Serra por causa das modificações ocorridas na manifestação, mas, mesmo se mudando para Cuiabá, todos os anos ele volta à cidade para o festejo. Para ele, ali é o seu lugar, a sua relação simbólica com o cultural e com a vivência, bem como a lembrança da infância e do seu ser-no-mundo.

A Festividade do Boi-à-Serra ocorre em um lugar festivo, o qual proporciona uma forma simbólica, sentimentos, envolvimento com o local e entre os sujeitos que passam a se reconhecer como corpo-sujeito, aqui representado pelo Boi-à-Serra. A festa torna-se o centro de significados de muitos símbolos referendando o “lugar festivo do Boi-à-Serra”.

CAPÍTULO 02:
BOI-À-SERRA: ENTRE O ESPETÁCULO DE RUA E A REINVENÇÃO DAS
DIMENSÕES MÍTICAS



Figura 17: Boi-à-Serra
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2013.

Nesse capítulo, o Boi-à-Serra e os blocos de boi são discutidos como rituais míticos e de espetáculos de rua, para tanto, ocorrerá uma reflexão conceitual sobre as festas, o lugar, o mito e a Geografia, destacando-se os símbolos e os simbolismos da manifestação em análise, mediante diversas abordagens que versam sobre a temática. O estudo assenta-se em leituras sobre as manifestações nos/dos lugares festivos mato-grossenses, especialmente a do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT.

No Boi-à-Serra, tais simbolismos situam-se nos atos de pulos, giros, voltas, entre outras brincadeiras do boi, em especial na interação com o público externo, de sorte que, em conjunto, complementam a festa, já que, por meio dela, o corpo relaciona-se com os espectadores.

Os conceitos de corpo e de corporeidade ligados à brincadeira do Boi-à-Serra também serão abordados nesse capítulo. As expressões do corpo e da corporeidade do boi traduzem um sistema simbólico comunicacional mediante encenações, de sorte que as formas de representação do meio rural misturam-se a outros espaços garantidos pela ocorrência das festas, ou seja, as casas, as ruas, as praças, os palcos e os carnavais.

Nos desfiles de rua, observa-se o companheirismo entre os brincantes e a união dos grupos. Esse estudo apoia-se na Geografia do Corpo. Com grande interesse pela apreciação dos movimentos e dos gestos, na obra *Geografia do Corpo: ensaios de Geografia Cultural*, de A. F. de Azevedo, J. R. Pimenta e J. Sarmiento (2009), os autores relacionam a temática da Geografia Cultural com o lugar, com o sexo, com o cinema, com a identidade, com a linguagem, com a população, entre outros.

O objetivo principal desse capítulo é, pois, destacar o espetáculo de rua existente em Santo Antônio de Leverger/MT, primando por relacionar as dimensões míticas e corporais da manifestação em análise.

2.1 A dimensão da “Geografia Mítica”

O espaço mítico é um constructo intelectual. Pode ser muito sofisticado. O espaço mítico é também uma resposta do sentimento e da imaginação às necessidades humanas fundamentais.

Yi-Fu Tuan - Espaço e lugar (1983, p. 112)

Nesse tópico, pretende-se compreender o Boi-à-Serra, em especial a figura do boi como ser mítico essencial que abrange o sentido do lugar mítico da festa. A afinidade existente entre o festejo e o boi, em seu aporte mítico, percorre as fases festivas: antes, durante e depois, desde a morte do animal até o desfile nas ruas.

O universo simbólico é um dos elementos definidores dos homens. Mithen (2002) indica que o ser humano vem ampliando diversas maneiras de relacionar-se com o meio. Dentre esses mecanismos, estão as crenças e os valores de determinados grupos em sociedade. Cassirer frisa que esse homem é o *animal symbolicum* o qual, em sua interação com o mundo, é constituidor de símbolos e signos. Para o autor, algumas modalidades de simbolização constroem esse ser, a saber: arte, religião, linguagem, mito, entre outros.

Tuan (1979, p. 421) assinala que,

todos os lugares são pequenos mundos... Lugares podem ser símbolos públicos ou campos de preocupação, mas o poder dos símbolos para criarem lugares depende, em última análise, das emoções humanas que vibram nos campos de preocupação.

A adoração dos participantes do Boi-à-Serra pelo símbolo do boi remete as características carnavalescas na Antiguidade Clássica, quando o animal era homenageado. Para a compreensão desse universo simbólico e mítico, define-se uma dimensão geográfica, a Geografia Mítica, ao relacionar-se o festejo do Boi-à-Serra e os sentidos do lugar festivo mediante os símbolos representados.

Dardel (2011, p. 48-66) relaciona a dimensão dessa Geografia Mítica ao trazer-nos “um mundo mágico, mítico e qualitativo, ensejando facetas telúrica, temporal e espacial”. As expressões visuais e, nesse caso, também festivas, resultam em representações, símbolos, simbolismos e signos presentes nessas manifestações que constituem uma Geografia Cultural Mítica. No Boi-à-Serra, a presença de entes míticos,

como a Mãe-do-Morro, o Minhocão e outros símbolos demarcam as “perpetuações da presença de espaços míticos” OLIVEIRA (2015, p. 21).

A Geografia Mítica deve ser considerada como a localização espacial de eventos que deram ascendência ao mundo, à humanidade, como as próprias festas, que guardam diferenças entre si, ou seja, cada grupo festivo tem seus princípios e peculiaridades que compõem o misticismo em cada uma das localidades. E a importância mítica da cultura imaterial para os seres humanos deve ser salientada.

É por meio da narrativa mítica que se notam as características das festividades, que se distinguem ao comporem uma paisagem simbólico-imaginária. Esses simbolismos múltiplos demarcam a Geografia Mítica em sua dimensão cultural.

Claval (1999) realça que os mitos, na abordagem cultural, estão nas toponímias, ou seja, nas dimensões culturais que configuram um determinado lugar. Esse mito deve distribuir e vincular os homens em seus locais. A Geografia, especialmente em sua abordagem cultural, abrange estudos, na atualidade, que primam por considerar os processos de enraizamento relacionados ao mítico, sobretudo para explicar a origem das sociedades.

O pensamento geográfico mítico demarca os aspectos da realidade, ressaltando-os a partir das questões naturais, de origens e, principalmente, de valores e de crenças. O mítico geralmente caracteriza o discurso que constitui essas explicações, as quais configuram a dimensão da Geografia Mítica espacial em uma demarcação cultural e, conseqüentemente, simbólica.

O mítico explica a realidade, recorrendo ao imaginário, ao fantasioso, ao misterioso, aproximando a realidade a um fenômeno além dela, vinculado ao exterior, ao sobrenatural. Para Marcondes (2002, p.1),

o mito configura, assim, a própria visão de mundo dos indivíduos, a sua maneira mesmo de vivenciar esta realidade. Nesse sentido, o pensamento mítico pressupõe a adesão, aceitação dos indivíduos, na medida em que constitui as formas de sua experiência do real. O mito não se justifica, não se fundamenta, portanto, nem se presta ao questionamento, à crítica ou à correção. Não há discussão do mito, porque ele constitui a própria visão de mundo dos indivíduos pertencentes a uma determinada sociedade, tendo, portanto, um caráter global que exclui outras perspectivas a partir das quais ele poderia ser discutido [...].

As figuras e as personagens míticas configuram os lugares simbólicos festivos mediante uma conformidade mítica das matrizes dos símbolos e signos das

manifestações. A Geografia Mítica das festas deve ser interpretada pelas configurações do “espaço mítico que é também uma resposta do sentimento e da imaginação às necessidades humanas fundamentais” (TUAN, 1983, p. 112).

A Geografia Mítica deve descrever o mundo simbólico vivido pela experiência humana do espaço vivido, valorizando os subsídios que vertem esse espaço em mítico ou lugar mítico. O lugar mítico favorece a comunicação com base em uma linguagem mítica formada de elementos que representam esse local e concedem-lhe sentido. Esse conhecimento mítico espacial assenta-se na compreensão de uma determinada comunidade sobre esse espaço constituído por formas simbólicas.

Tais formas simbólicas são constructos dos sujeitos que vivem em um universo simbólico. Cada uma constrói a sua própria realidade, como o mito fundamentado no espaço mítico. Para Tuan (2013, p. 27), esse espaço é

um esquema conceitual, mas também é espaço pragmático no sentido de que, dentro do esquema, é ordenado um grande número de atividades práticas, como o plantio e a colheita. Uma diferença entre o espaço mítico e o pragmático é que o último é definido por um conjunto mais limitado de atividades econômicas. O reconhecimento de um espaço pragmático, como cinturões de solo pobre e rico, é, sem dúvida, um feito intelectual.

O espaço mítico é, portanto, aquele composto por muitos significados e ele é um espaço vivenciado. Tuan (2013) pontua que os fatos exigem alguns significados e estes se tornam míticos e nebulosos. Para o autor, o espaço mítico “organiza as forças da natureza e da sociedade, associando-as com localidades ou com lugares significantes dentro do sistema espacial” (p.117).

Os espaços míticos construídos pela humanidade desenvolveram-se por meio da cessão de significados às músicas, aos ritos, às lendas, aos contos e às danças, os quais têm características das práticas vivenciadas nos lugares, especialmente nos lugares festivos. Holzer (1999) considera essa interação entre lugar-mítica-vivência tendo em vista a constituição do espaço da “intersubjetividade”.

Acerca da ligação mítico-conceitual, Tuan (1979) reflete que “o espaço mítico-conceitual está sempre ligado ao ego e à experiência direta, mas ele extrapola para além da evidência sensorial e das necessidades imediatas em direção às estruturas mais abstratas do mundo” (p. 404). Desse modo, podemos considerar o lugar festivo do Boi-à-Serra como mítico e conceitual.

Tuan apoia-se em Levi-Strauss (1978) para elucidar a constituição dos espaços e dos lugares míticos. O antropólogo Levi-Strauss (1978) afirma que o mito detém uma linguagem traduzida por sistemas simbólicos representados por cada sociedade. O aspecto mítico das festas, para a Geografia, pode ser definido pelo conjunto de elementos presentes nas manifestações culturais, dentre elas a linguagem simbólica.

Para Cassirer (1994), o homem tem e desenvolve, constantemente, uma linguagem simbólica capaz de produzir símbolos para o incremento de outras competências humanas. Esse sistema simbólico é a arrumação dos pensamentos, uma vez que o animal simbólico produz realidades mediante diversas probabilidades. Assim, o autor elabora a teoria geral das formas de expressão do espírito em que o mito é considerado a forma inicial de adaptação incorpórea do mundo.

Cassirer (1994, p.128) discute o mundo do mito como “um mundo dramático, de ações, de forças, de poderes conflitantes. Em todo fenômeno da natureza, ele vê a colisão desses poderes. A percepção mítica está impregnada de qualidades emocionais”. Conseqüentemente, o mito associa-se à emoção ao combinar o elemento teórico com a criação artística, visto que a imaginação mítica alude a um ato de crença e o mito não se baseia na realidade.

Os mitos presentes nas sociedades devem ser modos de conhecimento para compreendê-las e fundamentá-las a partir da existência humana vivenciada. Os mitos preceituam as ações humanas, conforme sublinha Cassirer (1994).

Eliade (1998, p.10) indica que, “em algumas sociedades, os mitos estão presentes de maneira que fundamentam e justificam o comportamento e a atividade do homem”. Para o filósofo (1998, p.11),

o mito conta uma história sagrada: ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra, graças às façanhas dos entes sobrenaturais, uma realidade que passou a existir, seja uma realidade total, o cosmo ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um compartimento humano, uma instituição. È sempre, portanto, narrativa de “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começa a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente.

Nas festas, os mitos são festivos, como no Boi-à-Serra, em que estão vinculados, em suas origens, às ações e aos antepassados. Nesse sentido, Eliade (1998) relaciona a função dos mitos a determinados conhecimentos que influenciam as ações humanas. Os

mitos são vivenciados pelos ritos. Assim, o mito deve ser considerado uma liga proeminente da vida social humana, sempre revivido por um sistema de conhecimentos que envolvem fé, crenças, sentimentos, entre outros.

Sendo assim, Eliade (1998, p.13) diz que “a principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos das atividades humanas significativas: a alimentação, o casamento, o trabalho, a educação, a arte, a sabedoria” e, conseqüentemente, as festividades.

O mito pode ser analisado conjuntamente com a linguagem, conforme aponta Cassirer, sendo que existe uma raiz comum de união da consciência mítica. O autor (1994, p.106) indica que,

A linguagem e o mito se acham originariamente em correlação indissolúvel, da qual só aos poucos cada um se vai desprendendo como membro independente. Ambos são ramos diversos da mesma enformação simbólica, que brota de um mesmo ato fundamental, e da elaboração espiritual, da concentração e elevação da simples percepção sensorial.

As narrativas míticas definidas pelo liame entre linguagem e mito podem ser compostas pelas imagens e símbolos. As narrativas são mensagens recontadas pela comunidade e, no tempo atual, são assimiladas pelo ser humano como forma de compreender as vivências e os conhecimentos dos ditos antigos.

As narrativas passadas compunham-se também por mitos primitivos, os quais se ligavam ao imaginário coletivo. É por meio dos simbolismos das imagens presentes nas Festividades do Boi-à-Serra que se demarca a dimensão conceitual do espaço mítico denotado nos cânones da Geografia Mítica. Tuan (1983, p. 97) ressalta que,

O primeiro tipo de espaço mítico é uma extensão conceitual dos espaços familiar e cotidiano dados pela experiência direta. Quando imaginamos o que fica do outro lado da cadeia montanhosa ou do oceano, nossa imaginação constrói geografias míticas que podem ter pouca ou nenhuma relação com a realidade.

O Boi-à-Serra constitui-se por um sistema simbólico partilhado por conhecimentos míticos, porém vivenciado todos os anos por via de encenações ritualísticas que permitem a continuidade dessa expressão cultural deixada pelos antigos brincantes.

O espaço mítico assume o princípio de totalidade, ele é garantido pela construção de uma complexa teia de representações criada para vivenciar o sentir mítico. A teia fragmenta-se pela vivência coletiva do mito, permitindo as diferenciações no e do referido espaço. O espaço mítico é coletivo, todavia é fragmentado pelas subjetividades individuais.

A Festa do Boi-à-Serra está carregada de conhecimentos e elementos míticos que conferem significados e representações à cidade de Leverger/MT. A festa construída pela linguagem mítica traduz-se por um pensamento também mítico. Para Durand (2001, p.9), “(...) o pensamento mítico move-se, de fato, segundo quadros míticos (...) em todas as épocas, em todas as sociedades existem subjacentes mitos que orientam, que modulam o curso do homem, da sociedade e da história”. A representação dos lugares míticos associa-se às percepções que fixam as singularidades do imaginado, o qual não deve ser considerado um escape da própria realidade, mas sim contribuição de uma percepção mítica além do real para o indivíduo.

Para Tuan (1983), a percepção mítica é garantida pelos simbolismos e pelo sentimento de lugaridade. Nota-se que o homem tem facilidade de expressar sonhos e fantasias por meio de uma dimensão simbólica e mítica nos lugares. O conceito de lugar, em Tuan (1983), é dado pelo reconhecimento de seu sentido de permanência, hábitos e vivências, entretanto, quando o associamos ao sentido mítico, ele torna-se o lugar mítico. Para a ocorrência desse último, é necessária uma assimilação ao momento festivo, bem como à presença de um personagem do imaginário social. Pereira (1994, p.78) assevera que “a personagem mítica é multifacetada e segue num crescente que caminha da invisibilidade à materialidade”.

Semelhante personificação torna-se mito e mitifica os lugares. Tuan (1983, p.83) discute que “existe um sentido do lugar” e ele é dado mediante a “experiência de cada um, o lugar apresenta-se como vivenciado pelos seus habitantes, portanto, é constituído a partir da experiência que temos dele: afetiva, emocional, simbólica e mítica com o lugar”.

O sentido do lugar deve ser compreendido pelo uso que as pessoas fazem dele ou da sua permanência nele, logo, o lugar mítico é garantido por essas condições e pelo contínuo sentimento de partilhar e de ritualizar coletivamente o conhecimento mítico. Tal pensamento é concebível quando se nota que as práticas do dia a dia vão, ao longo

do tempo, criando os sentidos míticos do lugar, que são bem exemplificados com a criação de personalidades imaginárias, o caso do Boi-à-Serra.

Daí emerge a tríade lugar-mítico-personalidade, a qual se associa ao imaterial. Os lugares são compostos por diferentes paisagens, cheiros, sons, estruturas que favorecem a concepção de momentos únicos e sensações imateriais. Objetos, símbolos e personagens presentes no imaginário social dos seres humanos são figuras cotidianas que se tornam mito e, conseqüentemente, mitificam os lugares.

De acordo com Eliade (1991), o mito pode ser considerado uma ruptura com a realidade concreta e perceptível. No caso do Boi-à-Serra, o mito é constituído por relações simbólicas que concedem os sentidos aos construtos conceituais do lugar-mítico-personalidade. Sua ocorrência é vivenciada em datas instituídas pela cidade de Santo Antônio de Leverger-MT, como é o caso do Carnaval. Por se tratar de uma personalidade mítica associada a Leverger, o aparecimento do boi e dos símbolos míticos ocorrem nas brincadeiras e nas apresentações, aleatoriamente, durante o ano.

Vale frisar que a imaginação e a fé no boi e nos figurantes são importantes para o entendimento da dimensão mítica da festividade. Gonzaga (2002) menciona os animais que sempre

fizeram parte da vida do homem, assim como das diferentes situações que ele utilizou para construir sua civilização. Em uma retrospectiva na história da humanidade, é possível constatar que muitos deles sempre foram cultuados por vários povos em diferentes lugares do mundo, sendo que alguns até chegaram a adquirir personificação, ganhando a condição de personagem principal em mitos criados para justificar a fé, o modo de ser e de viver.

É possível enunciar que o lugar mítico é construído por via de processos que levam à sua personificação. Holzer (2011, p.8) indica que “o espaço mítico, plenamente desenvolvido, é mais precisamente descrito como lugar mítico”. Esse seria o lugar que assume a imagem do paraíso, do desejo, com o qual interessa manter contato. Ele permanece no imaginário e, também, na vida real dos humanos. Oliveira (2015, p.1) pontua que os lugares míticos estão

ainda muito entranhados nas culturas e nos símbolos, tanto no passado como no presente. Na cultura humana, o mito não é simplesmente um sistema de crenças dogmáticas, é baseado em ações, imagens históricas ou representações geográficas. Ademais, os espaços míticos são respostas de sentimentos e necessidades que nos trazem um mundo mágico, misterioso, povoado por seres benéficos ou maléficos.

Desta feita, nota-se que esses lugares são valorizados pela representação mítica estabelecida, nesse caso, pelas festividades. Esses lugares míticos devem ser destacados pelas nossas emoções, apreensões e sentimentos, consoante expõe Tuan (1983). O autor ainda ressalta a existência de um espaço mítico familiar, aqui considerado lugar mítico, no qual se verifica a representação mítica para o preenchimento da realidade pelo fantasioso.

Por que entender o lugar mítico? Qual a sua proximidade com as festas? Os questionamentos retomam os espaços geográficos entendidos como lugar. Nesta pesquisa, a análise dos lugares míticos tem em vista o Boi-à-Serra, por conseguinte, eles relacionam-se com as existências e os mistérios da festa, ou melhor, do lugar festivo.

Oliveira (2015, p.22) orienta que é o “mito que fixa e que o torna lugar”, assim, ao examinarem-se as festas, constata-se que elas são expressões resultantes das sensações e das aspirações humanas. No caso de Lerverger/MT, em decorrência da Festa do Boi-à-Serra, podemos considerar a cidade a partir do conceito de lugar mítico. Esse lugar “tem espírito e personalidade. Espírito porque os lugares carregam emoções. Lugares nascem, por exemplo, do sagrado, do carinho da avó, do apoio da vizinhança” e da unicidade das brincadeiras repassadas de uma geração a outra, tais como o Boi-à-Serra em Santo Antônio de Lerverger/MT (PÁDUA, 2013, p. 45).

Assim sendo, os lugares míticos das festas são espaços compostos de significados e sentidos e, intencionalmente, de vivências associadas à história local. A dimensão mítica agregada ao lugar festivo aproxima-se da realidade, ou seja, dos atos corriqueiros do dia a dia, por meio de movimentos resultantes das práticas diárias do mundo do trabalho e das brincadeiras dos moradores em um passado longínquo.

Consequentemente, pode-se dizer que a dimensão mítica é edificada pelas ideias, imagens e impressões dos brincantes do boi? A questão retoma o lugar mítico como extensão dos espaços sentimentais, familiares e do cotidiano. Ao conceituar-se a dimensão dos sentidos do lugar mítico mediante as festividades, criam-se as aberturas teóricas da Geografia Mítica festiva.

No que diz respeito à Festa do Boi-à-Serra, pondera-se que os elementos míticos mantêm-se na imaginação da comunidade levergense, constituindo um tempo de encantamento, de fantasia (aspectos míticos) e de representações espaciais e simbólicas. Segundo Mielietinski *apud* Pires (2011, p. 213), o aspecto mítico é passível de duas análises: a primeira ligada às “representações fantásticas do mundo, como sistemas de

imagens fantásticas de deuses e espíritos”, a outra se associa à “narração, aos relatos feitos dos deuses e heróis”.

A dimensão mítica do Boi-à-Serra distingue-se pela sua função cultural, ou seja, como uma maneira de manter a identidade, as tradições e as memórias revividas pelos antepassados, recuperando-se os costumes, os valores e as necessidades de um determinado grupo humano. Esses valores míticos do Boi-à-Serra estão presentes também nos depoimentos dos brincantes, como o de J.C. (17 anos):

Eu sempre participo do boi, todos os anos, no Carnaval, eles se reúnem aqui na minha casa e nós saímos daqui. Aqui é o lugar do boi, às vezes, reunimos 30 pessoas, em especial homens e crianças para o desfile nas ruas. É interessante ao falar dos valores e do mito. Eu não sei de onde realmente surgiu o boi, mas tem algum misticismo envolvido e valorizado pelas pessoas daqui, não é mesmo? O significado que ele tem para nós é muito, nós não conseguimos ficar sem ele e as crianças continuam brincando com ele não somente no Carnaval, mas durante o ano todo (10/3/2014).

Os depoimentos atinentes à experiência mítica destacam ações vinculadas à figura do boi, como valente, e, do toureiro, como sujeito que domina o animal.

Para Meyer (1993), o folguedo do boi é considerado uma festa popular de espírito lúdico que ocorre anualmente em datas determinadas. O território nacional apresenta diversas maneiras de apresentação de personagens, de musicalidades, de ritmos, de temas, de histórias e de narrativas concernentes ao boi.

Como já se fez referência, no Paraná e em Santa Catarina, é conhecido como Boi-de-Mamão; no Maranhão e em outros estados nordestinos, de Bumba-Meu-Boi; além de Boi-de-Reis e Boi-Bumbá na região Norte. Nesses locais, o ciclo do boi figura na morte do boi no milagre da ressurreição. As apresentações lúdicas, nesse caso, remontam à presença de signos religiosos.

Contudo o Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT não descreve a morte e a ressurreição do boi por meio da união de elementos, instrumentos e diálogos com outras culturas — ele detém atributos míticos pelas lendas e narrativas pantaneiras, caracterizando, assim, o mítico do lugar e da região. Os símbolos míticos são o minhocão, a mãe do morro, o cavalo, a ema, o mascarado, as borboletas, entre outros. Eles são considerados elementos folclóricos da festa criados na dimensão popular e que se associam ao miticismo, o que será discutido posteriormente.

O viés profano e ritualístico da Festa do Boi-à-Serra configura o mítico por intermédio das memórias, tradições e simbolismos da coletividade. O Boi-à-Serra conforma-se com uma atmosfera mítica em face do sentido do lugar festivo. Os personagens míticos, as lendas e as ações do festejo associam-se à manifestação dos elementos que caracterizam o lugar da festa.

A Geografia Mítica compreende o lugar da Festa do Boi-à-Serra como privilegiado pela memória, pela tradição e pelo imaginário presente. Os símbolos da festa em estudo são considerados heróis para os brincantes, que encarnam os elementos simbólicos da referida festa como reais e ideais. As vivências da manifestação estão no afeto simbólico concebido pela figura do boi, a qual revela caminhos de sentimento, além da imaginação, como a admiração, a sensibilidade e o apreço. Tais valores revitalizam a tradição local e resgatam as paisagens simbólicas do Boi-à-Serra, as quais podem ser míticas e percebidas pela representação coletiva da manifestação.

Na brincadeira do Boi-à-Serra, os sujeitos praticam uma atividade simbolizadora que denota o equilíbrio entre o real e o imaginário. Naquele momento, o boi é considerado produtor de símbolos e reprodutor dos mitos criados. Esses mitos mantêm uma relação entre o homem e o mundo com o objetivo de experienciar ou repassar o fantasioso. A comunidade de Santo Antônio de Leverger, especialmente os brincantes, afigura-se como construtora e distribuidora de símbolos míticos primordiais para a valorização cultural do lugar. Ao valorizar-se simbolicamente, o lugar passa a mítico (Figura 18).



Figura 18: A figura principal do lugar mítico do Boi-à-Serra: o boi.
Fonte: Secretaria de Cultura de Santo Antônio de Leverger/MT.

No Boi-à-Serra, esse universo mítico concebido por elementos distintos em um sistema simbólico forma uma memória e revela uma viagem mítica ao mundo carnavalesco. Eliade (1991, p. 11) afirma que “o mito conta uma história sagrada; ele relata algo ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do princípio”. Embora ocorra o princípio do tempo primordial, em Leverger/MT, a dimensão mítica do Boi-à-Serra não se associa ao sagrado, mas sim à imaginação e à contemplação de atributos culturais locais ligados a essa manifestação. A vivência pela experiência resume-se, portanto, no festejo do Boi-à-Serra por via do cotidiano, ou seja, o dia a dia dos brincantes quando eles incorporam o boi.

Com base no exposto, nota-se que a Geografia Mítica do Boi-à-Serra apoia-se na vivência, nas percepções e nas representações do festejo. A localização desse lugar mítico é observada no sentimento topofílico e corporal dos grupos de boi.

2.2 A natureza mítica das festas

O espaço mítico atribui personalidade ao espaço, conseqüentemente, transformando o espaço em lugar.

(TUAN, 1983, p.103)

Di Méo (2001, p.1), baseando-se no ponto de vista geográfico, analisa a festa por meio de “sinais espacializados, que promovem a identificação dos grupos sociais aos contextos geográficos específicos que fortificam sua singularidade”. Dessa forma, as festas qualificam e demarcam os lugares mediante relações distintas que caracterizam a complexa esfera social em que os sujeitos estão inseridos. De acordo com Ferreira (2003, p. 9),

a festa permite detectar os signos espacializados pelos quais os grupos sociais se identificam a contextos espaciais específicos. Ela torna possível a produção de símbolos territoriais que se estendem além do seu desenvolvimento. A essência festiva define-se, deste modo, a partir da interpenetração do evento sociocultural com os lugares que lhe dão espaço.

Os momentos festivos configuram-se como produtores de símbolos e signos, logo, eles são relacionais e correlacionam-se às questões sociais. Para Moura (2000, p. 82), o símbolo, em Cassirer, tem a capacidade “de representar, remetendo-nos às coisas, exprimindo-as, não só por via de palavras, mas de ideias e de valores, referentes aos seres inexistentes, visto ser a linguagem simbólica inseparável da imaginação”, ou seja, do mítico-simbólico. Retomando a concepção da dimensão mítico-simbólica, ressalta-se que as festas são demarcadas por uma teia de simbolismos permeada por conhecimentos de natureza mítica que se incorporam no cotidiano dos sujeitos sociais.

No que tange à análise temporal, as festividades não detêm uma estrutura fixa e estática, mas, sim, flexível e mutável, portanto, “as festividades têm formas obstinadas”, VOVELLE (1991, p. 251). Sob o aspecto mítico, as festas e seus ritos estão associados à reatualização de um tempo simbólico. É notável, na maioria das festas, em especial no Boi-à-Serra, um intenso movimento de mudança em sua configuração. À face disso, pondera-se que, nos últimos anos, ocorreram alterações e desaparecimento de elementos, tais como instrumentos, indumentárias, toadas e outras. Ademais, percebe-se

a inserção de novos e/ou a substituição de elementos nas manifestações: tambor e vestimentas.

Em decorrência da expressiva quantidade de festas no território brasileiro, faz-se necessária a compreensão das Festividades do Boi, ocorridas no País, a fim de subsidiar-se o estudo da Festa do Boi-à-Serra de Leverger/MT. Sabe-se que as festas são demarcadas por sinais, assim, os lugares festivos do boi são representações simbólicas produzidas no imaginário social as quais passam a identificar o corpo-mítico do boi. Essa identificação é construída com base em diferentes personagens, narrativas históricas, instrumentos e toadas, formando, assim, uma teia simbólica que especifica cada criação festiva popular, possibilitando diversas leituras culturais sobre a análise mítica da festa.

Conforme relatado anteriormente, e nesse momento, apenas em sua natureza mítica, dentre as Festividades do Boi, destaca-se o Folguedo do Boi-de-Mamão — que acontece nos estados do Paraná e de Santa Catarina — no qual o mítico relaciona-se ao ciclo da continuidade. Segundo Furlanetto (2011, p. 10), “o boi (ou o vaqueiro) morre e ressuscita, enredo que parece transfigurar a morte em alívio e esperança, criando uma circularidade na qual vida e morte encontram-se no milagre da ressurreição”.

Já no estado do Amazonas, tem-se a festividade ligada ao mítico do Boi-Bumbá, o qual, de acordo com Cavalcanti (2000, p. 1019), refere-se ao “precioso boi mítico, em torno do qual um vasto universo simbólico ganha forma; é também um emblema para a organização de grupos de brincantes, e uma maneira de estabelecer a rivalidade entre eles”. A autora enuncia a diferenciação dos nomes dos grupos, como Boi Misterioso, Fé em Deus, entre outros. Nota-se, por meio do folguedo, que “rivalizar é parte importante da brincadeira” (p. 1021).

Para a autora, a encenação do Boi-Bumbá é uma característica mítica, uma vez que é definida

como um auto popular, termo que alude às formas alegóricas do teatro medieval e, no âmbito do folclore, às formas teatrais cuja ribalta é a rua ou a praça pública. Há quem prefira chamá-la de farsa, ressaltando o caráter burlesco, a presença do baixo cômico, do riso grotesco. Entre as décadas de 1930 e 1940, Mário de Andrade situou o Boi-Bumbá no contexto das “danças dramáticas”, expressão cunhada por ele para demonstrar a unidade cultural subjacente a fatos até então chamados por diferentes nomes. Na década de 1950, os estudiosos do folclore incluíam-no na categoria folguedo, assinalando o caráter festivo característico da encenação, além da combinação de música, dança e drama (CAVALCANTI, 2000, p.4).

Espetacular e efervescente, o Boi-Bumbá é um dos mais visíveis nacionalmente, sobretudo pelo seu caráter competitivo que favorece a presença de turistas. Wilson Nogueira (2002, p. 215) expõe que “o retorno social que o boi poderá dar à sociedade vem da capacidade de articulação dos líderes que comandam o boi e da sociedade da democratização do boi”. Em parte do Nordeste e, em especial, no estado do Maranhão ocorre a manifestação do Bumba-Meu-Boi. Segundo Gonçalves (2013, p. 7), a análise mítico-simbólica dele é composta pelo “boi (uma armação em forma de boi coberta com um couro carregado de significados), pela toada, pela sonoridade, pelos ensaios, pelas roupas, pela encenação dos personagens (Pai Francisco, o amo, as índias, o doutor e a Catirina) e pelas máscaras”. Além dos símbolos, o batismo também é uma ação ritualística do folguedo.

Ainda para Gonçalves (2013, op. cit.), o boi “é igualmente representativo na festa, sendo um significativo espaço de representação da cultura maranhense”. As toadas e o ensaio também são rituais da festividade do Bumba-Meu-Boi no estado do Maranhão. De acordo com Cascudo (2012, p.117), o Boi-Bumbá “é uma variante transparente do Bumba-Meu-Boi no Nordeste”, ambos se associam a uma festa popular constituída pelas personagens de Pai Francisco e Mãe Catirina.

Por fim, apresenta-se a Festividade do Boi-à-Serra no estado do Mato Grosso. Essa festa parte da encenação ritualística de lendas regionais que se configuram por relações afetivas a partir de “um mundo dramático — um mundo de ações, de forças, de poderes conflitantes [...]. A percepção mítica está impregnada dessas qualidades emocionais” (CASSIRER, 1994, p. 128).

A narrativa mítica do Boi-à-Serra inicia-se quando todos os brincantes “vestem-se” da estrutura (armadura de boi) e saem dançando pelas ruas. Ao travestir-se, o sujeito dá vida ao boi que brinca com os visitantes/turistas. Outra performance do Boi-à-Serra sucede quando os sujeitos brincantes travestidos avançam, como se fossem chifrar os que observam, além de tentarem amedrontar as crianças. Personagens míticos fazem parte do grupo ou bloco do Boi-à-Serra, como o bico-de-brasa, a mãe-do-morro, o mascarado, a ema, o toureiro e a cabeça-de-apá. Animais diversos são agregados na composição desse folguedo, como aranhas, borboletas, entre outros. Loureiro (2006) diz que essas figuras estão “todas ligadas aos costumes, mitos e lendas regionais e ao ambiente rural” (p. 89), contemplando a dimensão mítica da festividade.

As festividades são marcadas pela personificação do boi e, conseqüentemente, com a inserção dos aspectos míticos contemplando o simbólico, constitui-se o lugar festivo.

2.3 – Festa do Boi-à-Serra e suas interfaces: símbolos e simbolismos

Os símbolos são um repositório de significados.

Tuan (1980, p. 166)

A prática cultural dos grupos do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger compõe-se de símbolos que expressos pelos sentidos e, em termos conceituais, esses revelam certos aspectos da realidade. Segundo Eliade (1998), os símbolos são demarcados nos locais, promovendo a constituição de uma identidade que passa a ser também uma identidade social, numa relação dialógica entre a realidade e o conjunto das representações (simbolismos dessa própria realidade). Outra contribuição para a interpretação dos símbolos é dada por Ernst Cassirer (1994), por meio do entendimento do sistema simbólico. De acordo com ele, esse sistema representa um novo método de adaptação do homem ao meio, estimulando uma espacialização das diferenças culturais presentes nos territórios.

O sistema simbólico é composto pelo sensível e pelo intelectual, originando a forma simbólica existente entre o fato e seu significado. Essa relação viabiliza a captação do sensível e a interação entre o homem e os seus signos. Para Cassirer (1994), esse homem é produtor de símbolos, a saber: a religião, os mitos, a linguagem, a ciência e as artes. As Festividades do Boi também se associam ao conceito de sistema simbólico, uma vez que se reconhece que elas resultam de um processo de simbolização construído nos lugares festivos por meio dos mitos regionais.

Assim, esse homem produtor de símbolo “não vive em um mundo de fatos nus e crus ou segundo suas necessidades e desejos imediatos. Vive, antes, em meio a emoções imaginárias, a esperanças, a temores, a ilusões e desilusões, a suas fantasias e sonhos” (CASSIRER, 1994, p. 49). Quando se promove a encenação dramática do boi, o corpo-simbólico é produzido com o propósito de vivenciar o mítico que se vincula às emoções, esperanças, sonhos e fantasias dos sujeitos brincantes.

A dimensão espetacular das festas e de seus efeitos estéticos é composta pela diversidade de fenômenos, tais como: objetos e interações (danças e apresentações), entre outros. Mauss (1967) assevera que esses acontecimentos estéticos devem ser considerados essenciais à vida social por promoverem-lhe contribuições significativas — e as festividades são elementos estéticos culturais.

Há uma interação simbólica entre o indivíduo festivo e o evento por ele vivenciado. Durante a vivência da festa, esse sujeito é participante do mundo real e da dimensão simbólica por ele representada, tornando-se um produtor de identidades. A fluidez e a instantaneidade do tempo festivo são as identidades atribuídas às festas, garantindo as ligas de pertencimento ao lugar.

As identidades das personagens reconhecidas como vínculos de pertencimento dos lugares festivos também são produzidas por vivências múltiplas. Paradoxalmente, elas são reconstruídas a cada período, em que se vivencia o mito de forma ritualizada e renovada no lugar festivo. A festa renova-se no imaginário coletivo social por intermédio dos elementos simbólicos. A imaginação — concretização e materialização dos mitos ou sujeitos-símbolos, como, por exemplo, as imagens dos santos padroeiros — é provocada pela percepção e pela emoção do despertar festivo. É por meio da imaginação que os sentidos que instigam o festejar permanecem vivos.

O lugar da festa, como representação simbólica, constitui-se pelos múltiplos sentidos e significados garantidos pelos costumes, hábitos e valores. Ao relacionar o lugar festivo com as bases explicativas da forma simbólica, a Festa do Boi-à-Serra destaca-se pela interligação do lugar festivo composto pela figura principal: o boi. Ele integra a memória dos brincantes e suas fantasias que se constituem na expressão da linguagem advinda do imaginário que é garantida pela intersecção de elementos míticos (minhocão, cabeça-de-apá, cavalo-égua, etc.). Essas relações associadas à festa em Santo Antônio de Leverger são asseguradas pelo corpo-sujeito dos brincantes no desfile carnavalesco da cidade (Figura 19).

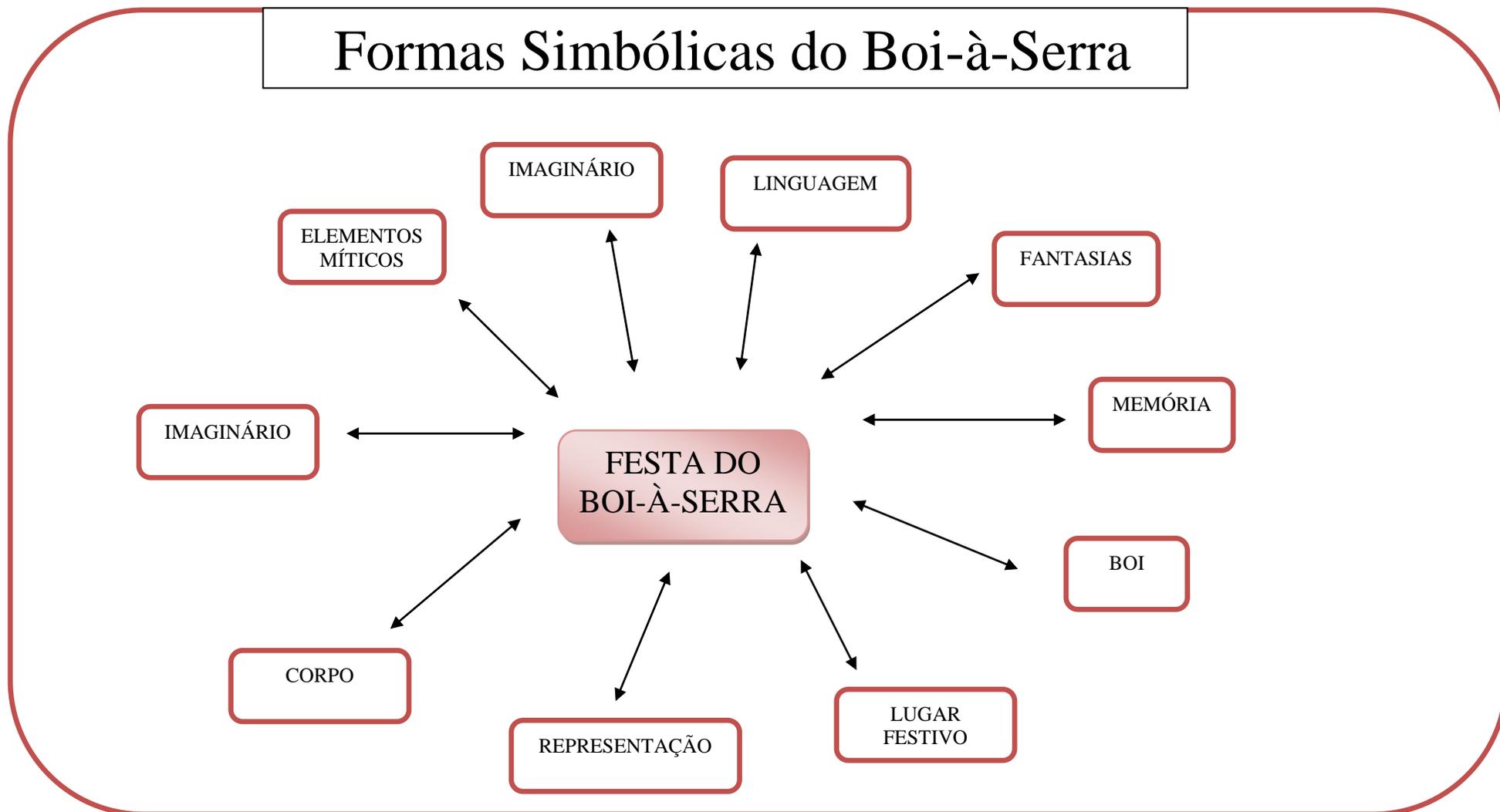


Figura 19: Formas simbólicas do Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2016.

As simbologias presentes na festa são plurais e envolvem as estruturas dos bois, as músicas, os ritmos e os estilos das brincadeiras. Tanto os ritos quanto os rituais descritos anteriormente — com suas semelhanças e diferenças — determinam a caracterização do lugar da Festa do Boi-à-Serra. De acordo com Trigueiro (2007, p. 107), é por via da manifestação que a sociedade “homenageia, honra ou rememora os personagens, os símbolos e/ou acontecimentos com os quais ela identifica-se”.

Para o boi ser vivenciado, ritualiza-se seu mito, então, depois dos ensaios, os grupos organizam-se para a apresentação — eis o momento de colocarem-se no dorso os “bois” e esperar o horário da saída. Na festa, os brincantes acompanham o divertimento do público e, ao brincarem, espalham a alegria. Anteriormente ao início do desfile, há uma fase preparatória encetada desde o posicionamento de cada um até os ensaios dos cantores. Alguns dias antes das apresentações, os grupos já organizam a estrutura do boi e os adereços utilizados. Próximo ao dia de apresentação, os brincantes e os músicos reúnem-se e ensaiam as músicas e os passos. Depois de realizarem-se todos os preparativos e com a chegada do público para o Carnaval, as apresentações começam com o desfile dos bois e das figuras lendárias do Pantanal mato-grossense. Eles saem às ruas brincando entre si e com os observadores.

Os símbolos do Boi-à-Serra são marcados pela figura principal do boi (Figura 20). Ele é confeccionado pelo “dono do boi” com a ajuda da comunidade e de seus familiares. Para a produção, são necessárias ripas de madeira, taquaras, cipó ou barbante, cobertores grandes ou pedaços de chitão florido e enfeites para o boi. O principal destaque é a carcaça da cabeça do boi que deve ser procurada antes do início da festa ou produzida com isopor, sobretudo para as crianças. O material da carcaça deve ser o mais leve possível, a fim de facilitar a locomoção da pessoa que carrega o boi. Quanto aos enfeites do boi, há muito brilho, papéis e fitas, haja vista que ganha a disputa o boi mais bonito.



Figura 20: Símbolo da festa: o boi.
Fonte: Banco de dados – TEIXEIRA, M. F., 2015.

Em campo¹², observou-se que a construção da armadura segue um padrão. As ripas de madeira constituem o “lombo do boi” e o comprimento é quase o de um boi verdadeiro. Os arcos feitos de taquara dão o formato ao corpo por serem mais flexíveis (Figura 21). Tão logo a armação fica pronta, prende-se a cabeça do boi e cada “dono” providencia a sua ornamentação extra, como os rabos, os olhos, a pintura na cabeça, entre outros enfeites.

¹² Os trabalhos de campo da pesquisa foram realizados nos Carnavais de 2013, 2014 e 2015, além de pesquisas esporádicas em agosto e novembro de 2013, em setembro de 2014 (aplicação da metodologia Kozel) e em agosto de 2015 (aplicação da metodologia Kozel).



Figura 21: O corpo do boi e seu “dono”.
Fonte: Banco de dados – TEIXEIRA, M. F., 2015.

O brincante do boi deve ser resistente, uma vez que, durante o desfile, ele dança com a armadura de madeira sobre suas costas. Para muitos moradores, o boi deverá ter uma aparência de bravo e assustador, mas eles normalmente possuem a cara alegre e iluminada e são considerados assustadores apenas por algumas crianças.

As características do símbolo do boi, segundo Chevalier; Gheerbrant (2015, p. 137), são: bondade, calma, tranquilidade, força e, principalmente, “capacidade de trabalho e de sacrifício”. Os autores expõem que o boi é constantemente caracterizado como um touro, porém as características simbólicas de ambos são distintas, bem como suas interpretações.

Alguns animais podem ser considerados seres míticos perpetuados pela tradição dos lugares, pelo imaginário, pela fantasia e pela memória. Os seres humanos atribuem a eles qualidades simbólicas características dos lugares, determinados pela relação intrínseca entre a manifestação cultural, o animal e o simbólico.

Em relatos, os sujeitos-informantes aludem à valentia e à destreza do boi, visto como herói. Quanto ao significado do boi na Festa do Boi-à-Serra, R. S. V. (26 anos) diz:

Para mim, o boi é o exemplo. Ele é considerado um rei para nós de Santo Antônio, se não fosse ele, não poderíamos realizar essa brincadeira. Para alguns, ele sacia a fome, ajuda a fazer alguns trabalhos na roça e, para nós que saímos dançando, é nossa imagem, como se fosse o herói. Ainda se vê o boi sendo o único brinquedo de várias crianças. Ele é fundamental na cultura de Leverger (12/2/2013)

Outros personagens também fazem parte do desfile na Festa do Boi-à-Serra, como os chamadores do boi, o toureador ou domador, o mascarado, a ema, a cabeça-de-apá ou bicho cabeçudo, o bico de brasa, o minhocão, o cavalo-égua, entre outros animais que caracterizam a região pantaneira. Eles são conhecidos como as figuras lendárias que acompanham o boi.

Os chamadores do boi são os músicos que tocam a viola-de-cocho, o mocho e o ganzá. Conhecidos por chamarem o boi por meio dos versos, eles são os tiradores que dão início à brincadeira com as toadas. Como são homens do campo, usam chapéu, botas, calça e camisa.

O domador ou toureador, aquele que guia ou conduz os passos dos bois, sempre tem em mãos um lenço de cor vermelha com o qual ele dança em frente ao animal, simulando uma tourada. De acordo com os Cadernos de Cultura (2006, p. 28), o senhor F. S. da S. (71 anos) relata que,

São dois toureadores: um leva um lenço vermelho e, o outro, amarelo. A pessoa que está dentro da armação, do boi, tem uma visão muito limitada do que está se passando no todo, pois só consegue enxergar através de uma abertura que é feita no tecido que cobre a armação, ou seja, ela só consegue ver o que está na sua frente. Daí a importância do toureador também como um guia para quem está dançando. Além de condutor, o domador encena uma verdadeira batalha com o boi.

O símbolo do mascarado (Figura 22) acompanha o Boi-à-Serra e participa da brincadeira como uma figura estranha e engraçada. Atualmente, as máscaras utilizadas são compradas, mas, antes, eram feitas com o pelo do rabo de um boi, a crina de cavalo ou usando-se capim para fazer-se o cabelo e a barba. Muitos vestem um poncho para cobrirem completamente o corpo e tornarem-se ainda mais misteriosos e assustadores.



Figura 22: Mascarado – Boi-à-Serra.
Fonte: Banco de dados – TEIXEIRA, M. F., 2013.

O espetáculo do Boi-à-Serra cria personagens. As máscaras são “elemento de transformação em que se baseia a essência da representação” (LESKY, 1976, p.49). Desse modo, ao utilizarem as máscaras, os brincantes caracterizam-se, é como “estabelecer uma personalidade e uma personagem, uma forma de existência em si mesma e uma forma de existência para fora, de existência representacional, de imagem” (GOMES, 2004, p. 255).

Segundo Chevalier; Gheerbrant (2015) há vários tipos de máscara: máscara de teatro, máscara funerária e a máscara carnavalesca. Os autores ressaltam a máscara teatral como modalidade de manifestação das danças sagradas, já a funerária é o arquétipo da reintegração da morte. As máscaras, meios de reafirmarem-se os mitos que explicam os costumes e as brincadeiras cotidianas, podem se constituir como uma função social.

Os autores supracitados (p. 597) analisam o símbolo das máscaras como “verdadeiros espetáculos catárticos”, as quais “se revestem de um poder mágico: elas protegem aqueles que as usam contra os malfeitores e os bruxos; inversamente, elas também servem aos membros das sociedades secretas para imporem sua vontade assustando”. Ainda assim, a máscara pode “dominar e controlar o mundo invisível. A multiplicidade de forças circulando no espaço explicaria a variedade das máscaras, onde se misturam figuras humanas e formas animais, às vezes, monstruosas”.

Na confecção da ema (Figura 23), usa-se uma vara de 1,70m ou pouco maior que o brincante, coberta por um lençol dobrado ao meio com uma costura nas laterais por onde passam as pernas. A pessoa responsável pela brincadeira dança encurvada, imitando uma ema. Próxima do boi, a ema protege-o e, com seu enorme bico, simula ataques às pessoas, as quais correm para fugirem do animal. Ela também é conhecida por alguns como bico de brasa.

Cascudo (2012) salienta que a ema é símbolo do Bumba-Meu-Boi e que “há um bailado da ema” (p. 275). A marcha balançada da ema também é sinônimo de embriaguez,

“Olha a ema! Olha a ema!
Peneiro é!
Lá do meu serão!
Peeneiro é!
Todo passo avoa,
Peneiro é!
Sé Ema não!Peneiro é!



Figura 23: Ema – Festa do Boi-à-Serra.
Fonte: Banco de dados – TEIXEIRA, M. F., 2013.

Outro símbolo presente na Festa do Boi-à-Serra é a cabeça-de-apá ou bicho cabeçudo. Trata-se de uma máscara que cobre a cabeça, de maneira que se joga um pano por cima, o qual é amarrado na cintura da pessoa, ficando cobertos o rosto e os braços.

A cabeça-de-apá é conhecida também como cabeça de cuia. Cascudo (2002, p.145), afirma que

Este ser desconhecido vai traiçoeiramente se aproximando, pouco a pouco, do indivíduo e, se ele não se evadir em tempo, será apanhado por ele e submergido incontinenti. É representado por uma figura animada que tem a cabeça à semelhança de uma cuia.

Além das figuras já mencionadas, o cavalo-égua (Figura 24) é outra imagem lendária presente na festa.

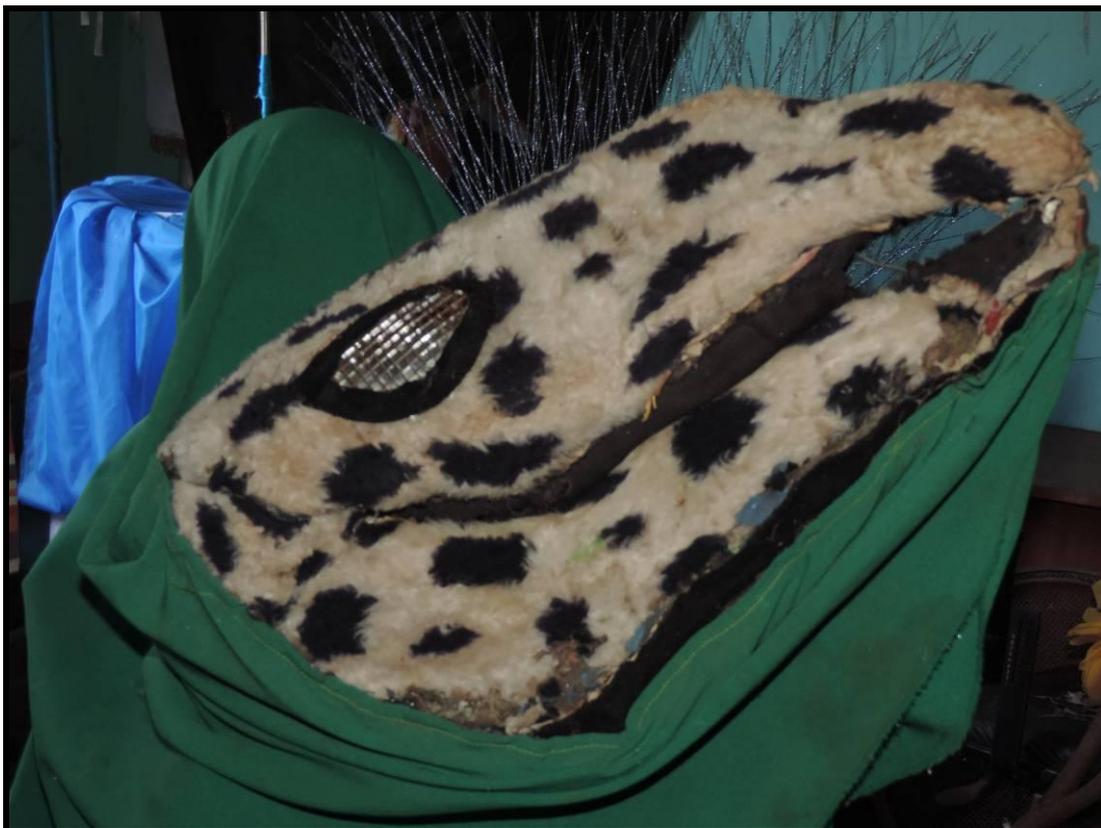


Figura 24: Cavalo-égua – Festa do Boi-à-Serra.
 Fonte: Banco de dados – TEIXEIRA, M. F., 2013.

Um dos símbolos tidos como míticos presentes no Boi-à-Serra é o minhocão (Figura 25): um animal lendário da região pantaneira que se associa à sucuri. Para muitos moradores, ele é responsável por levantar ondas gigantes nas águas dos rios, mormente no Rio Cuiabá, o que acarreta a morte de pessoas ao terem suas canoas viradas. Segundo Campos (2004, p. 189), “é um dos seres mais populares de toda a Baixada Cuiabana”. Acerca de tal figura lendária, pode se tomar como referência, Bachelard (1991, p. 221) quando afirma que “para a imaginação, todo ser rastejante é aparentado com a serpente” e, ainda, que é “um dos mais importantes arquétipos da alma humana” (p. 212).

O símbolo da serpente está, efetivamente, ligado à ideia de vida. Chevalier; Gheerbrant (2015, p. 815) divulgam que ela refere-se ao “vivificante, aquele que dá a vida ou que é o próprio princípio da vida”.



Figura 25: Minhocão – Festa do Boi-à-Serra.

Fonte: Banco de dados da Secretaria de Cultura de Santo Antônio de Leverger.

Loureiro (2006) descreve o minhocão como tendo aproximadamente 20 metros de comprimento e dois metros de diâmetro. Muitos moradores dizem que ele aparece à noite, assim, os pescadores têm cautela nesse período.

Símbolo do Boi-à-Serra, o minhocão é gigante e fluvial, tal qual a serpente. Para Cascudo (2012, p. 452), trata-se de uma

Serpente gigantesca, fluvial e subterrânea, vivendo no rio [...] Escava gruas nas barracas, naufraga as barcas, assombra pescadores e viajantes. É a réplica da boiuna, sem as adaptações transformistas em navio iluminado e embarcação de vela rivalizando com o barco-fantasma europeu. O minhocão é um soberano bestial, dominado pelo pavor e sem seduções de mãe-d'água ou sereia atlântica.

O caráter mítico dos símbolos do Boi-à-Serra concede forma, sentidos e dimensões à festividade. A constituição desse universo mítico é responsável pela realização da manifestação cultural, pois é ele que coordena os acontecimentos do festejo desde a distribuição dos animais nos desfiles até a participação do público e dos acompanhantes. Portanto, é o causador da Festa do Boi-à-Serra.

O Boi-à-Serra é o sujeito que dialoga com o exterior, o que coaduna com a afirmação de Hall (1999, p. 11), para quem esse sujeito “ainda tem um núcleo ou

essência interior que é o ‘eu real’, mas este se modifica num diálogo contínuo com os mundos culturais ‘exteriores’ e as identidades que esses mundos oferecem”.

Os momentos principais da festa são o desfile dos bois pelas ruas da cidade, a dança, as toadas, as brincadeiras, o simbolismo e o mítico, que envolvem o festejo. Tais simbolismos correspondem a esse mundo exterior. Tuan (1980, p. 166) esclarece que esses símbolos devem ser considerados

um repositório de significados. Os significados emergem das experiências mais profundas que se acumularam através do tempo. (...) Quando os símbolos dependem de acontecimentos singulares, eles devem variar de um indivíduo para outro e de uma cultura para outra. Quando se originam em experiências comuns da maior parte da humanidade, eles têm um caráter mundial.

Os símbolos e significados presentes no Boi-à-Serra compõem signos essenciais à manutenção dessa tradição centenária e são sinais para a preparação, realização e finalização da festa (Figura 26), uma vez que a figura do boi como principal símbolo permanece durante todas as etapas. KOZEL, S.; SILVA, J.; FILIZOLA, R.; GIL FILHO, S. F (2009, p. 127) asseveram que os signos são construídos por intermédio de imagens, de sons, de formas, odores e sabores. Para os autores, o caráter significativo dos signos “prescinde de uma forma de linguagem para ser comunicado”.



Figura 26: Os símbolos carnavalescos do Boi-à-Serra
Fonte: Banco de Dados – TEIXEIRA, M. F., 2014

Segundo Bakhtin (2003), as festas são a forma primordial de caracterização da civilização humana. Todavia elas são representadas por códigos socioculturais impressos no espaço e consistem em uma linguagem codificada que expressa as emoções e as relações do plano existencial. O vínculo entre as relações humanas e a existência do ser no mundo é fundamental para o clima festivo. Gravari-Barbas (2011, p. 208) enuncia que a festa

tende a se dissolver na vida cotidiana, e o fenômeno a impregnar qualquer lugar, em qualquer momento. [...] Esta generalização festiva toma o sentido mesmo e a expressão da experiência festiva, cada vez mais instrumentalizada por diversos autores.

Considerado uma das mais importantes festas brasileiras, o Carnaval confere sentido aos lugares e favorece o encontro entre diversos sujeitos sociais, conseqüentemente, possibilita àqueles que dele participam a experiência do lugar festivo em uma dimensão coletiva.

Ao tratar da origem pagã do Carnaval nas manifestações ibéricas, Baroja (1965) expõe que, durante a festividade, buscava-se uma motivação singular e periódica. Em meados do século XI, a Igreja Católica intitulava essa festividade de “Carnaval”, daí a associação com o cristianismo. No que diz respeito ao Carnaval, o autor discorre sobre as diferenças, em termos de morfologia, entre espaço e tempo.

O mesmo autor afirma que o Carnaval é a “época do ano durante a qual se come carne, em oposição à quaresma” (p. 72). Ladurie (1979) aborda o Carnaval nas dimensões biológica, cósmica, religiosa e social. Nessa perspectiva, o Carnaval assume formas folclóricas e simbólicas, bem como representa a luta de classe vivenciada pelas confrarias¹³.

No período colonial, havia o Entrudo. Para Lima (2001, p. 1), “o entrudo, do latim *introitus*, que quer dizer ‘introdução’, em sua reminiscência, traz as antigas práticas pagãs romanas”. A autora complementa que o Entrudo era “alvo de proibições desde os tempos coloniais, logo, devido ao seu espírito perturbador da ordem, cede, progressivamente, o lugar ao Carnaval”.

¹³ Para Penteadó (1995), as confrarias “constituíram uma das principais expressões orgânicas e sociológicas aceitas pela Igreja para enquadrar e exprimir a vida religiosa dos leigos”.

O Entrudo tornou-se uma brincadeira comum na Europa, uma herança dos colonizadores. Sobre tal manifestação cultural, Queiroz (1980) explica que

...sob forma do entrudo; desde esse tempo, nos três dias que precediam a quarta feira de cinzas, grupos, mascarados ou não, percorriam as ruas das vilas aspergindo d'água nos passantes e atirando-lhes punhados de farinha. Luiz da Câmara Cascudo, estudando nosso passado, encontrou mais ou menos por toda a parte no País estas práticas do Entrudo, que se teriam conservado, sem sofrer maiores modificações, até mais ou menos meados do século XIX.

Lima (2001) observa que o Entrudo foi proibido por alguns governantes coloniais, em 1608, 1686, 1691, 1734, 1808 e em outras datas. A autora discorre que, na década de 1830, com o advento da Independência brasileira, ocorreu uma campanha para extinguir-se o Entrudo, sobretudo com o apoio dos meios de comunicação, haja vista que isso aceleraria as modificações no estilo de vida da sociedade brasileira daquele momento.

O Entrudo esteve presente nas brincadeiras e nas atividades ocorridas durante o Carnaval do século XVII ao XIX, de acordo com Ferreira (2011). Ante a diversidade de acontecimentos na época, o Entrudo associa-se às brincadeiras mais “grosseiras e ligadas ao lançamento mútuo de líquido e pós, o que iria definir o espírito da festividade a partir de então” (p. 108). Araújo (1998) complementa que também se lançavam graxa e gordura.

Para Cascudo (2012), o Entrudo era considerado, ao mesmo tempo, brutal e alegre, em que “água, farinha do reino, fuligem, goma” (p. 178) eram jogados sobre os passantes. A brincadeira era entendida como uma batalha ou guerra. O autor reflete que, com as mudanças ocorridas na brincadeira com o passar do tempo, o Entrudo adquiriu uma forma mais branda, com “laranjinhas de cheiro e borrachas com água perfumada” (p. 178).

No Entrudo, existia uma troca de costumes entre a classe menos favorecida e a dominante. Ferreira (2011) aponta que o Entrudo e o Carnaval guardam semelhanças:

As duas formas de brincadeira (Carnaval e Entrudo), na verdade, estabelecem, desde o princípio, um proveitoso diálogo capaz de permitir o surgimento de diversões que incorporavam a sofisticação do “Carnaval” burguês e a alegre ausência de compromissos do “Entrudo” popular. Ou seja, os limões-de-cheiro ou brincadeiras similares “típicas” do Entrudo (como bisnagas, surgidas posteriormente) marcavam presença nos bailes sofisticados e nos passeios de máscaras.

Ainda para Cascudo (2012), havia dois tipos de Entrudo: o familiar e o popular. O popular, segundo Ferreira (2011), era uma brincadeira mais agressiva e condenável. Para muitos, era uma diversão brutal e selvagem realizada pela população que estava nas ruas da cidade, com destaque para o Rio de Janeiro. Entretanto a imprensa local repudiava a atividade. O autor mencionado (2011 p. 109) versa que “por se apresentar como uma espécie de surpresa, de susto, que se pregava em alguém, o Entrudo Popular não tinha, praticamente, um lugar privilegiado para acontecer”. Diferentemente, em Leverger/MT, o Entrudo ocorre pela cidade e, conseqüentemente, contribui para o sentido do lugar da festa.

O Entrudo Familiar era realizado pela elite, dentro das casas senhoriais. Ferreira (2011, p. 110) expressa que a brincadeira cultivava o bom-senso e o decoro, já que os “lançamentos de líquido, pós ou projéteis feitos de cera eram recheados com líquidos diversos chamados de limões ou laranjas-de-cheiro, de acordo com seu tamanho e cor”, aromatizando os ambientes e amenizando o aspecto agressivo do Entrudo Popular.

Em Santo Antônio de Leverger/MT, o Entrudo inicia-se no dia de Nossa Senhora da Conceição. Para o morador V. S. (47 anos),

8 de dezembro é o dia de Nossa Senhora da Conceição, quando se inicia a brincadeira do Entrude ou Entrudo. É uma brincadeira em que todas as pessoas são molhadas. É considerada cristã e se acredita que essa brincadeira, antigamente, era para molhar todo mundo, porque lavava as coisas ruins do ano que estava findando e preparava o corpo para a chegada do Menino Jesus. Nossa Senhora da Conceição é protetora das águas. Conjuntamente com a brincadeira, entra a figura do boi. Ele anima a outra diversão e, a partir daí, sai constantemente pelas ruas da cidade de Leverger (13/3/2014).

Destarte, o Entrudo torna-se uma manifestação presente no lugar festivo de Leverger/MT. O Entrudo Popular de Leverger/MT realiza-se em meio aos conflitos gerados com as brincadeiras de rua, os quais são vistos pelo público como disputas pelo domínio dos blocos de boi e como ocupação do espaço do desfile. Em parte, o folguedo do Boi-à-Serra sucede em consonância com o Entrudo descrito por Ferreira (2011, p. 110) para quem a brincadeira “expressava-se através de uma distribuição espacial consideravelmente homogênea, representando um período do ano, de certa forma, propiciava à população das ruas algum tipo de poder, mesmo que temporário” (Figura 27).



Figura 27: Nossa Senhora da Conceição e Entrudo.
Fonte: Júlio Rocha, 2015.

À vista das mudanças nas formas de vivenciar o Entrudo, paulatinamente esse último, em Leverger/MT, foi dando lugar à Festa do Boi-à-Serra ligado ao Carnaval de rua. Disso decorre a ideia de que a manifestação do Entrudo foi substituída pelo Carnaval público,

do espaço privado nos eventos carnavalescos, característica do Entrudo Familiar, começa a ser substituída pela predominância cada vez maior do espaço da coletividade. Aos poucos, a festa do Carnaval será definida como essencialmente pública (FERREIRA 2011, p. 120).

Neste momento, em que o Entrudo Familiar foi substituído pelo Carnaval, a elite brasileira vivencia a festa nos bailes de máscaras, em locais de luxo com danças, banquetes e cantos. A festa, portanto, reveste-se de “novos sentidos e significações” (GRAVARI-BARBAS, 2011, p. 208).

O Carnaval torna-se a principal festa pública ocorrida nas ruas das cidades brasileiras. Para Cascudo (2005), os primeiros Carnavais conservavam as características europeias, que penduraram até aproximadamente o século XIX. Posteriormente, o Carnaval instalou-se nas principais cidades.

Em sua obra, Bakhtin (2003, p.6) reafirma o caráter carnavalesco:

Os espectadores não assistem ao Carnaval, eles o vivem, uma vez que, pela sua natureza, ele existe para todo o povo. Enquanto dura o Carnaval, não se conhece outra vida senão a dele. Impossível escapar a ela, pois o Carnaval não tem nenhuma fronteira espacial. Durante a realização da festa, só se pode viver de acordo com as suas leis, isto é, as leis da liberdade. O Carnaval possui um caráter universal, é um estado peculiar do mundo: o seu renascimento e sua renovação, dos quais participa cada indivíduo.

Ao destacá-lo como uma festa que marca a vida cotidiana dos brasileiros, percebe-se que, em cada região do País, o Carnaval tem características próprias.

Na região Sudeste, no Carnaval prevalecem os desfiles das escolas de samba. No Nordeste predomina o carnaval de rua, ao som do frevo, em Pernambuco, dos trios elétricos, na Bahia, entre outros. Não tão diferente, nas regiões Norte, Centro-Oeste e Sul, a festa é semelhante às mencionadas inicialmente, além de ocorrer o encontro em locais públicos, especialmente, nas ruas, que marca o local festivo.

Para o campo de estudo, em Santo Antônio de Leverger/MT, o Carnaval é uma das festas mais tradicionais do estado do Mato Grosso, principalmente pelos blocos carnavalescos e pela concentração de turistas que se deslocam dos municípios próximos para a cidade. Alguns blocos culturais, como o *As Redondinhas*, valorizam a cultura local e volta-se para o Carnaval tradicional. De acordo com a moradora M. L. A. (62 anos), uma das coordenadoras do bloco, “*ele favorece a divulgação das manifestações culturais da cidade, como é o caso da apresentação do siriri.*” Ela ainda alude à presença de outros grupos tradicionais, tais como: *Flor do Cerrado*, *Gira Sol*, *Unidos da Fronteira*, *Vitória Régia* e *Unidos da Avenida*. Ainda há apresentações culturais e desfiles de mais de 20 blocos, como o “Seu Que Brilha”, “Pêlo Meu Saco”, “Garanhões da Madrugada” e “Caprichosas” (Figura 28).



Figura 28: Nossa Senhora da Conceição e Entrudo.
Fonte: Júlio Rocha, 2015.

O Carnaval levergense também é conhecido pelos blocos que saem diariamente pela cidade com seus trios elétricos, de modo que eles não têm necessariamente o propósito de conservarem as tradições (Figura 29). Em relação aos blocos, o morador J.C.V.F. (59 anos) diz que

O Carnaval de Santo Antônio é feito com muita clareza, extravagância e espontaneidade; como é o caso dos nomes dos blocos: Seu Que Brilha, Mole Não Entra, Garanhões da Madrugada, Pau Brilhoso, Xana Xeiroso, Pêlo Meu Saco. Os nomes não são palavrões, não são obscenos, é o povo que é criativo para isso (8/3/2013).



Figura 29: Carnaval – Santo Antônio de Leverger/MT.
Fonte: ROCHA, J., 2015.

Durante o Carnaval de Mato Grosso, especificamente em Santo Antônio de Leverger/MT, ocorre o desfile do Boi-à-Serra, com seus festivos blocos de rua a ressaltarem a cultural local (Figura 30). Atualmente, a reestruturação desses blocos ocorre com base na redescoberta de novos espaços carnavalescos demarcados em Santo Antônio de Leverger/MT. Na cidade, a Festa do Boi-à-Serra contribui para mostrar as múltiplas faces decorrentes das transformações sociais representadas no Carnaval.



Figura 30: Desfile do Boi-à-Serra.

Fonte: Banco de Dados – TEIXEIRA, M. F., 2015.

Ainda assim, o Boi-à-Serra pode ser pensado como uma festa de representação, do parecer, do sentir, do símbolo e de significados. Para J.C.V.F. (59 anos), o Carnaval de Santo Antônio de Leverger/MT dispõe de um calendário de atrações:

Sobre a cultura popular de Santo Antônio de Leverger, podemos destacar inicialmente o calendário de festas que se tem, no qual o Carnaval tornou-se uma das maiores atrações. É um Carnaval diferente, os blocos têm nomes exagerados, com o objetivo de chocarem, de serem engraçados, seduzindo até o Joãozinho 30, que chegou a falar que o melhor Carnaval do Brasil, para ele, era o de Santo Antônio de Leverger. É um Carnaval popular que continua como há décadas, o povo é muito festeiro, cultua a religiosidade (8/3/2013).

DaMatta (1997, p. 30) assevera que “o Carnaval é um momento em que se podem totalizar gestos, atitudes e relações que são vividas e percebidas como instituindo e constituindo o nosso coração”. Na análise da construção carnavalesca do boi, destacam-se os corpos do boi e do sujeito brincante, bem como as expressões produzidas pelos movimentos do corpo-sujeito no lugar festivo.

**CAPÍTULO 03:
A FESTA DO BOI-À-SERRA: MEMÓRIA, IMAGINÁRIO, SUJEITOS E
REPRESENTAÇÕES**



Figura 31: O lugar festivo do Boi-à-Serra
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2015.

O Boi-à-Serra é a base primordial do lugar festivo deste estudo tendo em vista que há um resgate cultural na figura do boi. Ele é o produtor de sentidos e representações, por se tratar de um símbolo, bem como o definidor da permanência da tradição, dos seres míticos e do imaginário dos brincantes.

Para compor este capítulo, os subtópicos consubstanciam análises sobre as festas e os sentidos de festejar no Brasil, relacionando as memórias e as expressões da linguagem da festa. Por via da linguagem, é estabelecida uma analogia entre a dimensão do mítico e a construção social e simbólica dos lugares festivos, acoplando-se as formas simbólicas, os rituais e os dinamismos festivos.

Em sua dimensão cultural, a festa é recriada temporalmente por meio da memória, ante as narrativas, as lembranças e os suportes materiais. Essa discussão torna-se central no capítulo, pois se atenta que a festa é garantida pela memória e pela permanência e construção dos signos simbólicos aliados aos processos culturais de lembranças e aos momentos vividos por meio de laços afetivos entre os indivíduos, representados pelos mapas mentais.

Analisa-se ainda a espetacularidade como dimensão da festa como evento de alcance midiático que rompe com sua condição endógena. E nessa perspectiva evidencia-se o processo de ressignificação da brincadeira do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT como resultante do processo de espetacularização da festa.

3.1. As festas e o sentido de festejar no Brasil

A festa é uma “efervescência coletiva”. Ela é um fenômeno gerador de imagens multiformes da vida coletiva.

Perez (2002)

As festas são importantes elementos simbólicos e demarcam espacialmente parte da cultura de um povo. Cada festa possibilita a criação de seu sistema simbólico por via do tempo e dos lugares festivos. Indubitavelmente, mediante a vivência da festa, grupos sociais representam suas histórias, seus ritmos, sua identidade, seus estilos de vida, enfim, suas manifestações culturais. Ademais, a festa demarca o coletivo, o espontâneo, o esforço e o prazer da realização humana, que garantem a sociabilidades entre os povos.

Vale ressaltar que as festas ligadas às religiosidades, tais como missas, procissões e romarias, delimitam a natureza e a história brasileira. Tinhorão (1981) explana sobre a ocorrência das festividades no Brasil desde as atividades dos portugueses e dos indígenas. Nesta pesquisa, cita-se o estudo sobre festas dos seguintes autores: Amaral (2009), DaMatta (1997), Duvignaud (1983), Perez (2002), Maia (1999), Rosendahl (1999), Almeida (2011), Brandão (1989), Del Priore (1994), Di Méo (2001), Guarinello (2001) e Cox (1974).

Amaral (2009, p. 52) trata a necessidade da festa para a vida social dos indivíduos como via de garantir o divertimento e a descontração do dia a dia. A autora diz que as festas “são coisas sérias e podem ser entendidas até mesmo como segunda finalidade do trabalho, vindo logo após a necessidade de sobrevivência”. Ela (2009, p. 40) mostra a associação da festa com a formação da cultura brasileira, divisando a movimentação, a concentração de pessoas, o barulho, já que “uma festa com pouca participação ou poucas pessoas não é uma boa festa”. E, ainda, classifica a festa em diversos elementos, assinalando-a como mediação cultural, organização política local e promoção turística.

Ao mencionar os aspectos dos festejos das regiões brasileiras, a autora pondera sobre as diferenças culturais existentes no ato de festejar, ressaltando as diferentes visões da cultura e dos símbolos no que concerne ao modo de “festejar à brasileira” desde o período colonial, porque a sociabilidade encontra-se intrinsecamente ligada às festas.

Amaral (2009) discute a festa a partir do ato de celebrar, de sacralizar, de ironizar as relações coletivas e individuais. Para ela, as festas desempenham, no plano simbólico, o papel de mediadoras das dimensões sociais e culturais da vida humana. Ela salienta que, apoiando-se na reflexão sobre a linguagem expressa pelos elementos simbólicos, é possível considerar-se que a compreensão do dia a dia é mediada por essa linguagem festiva.

DaMatta (1997, p. 52) pondera sobre as festas em seus estudos sobre os ritos festivos e a carnavalização, conceituando-as como “momentos extraordinários marcados pela alegria e por valores considerados altamente positivos. A rotina da vida diária é que é negativa”. Para ele, a festa é o momento do sorriso, da música, da felicidade, da alegria, da dança, o que se faz necessário a todos que dela participam. DaMatta (1997, p. 115) expõe que “a festa tem a vantagem de ser apenas festa e ficar acima de quaisquer resultados”.

As festas contemporâneas assentam-se no afastamento temporal do cotidiano e nos acontecimentos extraordinários, além de relacionarem o sagrado e o profano de forma híbrida. Para DaMatta (1997), elas são constituídas pelas modificações de horários, papéis, vestimentas e cotidianos que demarcam um acontecimento festivo. Para o autor, a festa é um acontecimento extraordinário e único, apropriado a modificar o cotidiano e caracterizá-lo por meio de suas relações e sentidos festivos.

As festividades, portanto, concorrem para “promover a identidade social e construir seu caráter. É como se o domínio do ritual fosse uma região privilegiada para penetrar-se no coração cultural de uma sociedade, na sua ideologia dominante e no seu sistema de valores” (DAMATTA, 1997, p. 29).

A festa é um momento de lazer, com clima descontraído, quando se cria um lugar por laços afetivos que fortalecem e nutrem as relações sociais. Em certos momentos, ela é também um atrativo turístico ao tornar-se um espetáculo para turistas, um momento de diversão, de lazer e de libertação.

Duvignaud (1983, p. 212) aponta que a festa revela a "capacidade que têm todos os grupos humanos de libertarem-se de si mesmos e de enfrentarem uma diferença radical no encontro com o universo sem leis nem forma que é a natureza na sua inocente simplicidade". Para ele, o poder existente na festa não é característico apenas de uma cultura ou de outra, mas, sim, de ambas.

O autor ainda expõe que as festas ocupam um lugar de destaque na vida cotidiana da sociedade, pois, no momento festivo, os sentidos do lugar detêm características únicas mediante a presença do corpo coletivo. Duvignaud (1983) demonstra que, ao presenciarem um conjunto de experiências, os participantes dispõem de vivências, sentimentos e emoções que adquirem movimento por meio do amálgama dos códigos e das pessoas.

Em seus estudos sobre festividades, Perez (2002, p. 17-18) indica que a festa é uma “efervescência coletiva”, um “fenômeno gerador de imagens multiformes da vida coletiva” e “não é somente boa para dela se participar, é também boa para pensar os fundamentos do vínculo coletivo, o que faz a sociedade”. Ao abordar o papel social das festividades, Balandier (1985) observa que as festas concedem a possibilidade de participação individual ou coletiva, proporcionando relações de solidariedade. Para tanto, elas não são apenas espetáculos: transcendem o imaginário e o mítico, pois são a vivência e a experiência temporárias do festejo.

Perez (2002) orienta que a festa é inversão do cotidiano e capaz de propiciar felicidade e prazer, além de ser um espaço de encontro das diferenças, do outro, da alteridade, logo, um espaço de figurações sociais coletivas e de sociabilidades. Nesse ponto, Perez (2002, p. 17-18) discorre sobre a festa como “forma lúdica de socialização e como um fenômeno gerador de imagens multiformes da vida coletiva”.

Em suma, para a autora, a festa é

um ato coletivo extraordinário, extra-temporal e extra-lógico. Significa dizer que a condição da festa é dada pela confluência de três elementos fundamentais, interdependentes um do outro, que se confundem uns com os outros, a saber: um grupo em estado de exaltação (leia-se fusão coletiva e efervescência) que consagra sua reunião a alguém ou a uma coisa (toda festa é sacrifício) e que, assim procedendo, liberta-se das amarras da temporalidade linear e da lógica da utilidade e do cálculo. Pois a festa é uma sucessão de instantes fugidios, presididos pela lógica do excesso, do dispêndio, da exacerbação, da dilapidação. Em resumo: a festa instaura e constitui outro mundo, outra forma de experienciar a vida social, marcada pelo lúdico, pela exaltação dos sentidos e das emoções — com um forte acento hedonista e agonístico — e, mesmo, em grande medida pelo não-social. É pela conjunção dessas três características constitutivas da festa que podemos defini-la como paroxismo, dado que ela é fundamentalmente transgressora e instauradora de uma forma de socialização na qual o acento é dado pelo estar-junto, pelo fato mesmo da relação (PEREZ, 2002, p. 19. Grifo no original).

O festejar é intenso devido à atração dos sentidos, ao envolvimento da comunidade com os visitantes ou vice versa, à mistura de cores, aos mitos, aos ritos, às brincadeiras, às danças e às músicas. Nesse momento, a festa é responsável por romper com barreiras existentes na sociedade. Para C.H.S. (22 anos),

A Festa do Boi-à-Serra é completa. Quando você observa o boi, você já consegue ver as cores dos panos do chitão que alegram a brincadeira, as músicas que contam a história de cada boizinho e o envolvimento da comunidade. Quando não é época de Carnaval, nós também saímos pelas cidades brincando e as pessoas saem nas portas, outras crianças entram na brincadeira e, nesse momento, não se tem mais discussões entre vizinhos, colegas e amigos. É como se esquecêssemos de tudo e fôssemos nos divertir (10/3/2013).

Ante o relato, nota-se que a manifestação do Boi-à-Serra caracteriza-se pela “dramatização que o grupo individualiza algum fenômeno, podendo, assim, transformá-lo em instrumento capaz de individualizar a coletividade como um todo, dando-lhe identidade e singularidade” (DAMATTA, 1997, p. 36).

Em relação aos geógrafos estudiosos da temática festa, cita-se Maia (1999), Rosendahl (1999), Almeida (2011). Maia (1999, p. 196) acredita que as festas “desvelam fronteiras existenciais, projeções espaciais das práticas rituais e emoções como fundamento construtivo de espacialidade e das marcas da tradição no espaço que podem contribuir para uma melhor compreensão do significado de ser humano”, a termo que põe em destaque a formação da espacialidade existencial.

As marcas existenciais são expressas de forma subjetiva, mediante emoções, por aquele que pertence aos lugares da festa. Segundo Maia (1999), a festa pode ser percebida a partir das territorialidades das festas populares; as redes geográficas formadas pelas festas; as interações espaciais e as festas em seu lugar. Para o autor (1999, p. 204), as festas devem ser consideradas em sua dimensão espacial tendo em vista as transformações que proporcionam a visibilidade dos eventos festivos. Assim, ele explana que

grande parte das festas, no seu momento de ocorrência, simplesmente fornece nova função às formas espaciais prévias que dispõem para a sua realização. (ponto central e entorno): ruas, praças, terrenos baldios e estádios de futebol transformam-se em palcos para o evento.

Essas novas configurações compostas pelo sentido de festejar estão presentes no Boi-à-Serra, haja vista que o local destinado à brincadeira — as ruas — , no período festivo, são fechadas para o percurso do Carnaval e, conseqüentemente, para os blocos dos bois. A Festa do Boi-à-Serra, por conseguinte, torna-se a estrutura desse lugar festivo, é ela que concede sentido e representação à permanência dos seres míticos, do imaginário e, principalmente, da tradição (Figura 32).



Figura 32: Apresentação – Bloco Cultural do Boi-à-Serra.
Fonte: Banco de dados – TEIXEIRA, M. F., 2014.

A festividade liga-se ao mito, sobretudo, pelo seu dinamismo e ritual com base na construção simbólica e social dos seus lugares.

É consenso entre os autores que nas festas, momentos de lazer e diversão, ocorrem encontros, geram-se laços afetivos, há comemorações e instauram-se tempos míticos. A participação na festa sugere vários sentidos, pois ela é o espaço de identidades e, também, de exercício de alteridade. Neste último, pressupõe-se o contato com o outro, a preferência individual, o desprendimento do cotidiano e dos interesses religiosos, sociais e econômicos.

Em seus estudos sobre as festas, Rosendahl (1999, p. 42) também empreende significativos aportes no campo da Geografia Cultural. Para a autora, “as festas religiosas merecem ser estudadas pelo seu caráter aglutinador de pessoas, centrado no santo padroeiro, no costume local, na tradição religiosa herdada do colonizador”. Em um amplo debate epistemológico atinente às concepções do sagrado e do profano, ela defende a necessidade do homem de estar em contato com o meio sagrado, com as forças religiosas e com os símbolos e ritos criados entre eles.

Em análises sobre festividades rurais, Almeida (2011, p. 2) percebe a festa como

testemunha das crenças coletivas, das representações do sagrado, próprias de uma comunidade ou da maioria de seus membros. A festa comunitária possui, de fato, a capacidade de produzir símbolos territoriais nos quais o uso social prolonga-se além de seu acontecimento. Esse simbolismo festivo identifica e qualifica os lugares, os sítios, os monumentos, as paisagens e os lugares ordinários como uma fazenda, um povoado, uma capela.

A autora evidencia a festa em sua relação de alteridade e como produtora de especificidades, quais consideram os lugares como marcos identitários para os participantes: a festa é “dotada de um valor singular qualquer para aqueles que a celebram, representa um testemunho, um registro de ordem espiritual, moral, do qual compartilha uma sociedade ou parte dela” (p. 2). Esse ambiente torna-se um local singular, que deve ser entendido pelas representações simbólicas que as festividades promovem.

Del Priore (1994, p. 27) salienta que os espaços festivos devem ser considerados lugares de “trocas de olhares, de tantas leituras e de tantas funções políticas e religiosas, a festa e o seu calendário transformaram-se, no período colonial, na ponte simbólica entre o mundo profano e o mundo sagrado”. Assim, a festa seria um “rito processual com uma função tranquilizante e protetora”,

As festas são momentos lúdicos, de relações culturais, de convívio grupal, ou seja, um momento de dinâmica sociocultural do ser humano. Cox (1974) destaca o que ele chama de *homo festivus* e *homo phantasia* que não vive exclusivamente para os afazeres, mas para celebrar as festas, refletir e comemorar. Castro (2012, p. 39) complementa ao relacionar a nomenclatura “à perspectiva mítica”. Para Castro *apud* Cox (1974, p. 28-29),

A festividade é, pois, um período de tempo reservado para a expressão plena do sentimento. Consiste dum irredutível elemento de prodigalidade, dum viver intensamente. A experiência comprova-o; traz alegria, o que, aliás, explica porque felicitamos os outros em dias festivos e consideramos bem sucedida uma festa em que todos se divertiram bastante. Sendo a festividade uma coisa que se faz por sua própria causa, propicia-nos breves férias das tarefas diárias e uma alternância sem a qual seria insuportável a vida. Por sua vez, há certas coisas que não constituem festividade.

Porém as festas foram extintas por causa das novas práticas vinculadas ao capitalismo. Assim, o autor trabalha no resgate desse aspecto cultural, ou seja, o reencontro com a fantasia e a festividade perdidas. No Boi-à-Serra, percebe-se que os hábitos foram recriados e, conseqüentemente a festa e as danças foram reinventadas.

Brandão (1989, p.19) expõe que a festa está “intimamente relacionada às únicas, raras e repetidas situações da vida. As comemorações são enfatizadas pelas sociedades em menor ou maior grau dependendo das situações”.

Logo, a festa deve ser considerada, de acordo com Brandão (1989), uma memória, pois

A festa quer lembrar. Ela quer ser a memória do que os homens teimam em esquecer — e não devem — fora dela. Séria e necessária, a festa quer brincar com os sentidos, o sentido e os sentimentos. E não existe nada de mais gratuito e urgentemente humano do que exatamente isto (p.17).

A festa é representação da sociedade em seu fenômeno social de acordo com o tempo e o espaço explícito nas relações sociais que demarcam os valores culturais. Segundo Di Méo (2001),

La fête ne constitue pas uniquement pour une société et pour une localité données un des révélateurs endogènes de son identité. La fête est aussi une manière de construire des relations avec les sociétés et avec les territoires voisins de gérer sa propre singularité dans inévitable rapport à altérité. Dans ce processus d'identification sociale par différenciation la fête fait appel au renfort de espace et des lieux. La fête proclame haut et fort un nom territorial. Elle le détache avec éclat pour une durée limitée un contexte géographique. Elle appelle les autres à célébrer son territoire en amusant. Leur participation au déroulement même des manifestations est parfois requise. La réussite une fête locale se mesure souvent à attrait elle exerce sur extérieur, à sa fréquentation depuis des contrées lointaines même si on se plaint aussi de cette “invasion” (DI MEO, 2001, p. 64-65)¹⁴.

¹⁴ A festa não se constitui, unicamente, por uma sociedade ou por uma localidade. Ela é também uma maneira de as sociedades criarem vínculos entre si e com os territórios vizinhos, de os indivíduos cultivarem sua singularidade na inevitável relação com a alteridade. Nesse processo de identificação social pela diferença, a festa apela ao reforço do espaço e dos lugares. A festa afirma, em alto e bom som, um nome territorial, com uma durabilidade limitada, em um contexto geográfico. Para lá, chamam-se os

Além da dimensão social e econômica, a festa assume um caráter político e torna-se um território identitário. Di Méo (2001) concebeu duas tipologias de festas: as calendárias e as patronais. As calendárias exercem a ação de divulgar e solenizar as temporadas (outono, inverno, verão, etc.), a fertilidade e o reconhecimento do tempo no ano. Nas patronais, a sociedade homenageia um santo patrono, com procissões, cortejos, missas e outras ações que garantem e legitimam a coletividade. Elas associam-se, segundo Di Méo (2001), aos fragmentos reais, míticos e históricos.

Diferentemente dos outros autores, Guarinello (2001 p.972) enuncia a festa como um acontecimento associado ao cotidiano, a

Festa é, portanto, sempre uma produção do cotidiano, uma ação coletiva, que se dá num tempo e lugar definidos e especiais, implicando a concentração de afetos e emoções em torno de um objeto que é celebrado e comemorado e cujo produto principal é a simbolização da unidade dos participantes na esfera de uma determinada identidade. Festa é um ponto de confluência das ações sociais cujo fim é a própria reunião ativa de seus participantes.

O autor discorre que, nas festas, existem regras as quais não minimizam as diferenças, elas “são laboriosa e materialmente preparadas, custeadas, planejadas, montadas, segundo regras peculiares a cada uma e por atividades efetuadas no interior da vida cotidiana (p. 971)”. Nesta ótica, nota-se a inserção do Boi-à-Serra a partir deste conceito.

A festa é ainda um período de aprendizagem, é o texto composto por valores diante da memória, é transmissão oral do conhecimento, ou seja, não é só uma ocasião de descanso, segundo Pessoa (2007), e, sim, de reconstituição ou de fortalecimento de laços sociais. Sob esse aspecto, Maia (1999) discorre que a festa é uma concepção de mundo, uma possibilidade de estar copresente fundada na tradição e na compreensão do mundo festivo.

Quando associado a uma festa, o boi estabelece-se dentro de um lugar festivo. Para o momento da brincadeira, existe um conjunto de ações que vão desde o ensaio dos desfiles até os encontros entre amigos, momentos envolvidos por uma atmosfera de festa, cheios de alegria e de prazer. Isso se confirma quando a brincadeira é considerada

outros para celebrarem seu território e divertirem-se. É necessário que todos participem da manifestação. O êxito de uma festa local é medido, muitas vezes, pela atração que ela exerce sobre o exterior, pela capacidade de se alcançar pessoas de terras distantes, mesmo quando se reclama dessa “invasão”. Tradução: Maisa França Teixeira.

uma festa e ainda promove ações, tais como ensaios e coreografias, corporeidades e sons da música. A brincadeira concilia o ator e o som por via de seu corpo.

As festividades delineiam a composição do sentido da vida. Elas são vivenciadas mediante os símbolos e os festejos, o que ocorre no Boi-à-Serra que demarca um lugar e seus símbolos, compondo o que se designa como lugar festivo-identitário, de acordo com Brandão (1989). Nesse contexto, essa festa é a intermediária dos anseios individuais e dos coletivos, visto que aparecem as contradições atribuídas à vida humana pela dicotomia natureza/cultura e pelas formas festivas que surgem devido aos encontros culturais. No quadro 1, apresentam-se os principais aportes conceituais sobre a temática das festas e na figura 33, o conceito da Festa do Boi-à-Serra.

Autor/ano	Definição
Duvignaud (1983)	A festa confirma a capacidade que têm todos os grupos humanos de se libertarem de si mesmos e de enfrentarem uma diferença radical no encontro com o universo sem leis e nem forma que é a natureza na sua inocente simplicidade. A festa é considerada como festa de participação e festa de representação. Ela tem o caráter de destruidora por perpassar não somente uma cultura, mas sim, por todas elas. Estuda a festa como uma decadência.
DaMatta (1997)	As festas são momentos extraordinários marcados pela alegria e por valores considerados altamente positivos. A rotina da vida diária é que é negativa. O sorriso, a música, a alegria, a felicidade são elementos da festa. Ela tem a vantagem de ser apenas festa e ficar acima de quaisquer resultados.
Amaral (2009)	A festa como convívio social dos indivíduos. O divertimento e a descontração do dia-a-dia. A festa é colocada como a segunda finalidade do trabalho, como uma necessidade de sobrevivência. A festa com estilo brasileiro: movimentação, concentração de pessoas, barulho; a festa é uma festa com uma grande participação de pessoas. A festa é um elemento de mediação cultural, elemento turístico, de organização política local ou até mesmo do uso da festa.
Maia (1999)	A festa é o desvelar de fronteiras existenciais, a projeção espacial das práticas rituais, a emoção enquanto fundamento construtivo de espacialidade e as marcas da tradição no espaço que contribuem para o significado do ser humano. A festa é uma abordagem geográfica, cultural, econômica e social. As festas são classificadas em quatro eixos: as territorialidades das festas populares, as redes geográficas formadas pelas festas, as interações espaciais e as festas (em) seu lugar.
Rosendahl (1999)	As festas, em especial as religiosas, procissões e romarias são as práticas mais sensacionais da religião popular. São eventos marcados por um aglutinador de pessoas, centrado no santo padroeiro, no costume local e na tradição religiosa herdada do colonizador. A festa constitui-se de espaços sagrados e espaços profanos. O homem tem necessidade de estar em contato com o meio sagrado, com as forças religiosas e com os símbolos e ritos centrados nele. O espaço sagrado é um local singular. O profano é um espaço sacro, com lugares neutros e movimentação de pessoas.
Perez (2002)	A festa é uma “efervescência coletiva”. Ela é um fenômeno gerador de imagens multiformes da vida coletiva. Além de participação, a festa tem como fundamento o vínculo coletivo, o que faz a sociedade. A festa é um todo, pouco importa se é festa religiosa ou profana, o que vale é que ela é o espaço privilegiado de reunião das diferenças. A festa é o agrupamento massivo, a sociabilidade, a efervescência.
Almeida (2011)	A festa é testemunha das crenças coletivas, das representações do sagrado, próprias de uma comunidade ou da maioria de seus membros. A festa possui a capacidade de produzir símbolos territoriais. A festa relaciona-se com a alteridade e é cultivante dos particularismos. As festas são dotadas de valores singulares tanto para aqueles que a celebram, que representam um testemunho, um registro espiritual, moral quanto para quem a compartilha, uma sociedade ou parte dela.

Brandão (1989)	A festa quer lembrar. Ela quer ser a memória do que os homens teimam em esquecer – e não devem - fora dela. Séria e necessária, a festa quer brincar com os sentidos, o sentido e os sentimentos.
Del Priore (1994)	A festa é um meio de organização social e uma forma de concretização da necessidade de convívio grupal para troca de sentimentos e ou experiências. É, portanto, o momento de dinâmica sócio-cultural em que uma coletividade reafirma, de modo lúdico, as relações culturais e a cultura que lhes são próprias.
Di Méo (2001)	La fête ne constitue pas uniquement pour une société et pour une localité données un des révélateurs endogènes de son identité. La fête est aussi une manière de construire des relations avec les sociétés et avec les territoires voisins de gérer sa propre singularité dans inévitable rapport à altérité. Dans ce processus identification sociale par différenciation la fête fait appel au renfort de espace et des lieux. La fête proclame haut et fort un nom territorial. Elle le détache avec éclat pour une durée limitée un contexte géographique. Elle appelle les autres à célébrer son territoire en amusant. Leur participation au déroulement même des manifestations est parfois requise. La réussite une fête locale se mesure souvent à attrait elle exerce sur extérieur, à sa fréquentation depuis des contrées lointaines même si on se plaint aussi de cette “invasion.
Guarinello (2001)	Festa é, portanto, uma produção do cotidiano, uma ação coletiva, que se dá num tempo e lugar definidos e especiais, implicando a concentração de afetos e emoções em torno de um objeto que é celebrado e comemorado e cujo produto principal é a simbolização da unidade dos participantes na esfera de uma determinada identidade. Festa é um ponto de confluência das ações sociais cujo fim é a própria reunião ativa de seus participantes.
Cox (1974)	A festividade é, pois, um período de tempo reservado para a expressão plena do sentimento. Consiste dum irredutível elemento de prodigalidade, dum viver intensamente. A experiencia o comprova; traz alegria, o que, aliás, explica porque felicitamos aos outros em dias festivos, e consideramos bem sucedida uma festa em que todos se divertiram bastante. Sendo a festividade uma coisa que se faz por sua própria causa, propicia-nos breves férias das tarefas diárias, e uma alternância sem a qual seria insuportável a vida.

Quadro 1 - Concepções de festas segundo Duvignaud (1983), DaMatta (1997), Amaral (2009), Maia (1999), Rosendahl (1999), Perez (2002), Almeida (2011), Brandão (1989), Del Priore (1994), Di Méo (2001), Guarinello (2001) e Cox (1974).

Fonte: autores citados, que constam nas referências. Atualização: D'ABADIA, 2010. Organização TEIXEIRA, M. F..

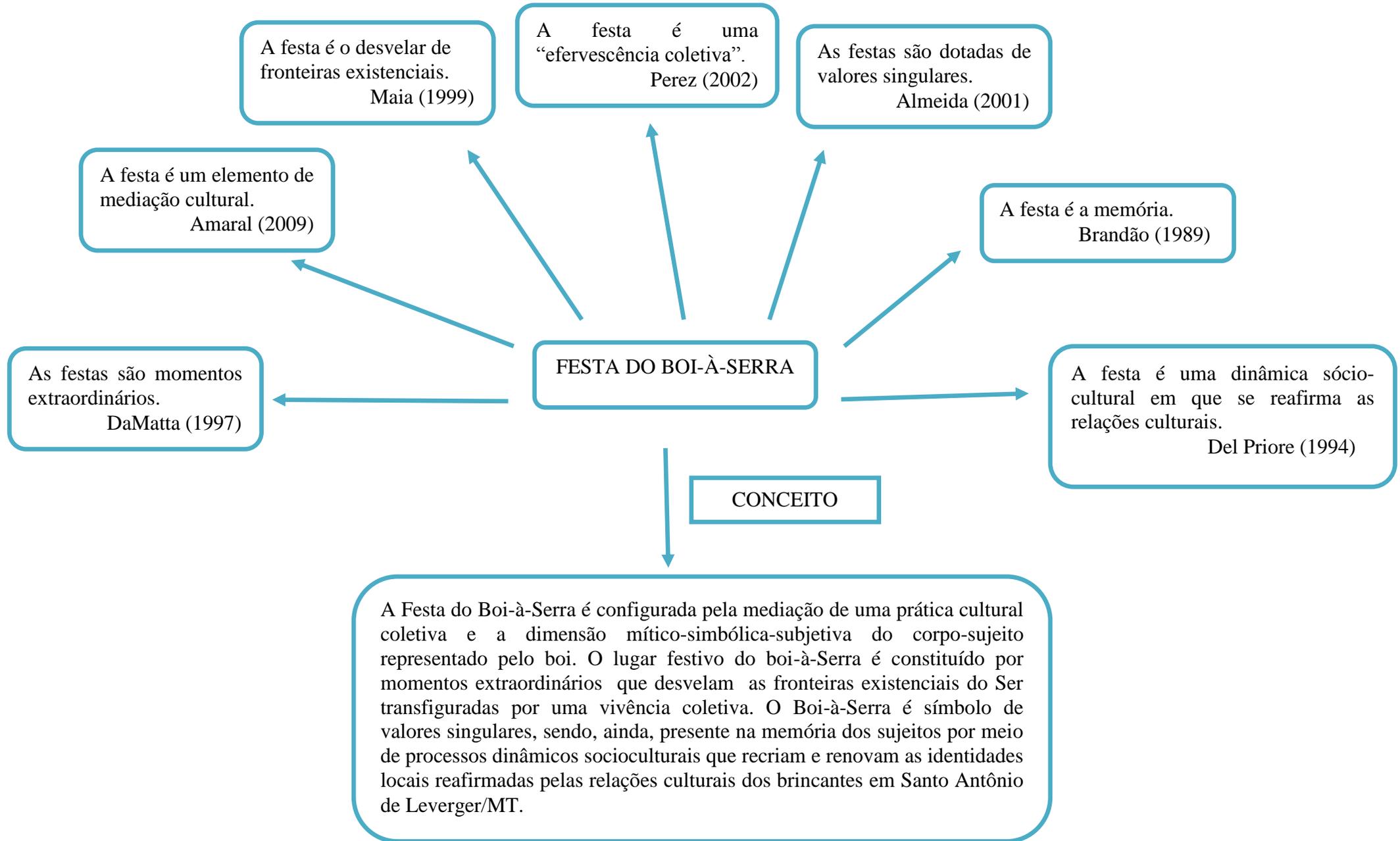


Figura 33: Conceito da Festa do Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2016.

3.2- Memória e expressões da linguagem da festa: a tradição do Boi-à-Serra

*“Há, pois, um momento lembrado, que vira memória e saudade;
e um tempo simplesmente vivido, que se vai e morre na
distância do passado” (DAMATTA, 1986, p.68)*

A tradição cultural promove uma relação de identidade direta com um lugar, tornando-se, nesse caso, a instância social e cultural de grupos que imprimem identidade aos lugares, conforme pondera Bossé (2004). Vistas como práticas sociais, as festas são realizadas por concepções e ações que resultam em representações que promovem novas interpretações dos lugares.

A memória transfigura-se em discussão essencial à compreensão da cultura imaterial, haja vista que as manifestações culturais assumiram novos significados, porém garantem a tradição. A memória é essencial para a constituição de um lugar festivo (Figura 34), pois ela é instrumento explorador do passado histórico e garante a tradição festiva. “A memória tece as alegrias mais intensas e nos mantém à sua mercê por meio das ninharias, algum som, o tom de uma voz, o odor do piche e das algas marinhas do cais (...) este certamente é o significado de um lugar onde cada dia é multiplicado por todos os dias anteriores” (TUAN, 1983, p. 160)



Figura 34: O lugar festivo do Boi-à-Serra.

Fonte: Banco de dados – TEIXEIRA, M. F., 2014.

A memória coletiva e também individual aporta-se nas lembranças e nas ações do passado, a termo que as experiências compartilhadas nas festividades dimensionam a importância dela como continuidade e mantenedora da tradição local. Há uma transferência dessa tradição por meio da memória, em que sentidos, imagens e lembranças são partilhados, arquitetando-se a cultura humana e, por conseguinte, a festiva, como nos mostra Pollak (1992, p. 201):

A priori, a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Mas Maurice Halbwachs, nos anos de 1920-1930, já havia sublinhado que a memória deve ser entendida também, ou, sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes.

A construção da memória coletiva advém dos signos simbólicos (Figura 35) e deve ser analisada com base nos processos coletivos de inter-relações que constituem a cultura como âncora das lembranças e dos momentos vividos. Assim sendo, a memória deve ser considerada um fenômeno social diante dos laços afetivos construídos entre as pessoas.



Figura 35: A memória do lugar festivo do Boi-à-Serra.
Fonte: Banco de dados – TEIXEIRA, M. F., 2014.

Lidar com as narrativas é também lidar com a memória, porque, segundo Khoury (2004, p. 128),

A fala oral está sempre impregnada de memória. Nas conversas, estamos em contato direto com os modos como as pessoas costumam significar o passado, marcar e usar o tempo. Compreendê-lo e explicá-los requer mais do que atenção a diferentes temporalidades e as suas mútuas relações em processos históricos específicos; requer apreender maneiras como as pessoas, com quem falamos, dividem, significam e usam o tempo.

As festas em Santo Antônio de Leverger, desde as religiosas, como a do Boi-à-Serra, são aprendizados culturais que transmitem conhecimentos e práticas coletivas. Essa afirmação da tradição e o entendimento da memória do Boi-à-Serra são adquiridos pela difusão de valores e saberes por parte dos protagonistas da festa (Figura 36). Assim, as representações tornam-se mediações simbólicas produzidas pelos sentidos as quais constituem a representação espacial da festividade, bem como garantem o sentido do lugar da Festa do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT.



Figura 36: Os donos do boi – Os protagonistas do Boi-à-Serra.
Fonte: Banco de dados – TEIXEIRA, M. F., 2014.

De acordo com Ribeiro (2002, p. 41), "a memória da festa é um dado essencial na fixação de conhecimentos que ali são aprendidos, experimentados e fruídos. E o que, de certo modo, assegura a sua repetição; é lembrada na memória e antecipada na imaginação". As festas consistem em momentos únicos do acervo cultural da sociedade. Embora haja alterações, os laços identitários entre os sujeitos e a comunidade permanecem e são reafirmados, concedendo sentido ao lugar festivo.

A memória do sentido festivo adquirido pelos sujeitos compõe-se de afetos ou tensões conhecidos por meio da linguagem das tradições culturais. O Boi-à-Serra pode ser considerado uma expressão dessa linguagem festiva que evoca uma tradição e exprime o sentimento de pertença e de transmissão. Nesse caso, ela é tradição consoante Magalhães (1996, p. 5), ou seja, "um processo que vive enquanto é continuamente reapropriado e reconstruído. Sua efervescência vital, a transmissão de bens culturais de geração a geração, não pode ser extinta". A tradição é viva e encontra-se em movimento assim como a cultura, ademais, dialoga com as temporalidades passadas e presentes. Nas narrativas ouvidas nos estudos de campo, estão impressas as opiniões sobre a importância dessa tradição. Para os agentes que promovem o boi, essa brincadeira transforma-se em cultura permeada por uma sequência de balanceios e ritmos que reproduzem conhecimentos transmitidos por gerações. Nas palavras do senhor J. R. C. A. (21 anos),

o motivo que faz a gente continuar brincando com o boi é o sentimento, a música sentida, a música humorística. A construção dele, os enfeites, os ritmos e a brincadeira com as crianças. Quando você tem um boi bonito mesmo, você não larga ele não, ainda mais se foi seu avô, pai, tio ou até mesmo bisavô quem te ajudou a fazer. A tradição é assim, não tem como parar não, um vai passando para o outro (2/3/2014).

Tedesco e Rosseto (2007, p. 22) asseveram que "As festas precisam ser simbolizadas e, portanto, significadas por tradições e traduções constantes em equilíbrio com o passado e pela simbologia da ancestralidade étnica". Sendo assim, as festividades consistem em momentos de expressão de linguagens e comunicação dos símbolos das experiências humanas que devem ser conservados e transmitidos pelas tradições locais. Elas são representações da memória coletiva e cultural que aludem às festas dos anos anteriores.

A memória do Boi-à-Serra vincula-se à figura do boi e à dos outros figurantes que concebem a festa. A relação do boi com a população constitui o valor, a memória e

a tradição da brincadeira. Para alguns moradores, como o senhor V.S. (47 anos), os mais jovens devem

manter a tradição viva, porque são eles que irão dar continuidade à brincadeira. Se ela está aqui até hoje é porque algumas pessoas fizeram com que ela estivesse aqui, foram repassando para os filhos, os netos e por aí adiante. É claro que a brincadeira de uns 50 anos atrás, quando eu era pequeno, não é igualzinha à de hoje. Por exemplo, essa história de desfilar no Carnaval não tinha, o boi era só um brinquedo mesmo, ninguém via essa brincadeira como uma festa, porque, hoje, nós consideramos festa, porque ficamos mais de 2 horas preparando, antes, durante e depois. E, como as boas festas, ninguém quer parar (risos) (13/3/2014).

O Boi-à-Serra (Figura 37) ajusta-se por um processo de ressignificação de seus conteúdos socioculturais. Enfim, ele é uma manifestação contínua, exibindo-se como abertura de caminhos e possibilidades de reconstrução de rituais que valorizam essa cultura e o conhecimento transmitido pelas gerações.



Figura 37: A Festa do Boi-à-Serra.

Fonte: Banco de dados – TEIXEIRA, M. F., 2014.

Em entrevistas com os sujeitos pesquisados, os sentidos da memória tornam-se o nexos relevante do lugar com a festa. De acordo com o senhor J. do C. M. F. (37 anos),

O boi vem de muito tempo, muitos anos aqui em Santo Antônio. Me lembro quando era criançinha e brincávamos na rua. Na época, não tinha nem energia, tínhamos que parar cedinho, antes que as lamparinas se apagassem. Lembro do meu avô que fez o meu primeiro boi, todos na rua tinham, né? Era uma festa de verdade. Como era bom aquele tempo! Hoje faço para os meus sobrinhos, não tenho mais idade de entrar em um boi, mas gosto de deixar marcado na memória deles o que aconteceu comigo há uns anos atrás (11/2/2013).

As histórias orais são importantes reflexos da comunidade/grupo estudada e refletem a preservação do patrimônio cultural imaterial. A valoração de tais aspectos justifica as manifestações transmitidas pela tradição oral ao considerar-se a herança de determinados grupos e comunidades, de modo que os integrantes da brincadeira demonstrem sua associação com a tradição e com a história oral, como se nota no discurso dos entrevistados, que demarcam suas memórias em relação ao Boi-à-Serra:

Nesse ano, o Boi-à-Serra foi bem melhor. A estrutura para a área cultural no Carnaval mudou e nós tivemos mais oportunidades. Para você ver, nós tivemos ajuda e conseguimos organizar os 22 bois do Boi Estrela com os panos de chitão e novas toadas. Foi ótimo! (R.T.V., 17 anos - 7/2/2013).

Lembra que a cabeça do boi que contei para você era só do boi verdadeiro? Pois é, agora eu já posso sair nas ruas também, porque a outra eu não conseguia carregar por muito tempo, essa aqui de isopor eu consigo (L.M.A., 11 anos - 8/3/2014).

As toadas foram modificando com o tempo. Pra você ver que hoje nós fazemos músicas mais animadas e associadas com a época do Carnaval, antes não tinham essas músicas, não é? Outra coisa que fica na memória da gente também são os animais que estão presentes aqui no Boi, eles foram modificados, reformados e estão novos e organizados. Eu nunca vi o Boi organizado como esse ano (D.V.B., 16 anos - 4/2/2013).

Me lembro de quando eu ainda conseguia brincar. Ah, como era bom sair com o boi pelas ruas da cidade! Agora não dou mais conta, mas creio que a tradição aqui em Santo Antônio permanece, as crianças ainda continuam e para mim resta a memória antiga e a comparação com hoje em dia. Afinal, nós temos que ir acompanhando as mudanças, não é mesmo? (C.E.R., 53 anos - 12/3/2014).

O momento mais especial do Boi-à-Serra em minha vida foi quando eu consegui construir o meu primeiro boi. Eu tinha 6 anos e meu pai me levou para procurar a cabeça, aquilo foi uma alegria imensa, principalmente quando eu encontrei. Contava para todos sobre isso e ainda ficava junto com meus colegas que já tinham o boi feito. Eles me ajudaram na taquara e minha mãe comprou o chitão. Meu boi era o mais bonito daquele ano. Nós ainda não tínhamos incentivos para fazer os desfiles no Carnaval e ficávamos apenas festejando com os colegas. Como aquela época era boa! (L.R.C., 39 anos - 5/2/2015).

Eu brinco todos os dias com meu boi. Meu pai me contou que, na época que ele era da minha idade, ele também saía com o boi pelas ruas. Ele é meu amigo (M.R.P., 8 anos - 6/3/2013).

Neste momento, são oportunos alguns questionamentos. O Boi-à-Serra ainda mantém a continuidade com o passado histórico que lhe deu origem? Na atualidade, essas manifestações são tradições inventadas? Ou, ainda, a prática da brincadeira em Santo Antônio de Leverger permitiu a criação de uma tradição levergense?

Acerca da primeira indagação, nota-se que os integrantes do Boi ainda se voltam para o passado histórico e associam o Boi de hoje ao de antigamente. Todavia eles explicam que ele vem sofrendo alterações, podendo, em alguns momentos, ser considerado espetacularizado. O cumprimento de apresentações em eventos, shows e espetáculos culturais ilustra o fato de que as manifestações são tradições inventadas no Boi. Assim, a prática pode não ter sido o fator principal para a construção de uma tradição, sua permanência e a existência atual. O repasse das tradições é que consiste no fator principal para considerar-se o Boi-à-Serra uma tradição levergense.

Quando o Boi-à-Serra apresenta-se nos eventos, nos encontros e nos festivais, trata-se de uma manifestação espetacularizada, diferentemente do que acontece nos ambientes rurais e em outras festas. Hobsbawn (1997, p. 9-10) afirma que a tradição pode ser inventada e essa concepção é entendida por

um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas. Tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento por meio da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.

É nesse contexto de tradição inventada que as apresentações do Boi-à-Serra articulam suas bases imateriais simbólicas aos lugares, de sorte que a brincadeira faz-se presente. As apresentações tradicionais vinculam-se às práticas originais. Em semelhantes localidades, a influência dos promotores da tradição — que é repetida no presente pelas gerações que assimilaram a brincadeira — faz-se presente na construção dos sentidos ao lugar. Assim, a

[...] tradição não é apenas o que ainda resta, é, sim, uma dinâmica histórica que busca encontrar espaços, visibilidade e importância, em razão das condições e ritmos sociais das contradições que a própria modernidade, por ser dinâmica, versátil e cambiante, produz" (TEDESCO; ROSSETO, 2007, p. 15).

Na articulação entre passado e presente, as temporalidades do Boi-à-Serra evocam a tradição. Praticam-se as tradições inventadas em face das situações novas que geralmente não representam rupturas com o passado, mas sugerem situações de continuidade com ele, ainda que com certas artificialidades (ou ressignificações) e espetacularizações (HOBSBAWN, 1997, p. 10). (Figura 38).



Figura 38: Estrutura para a apresentação do Boi-à-Serra.

Fonte: Banco de dados – TEIXEIRA, M. F., 2014.

É mister afirmar que o Boi-à-Serra, em Santo Antônio de Leverger, surge no século XVIII e passa por um processo evolutivo com a admissão de novos símbolos que garantem sua sobrevivência e continuidade ao longo do século XIX até o atual. Esse percurso assegurou a inserção de processos de mudanças, conferindo-lhe, em sua essência, elementos que perduram mediante a repetição de certos valores e normas mantidos por grupos ou indivíduos.

À análise sobre tradição inventada, soma-se a caracterização da cultura como movimento, sendo que esta se associa ao movimento, às transformações e às ressignificações das manifestações e dos atos culturais que se alteram no decorrer do tempo. No entanto parte dessa cultura é inventada e recriada com outros suportes materiais: memória, espaço e práticas culturais.

Ao longo de sua existência, o espaço e os símbolos atinentes ao Boi-à-Serra sofreram alterações (vestimentas, instrumentos musicais). A fim de perceber a Festa do Boi-à-Serra como uma tradição inventada na contemporaneidade, é preciso entendê-la como uma manifestação múltipla e multifacetada que se organiza por uma teia de símbolos e simbolismos que evoca o passado rural do estado de Mato Grosso e por um complexo conjunto de valores que motiva as novas gerações de praticantes a continuarem com a dança e suas singularidades.

D'abadia (2010) enuncia que as singularidades das festas guardam características rurais, como as formas de veneração aos santos, nas rezas, nos terços, nas missas, nas novenas, nas procissões e em outras manifestações de caráter profano, como a queima de fogos, fogueiras, o levantamento de mastros, a organização de barraquinhas e a ocorrência de leilões, cavalgadas e desfiles de carros de boi. Tais práticas ressignificam-se no presente tornando-se tradições inventadas que “assumem a forma de referência a situações anteriores ou estabelecem seu próprio passado por via da repetição quase obrigatória” (HOBSBAWN, 1997, p. 10).

A respeito desse passado rural, infere-se que ele é entendido como um modo de apropriação do espaço pelas manifestações culturais que se traduzem em formas materializadas de cultura que ganham notoriedade no campo de estudo acadêmico, como os realizados, por exemplo, por Lôbo (2011), Curado (2011) e D'Abadia (2010).

Os autores trabalham com a festa como um fenômeno acometido por um intenso processo autogerativo — são os ciclos festivos que abarcam a dimensão temporal de um ano, ademais, exigem o exercício de percepção das paisagens de uma comunidade mediante a festa, a fé e as festas religiosas como uma prática sociocultural que se espacializa. A espacialidade de ocorrência de manifestações ligadas diretamente aos universos simbólicos sagrados e profanos fortalece essas bases de tradição, constituindo os elementos simbólicos do lugar. Ao tratar das festas de padroeiros, D'Abadia (2010) afirma que elas resultam de uma apropriação simbólico-expressiva do espaço, na qual o próprio lugar passa a ser portador de significados e de relações simbólicas.

As festas devem ser consideradas como momentos de afirmação e (re) afirmação de tradições, já que exprimem o passado e o cotidiano por meio da construção de memórias que interligam as ações individuais e as histórias atuais e coletivas. A memória existe nas manifestações culturais e elas se integram, representando os indivíduos de determinada comunidade. Guarinello (2001, p. 972) expõe que a festa é

[...] o compartilhamento do símbolo que é comemorado e que, portanto, inscreve-se na memória coletiva como um afeto coletivo, como a junção dos afetos e das expectativas individuais, como um ponto em comum que define a unidade dos participantes. A festa é, num sentido bem amplo, produção de memória e, portanto, de identidade no tempo e nos espaços sociais.

Levando-se em conta a Festa do Boi-à-Serra como uma tradição em Santo Antônio de Leverger/MT, reafirma-se sua ligação com o passado da festividade, o que traz à memória os anos anteriores, as apresentações, os desfiles e as alterações ocorridas (mudança dos brincantes, das toadas, das cores do pano de chitão). A memória e a tradição nessa festividade reforçam o sentimento cultural existente na manifestação cultural. O morador J. C. (17 anos) diz:

Me lembro desde criança, quando meu pai construía um boizinho para mim. Na verdade, me lembro no início, quando já era final do ano, antes da brincadeira do Entrudo, nós saíamos para procurar a cabeça do boi. Eu adorava. Esperava por isso todos os anos. Quando nós encontrávamos, era uma alegria que só! Comentava com meus amigos e já ia estruturar o meu boi. Na época, meu pai não tinha muito dinheiro para comprar um pano florido e colorido, aí colocava um lençol mesmo. Nós saíamos junto com o siriri, sozinhos, de dezembro até o Carnaval, mas brincávamos com o boi durante o ano todo. Como é bom assustar as crianças! (risos). Agora eu ainda continuo saindo, fazendo o mesmo que meu pai fazia comigo, mas consigo comprar um bom e alegre pano de chitão. É assim que temos que ir fazendo, fica na memória e mantém a tradição. Vou repassar para meus filhos e contar também como era a brincadeira antigamente (10/3/2014).

As memórias e a linguagem da Festa do Boi-à-Serra tecem um significado da vida cotidiana e do lugar. As histórias de vida guardadas na memória assinalam os sentidos plurais do lugar e da festa. Os relatos do tempo passado, as vivências e as experiências adquiridas são lembrados por meio da expressão corporal dos desfiles dos bois.

Pode-se denotar, assim, que as linguagens e as memórias da Festa do Boi-à-Serra também dão sentido ao lugar, pois são fatores essenciais na paisagem festiva. Há uma valorização do passado pela memória. Para Le Goff (2003, p.469), “A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje”.

A memória da Festa do Boi-à-Serra deve ser articulada constantemente por um processo de reconstrução, uma vez que adaptações são realizadas no tempo e no espaço anualmente. Ela é determinada por momentos vividos, nesse espaço simbólico que se

constitui em lugares de comemorações, de festejo e, conseqüentemente, de memória. Nas festas, o lugar festivo é percebido por meio do atributo cultural que liga a manifestação à memória (experiência, vivências, lembranças, entre outros).

Em face disso, questiona-se: qual o significado do redescobrimto da memória festiva do Boi-à-Serra? Sob esse aspecto, observa-se que os atores do Boi-à-Serra participam da construção simbólica da festa e apoiam a caracterização do sentido do lugar, haja vista que esse sentido de pertencimento à Festa do Boi-à-Serra proporciona uma relação identitária demarcada pela memória e pelas linguagens vivenciadas. Brandão (1989, p. 17) ressalta como as festas são expressões da memória,

A festa quer lembrar. Ela quer ser a memória do que os homens teimam em esquecer — e não devem — fora dela. Séria e necessária, a festa quer brincar com os sentidos, o sentido e os sentimentos. E não existe nada de mais gratuito e urgentemente humano do que exatamente isto.

Dessa forma, o Boi-à-Serra trouxe a memória dos encontros e das brincadeiras (Figura 39), da vivência, das experiências e dos sentidos da festa, haja vista que a memória é fator essencial para o conhecimento do passado, das lembranças que dão continuidade à manifestação. Ela deve ser construída coletivamente, privilegiando os indivíduos que participam do festejo. Ao se construir a memória, não se tende a resgatá-la, mas sim a arquitetar a manifestação de hoje por intermédio das experiências do passado que gravitam em torno dessa memória festiva.



Figura 39: Os encontros e brincadeiras do Boi-à-Serra.
Fonte: Banco de dados – TEIXEIRA, M. F., 2014.

O Boi-à-Serra é o momento em que se reativa a memória e as experiências festivas. Os brincantes dos grupos do boi vivenciam aquele momento juntos, identificando-se coletiva e simbolicamente.

O Boi-à-Serra consiste, portanto, em um “lugar de memória” demarcado pelo sentimento de pertencimento à cultura mato-grossense, bem como pela conexão com as gerações, das mais antigas às atuais.

A memória do festejo possui os valores de transmissão da cultura, bem como os da tradição, a qual é um patrimônio imaterial característico do Mato Grosso e peculiar em Santo Antônio de Leverger.

A festa pode ser considerada uma memória. Ela é composta pela repetição de valores e ações que compõem a força simbólica tradicional do lugar. Ademais, simboliza as relações humanas existentes no lugar vivido, ou seja, no lugar da Festa do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT.

3.3 – Nas entrelinhas do imaginário festivo e das representações simbólicas

O imaginário é um dos fenômenos culturais que englobam as formas de pensar, as cosmologias e cosmogonias, ou seja, as representações que o homem cria sobre o seu universo simbólico. (DIAS, 2011, p.282)

Neste subtópico, analisam-se as entrelinhas do imaginário festivo e das representações simbólicas dos signos exibidos na festa, especialmente na vida dos sujeitos brincantes como responsáveis pela constituição do imaginário festivo, o qual se liga às representações, permitindo compreender os elementos que mantêm os sentidos e instituindo uma festa imaginária e representativa. Ruiz (2003, p. 23) versa que a característica principal do imaginário,

é a criação, e paradoxalmente ele possui a possibilidade de encolher-se, determinar-se, numa identidade finita e histórica. O imaginário humano é um manancial criativo que (re) sente o mundo de forma criadora; um mistério que emerge de nós na forma de criação (divina) e que transforma o húmus insignificante da natureza em mundo humanizado.

Brandão (1989, p. 42) diz que “o poder é das pessoas de construírem o seu próprio mundo, os seus próprios símbolos e significados”. Essas construções estão ligadas, segundo o autor, ao fato de que a identidade não é somente o produto inevitável da oposição por contraste, mas o próprio reconhecimento social da diferença.

Ainda de acordo com Brandão, uma das particularidades mais significativas das identidades é a sua dimensão histórica do imaginário social. Apesar disso, a identidade serve de menção para a memória do grupo que se encontra na festividade: ela é coletiva na perspectiva do lugar.

O imaginário festivo compõe-se pela coletividade e por suas expressões subjetivas. Ele está associado à dimensão simbólica do indivíduo, o qual necessita produzir e consumir os símbolos criados. Para Gastal (2005), o imaginário deve considerar os sentimentos coletivos que fazem parte de algo, nesse caso, das festas.

O imaginário é reconstruído pelas imagens reais e detém o poder de modificar, de inventar e de estabelecer relações diferentes do mundo real. A presença dos símbolos no simbolismo festivo envolve as ações afetivas. Desse modo, o imaginário associa-se ao simbólico e este remete à representação. Wunenburger (2007, p.7) examina que o imaginário “como substantivo, remete a um conjunto bastante flexível de componentes.

Fantasia, lembrança, devaneio, sonho, crença não verificável, mito, romance, ficção são várias expressões do imaginário de um homem”.

A partir do imaginário dos seres humanos no que diz respeito à vivência, ao simbolismo e aos rituais, têm-se os sentidos que as manifestações e suas relações dão às sociedades. Elas fazem com que o sentido do lugar constitua representações simbólicas que dão forma ao imaginário. (Figura 40)



Figura 40: O imaginário festivo representado pela Festa do Boi-à-Serra.
Fonte: Banco de dados – TEIXEIRA, M. F., 2015.

Em relação ao imaginário, Wunenburger (2007, p.20) retrata que ele,

assim enraizado num sujeito complexo, não redutível a suas percepções, não se desenvolve, porém, em torno de imagens livres, mas lhes impõe uma lógica, uma estruturação, que faz do imaginário um "mundo" de representações. G. Durand amplia o fragmento do imaginário ao conjunto das produções culturais (obras de arte, mitos coletivos etc.) para aí enfatizar uma tríplice lógica de "estruturas figurativas", própria do *Homo sapiens*, que é também *Homo symbolicus*.

Por meio do homem simbólico presente na festa (Figura 41), constrói-se e expressa-se o imaginário. Essas formas de representação do imaginário são “[...] o seu lado perceptível e o seu lado mental, unificados estes em algo terceiro, que é o signo ou a representação” (SANTAELLA; NÖTH, 1998, p. 15).



Figura 41: Os símbolos imaginários do Boi-à-Serra.
 Fonte: Banco de dados – TEIXEIRA, M. F., 2015.

Assim sendo, compreende-se que os corpos brincantes do Boi-à-Serra associam-se ao simbolismo, à emoção, às vivências e às experiências locais e ao imaginário, o termo que “todos são atores da festa” (SANTANA, 2009, p. 56).

Em tais lugares, esses atores criados pelo imaginário expressam seus anseios, saberes e desejos narrados durante o passado e retransmitidos para o presente. Assim, a festa, por meio das personagens criadas pelo imaginário — no Boi-à-Serra: a ema, o cavalo-égua, a mãe-do-morro (Figura 42), o minhocão, entre outros —, favorece os desejos e sonhos, principalmente, infantis dos personagens fantasiados que assumem os papéis na brincadeira.



Figura 42: Mãe-do-morro - Boi-à-Serra.
 Fonte: Banco de dados – TEIXEIRA, M. F., 2015.

Para esta análise, é necessário ressaltar o nível do imaginário da Festa do Boi-à-Serra mediante os discursos vinculados a ele e as imagens que o concretizam em Santo Antônio de Leverger/MT.

Os laços simbólicos das festas aludem à identidade e à tradição construídas nos jogos das imagens presentes. A festa e o sentido do lugar são elementos fundamentais na constituição do imaginário. Para Fernandes (1999, p. 57),

Se as sociedades não podem viver sem imaginário, via aberta a mundos possíveis, também não conseguem existir sem simbolização. Toda a interação social é mediatizada por gestos ou por símbolos. Desde o fundo dos tempos, o homem procura objetivar a ideação e dar forma ao seu imaginário. Desse modo, produz espontaneamente símbolos e constrói sinais, isto é, elabora cultura. Enquanto os símbolos são o resultado da função efabuladora coletiva, criados de forma natural pelo homem, os sinais exprimem a objetivação das imagens tornadas convenções sociais e por estas perpetuadas. Se a ideação é o processo de produção do imaginário, a simbolização — sob a forma de símbolos, de mitos, de utopias ou de outras expressões culturais — é a sua representação.

Desse modo, a festa e o lugar fortalecem os laços simbólicos de representação do Boi-à-Serra. Nesse processo, o Boi, seus signos, símbolos e simbolismos no imaginário social operam mediando as percepções e os laços da tradição cultural local. O Boi-à-Serra é marco de tradição. Assim, todas as significações do festejo são componentes de uma organização simbólica assimilada pelos sujeitos, principalmente os brincantes que constroem esse imaginário.

Em Santo Antônio de Leverger, as imagens do Boi-à-Serra evidenciam uma outra ação carnavalesca presente na cidade: a cultural. O foco dessa época do ano são os blocos e a diversão, divulgados pela mídia a fim de atrair turistas e moradores para a cidade, mas ela não leva em conta o imaginário cultural da brincadeira na festa. Por meio do Boi-à-Serra, o imaginário carnavalesco de Santo Antônio de Leverger poderia associar-se à veiculação dos símbolos culturais e dos laços afetivos que conferem sentido ao lugar do festejo e representam simbólica e espacialmente o Boi-à-Serra.

Entende-se que o componente imaginário articula-se aos símbolos e ao simbolismo presente na festa. Castoriadis (1995) ressalta que há no imaginário tais símbolos e simbolismo. Para o autor (p. 154),

Subsiste um componente essencial e, para os nossos propósitos, decisivo: é o componente imaginário de todo símbolo e de todo simbolismo, em qualquer nível que se situem. Relembremos o sentido corrente do termo imaginário, o qual, por agora, nos bastará: falamos de imaginário quando queremos falar de alguma coisa "inventada" — quer se trate de uma invenção "absoluta" ("uma história imaginada em todas as suas partes") ou de um deslizamento, de um deslocamento de sentido, em que símbolos já disponíveis são investidos de outras significações que não suas significações "normais" ou "canônicas".

A vinculação entre o imaginário e os símbolos revela a necessidade de entendimento da relação entre os indivíduos e as suas compreensões, em especial o conhecimento dos gestos e as ações no tempo e no espaço das materialidades presentes nas manifestações. Tal relato pode ser observado pelas figuras dos bois nas ruas, pelos enfeites de Carnaval, pelas camisetas e pelos instrumentos utilizados pelos brincantes que consistem em símbolos dos sujeitos do fenômeno festivo.

O imaginário fortalece a festa do Boi-à-Serra, pois incorpora novos fatos do cotidiano. Com um olhar múltiplo sobre o Boi-à-Serra, o imaginário observa-o como uma atividade ligada às ações dos signos da festa existentes entre o corpo-sujeito e o que eles realmente abrangem como símbolos e signos. Ele é um componente

constituidor do sujeito brincante que permite que os sentidos imagéticos simbólicos multipliquem-se ante a imaginação.

O sistema imaginário está intimamente ligado à incubação que o sujeito do Boi-à-Serra realiza no meio em que está fixado, ou seja, na festa, ele absorve sentimentos, vivências, experiências, percepções e significados advindos do festejo, de forma direta ou indireta. Wunenburger (2007, p. 28) complementa que os imaginários, aqui considerados imaginários festivos, “comportam dimensões linguísticas (narrativas místicas, imagens poéticas), bem como expressões visuais (ícones religiosos, alegorias políticas, mapas geográficos, clichês etc.), compondo uma espécie de textura verbo-icônica”.

O imaginário dos sujeitos festivos compõe-se de uma multiplicidade enquadrada nos significados, símbolos e signos do festejar. A crença na presença e na articulação do boi vivo abastece o imaginário brincante.

Dessa sorte, a experiência real e imaginária da Festa do Boi-à-Serra relaciona o símbolo e os signos por via de uma linguagem expressiva. O imaginário articula os instrumentos das festas carregados de cores e formas, constrói os sentidos e apresenta as características espetaculares da brincadeira.

Na tradição da festa, a memória ritualizada é compreendida pelos brincantes como mantenedora do festejo. Os sentidos viventes no tempo e no lugar do Boi-à-Serra conferem-lhe fluidez devido à interferência do Carnaval, pois o sentido de festejar de uma associa-se ao da outra e acrescenta elementos complementares por meio de uma diversidade única. Para A.M. (26 anos),

O imaginário do Boi-à-Serra está presente em vários momentos. Quando nós começamos a procurar a cabeça do boi nas matas, já prevemos algumas criaturas, que são seres míticos que podem estar ali. Até mesmo a mãe-do-morro que é uma das que mais assustam a população. De qualquer forma, o que percebo estar mais presente na imaginação das pessoas é a figura do boi. Ele ganha vida, é como se estivesse vivo no meio de nós (5/9/2015).

Nos atuais ambientes modificados, a festa ocorre em ambientes complexos que concedem sentidos às figuras que compõem o imaginário da Festa do Boi-à-Serra por meio dos elementos que formam um “mundo festivo” de representações, que se tornam significantes e fortificam a festa. Para Abreu (1999, p. 38), “um atraente caminho para se conhecer uma coletividade, suas identidades, valores e tensões são as atitudes, os comportamentos, os gestos e o imaginário presente em suas celebrações”.

O imaginário do Boi-à-Serra permite vincularem-se os sinais aos signos compreendidos na brincadeira, configurando o olhar e as relações humanas dos envolvidos na festa. Para se interpretar os símbolos presentes no imaginário do boi, é necessário ater-se aos mitos, às narrativas e à sua interlocução com a festa.

As festas, atividades realizadas em períodos no espaço, têm contornos diferentes concretizados pelos brincantes de forma particular. O lugar do Boi-à-Serra liga-se às informações da realidade do homem pantaneiro: rios, lendas, rituais, mitos, animais, pesca, etc.

Esse lugar-imaginário-identitário está intimamente ligado às características das pessoas locais e, também, aos seus símbolos, significados e signos em seu lugar festivo. A festa, suas simbologias e rituais garantem os mistérios e os encantos do imaginário do Boi-à-Serra. Os brincantes dão vida ao boi, instituindo uma simbologia festiva. Por consequência, o imaginário apropria-se de uma representação simbólico-cultural associada às formas específicas do boi.

As festas associadas ao imaginário propiciam momentos de espetáculo e estreitam os vínculos entre o festejar, o mítico, o imaginário e o encantamento com o lugar. V.S. (47 anos) menciona a proximidade do brincante com o imaginário do Boi-à-Serra:

Me lembro que, quando era criança, imaginava muita coisa do Boi-à-Serra. Logo de início, pensava que o boi existia de verdade e que nós daríamos uma vida pra ele. Eu tinha o meu boi, montava nele e brincava com ele todos os dias. Me recordo que, um dia, uma das madeiras quebrou e logo imaginei que meu boi havia morrido. Esse é o imaginário das festas pelas crianças. Agora adulto, vejo diferente, tenho comigo a presença de alguns símbolos que marcam a festa e seu espetáculo, mas o que reflete mesmo é o imaginário das crianças na brincadeira (13/3/2014).

3.4 As representações da Festa do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Lerverger/MT

As representações são “construções imagéticas decorrentes da apreensão dos significados e subjetividades espaciais”
(KOZEL, 2010, p.1)

Tendo como suporte a Geografia das Representações, salienta-se que o termo “representação” é compreendido por Kozel (2005, p. 140-141) “como o processo pelo qual são produzidas formas concretas ou idealizadas, dotadas de particularidades que possam também se referir a outro objeto, fenômeno relevante ou realidade”. Nesse contexto, as representações, sob a égide da Geografia Cultural-Humanista, são uma respeitável contribuição à concepção do espaço construído socialmente e da ação dos agentes que o produzem.

Este subtópico apoia-se na contextualização dos espaços da experiência dos sujeitos representados pela brincadeira e pelo encantamento da linguagem da Festa do Boi-à-Serra. De acordo com Kozel (2005), toda representação é considerada uma forma de linguagem. “A linguagem é um veículo de significados e valores sociais. E o signo, ao refletir a realidade, manifesta a visão social da realidade, interpretada por alguém pela sua vivência social” (KOZEL, 2009, p. 123).

A linguagem, segundo Gil Filho (2005), é função do pensamento que rerepresenta o mundo concreto imediato, um mundo de ressignificações. Portanto, nesse caso, a linguagem é “a mediação necessária entre as coisas e seus significados mais ocultos” (GIL FILHO, 2005, p. 75).

Como subsídio metodológico, foram utilizados os mapas mentais como método com o objetivo de investigarem os sentidos do lugar do Boi-à-Serra. A opção por esse enfoque dá-se na medida em que as representações são objeto das análises geográficas, incorporando aspectos subjetivos analisados nos discursos e nas práticas socioespaciais. Segundo Galvão e Kozel (2005, p.6-7),

as representações advêm do simbólico, de modo que perpassam construções mentais decorrentes da apreensão de significados, que raramente são revelados pela razão. As pessoas constroem sentido sobre determinados espaços ou coisas não somente pela atividade consciente de pensamento teórico, mas, sobretudo, pelo conhecimento intuitivo por ele expresso. Dessa maneira, os sentidos expressam o cultural e o social, produtos de seu entendimento sobre o espaço vivido, percebido, sentido, amado ou rejeitado.

De acordo com os autores, as representações são constituídas pelas relações culturais/sociais por meio de um sistema de relações vinculadas aos valores, experiências, sentimentos, vivências e atitudes. Kozel (2009, p.1) vê as representações,

como enunciados, pode-se redimensioná-las amplamente estabelecendo relações entre as esferas sociais e as formas de comunicação, envolvendo grande número de interlocutores. Portanto, a codificação dos signos que formam a imagem como um texto não se constitui apenas uma representação individual, mas coletiva, na medida em que compartilha valores e significados com comunidades e redes de relações.

As manifestações culturais ganham força, o que leva à reflexão sobre o espaço humano e seus aspectos, sobre o diferente, a cultura, as particularidades e os modos de vida, valorizadas com o aporte representacional dos indivíduos. A Geografia Cultural, associada às manifestações culturais, destaca os aspectos materiais e imateriais, as representações simbólicas, os modos de existência e as experiências da sociedade humana.

A Teoria das Representações, como uma abordagem na Geografia Cultural, permite relevantes proposições à compreensão das representações estabelecidas por determinados sujeitos sociais. É válido ressaltar que, desde as épocas mais distantes, as sociedades expressavam-se por via de representações (com o uso dos pergaminhos, nas paredes de cavernas, entre outros) carregadas de valores da cultura e que continham os aspectos míticos, suas lendas, riquezas, entre outros aspectos que constituíam uma forma de linguagem.

Contudo essas maneiras de expressão foram se alterando, de sorte que ocorreu uma valorização cartográfica, especialmente na ciência geográfica, ou o que seria, segundo Kozel (2005), uma valorização do aporte cartográfico como instrumento representativo do real de forma tecnicista. Para Harley (1991), qualquer tipo de representação deve ser considerado uma forma de linguagem.

As imagens tornam-se representações. Para Gil Filho (2005, p. 75), elas são

expressões concretas, quer por manifestação, quer por emanção de uma vontade incontida do aqui e agora, e não admite redução a nenhuma outra forma semelhante. A individuação da representação é expressa por meio de formas concretas mediadas pela linguagem.

As representações são associações entre o mundo e o sujeito. Na Geografia das Representações, as representações caracterizam-se pelo seu “conhecimento simbólico” e são “ponto de partida para uma Geografia Cultural do mundo banal, da cultura cotidiana, do universo consensual impactado pelo universo reificado da ciência e da política” (GIL FILHO, 2005, p. 80).

Kozel (2009) entende que a representação é um conhecimento obtido pelas vivências, pelas experiências, de modo que o imaginário favorece a relação entre o homem e o subjetivo. Essa subjetividade liga-se aos saberes, às manifestações e às existências que permitem o aparecimento das representações.

No que tange à representatividade do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT, esse lugar festivo é ação essencial para a compreensão dos saberes, dos conhecimentos, das crenças, dos ritos, dos mitos e dos símbolos, entre outros.

As representações apreendem o mundo, uma vez que os homens individualmente compreendem o mundo por suas oportunas representações, que funcionam como composição essencial da realidade e da percepção.

O estudo das representações, em suas diversas concepções, abrange os valores que conferem sentido aos lugares, como a tese em estudo, uma vez que essas representações apresentam a riqueza das manifestações culturais, dos detalhes, dos símbolos e dos significados adquiridos.

As representações, na ciência geográfica, subdividem-se, segundo Kozel (2002), em três concepções: idealista, realista e sociocultural. A concepção idealista reflete a compreensão do real como produto do pensamento ao proporcionar

a construção e a reconstrução da realidade, explicando-se por meio das representações, que num primeiro momento acontecem como 'síntese cognitiva', passando pela memória/consciência em direção à seletividade, apontando para a lente que se usa para ver e conceber o mundo e as coisas pertinentes a ele (KOZEL, 2002, p. 225).

A análise realista é determinada pela compreensão das representações como “produtos da percepção, integradas pela dimensão simbólica. Não considera as interferências da afetividade e do meio social e prioriza as dimensões biológicas do desenvolvimento humano” (KOZEL, 2002 p. 224).

A concepção sociocultural baseia-se em uma relação de sujeito construtor do ser e do mundo. Ela associa-se à teoria social, conforme relata a autora.

Kozel (2002) assevera que a realidade não permanece apenas objetivamente, mas diante da necessidade de constatar-se a percepção humana. Nesta tese, as representações sociais são entendidas pelo viés sociocultural, já que elas formam uma “síntese entre os fenômenos cognitivos, afetivos e sociais, os quais, na realidade, interligam-se, permitindo a incorporação de análises ideológicas, dos saberes populares e do senso comum” (KOZEL, 2002, p.227).

Ao estudar-se a Festividade do Boi como formadora de representações é necessário atentar-se para a realidade cultural de cada povo, seus hábitos e costumes que são tradições. E, nessa perspectiva, analisam-se as festas e os signos produzidos nas paisagens onde ocorrem.

Acerca das festas e da representação, nota-se a reconstrução das diferentes relações sociais vistas pelos modos de vida no território brasileiro, o qual é dinâmico em virtude das práticas socioculturais, religiosas e econômicas. Essas dinâmicas reúnem as representações culturais, como é o caso das festas de boi, com temporalidades diferentes.

Para identificar as representações explicitadas nos Mapas mentais relacionadas a Festa do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger, utilizar-se-á a metodologia Kozel como aporte metodológico. A metodologia proposta busca decodificar os signos contidos nas representações assim como as mensagens explícitas. Os mapas mentais são considerados uma forma de linguagem que consiste em ir além da referência ao lugar e ao mundo vivido (KOZEL, 2007), um instrumento que propõe desvendar as representações espaciais e simbólicas da Festa do Boi-à-Serra, bem como os sentidos do lugar.

Os mapas mentais no estudo do Boi-à-Serra permitem identificar como os brincantes e os “adoradores” percebem as imagens da festa, seus signos, símbolos e os sentidos do lugar. De acordo com Nogueira (2002, p. 130) “Os mapas mentais contêm saberes sobre os lugares que só quem vive neles pode ter e revelar”, portanto os mapas mentais refletem o mundo vivido. Para Kozel (2010), eles são representações simbólicas realizadas pelos indivíduos, refletindo as visões de mundo e suas relações com os comportamentos e ações, e que eles advêm de processos cognitivos.

Na referida metodologia, os mapas explicitam representações carregadas de significados, acerca da percepção e da compreensão dos sujeitos: nesse estudo, o significado da Festa do Boi-à-Serra.

Pela decodificação dos mapas mentais pode-se evidenciar as constituições simbólicas e sgnicas do boi. Segundo Kozel (2007, p. 125),

Todo signo integra um sistema de representações (nas suas diferentes linguagens), porém não é desse sistema que se assimilam os significados, mas do uso dos signos em situações reais, vividas nas relações. Quando os signos são retirados do contexto da comunicação no real vivido, transformam-se apenas em sinais, cujos valores e significados só podem ser entendidos dentro do sistema que o integra, o sinal é identificado, enquanto o signo é decodificado.

A metodologia baseia-se numa abordagem empírico-qualitativa com a perspectiva de investigação do significado da Festa do Boi-à-Serra, bem como da representação construída pelos brincantes, moradores e visitantes da festa. É por meio deles que a percepção e a subjetividade aparecem, despontando as marcas e os percursos da percepção festiva. A metodologia Kozel (2007, p. 133) propõe que os mapas mentais sejam analisados a partir dos seguintes aspectos:

- 1- Interpretação quanto à forma de representação dos elementos na imagem
- 2- Interpretação quanto à distribuição dos elementos na imagem
- 3- Interpretação quanto à especificidade dos ícones:
 - a. Representação dos elementos da paisagem natural
 - b. Representação dos elementos da paisagem construída
 - c. Representação dos elementos móveis e representação dos elementos humanos
- 4- Apresentação de outros aspectos ou particularidades

Os mapas mentais são uma forma de linguagem que imprime as marcas representadas pelo homem nos lugares. Eles consistem em uma forma de representação dos lugares — neste estudo, lugares festivos. Para Kozel (2007, p. 115), são “[...] uma forma de linguagem que reflete o espaço vivido representado em todas as nuances, cujos signos são construções sociais”.

Pretende-se através dos mapas mentais desvelar o sentido do lugar da Festa do Boi-à-Serra compreendido pelos brincantes . Desse modo, os mapas mentais consistem em imagens espaciais existentes na imaginação daqueles que os estabelecem (Figura 43).



Figura 43: Pesquisa empírica- elaboração do mapa mental sobre a percepção da Festa do Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXIRA, M. F., 2014.

De acordo com Kozel (2010, p. 2), “os mapas mentais como construções sígnicas requerem uma interpretação/decodificação, lembrando que estão inseridos em contextos sociais, espaciais e históricos coletivos, referenciando particularidades e singularidades”.

A autora firma que, por meio das linguagens, o sujeito “se expressa, expõe seu mundo vivido. E, sem dúvida, os mapas mentais são de suma importância para o campo das representações e para a construção de significados espaciais” KOZEL (2009, p. 127).

Os mapas mentais não detêm o rigor cartográfico do espaço e permitem a comunicação, bem como as reconsiderações das informações do mundo real o qual é caracterizado pelos sentimentos, afetos e percepções que se tornam representações a serem lidas no mapeamento. Eles, portanto, não são considerado um produto estático. Desse modo, Kozel (2005, p. 132-133) contextualiza os mapas, ao dizer que,

embora tenham sido concebidos como uma representação plana e matematicamente precisa da superfície terrestre, eles contêm uma forma ideológica de apresentar o espaço geográfico, o que reflete, sobretudo, uma abordagem sociocultural, proveniente de um discurso, que muitas vezes é reproduzido e serve de manipulação ideológica. [...] essa linguagem une o objetivo ao subjetivo, a prática aos valores, o mito ao fato comprovado e a precisão à aproximação, permitindo assim entender o verdadeiro significado do VER. O mapa seria, portanto, uma representação gráfica que facilita a compreensão espacial dos objetos, conceitos, condições processos e fatos do mundo humano.

Ao diferenciar os mapas como representação matemática dos mentais, Kozel (2007, p. 142) diz que

O mundo é visto e experienciado não como uma soma de objetos, mas como um sistema de relações em que estão imbricados valores, sentimentos, atitudes, vivências, entre outros. As imagens espaciais provenientes dessas subjetividades foram denominadas mapas cognitivos, mapas conceituais e, posteriormente, mapas mentais.

Na Festa do Boi-à-Serra, em Santo Antônio de Leverger/MT, o lugar festivo garante a existência de expressões, de simbolismos, do imaginário, da memória e dos significados suficientes para definir as representações espaciais e simbólicas do lugar.

À face do exposto, os mapas mentais realizados pelos brincantes do Boi-à-Serra correspondem aos “produtos de relações dialógicas estabelecidas” individual ou coletivamente, o que demonstra a afinidade dos brincantes com a festa e o “contexto social e cultural em que está inserido” KOZEL (2007, p. 136).

Assim, a análise dos mapas mentais demonstra a compreensão dos brincantes sobre a Festa do Boi-à-Serra. As imagens, as representações e as percepções abrangem os significados da dimensão festiva (míticas, simbólicas, corporais, culturais e outros) no Boi-à-Serra, pois, nos mapas mentais, há uma expressividade dos indivíduos (KOZEL, 2001).

Como procedimento metodológico foi solicitado aos brincantes (36 participantes), individualmente, que representassem em forma de desenho a sua percepção sobre a Festa do Boi-à-Serra e de seus principais símbolos.

A seguir serão apresentados os mapas mentais elaborados na pesquisa empírica, assim como a sua interpretação tendo a metodologia Kozel como parâmetro.

Mapa mental 1

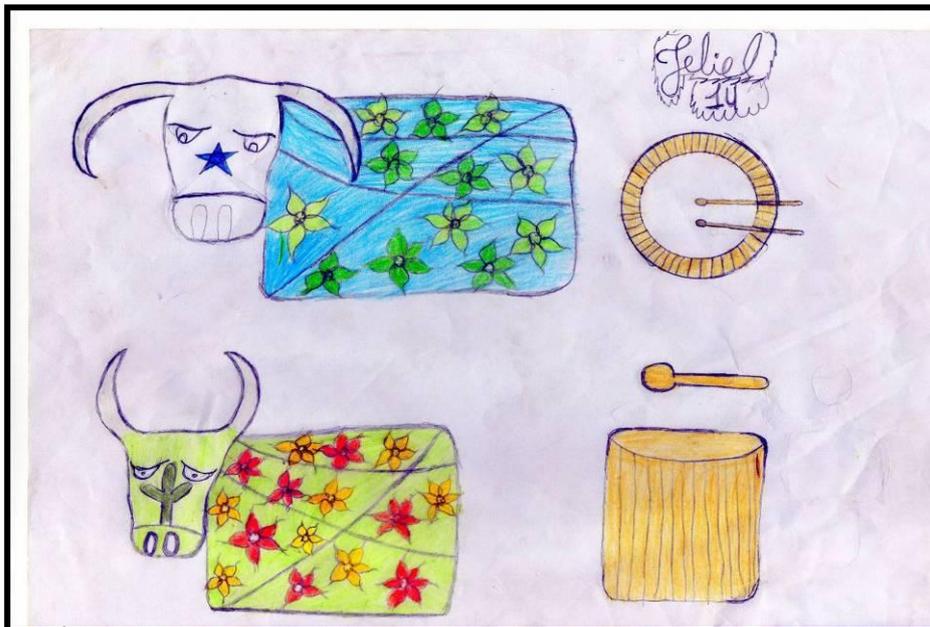


Figura 44: Mapa mental 1 – Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2014.

Mapa Mental 2

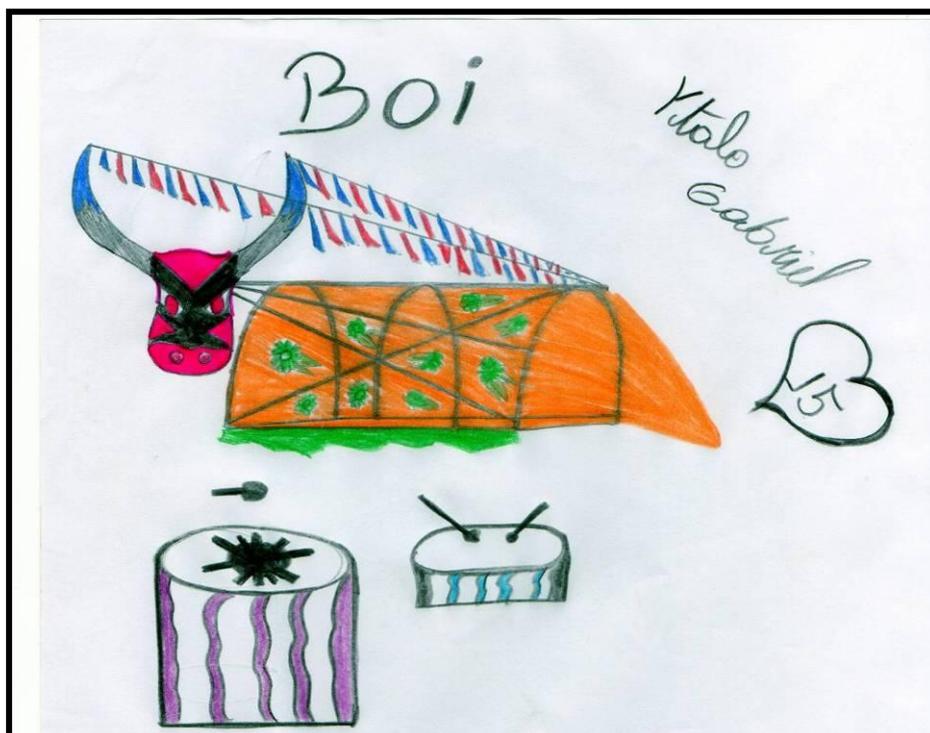


Figura 45: Mapa mental 2 – Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2014.

Nos mapas mentais 1 (Figura 44) e 2 (Figura 45), aprecia-se a conjuntura discursiva da imagem, harmonizada pelos signos representados por meio de objetos, linhas e figuras geométricas. Os ícones presentes na representação evidenciam alguns símbolos da brincadeira do Boi-à-Serra, tais como a figura principal, o boi, ilustrado com as cores fortes do pano de “chitão”.

O mapa mental representa a Festa do Boi-à-Serra caracterizada por simbolismos que a tornam viva, colorida e festiva. Conhecidos como bumbos, os tambores também estão no desenho e são elementos ligados à musicalidade e às toadas da brincadeira.

Na imagem, os elementos dispõem-se de forma dispersa, o que denota características distintas sobre o boi, tais como suas toadas e a brincadeira de vesti-lo. Os mapas evidenciam vivência, experiência e diversão pelos brincantes.

O mapa mental realça as cores das festas e os símbolos representativos da brincadeira para os indivíduos, o seu sentimento de pertencimento à brincadeira e o mundo vivido do Boi-à-Serra, demonstrando afeto e ilustrando os elementos paisagísticos simbólicos do festejo. Ao questionar J.R.C. (21 anos) sobre a representação, ele diz que

O boi sempre esteve presente em minha vida. Desde pequenino, já saio com ele pelas ruas. Quando está chegando próximo do Carnaval, já estamos loucos para aproveitar a festa. Para mim, o boi é o cotidiano, a vida, o dia a dia e suas músicas que o complementam, não é mesmo? Os bumbos ressaltam a alegria e a diversão do que é “brincar com o boi” nas ruas de Santo Antônio de Leverger/MT (2/3/2014).

Esse contexto imagético traduz a situação social e, sobretudo, a cultural do brincante, o que reafirma a construção da memória associada ao imaginário e, conseqüentemente, o vínculo com a tradição da brincadeira.

Mapa mental 3

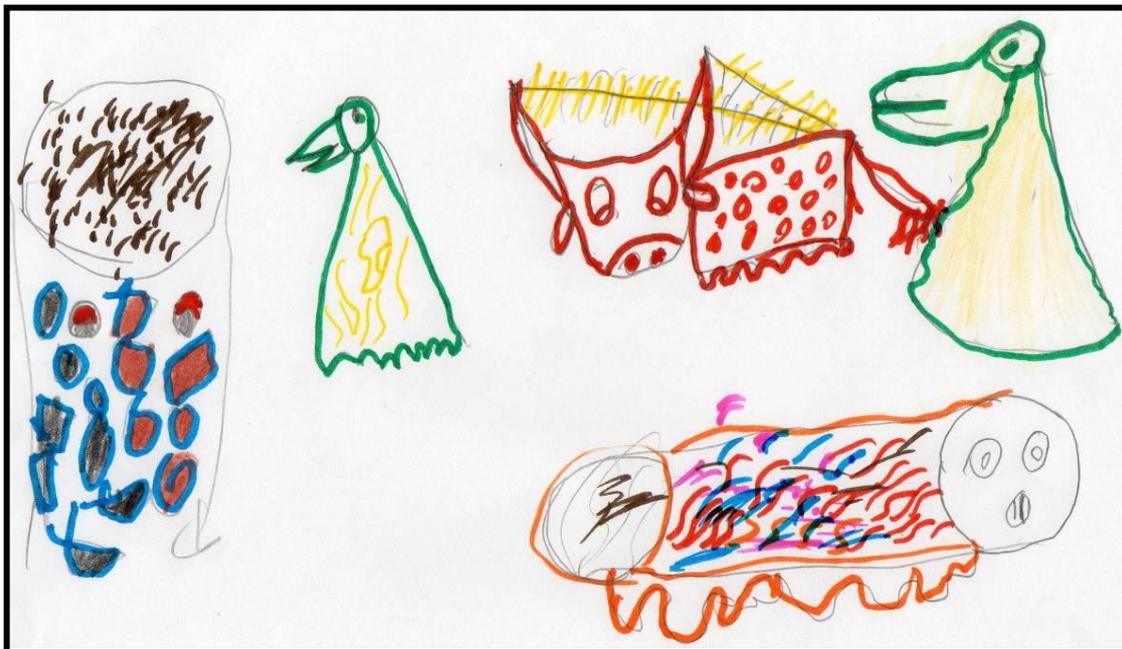


Figura 46: Mapa mental 3 – Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2014.

No mapa mental 3 (Figura 46), o autor coloca vários elementos dispersos, principalmente os ícones que se associam aos símbolos e ao imaginário da Festa do Boi-à-Serra.

Esse mapa demonstra a riqueza festiva do boi por via da figura principal (o boi) e das imagens lendárias: o minhocão, a mãe-do-morro, o cavalo-égua e a ema. As particularidades dessa representação advêm da representação de símbolos do imaginário da festa em pauta. L.M.A. (11 anos) fala que,

Quando eu penso no Boi-à-Serra, não posso pensar só no boi, preciso pensar nas outras coisas que estão lá junto com ele. Temos a mãe-do-morro, o cavalo-égua, a ema e o minhocão. Sem eles, não teria como realizar a festa. Iria ter só o boi? Não pode, nós temos que colocar os seres que estão presentes aqui também (8/3/2014).

A elaboração do mapa mental expressa as imagens relevantes guardadas na memória do autor no que diz respeito à festa. Enfim, percebe-se o quanto o autor destaca símbolos e signos do universo cultural do Boi-à-Serra.

Mapa mental 4

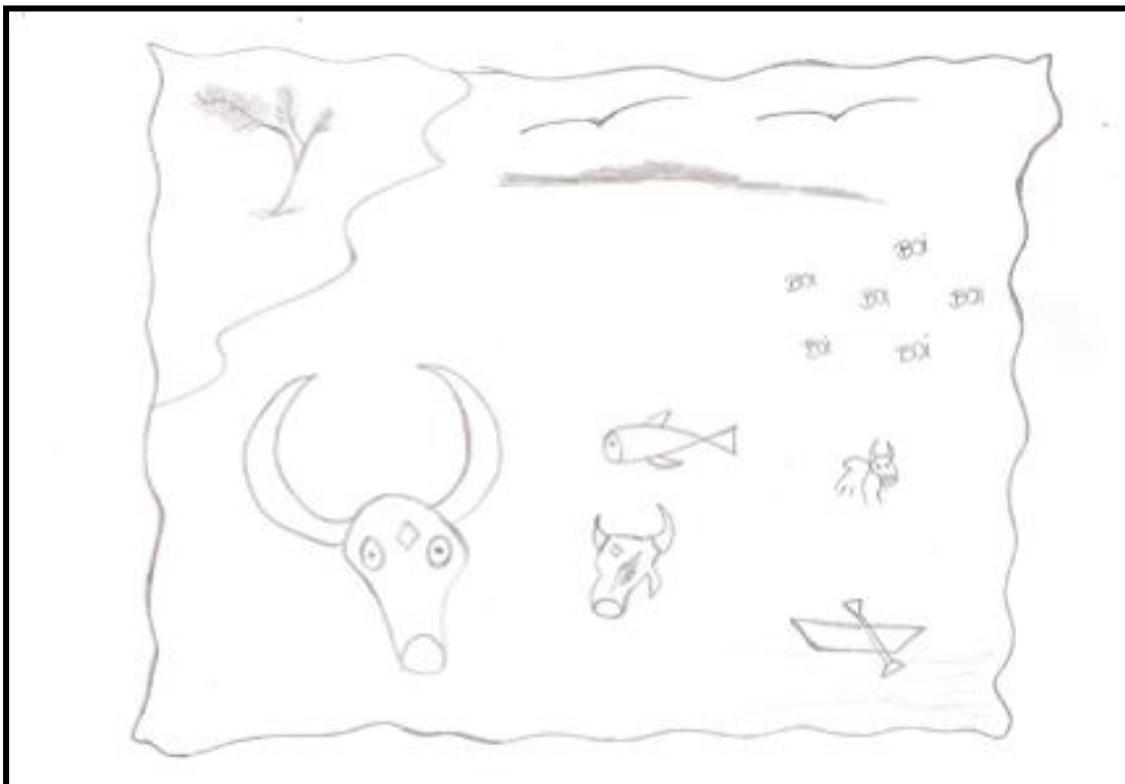


Figura 47: Mapa mental 4 – Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2014.

Inicialmente ao analisar esse mapa mental, verificam-se ícones dispersos, horizontal e verticalmente, no desenho. Há elementos da paisagem natural mato-grossense, ou pantaneira, como a árvore (no lado superior esquerdo do desenho), os pássaros e os rios, (no lado superior) e o peixe representando os animais que vivem nesse ambiente natural (no centro). Utilizou-se de letras para mostrar a presença do boi; formas geométricas para apresentar o desenho e imagens das cabeças para representar a Festa do Boi-à-Serra. Para M.D.O. (15 anos),

No meu mapa mental, eu quero representar além da festa. Aqui na nossa região, a pesca é uma das atividades que a população faz e o ambiente natural está presente em quase todos os locais. Veja aqui na nossa cidade os rios com os peixes, a quantidade de árvores, me lembro de Seu Josué que pesca todos os dias lá no rio. Eu gosto muito do boi, mas acho que não tem só ele. Eu quero mesmo mostrar o que a cidade tem junto com a festa (7/2/2015).

Sob essa perspectiva, nota-se a presença do barco que representa a presença de rios na região, especialmente na cidade de Santo Antônio de Leverger, cujo principal eixo econômico é a pesca.

A autora alude à relação da festa com o lugar: o ambiente pantaneiro da cidade. Além do festejo, ela menciona, também, os sentidos do lugar da festa presentes na cidade. A percepção da brincadeira é uma maneira de notificar a importância da festa e da brincadeira para o lugar, o que é representado pelos signos nos mapas mentais. Para Torres (2014, p.102),

Os mapas mentais, ao contemplarem a realidade percebida e a imaginação, apresentam-se como representações da vida, que se complementam às memórias narradas nas entrevistas. Entendendo que as histórias de vida de cada entrevistado são pessoais e únicas, nelas há representações sobre diferentes lugares, que remetem a distintas paisagens da memória.

Nesse sentido, o mapa reforça a vivência local no ambiente natural, além da festa, visto que a paisagem também se encontra presente na brincadeira. A autora corrobora o tradicional e as práticas espaciais dos signos presentes no Boi-à-Serra e em Santo Antônio de Leverger/MT. Como afirma Kozel (2007, p.115), essas “construções sígnicas inserem-se em contextos sociais, espaciais e históricos coletivos, remetendo a particularidades e a singularidades”.

Mapa mental 5



Figura 48: Mapa mental 5 – Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2014.

No mapa mental 5 (Figura 48), há somente a imagem do boi (lado direito).

A imagem que pode ser considerada tanto um elemento humano, uma vez que o brincante dá vida ao boi ao colocá-lo no dorso de uma pessoa, quanto um animal presente em um ambiente urbano e/ou natural.

A imagem do boi pode indicar a possibilidade de um lugar festeiro, que acolhe a brincadeira. A estrela na cabeça do animal, um elemento demarcador da representação, caracteriza o grupo Boi Estrela. Os arcos postos no nariz do animal remetem ao boi bravo e desbravador que compõe uma construção simbólica do real, do vivido, pelo brincante.

Mapa mental 6



Figura 49: Mapa mental 6 – Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2014.

No mapa mental 6 (Figura 49), há um elemento isolado: o boi. Ele simboliza o espaço vivido e festivo de Santo Antônio de Leverger/MT e, ainda, o lugar da brincadeira e da vivência.

Os signos icônicos presentes na imagem refletem o colorido do pano de chitão da maioria das coberturas do boi. Outro destaque é para a fisionomia do boi, sobre a qual o autor comenta:

Não é que meu boi está triste, ele tem apenas a expressão de cansaço. Isso é o que acontece com nós quando saímos nas ruas de Santo Antônio. Você pode ver que nós nos encontramos bem antes para ensaiar, aí, quando saímos para a rua para desfilar, até terminar estamos assim (risos). O boi é só alegria, cor, festa, brincadeira! (10/2/2015)

No espetáculo da representação, o boi aparece como espaço afetivo, sentimental e de interação entre as pessoas, posto ser, para os brincantes, o significado do pertencimento ao lugar da festa. Sobre o espetáculo do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger, o brincante V.S. (47 anos) relata que

Logo ao amanhecer, ao circular-se pela cidade, nota-se a presença do boi nas residências e as brincadeiras sendo utilizadas nas ruas. Na época do Carnaval, a cidade se transforma, haja vista que o festejo carnavalesco vai além do cultural. Assim, a avenida principal é composta por barracas de produtos variados, as pousadas não possuem vagas e os milhares de turistas que saem, principalmente, da capital iniciam o dia na cidade e finalizam ao amanhecer do próximo. Os veículos não circulam mais e abrem espaços para os blocos e a multidão que os segue. Do outro lado da avenida, em frente à casa dos organizadores, encontra-se o Boi Estrela juntamente com o Boi Pantaneiro se preparando para saírem. Enquanto isso, a brincadeira ocorre entre os brincantes que se “vestem” com o boi logo na entrada. Preparam-se e logo saem pelas ruas com seus bois. O desfile é realizado e encontram-se em frente ao palco cultural para realizarem uma apresentação para quem se encanta com a beleza da nossa festividade. As figuras pantaneiras estão ali junto ao boi: a ema, o minhocão, o cavalo-égua, as borboletas, etc. O boi brilha em terra pantaneira! (13/3/2014).

Mapa mental 7

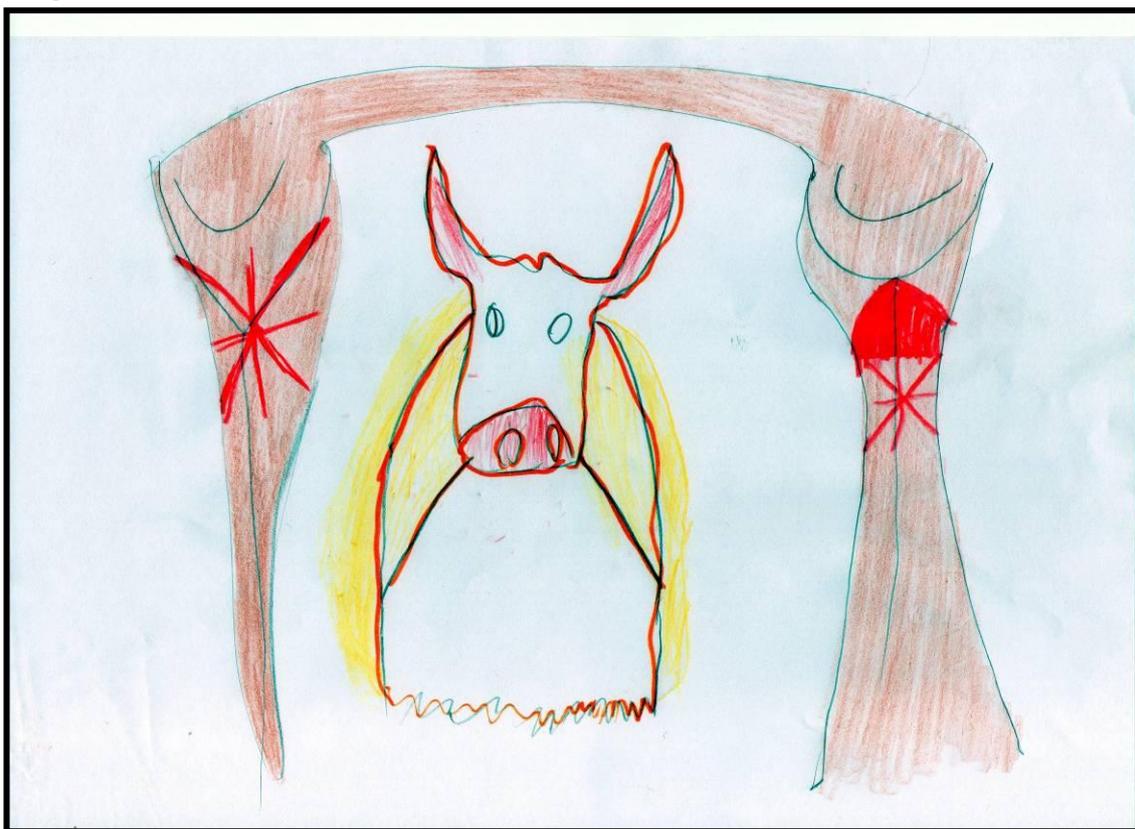


Figura 50: Mapa mental 7 – Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2014.

Na imagem (Figura 50), o brincante retrata o espaço simbólico do boi, aludindo ao animal e ao seu espetáculo. Em sua representação, há um boi espetáculo. O desenho remete ao encontro de bois que ocorre anualmente, à época do Carnaval, em um dos palcos da cidade de Santo Antônio de Leverger/MT. Na ilustração, veem-se a indumentária e os enfeites da apresentação, os quais lembram os de uma passarela.

No mapa mental, aparecem elementos que remetem ao vivido e ao representado no lugar festivo. A representação revela-se por meio do olhar do sujeito brincante envolvido com as experiências, as memórias, os imaginários e o outro.

A imagem é composta por ícones cujos elementos em posição horizontal reportam-se à Festa do Boi-à-Serra. O autor mostra o lugar conforme o percebe. Acerca de sua representação, Luan (9 anos) diz:

Quando fiz esse desenho, quis mostrar que o boi não é só aquele que temos em casa e que sai pelas ruas. Ele é também o boi que todo mundo olha, vê. Quando nós chegarmos lá no palco cultural, você vai ver, tem uma cobertura que passamos como se fosse uma cortina para sermos coroados. O boi é o rei da festa!(10/3/2014)

No mapa mental 8, Thiago coroa o boi, compartilhando com Luan o imaginário-simbólico e festivo do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT.

Há um imaginário representado por uma paisagem mítica, o boi — que é o herói, o rei, conforme o mapa mental 8 (Figura 51). É curioso como o autor relembra um dos momentos da festa. O seu olhar torna-se valioso para desvendar-se o lugar para além do real.

Mapa mental 8



Figura 51: Mapa mental 8 – Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2014.

Mapa mental 9

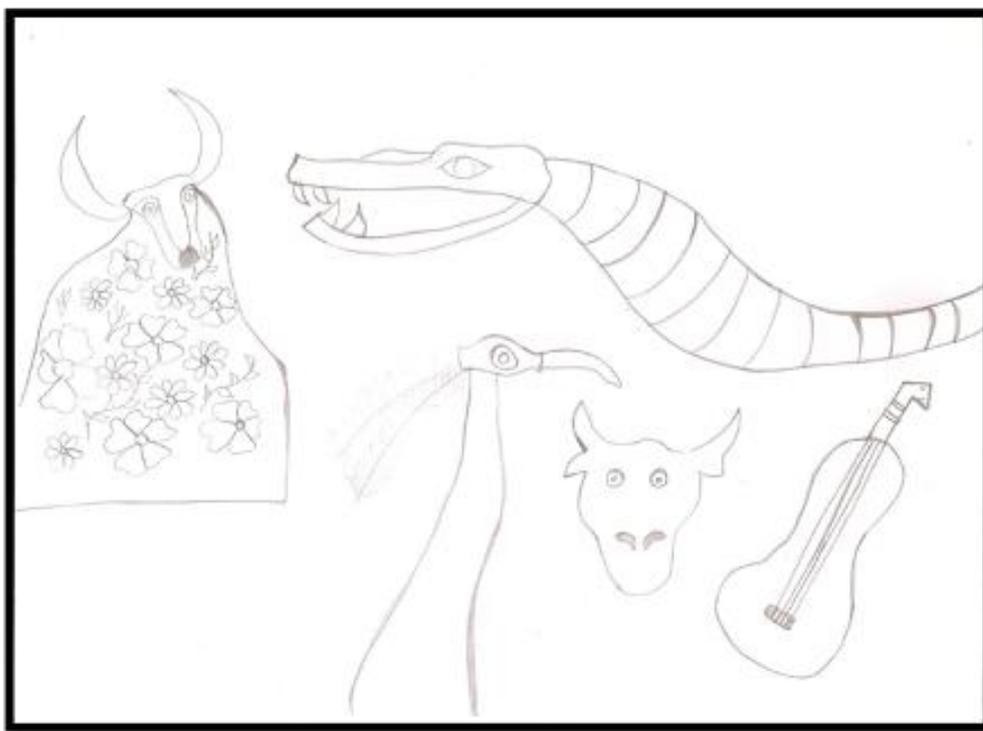


Figura 52: Mapa mental 9 – Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2014.

No mapa mental 9 (Figura 52), o brincante representou os símbolos presentes na Festa do Boi-à-Serra como o fez o autor do mapa mental 3. Conforme o apresentado subtópico *Festa do Boi-à-Serra e suas interfaces: símbolos e simbolismos*, o boi, o minhocão e a ema são seres míticos presentes no festejo.

Eles são figuras lendárias da festa: a ema é responsável pela proteção do boi; o cavalo-égua compõe a brincadeira e o minhocão é um símbolo ligado à vida. Tais animais lendários da região pantaneira conservam-se no imaginário dos moradores e dos brincantes do boi.

O mapa mental é representado por ícones diversos que compõem a imagem, distribuídos de maneira dispersa e de formato aleatório. Os elementos da paisagem natural (animais) correspondem à especificidade dos ícones.

Um dos símbolos que aparece neste mapa e que ainda não havia sido representado pelos brincantes é a viola-de-cocho, um instrumento musical típico da região mato-grossense e símbolo das principais manifestações do estado, como o cururu, o siriri e o boi-à-serra.

Mapa mental 10

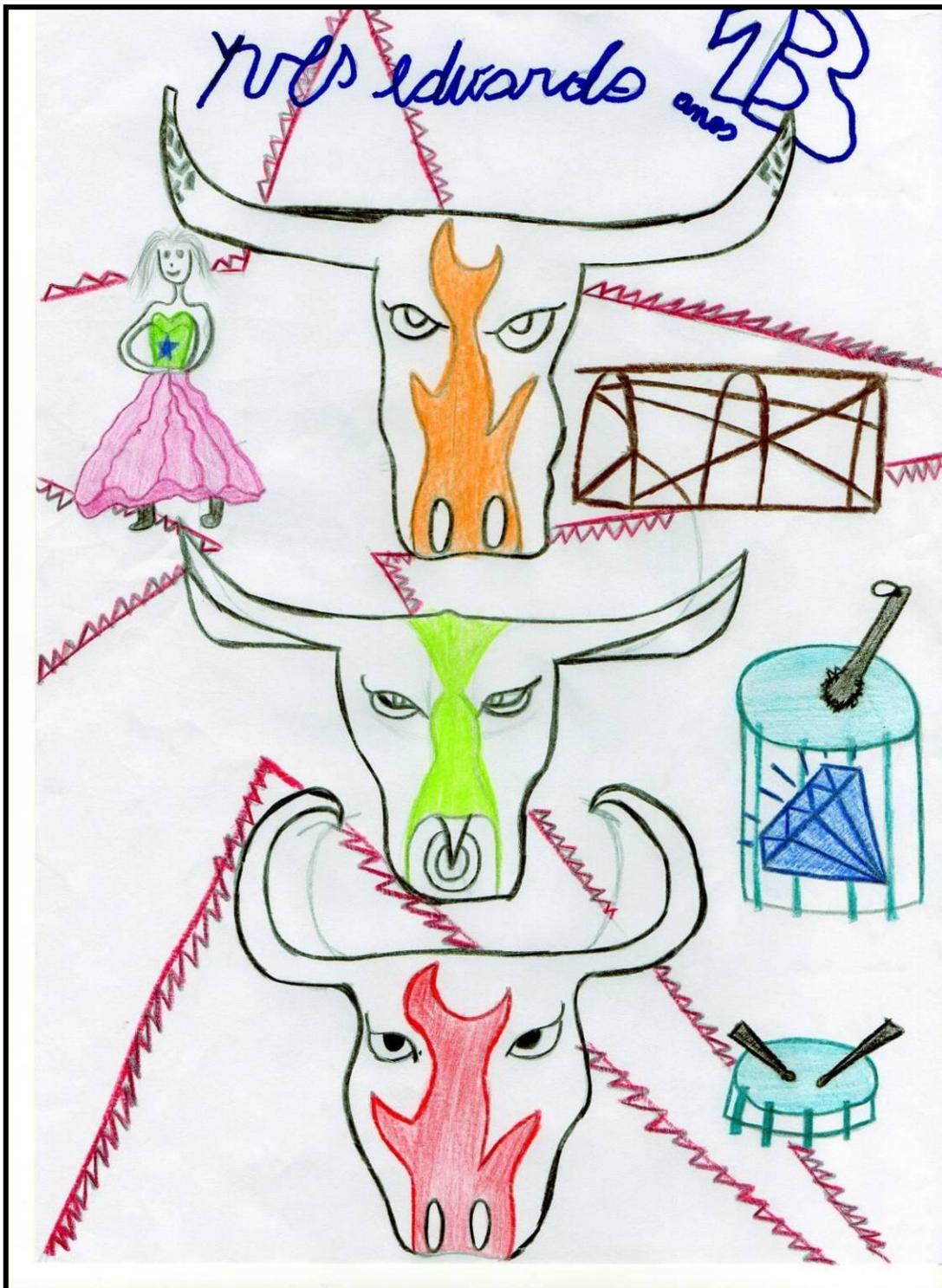


Figura 53: Mapa mental 10 – Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2014.

O mapa mental 10 (Figura 53) contém ícones associados ao Boi-à-Serra: o boi, sua estrutura, o bumbo e a moça, conhecida como Sinhazinha¹⁵. Com o intuito de representar as cores e o movimento da festa, a apresentação é dispersa. Ao referir-se ao boi, o autor destaca o conhecimento desse espaço vivido.

No lado superior direito, há a estrutura do boi, etapa inicial para a construção da figura principal da brincadeira. O autor ainda menciona o aspecto musical, representado por diversos brincantes. A música é essencial para a execução da Festa do Boi-à-Serra.

Tanto no mapa mental 10 quanto no 11 (Figura 54), veem-se muitos bois. Nos outros mapas, há somente um boi em cada, esses representaram diversos bois, caracterizando a particularidade do desfile que ocorre no Carnaval de Santo Antônio de Leverger.

Mapa mental 11



Figura 54: Mapa mental 11 – Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2014.

¹⁵ Trata-se de uma personagem da brincadeira do Bumba-Meu-Boi e que figura em algumas apresentações do Boi-à-Serra. É a filha do dono da fazenda (o amo) na história da mãe Catirina e do pai Francisco.

Mapa mental 12



Figura 55: Mapa mental 12 – Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2014.

Mapa mental 13



Figura 56: Mapa mental 13 – Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2014.

Os mapas mentais 12 (Figura 55) e 13 (Figura 56), cujo autor é Iriam (9 anos), representam o sentimento festivo da brincadeira do Boi-à-Serra por meio das cores que caracterizam o festejo. Os mapas contêm imagens diversas associadas aos ícones da figura do boi como ator principal da brincadeira e há também o bumbo que se liga à musicalidade. Nesse sentido, os desenhos de Iriam exprimem uma cultura festiva relacionada ao símbolo do boi, como se nota em seu discurso:

no meu desenho, eu quero destacar a festa. Você viu que eu coloquei várias cores, preenchi com riscos para ver o movimento: o movimento do boi, das pessoas e de todo mundo que sai nas ruas. O pano de chitão também é colorido. Isso que é a festa para nós! (9/3/2013)

O boi representa o elemento da paisagem natural que, na visão da criança, situa-se em meio às cores, aos balanceios e à festa. A criança atribui sentido ao lugar da festa. O convívio coletivo é representado pelo grupo do Boi Estrela, cujo símbolo é colocado na cabeça do boi.

No mapa mental, o espaço festivo consiste em um lugar de afeto reconhecido pelas relações entre o homem e a cultura. Por isso, como declara Kashiwagi (2004, p. 116),

A utilização dos mapas mentais como instrumento de pesquisa é de fundamental importância, tendo em vista a diversificação de elementos que proporcionaram, com a percepção e a apropriação do lugar e seus significados, valores socioculturais e construções sógnicas, constituindo-se no referencial para as reflexões e as abordagens propostas.

Ao decodificar o mapa mental do brincante, verifica-se, no que concerne à forma de representação dos elementos da imagem, a presença de ícones: o boi e o bumbo. Há linhas e figuras geométricas. Os elementos icônicos posicionam-se no centro da imagem, sendo que o destaque é a figura do boi.

Mapa mental 14



Figura 57: Mapa mental 14 – Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2014.

Mapa mental 15



Figura 58: Mapa mental 15 – Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2014.

Mapa mental 16

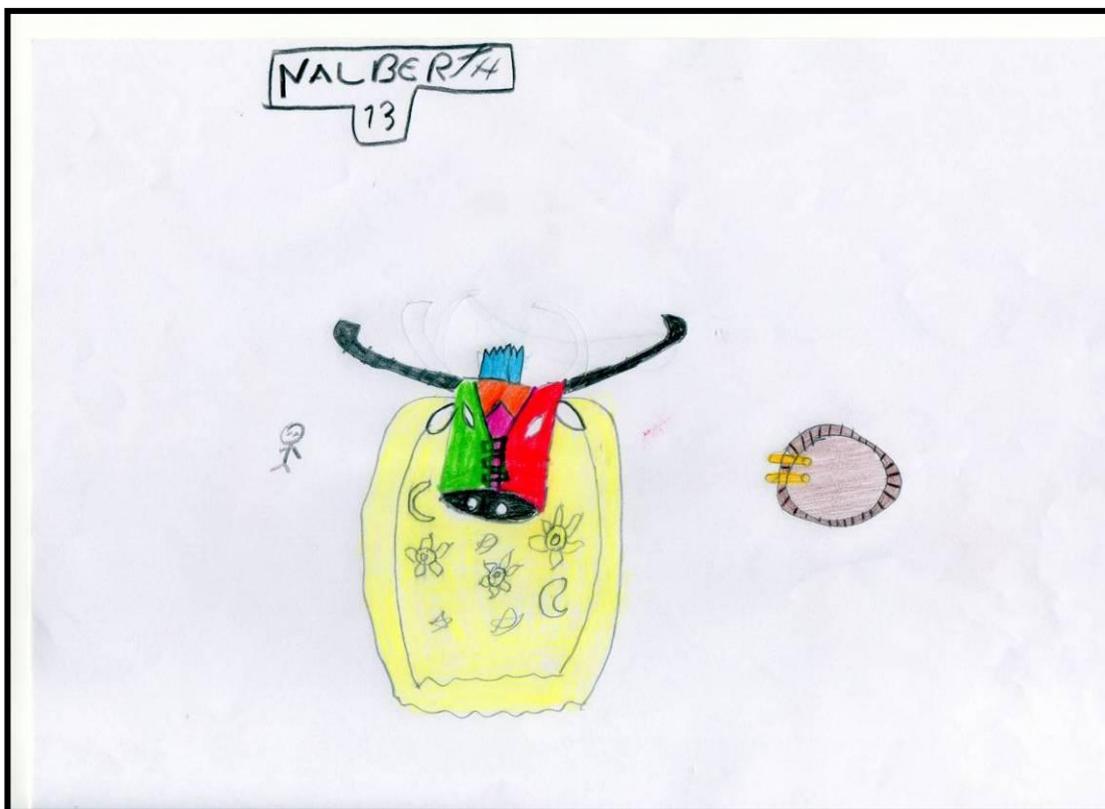


Figura 59: Mapa mental 16 – Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2014.

Os mapas mentais 14 (Figura 57), 15 (Figura 58) e 16 (Figura 59) são representações da figura do boi e do bumbo, como mostrado em outros mapas anteriores.

O mapa 16 apresenta um elemento humano próximo à figura do boi. Nesse momento, o autor preocupa-se em retratar o espaço humano, referindo-se ao homem como o responsável pela brincadeira.

Ambos os mapas mentais trazem o colorido do pano de chitão, o que refina a representação de um olhar imaginário, de memória, que atesta o conhecimento vivido do brincante no lugar da festa.

Os mapas mentais 14,15 e 16 refletem o elo entre a paisagem observada, vivenciada, experienciada e a percepção do brincante. A imagem é composta por ícones (boi e bumbos), letras e palavras (mapa mental 14) que estão dispersos, ressaltando os detalhes em relação ao conhecimento do lugar.

Mapa mental 17



Figura 60: Mapa mental 17 – Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2014.

O mapa mental 17 (Figura 60) corresponde á principal característica do Boi-à-Serra. Na figura, o boi é levado pelo brincante em suas costas. Configura-se uma associação com a prática coletiva que advém de uma dimensão mítica, simbólica e, conseqüentemente, subjetiva desse corpo-sujeito representado pelo boi.

Por meio desse mapa mental, justifica-se a análise conceitual anterior sobre o Boi-à-Serra como um texto corpóreo. O desenho representa um conjunto vinculado aos simbolismos, signos e códigos, marcados por uma linguagem corporal refletida na imagem do boi.

No mapa mental, o boi é o lugar do corpo festivo demarcado entre o homem e o imaginário. O mapa mental expressa, a relação entre o lugar e o corpo festivo do boi, revelando-o como corpo-sujeito, como indica Merleau Ponty (2011).

Mapa mental 18



Figura 61: Mapa mental 18 – Boi-à-Serra.
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2014.

O mapa mental 18 (Figura 61) explora a memória dos brincantes, bem como as representações simbólicas da Festa do Boi-à-Serra. Sua conjuntura é harmonizada por signos representados por meio de objetos, linhas e figuras geométricas.

Os ícones evidenciam os símbolos da brincadeira do Boi-à-Serra por meio da figura do boi e do bumbo e, igualmente, por meio de imagens diversas, como é o caso da paixão pelo futebol e da diversão da pipa.

O mapa mental representa a Festa do Boi-à-Serra caracterizada pelos seus principais simbolismos, bem como pelos elementos que se ligam à sua musicalidade. Na imagem, os elementos estão dispostos de forma dispersa. Esse mapa tem especificidades de vivência, diversão e brincadeira.

Os mapas mentais apresentados comprovam que a Festa do Boi-à-Serra constitui-se de um conjunto de simbolismos que promovem o lugar festivo. Esse organiza-se, especialmente, pela representação do boi. A figura do boi é observada nas representações constituídas de tradições, memórias, mitos e lendas que envolvem as estruturas fundamentais da festa, como as dimensões corporais, imaginárias, entre

outras. Essas representações nos mapas justificam o sentido singular da Festa em Santo Antônio de Leverger/MT.

O olhar do sujeito é composto por vivências e experiências únicas. Por meio dos mapas mentais, verifica-se a percepção representativa da Festa do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT. Esses mapas revelam a presença do imaginário mítico que corrobora a percepção e a valorização do boi como figura principal da festa.

O registro das percepções dos brincantes por meio dos mapas mentais representa uma ferramenta auxiliar na apreciação da construção da análise central: as representações espaciais e simbólicas e o sentido do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT.

A despedida...

A pesquisa intitulada *As representações espaciais/simbólicas e os sentidos da Festa do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT* estabelece-se a partir de um debate teórico e empírico no âmbito dos estudos da Geografia Cultural, em sua vertente fenomenológica, na interface do corpo com o lugar existencial. A fim de discutirem-se os referidos estudos, recorreu-se ao emprego de termos conceituais como “lugar”, “corpo-sujeito” e “cultura”, articulados em um debate de reconhecimento de temáticas que versam sobre representações sociais, subjetividades, memória e dimensão mítica. Tais bases conceituais foram abordadas por leituras interdisciplinares atinentes à Geografia, à Antropologia, à História e à Filosofia. As abordagens empreendidas partem da reflexão sobre os processos culturais vivenciados pelos brincantes do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT.

O estudo da Festa do Boi-à-Serra, a partir das teorias fenomenológicas que explicam os sentidos do sistema simbólico da linguagem festiva — centrado nas falas e nos corpos representados pelo boi — é o sentido do lugar, efetivado pelas dimensões simbólicas, míticas, imaginárias e corporais do Boi-à-Serra. A festa é considerada peculiar, do cotidiano e associada as tradições.

A Festa do Boi-à-Serra é considerada uma prática cultural coletiva, vivenciada em uma dimensão mítico-simbólico-subjetiva e praticada com a presença da figura do boi, que é representado pelo corpo-sujeito do brincante, segundo Merleau-Ponty. A brincadeira do boi é uma forma festiva que constitui seu próprio espaço: o lugar festivo.

É sobre essa perspectiva que se retoma a ideia de que a experiência humana revela uma simbólica ligação entre o corpo e o lugar, ou melhor, demarca que os sentidos do lugar são aqueles expressos nas vivências da festa. Para tanto, a análise geográfica do corpo-sujeito (Merleau-Ponty) e o lugar existencial (Tuan) garantem a compreensão dos sentidos e dos significados humanos atribuídos ao lugar.

O ser humano se percebe como ser no mundo com base em como ele é, onde ele vive e em suas atitudes na trajetória cultural. A manifestação cultural do Boi-à-Serra constitui, portanto, um lugar em que o movimento do corpo demarcado pelos bois presentes no ritual pode ser um dos modos de ser no tempo e no espaço e, conseqüentemente, no lugar. O movimento é diferenciado e plural, fazendo a

distribuição dos bois ou dos corpos no lugar da festa, articulado pela junção dos corpos-sujeitos.

A Festa do Boi-à-Serra é o lugar em que se estrutura a relação do outro com o eu, é a dimensão espacial dos encontros, onde se localizam os símbolos, as coisas, os brincantes, os outros e nós mesmos.

Para os moradores de Leverger/MT, o Boi-à-Serra tornou-se símbolo de valores singulares, experienciados em virtude da memória dos sujeitos praticantes, embora em meio a processos dinâmicos socioculturais que recriam e renovam as identidades locais. A festa é reafirmada pelas relações histórico-culturais dos brincantes. No local, essa manifestação cultural institui um espaço mítico que se traduz por uma linguagem simbólica. Ante o caminho metodológico fenomenológico percorrido na pesquisa, o espaço mítico da festa é garantido pelos sentidos dados à experiência de participar de um sistema simbólico que cria uma identidade específica.

O lugar festivo assume os signos, os simbolismos e as representações do Boi-à-Serra em sua dimensão mítica, além de admitir a festa como espetáculo de rua. O sentido de espetáculo para ser vivenciado pelos brincantes e exibido aos observadores ocorre pela linguagem da festa. Os diversos olhares presentes no Boi-à-Serra elegem a contemplação definida por esse observador. Reforça-se que, nesse estudo, o espetáculo é analisado sob o aspecto cultural e não como atrativo turístico de Santo Antônio de Leverger/MT. Contudo o espetáculo cultural do Boi-à-Serra encontra-se representado diante de aspectos simbólicos que garantem o acontecimento futuro do festejo.

Em busca de uma síntese dos elementos conceituais teóricos e filosóficos que sustentam a presente tese, apresenta-se o diagrama a seguir.

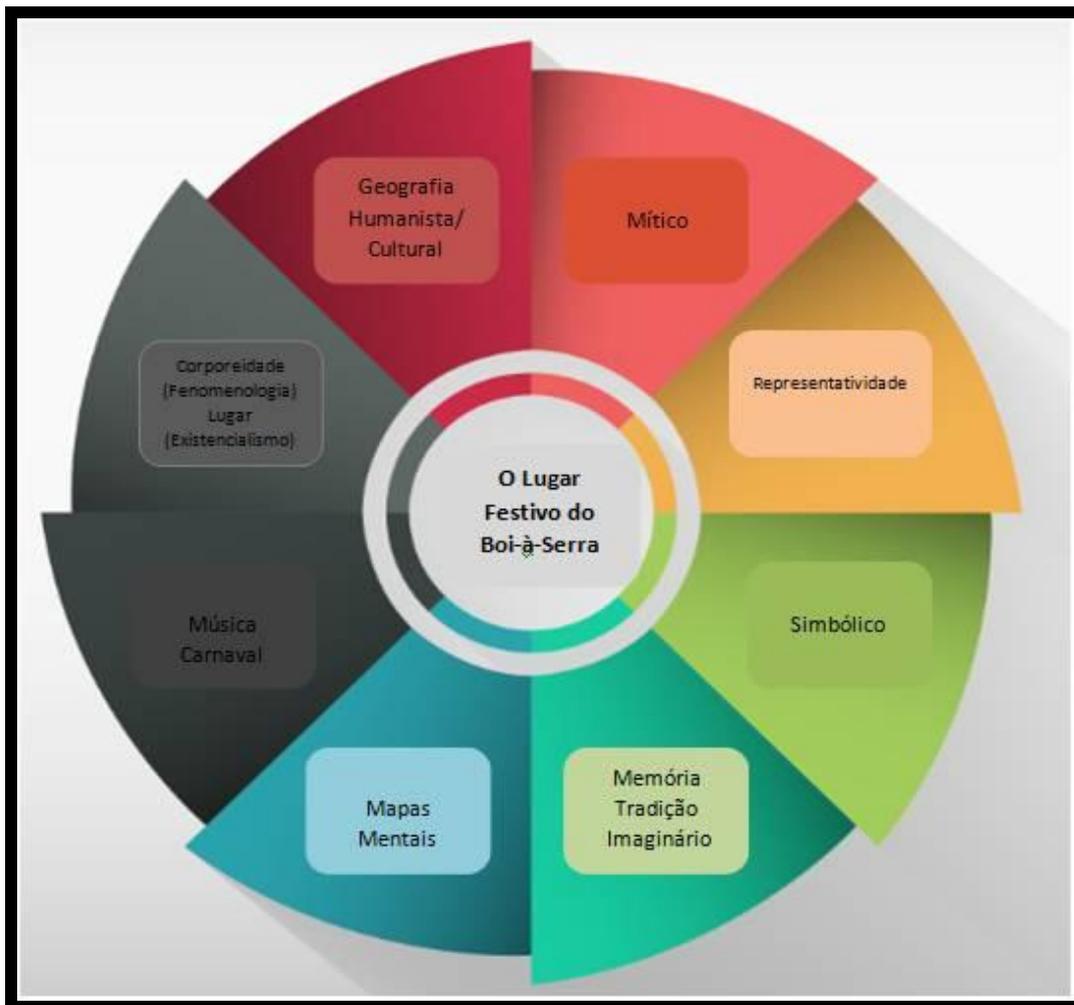


Figura 62: O círculo festivo do Boi-à-Serra
 Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2014.

A Figura 62 demonstra um movimento circular, em que o ponto fixo central (o lugar festivo do Boi-à-Serra) decorre da circulação realizada pelos elementos constitutivos da festa e do boi por meio de um movimento contínuo da experiência e da vivência do brincante. O círculo resume o decurso da construção da tese, evidenciando o objeto de estudo e suas interligações. Defende-se, nesta tese, a presença dos conjuntos simbólicos que promovem o Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT. O lugar estabelece a manifestação por meio da representatividade do boi, tomado por significados procedentes da vivência, da experiência, da memória, da tradição e das lendas narrativas pantaneiras dos brincantes que são as bases que envolvem o aspecto musical, corporal, mítico, imaginário, espetacular e carnavalesco. Para tanto, a Festa do Boi-à-Serra passa a dar sentidos particulares a Santo Antônio de Leverger/MT.

O corpo, como categoria de análise, não é somente o invólucro que realiza o movimento, ele é parte representante de uma cultura, de um ambiente repleto de signos e de símbolos, constituindo-se como fator principal da manifestação da festa. Esse corpo é apontado como o produtor e o produto que envolve o Boi-à-Serra.

As expressões garantidas pelo corpo e pela corporeidade do boi constituem um sistema simbólico comunicacional, por meio de encenações cujas formas misturam-se em outros espaços garantidos pela ocorrência das festas, ou seja, nas casas, nas ruas, nos palcos e nos carnavais.

Por se tratar de uma prática heterogênea, a festa não se vincula ao espaço religioso. A fusão dos diversos elementos culturais do Boi-à-Serra implica o fortalecimento da brincadeira, antes somente nas residências, hoje, nas ruas e nos desfiles carnavalescos. Além disso, a brincadeira une a população e mantém a afetividade, ou seja, os laços sentimentais com o lugar da festa.

A Festa do Boi-à-Serra mobiliza sentimentos. É plural e promove o encontro do ser brincante com o lugar e com o corpo-sujeito representado pelo boi. A brincadeira é realizada continuamente na cidade de Santo Antônio de Leverger/MT, mormente pela essência de tradição exercida pelos que ainda a executam como quem a repassa aos filhos e aos netos dos brincantes. O caráter da brincadeira é lúdico e polivalente.

A metodologia utilizada por meio dos mapas mentais, observações e entrevistas procurou considerar a subjetividade dos sujeitos brincantes e a coletividade do lugar festivo. Assim, o universo festivo do Boi-à-Serra teve melhor compreensão, uma vez que os entrevistados destacaram proximidade com os significados simbólicos da festa, enquanto a observação e os mapas mentais favoreceram o contato da pesquisadora com a festividade e as representações associadas à manifestação no lugar da festa em pauta.

Por meio da metodologia Kozel, os mapas mentais permitiram a análise do lugar festivo do Boi-à-Serra, do mundo vivido dos brincantes, bem como de suas percepções sobre o festejo. Essa metodologia proporcionou o reconhecimento dos saberes culturais, espaciais e simbólicos presentes na representação do lugar da festa, envolvendo o boi, os bumbos, a música, as figuras lendárias, entre outros, de modo a compreender-se a vida festiva dos brincantes do boi.

Desse modo, o lugar festivo do Boi-à-Serra, constituído por uma teia de simbolismos e significados, encontra na manifestação cultural elementos indispensáveis à sua representatividade. A presente tese, nesse sentido, apresenta-se como uma

contribuição ao entendimento do lugar do Boi-à-Serra, por intermédio da representação do boi desvelando as bases plurais que envolvem as estruturas míticas, corporais, musicais, carnavalescas, imaginárias e espetaculares que concedem sentidos singulares a Santo Antônio de Leverger/MT.



Figura 63: Boi-à-Serra
Fonte: TEIXEIRA, M.F., 2014.

“O fundamental na Festa do Boi-à-Serra é o ser humano.”
Dona Domingas

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, M. **O Império do Divino: Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- ALMEIDA, M. G. de. Diversidades paisagísticas e identidades territoriais e culturais no Brasil sertanejo. In: ALMEIDA, M.; CHAVEIRO, E.; BRAGA, H. (Org.). **Geografia e Cultura: a vida dos lugares e os lugares da vida**. Goiânia, 2008, p. 57-75.
- ALMEIDA, Maria Geralda. Festas rurais e turismo em territórios emergentes. In: **Biblio 3W**. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona, Vol. XV, nº 918, 15 de abril de 2011. <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-919.htm>>. [ISSN 1138-9796]. Acesso em 13/09/2011.
- AMARAL, Rita de Cássia de M. P. **Festa à Brasileira: Significado do festejar, no país que “não é sério”**. Tese apresentada ao Dep. de Antropologia da FFLCH/USP, 2009.
- AMORIM FILHO, O. B. **O lugar na geografia humanista**. Revista Território, Rio de Janeiro, ano IV, nº 7, jul./dez., 1999.
- ARAÚJO, A. M. **Folclore Nacional**. V.II São Paulo: Melhoramentos, 1964.
- ARAÚJO, Rosa Maria. Carnaval e os carnavais. In: WEFFORT, Francisco, SOUZA, Márcio (Orgs). **Um olhar sobre a cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Associação de Amigos da FUNARTE, 1998.
- ASSIS, Edvaldo de. **Boi-à-Serra: um folguedo em mato grosso**. Fundação Universidade Federal de Mato Grosso. Centro de Letras e Ciências Humanas. Cuiabá, 1982.
- BACHELARD, G. **A filosofia do não: filosofia do novo espírito científico** (Trad. J.J.M. Ramos). Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- BAILLY, A.; FERRAS, R.; PUMAIN, D. **Encyclopédie de Géographie**, Paris: Economica, 1991.
- BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. 3 ed. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- BAKHTIN, M. M. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BALANDIER, G. **Le détour, pouvoir e modernité**. Paris: Fayard, 1985.
- BAROJA, J. C. **El Carnaval**. Madrid: Taurus, 1965. 398 p.
- BOLLNOW, O. F. **O Homem e o espaço**. Tradução Aloísio Leoni Schmid. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

- BOSSÉ, M. L. As questões de identidade em geografia cultural - algumas concepções contemporâneas. IN: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). **Paisagens textos e identidade**. Rio de Janeiro, eduerj, 2004.
- BRAGA, Sérgio Ivan Gil. **Os bois-bumbás de Parintins**. Manaus: FUNARTE, 2002.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua**. Campinas: Editora Papirus, 1989.
- BRANDÃO, C. R. **O que é folclore**. São Paulo: Brasiliense, 4ª reimpressão da 13ª ed., 2003.
- BUTTNER, Anna. Aprendendo o dinamismo do mundo vivido. In: CHRISTOFOLLETTI, Antônio. **Perspectiva da Geografia**. São Paulo: Difel, 1982.
- CADERNOS DE CULTURA. **Boi-à-Serra**. Cuiabá: Central de Texto, 2006.
- CAMPOS, C. **Pantanal mato-grossense: O semantismo das águas profundas**. Cuiabá: Entrelinhas, 2004.
- CARMO, P. S. **Merleau-Ponty: uma introdução**. São Paulo: EDUC, 2011.
- CASCUDO, L. da. Antologia do Folclore brasileiro. Livraria Martins, Editora: São Paulo, 2002.
- CASCUDO, L. da. Carnaval! Carnaval! In: **Crônicas de origem: a cidade do Natal nas crônicas cascudianas dos anos 20**. Org. Raimundo Arrais. Natal: EDUFRRN, 2005.
- CASCUDO, L. da. **Dicionário de Folclore Brasileiro**. São Paulo: Global, 2012.
- CASSIRER, Ernst. **Linguagem e Mito**. SP: Perspectiva, 1994.
- CASTORIADIS, C. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CASTRO, J. R. de. **Da casa à praça pública: a espetacularização das festas juninas no espaço urbano**. Salvador: EDUFBA, 2012.
- CAVALCANTI, M. L. V. de C. **Boi-Bumbá in Parintins, Amazonas: a brief history and ethnography of the festival**. In: História, Ciências, Saúde – Manguinhos, vol. VI (suplemento), p.1019-1046, 2000.
- CHAVEIRO, Eguimar Felício. Corporidade e Lugar: Elos da Produção. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther (orgs). **Qual o espaço do Lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia**. São Paulo: Perspectiva, 2012, 307 p. (Estudos; 302).
- CHEVALIER, J.;GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números; tradução Vera da Costa e Silva**. 27ªed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

- CLAVAL, Paul. A geografia cultural: o estado da arte. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.
- CLAVAL, P. **Geografia Cultural**. 3 ed. Santa Catarina: UFSC, 2008, 453 p.
- CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço, um conceito-chave da Geografia. In: CASTRO, Iná Elias de. GOMES, Paulo César da Costa. CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). **Geografia: conceitos e temas**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- CORRÊA, R.L. **A Geografia e o Urbano**. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). Introdução a Geografia Cultural. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2003.
- COSTA, Otávio. Memória e Paisagem: em busca do simbólico dos lugares. In: **Revista Espaço e Cultura** (Edição comemorativa 1993-2008). Rio de Janeiro: UERJ, 2008.
- COX, Harvey. **A Festa dos Foliões**. Petrópolis: Vozes, 1974.
- CURADO, J. da T. **Lagolândia: Paisagens de Festa e de Fé: Uma comunidade percebida pelas festividades**. 2011. 308f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.
- D'ABADIA, M. I. V da. **Diversidade e Identidade Religiosa: uma leitura espacial dos padroeiros e seus festejos no estado de Goiás**. 2010. 269f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.
- DaMATTA, R. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- DaMATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis**. Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DANTAS, M. **Dança: o enigma do movimento**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999.
- DARDEL, E. **L'Homme et la Terre**. Nature de la réalité géographique. Ed. CTHS, Paris. 1990.
- DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. (Trad. de Werther Holzer.) São Paulo: Perspectiva, 2011. 159p.
- DEL PRIORE, M. **A mulher na história do Brasil**. São Paulo: Contexto, 1994.
- DEL PRIORE, M. **Corpo a corpo com a mulher: pequena história da transformação do corpo feminino no Brasil**. São Paulo: Senac, 2000.
- DIAS, R. da S. Lugares de fronteira: espaço territorial, simbólico e identitário – um ensaio. **Temporalidades** – Revista Discente do Programa do Programa de Pós-

graduação em História da UFMG, vol. 3, n. 1. Janeiro/Julho de 2011. Disponível em:<
<http://www.fafich.ufmg.br/temporalidades/pdfs/05p275.pdf>>. Acesso em: 13/09/2015

DI MÉO, G (org). **La Geographie en fêtes**. Editora Ophrys, 2001.

DURAND, G. **O imaginário: ensaios acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Rio de Janeiro: Difel, 2001.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e Civilizações**. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro Tempo Brasileiro: 1983.

ELIADE, M. **Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**; prefácio Georges Dumézil; [tradução Sonia Cristina Tamer]. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. 5ª edição. São Paulo: Perspectiva. (coleção debates, filosofia) 179 p, 1998.

FARIAS, J. C. **De Parintins para o mundo ouvir: na cadência das toadas dos bois-bumbás**. Caprichoso e Garantido. Rio de Janeiro, Litteris, 2005.

FERRAZ, A. M. B. **Cururu**. 2 ed. Cuiabá: [s.n.], 1991.

FERNANDES, Fernandes. **O folclore em questão**. 2a ed. São Paulo: Hucitec, 1989.

FERNANDES, A. T. **Para uma sociologia da cultura**. Porto: Campos das Letras, 1999.

FERREIRA, L. F. **O lugar Festivo – A festa como essência espaço-temporal do lugar**. Espaço e Cultura. Rio de Janeiro, n.15, p.7-21, 2003.

FERREIRA, J. C. V. **Mato Grosso e seus Municípios**. Cuiabá: Buriti, 2011.

FERREIRA, J. C. V. **Municípios na História – Santo Antônio de Leverger**. Cuiabá: J.C.V. Ferreira, 2012.

FERREIRA, João Carlos Vicente; SILVA, José de Moura e. **Cidades de Mato Grosso: Origem e significado de seus nomes**. Cuiabá: Memória Brasileira, 2008.

FILIZOLA, R. **Duelo da Fronteira: Entre a Redimensão de uma nova espacialidade e a construção de uma identidade de resistência** 2014, 229f. Tese (Doutorado em Geografia), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

FURLANETTO, B.H.; FILIZOLA, R. Religiosidade e Espacialidades no Folgado do Boi: uma festa com variações locais. In: **Relegens Thréskeia: estudos e pesquisa em religião** V. 01, n. 01, 2012.

FURLANETTO, B.H.; KOZEL, S. Paisagem sonora do boi-de-mamão no litoral paranaense: religiosidade em arte cômica. **Anais do IV Colóquio Nacional do Núcleo**

de Estudos em Espaço e Representações (NEER). Universidade de Santa Maria, 2011.

FURLANETTO, B.H. Reflexões sobre a dimensão mítica do Boi-de-mamão paranaense. In: Anais do VII Fórum de Pesquisa Científica em Arte. Curitiba: ArtEmbap, 2011.

FURLANETTO, B.H. **Paisagem Sonora do Boi-de-mamão no litoral paranaense: a face oculta do riso**, 2014, 212f. Tese (Doutorado em Geografia), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

GASTAL, Susana. **Turismo, imagens e imaginários.** São Paulo, SP: Aleph, 2005.

GIL FILHO, S. F. **Geografia Cultural: Estrutura e Primado das Representações.** Espaço e Cultura. Rio de Janeiro: NEPEC, v.19-20, p.51-59, 2005.

GOMES, W. **Transformações da política na era da comunicação de massa.** São Paulo: Paulus, 2004.

GONÇALVES, M. A. S. **Sentir, Pensar, Agir, Corporeidade e Educação.** Campinas: Papirus, 1994.

GONÇALVES, L. F. L. A dimensão simbólica da festa do Bumba-meu-boi do Maranhão. In: **Anais do VNEER - As representações culturais no Espaço: Perspectivas Contemporâneas em Geografia.** UFMT, Cuiabá, 2013.

GONZAGA, A. M. A Geografia mítica do boi. In: **Somanlu**, v. 2, número especial, 2002.

GRANDO, B. S. **Cultura e dança em Mato Grosso.** Cuiabá: Central de texto, 2002.

GRANDO, B. S. (org.) **Cultura e Dança em Mato Grosso: Catira, Curussé, Folia de Reis, Siriri, Cururu, São Gonçalo, Rasqueado e Dança Cabocla, na região de Cáceres.** Cuiabá: Central de Texto/Editora Unemat, 2005.

GRAVARI-BARBAS, M. Novas festas, novos lugares, novas espacialidades. Rumo a uma geografia dos eventos festivos em Paris. In: **Cidades.** Vol.1, n.1, 2011.

GUARINELLO, N. L. Festa, trabalho e cotidiano. In: JANCSÓ, I & KANTOR, I (orgs). **Festa cultura e sociabilidade na América Portuguesa.** São Paulo: Ed. Hucitec./Edusp, 2001.

HALL, S. **Identidades culturais na pósmodernidade.** Tradução: Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP & A, 1999.

HOBSBAWM, E. **A Invenção das Tradições.** Tradução: Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

HOLANDA, S. B de. **Raízes do Brasil.** Rio de Janeiro: José Olympio Ed. 1975.

HOLZER, W. Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente. In: **Território**. Rio de Janeiro: Garamond – LAGET/UFRJ, n. 03, p. 77-85, 1997.

HOLZER, W. **O lugar na Geografia Humanista**. Revista Território. Rio de Janeiro, ano IV, nº 7, jul.dez 1999, p. 67-78.

HOLZER, W. A trajeção: reflexões teóricas sobre a paisagem vernacular. In: ROZENDALH, Z.; CORRÊA, R. (orgs.). **Espaço e cultura: pluralidade temática**. Rio de Janeiro: EDUERJ, p. 155-172, 2008.

HOLZER, Werther. A Geografia Fenomenológica de Eric Dardel. In: DARDEL, Eric. **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica**. (Trad. Werther Holzer) São Paulo: Perspectiva, 2011.

KASHIWAGI, H. M. **O processo de percepção e apropriação do espaço nas comunidades marginais urbanas: o caso da favela Parolin em Curitiba**. Dissertação. (Mestrado em Geografia) – Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná, 2004.

KHOURY, Yara Aun. Muitas memórias, outras histórias: Cultura e o sujeito na história. In: FENELON, Déa; MACIEL, Laura Antunes; ALMEIDA, Paulo Roberto de; KHOURY, Yara Aun (Org). **Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Olho D'Água, 2004.

KOZEL TEIXEIRA, S. **Das imagens às linguagens do geográfico: Curitiba, a “capital ecológica”**. 310 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

KOZEL, Salette. As representações no geográfico. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (Org.) **Elementos de epistemologia da Geografia contemporânea**. Curitiba, Ed. Da UFPR, 2002.

KOZEL, S. Comunicando e representando: mapas como construções socioculturais. In: SEEMANN, J. (org). **A aventura cartográfica: perspectivas, pesquisas e reflexões sobre a cartografia humana**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2005.

KOZEL, S. Mapas mentais – uma forma de linguagem: perspectivas metodológicas. In: KOZEL, S.; SILVA, J.; FILHO, S. (org.). **Da percepção e cognição a representação: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista**. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007.

KOZEL, S. ; SILVA J.C. ; FILIZOLA R. ; GIL FILHO F. S. (orgs.). **Expedições amazônicas: desvendando espaço e representações dos festejos em comunidades amazônicas – A festa do boi-bumbá: um ato de fé**. Curitiba: SK Ed., 2009.

- KOZEL, S. **As linguagens do cotidiano como representações do espaço**: uma proposta metodológica passível. XII Encuentro de Geógrafos de América Latina – EGAL. Montivideo, abril/2009.
- KOZEL, S. Representação do espaço sob a ótica, dos conceitos: mundo vivido e dialogismo. In: **ENCONTRO NACIONAL DE GEÓGRAFOS**, 16, 2010, Porto Alegre. *Crise, práxis e autonomia*: espaços de resistência e de esperanças- Espaço de Socialização de Coletivos Porto Alegre: ENG, 2010. p. 1-111. <http://www.agb.org.br/evento/download.php?idTrabalho=4528>, Acesso em 20 de janeiro de 2013.
- LADURIE, E. L. R. **Le carnaval de romans**. Paris, Gallimard, 1979.
- LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: Unicamp, 2003.
- LESKY, Albin. **A tragédia grega**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado**. Tradução Antônio Marques Bessa. Coletivo Sabotagem, 1978.
- LIMA, Carlos de. **Bumba-meu-boi**. São Luís: Augusta, 1982.
- LIMA, C. M. de A. R. **Revista História do Folclore - Edição Especial. Raízes Brasileiras/Mart Shopping**, 2001.
- LÔBO, T. C. **Capela do Rio do Peixe em Pirenópolis/Goiás: Lugar de Festa**. 2011. 184f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.
- LOUREIRO, R. **Cultura Mato-grossense: Festas de Santos e outras tradições**. Cuiabá, MT: Entrelinhas, 2006.
- MAIA, C. E. Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares: proposições sobre festas brasileiras. In: ROSENDAHL, Z. e CORRÊA, R. (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: UERJ, 1999. p.191- 218.
- MACHADO, M. C. **Cultura popular: Em busca de um referencial conceitual**. In: Cadernos de História Uberlândia: EdUFU, nº 5, 1994.
- MAGALHÃES, N. A. **Marcas da terra, marcas na terra: um estudo da terra como patrimônio cultural e histórico, Guarantã do Norte (MT), 1984-1990**. 1996. 235f. Tese (Doutorado em História Social). Departamento de História da FFLCH – USP, 1996.
- MAGNANI, José Guilherme C. **Festa no Pedaco**. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- MARANDOLA JUNIOR, E. **Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

- MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História de Filosofia**. Dos Pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- MARQUES, Francisca Ester SÁ. **Mídia e experiência estética na cultura popular: o caso do bumba-meu-boi no Maranhão**. Brasília. (Dissertação de Mestrado 245 em Comunicação e Cultura da Universidade de Brasília/Faculdade de Comunicação – mimeo), 1996.
- MARTINI, O. A. Merleau-Ponty: corpo e linguagem: a fala como modalidade de expressão, 2006 (Dissertação de mestrado) Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2006.
- MAUSS, M. Esthétique". In: **Manuel d'Ethnographie**. Paris: Petit Bibliothèque Payot. pp. 85-122, 1967.
- MELLO, J. B. de. **Símbolos dos lugares, dos espaços e dos “deslugares”**. Espaço e Cultura, n°16. Rio de Janeiro: UERJ/NEPEC, 2003, pp. 64-72.
- MENDES, F. A. F. **Folclore mato-grossense**. Cuiabá: Fundação Cultural de Mato Grosso, 1977.
- MEYER, M. **O elemento fantástico numa forma de teatro popular brasileiro: o Bumba-meu-boi**. Pirineus, Caiçaras... da Commedia dell'Arte ao Bumba-meu-boi. Campinas, Ed. Universidade Estadual de Campinas, pp. 55-7, 1993.
- MERLEAU-PONTY, M. **La nature**: cours du Collège de France: notes, suivi des résumés de cours correspondants. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- MERLEAU-PONTY, M. **Conversas**, 1948. Tradução Fabio Landa; Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. Tradução José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- MERLEAU-PONTY, M. **A estrutura do comportamento**: precedido de uma filosofia da ambigüidade de Alphonse de Waelhens. Tradução Marica Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. 4º edição – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- MITHEN, S. **A pré-história da mente** - Uma busca das origens da arte, da religião e da ciência. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- MOREIRA, E. V. **O lugar como uma construção social**. In: Revista Formação, n°14 volume 2 – p. 48-60, 2007.
- MOURA, M. R. O simbólico em Cassirer. In: **Ideação**, Feira de Santana, n.5, p.75-85, jan./jun. 2000.

NÓBREGA, T. P. **Para uma teoria da corporeidade**: um diálogo com Merleau-Ponty e o pensamento complexo. 1999. 101 f. Tese (Doutorado em Educação), Unimep, Piracicaba, 1999.

NOGUEIRA, W. Globalização e Turismo. In: **Somanlu**, v. 2, número especial, 2002.

NOGUEIRA, A. R. B. Uma interpretação fenomenológica na geografia.. In: SILVA, A. D.; GALENO, A. *Geografia: ciência do complexus*. Porto Alegre: Sulinas, 2007.

OLIVEIRA, Livia de. Lugares Míticos. In: **Geograficidade**, v.5, n.2, Inverno, 2015

PÁDUA, Letícia C. T. **A Geografia de Yi-Fu Tuan**: Essências e Persistências. 2013. Tese (Doutorado em Geografia Física) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

PENTEADO, P. Confrarias portuguesas da época moderna: problemas, resultados e tendências da investigação. In: **Lusitania Sacra**, 2º série, 7, 1995.

PEREIRA, Franz Kreuther. **Painel de lendas e mitos da Amazônia**. Belém, 1994

PEREIRA, A.R.; TEIXEIRA, M.F. Lugar, casa, bairro: olhares geográficos sobre o Jardim Emília – Minaçu-Goiás-Brasil. In: **Élisée**, Rev. Geo. UEG – Anápolis, v.4, n.1, p.189-212, Jan./jun., 2015.

PEREZ, L. F. Antropologia das efervescências coletivas. Dionísio nos trópicos: festa religiosa e barroquização do mundo – Por uma antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, M. (Org.). **A festa na vida**: significado e imagens. Petrópolis: Vozes, 2002.

PESSOA, J. M. **Saberes em festa**: Gesto de ensinar e aprender na cultura popular. Goiânia: Kelps, 2007.

PIRES, Antônio Donizetti. Especulações sobre mito e metamorfose na obra de Franz Kafka. In VOLOBUEF, Karin (Org.). **Mito e magia**. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

POLLAK, M. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Evolução do Carnaval Latino-americano**. Ciência e Cultura, vol. 32, nº 11, Campinas, 1980.

RELPH, E. **An inquiry into the relations between phenomenology and geography**. Canadian Geographer. 14 (3) : 193-201., 1970.

RELPH, E. C. **As Bases Fenomenológicas da Geografia**. Geografia, 4 (7), p. 1-25, 1979.

RIBEIRO, C.M. P. J. **Festa & Identidade**: como se faz a Festa da Uva. Caxias do Sul: EDUCS, 2002.

ROMANCINI, S.R. Multiculturalidade e Gênero: um estudo sobre a cultura popular na Baixada Cuiabana. In: **IX Colóquio Internacional de Geocrítica**: Los Problemas Del mundo actual, soluciones y alternativas desde La Geografía y las ciencias sociales. Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Porto Alegre, 2007.

RODRIGUES, A. S. B. **Boi-bumbá**: Evolução – Livro-reportagem sobre o Festival Folclórico de Parintins. Manaus: Editora Valer, 2006

ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L.(Orgs.) **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R.L.(ORG). **Geografia**: Temas sobre cultura e espaço. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2005.

RUIZ, Castor Bartolomé. **Os paradoxos do imaginário**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

SAINT-HILAIRE, A. **Viagem à Província de Goiás**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.

SANTAELLA, Lúcia & NÖTH, Winfried. **Imagem, cognição, semiótica, mídia**. Iluminuras, São Paulo, 1998.

SANTANA, Mariely C. de. **Alma e festa de uma cidade**: devoção e construção da Colina do Bonfim. Salvador: EDUFBA, 2009.

SAUER, C.O. **A Morfologia da Paisagem**. 1925. In. ROSENDAHL, Z; CORRÊA, R.L. Paisagem, Tempo e Cultura. Ed. UERJ. Rio de Janeiro, 1998. p. 12-74.

SCHIMIDT, M. Resultados da minha expedição bienal a Mato Grosso, de setembro de 1926 a agosto de 1938. In: **Boletim do Museu Nacional XIV-XVII**, p. 241-285. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942.

SILVA, T. T. da.(org.) **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000.

TEDESCO, João Carlos; ROSSETO, Valter. **Festas e saberes**: artesanatos, genealogias e memória imaterial na região colonial do Rio Grande do Sul. Passo Fundo: Méritos, 2007.

TEIXEIRA, M. F. **Espaços e territorialidades do “festejar” da Catira no estado de Goiás** 2012, 169f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. **A espetacularização das culturas populares ou produtos culturais folkmediáticos**. Revista Internacional De Folkcomunicação. Universidade Estadual de Ponta Grossa/PR. Ano III, Número 5 - Junho/2007.

TINHORÃO, J. R. **As festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora 34, 1981.

TORRES, M.A. **Os sons que unem: a paisagem sonora e a identidade religiosa** 2014, 242f. Tese (Doutorado em Geografia), - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

TUAN, Yi-Fu. **Man and Nature**. Association of American Geographers, Commission on College Geography, Universidade de Minnesota, 1971.

TUAN, Yi-Fu. Thought and Landscape: The Eye and the Mind's Eye. In: MEINIG, D. W. (Ed). **The Interpretation of Ordinary Landscapes**. New York: Oxford University Press, p. 89-102. 1979.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**. Um estudo da percepção e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980.

TUAN, Yi Fu. Geografia Humanística. In: CHRISTOFOLETTI, Antonio (Org.). **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: Difel, p. 143-164, 1982.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**. (Trad. de Livia de Oliveira.) São Paulo: Difel, 1983.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço, Tempo, Lugar: um arcabouço humanista**. Tradução Werther Holzer. Geograficidade, v. 1, n.1, p.8-19, 2011.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**/Yi-Fu Tuan; tradução: Livia de Oliveira – Londrina: Eduel, 2013.

VOVELLE, M. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: 1991.

WUNENBURGER, J. J. **O Imaginário**. Trad. de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

ANEXO 1 – Programação do Carnaval de Santo Antônio de Leverger/MT/2015



Secretaria Municipal de Cultura e Turismo - SECTUR

RELAÇÃO DOS BLOCOS; LOCAL DE CONCENTRAÇÃO E HORARIOS DE DESFILES 2015

Data	Bloco	Local de Concentração	Horário de Concentração	Horário de Desfile
13/02 Sexta Feira	GARANHAÕES DA MADRUGADA PELO MEU SACO PAU BRILHOSO SEU Q.. BRILHA	Barracão do Bloco Seu Q... Brilha – Av. Santo Ant. Marina Gaivota - Rua 13 de junho - Centro Buraquinhos Eventos - Av Osvaldo Teixeira Barracão do Seu Q... Brilha - Av Santo Antonio	20:00 às 03:00 20:00 às 03:00 20:00 às 03:00 18:00 às 00:00	01:00
14/02 Sábado	TÁ TUDO BEM CHEIRUDA CHEIROSA AS REDONDINHAS AS TREPADERIRAS GARANHAÕES DA MADRUGADA PELO MEU SACO PAU BRILHOSO SEU Q.. BRILHA PALCO CULTURAL	Buraquinhos Eventos - Av Osvaldo Teixeira Em frente Rede Cemat - Av Santo Antonio Casa de Dona Biruca - Av. Santo Antonio Restaurante do Primo - Av Santo Antonio Barracão do Bloco Seu Q ... Brilha - Av Santo Ant. Marina Gaivota - Rua 13 de junho - Centro Buraquinhos Eventos - A. Osvaldo Teixeira Barracão do Seu Q...Brilha - Av Santo Antonio Em frente Esc. Leônidas de Matos - Av Santo Antonio.	16:00 às 20:00 18:00 às 19:00 19:00 às 21:00 20:00 às 03:00 20:00 às 03:00 20:00 às 03:00 18:00 às 00:00 16:00 às 00:00	20:00 19:00 21:00 10:00 08:00
15/02 Domingo	BLOCO DOS AMIGOS MOLE NÃO ENTRA PACÚ NA VARA CAPRICHOSAS DE LEVERGER AS REBELDES FLORESBELA GARANHAÕES DA MADRUGADA PELO MEU SACO	Residência do Liró - Santo Antonio Mangueiral (Bairro da Fronteira) Restaurante da Nely - Rua Coronel Arruda Pinto Buraquinho Eventos - Av Osvaldo Teixeira Rua do Pinto - Centro Residência Juvêncio - Bairro: Nossa Sra Fátima Barracão do Bloco Seu Q... Brilha Av Santo A Marina Gaivota Rua 13 de junho - Centro	09:00 às 13:00 11:00 às 18:00 17:00 às 19:00 16:00 as 21:00 14:00 às 16:00 11:00 às 15:00 20:00 às 03:00 20:00 às 03:00	19:00 21:00 16:00 11:00



	PAU BRILHOSO SEU Q.. BRILHA	Buraquinhos Eventos - Av Osvaldo Teixeira Barracão do Seu Q... Brilha - Av Santo Antonio Em frente Esc. Leônidas de Matos - Av Santo Antonio	20:00 às 03:00 18:00 às 00:00	
16/02 Segunda Feira	PALCO CULTURAL		16:00 às 00:00	
	BOCA DE AARKOL AS REDONDINHAS BICO DE PRATA (Bloco Cultural) AS ZONESTAS QUINTO DO INFERNO	Restaurante do Primo - Av Santo Antonio Casa de Dona Biruca - Av. Santo Antonio Residência Srª Nete - Bairro do Lixá BBR Eventos - Centro Mangueiral - Bairro da Fronteira	11:00 às 18:00 19:00 às 21:00 14:00 às 17:00 14:00 às 16:00 12:00 às 16:00	18:00 21:00 17:00 16:00 07:00
	GARANHAÕES DA MADRUGADA PELÔ MEU SACO PAU BRILHOSO SEU Q.. BRILHA	Barracão do Bloco Seu Q... Brilha - Av. Santo Antonio. Marina Gaivota - Rua 13 de junho - Centro Buraquinhos Eventos - Av. Osvaldo Teixeira Barracão do Seu Q.. Brilha - Av Santo Antonio	20:00 às 03:00 20:00 às 03:00 20:00 às 03:00 18:00 às 00:00	00:00 01:00 10:00 08:00
	PALCO CULTURAL	Em frente Esc. Leônidas de Matos - Av Santo Antonio.	16:00 às 00:00	
17/02 Terça Feira	BLOCO DOS AMIGOS CHEIRUDA CHEIROSA PACÚ NA VARA	Residência do Liró - Santo Antonio Em frente Rede Cemate - Av Santo Antonio Restaurante da Nely - Rua Coronel Arruda Pinto	09:00 às 13:00 18:00 às 19:00 17:00 às 19:00	
	GARANHAÕES DA MADRUGADA PELÔ MEU SACO PAU BRILHOSO SEU Q.. BRILHA	Barracão do Bloco Seu Q Brilha - Av. Santo Antonio. Marina Gaivota - Rua 13 de junho - Centro Buraquinhos Eventos - Av Osvaldo Teixeira Barracão do Seu Q.. Brilha - Av Santo Antonio	20:00 às 03:00 20:00 às 03:00 20:00 às 03:00 18:00 às 00:00	00:00 01:00
	PALCO CULTURAL	Em frente Esc. Leônidas de Matos - Av. Santo Antonio	16:00 às 00:00	

Nota a OBS: Programação está sujeita a alteração

NOV 2015
Centro 1300
Rua 13000



SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA E TURISMO
PROGRAMAÇÃO DO PALCO CULTURAL

“TRADIÇÃO E FOLIA 2015”

DATA	PROGRAMAÇÃO	HORÁRIO
13.02 Sexta Feira	ABERTURA OFICIAL	18:00
	GRUPO DE CURURUEIROS IRMÃOS TRONO DE ARUEIRA	19:00
	BOI A SERRA ESTRELA	20:00
	BOI A SERRA LENDÁRIO	21:00
		22:00
14.02 Sábado	BOI A SERRA ESTRELA	18:00
	BOI A SERRA LENDÁRIO	19:00
	GRUPO FOLCLÓRICO MELHOR IDADE DE VARGINHA	20:00
	GRUPO FOLCLÓRICO ARCO-ÍRIS	21:00
		22:00
15.02 Domingo	SIRIRI DE RUA “UNIDOS DO LIXÁ”	17:00
	BOI A SERRA ESTRELA	18:00
	BOI A SERRA LENDÁRIO	19:00
		20:00
		21:00
	22:00	



16.02 Segunda Feira	BOI A SERRA ESTRELA	18:00
	BOI A SERRA LENDÁRIO	19:00
	GRUPO FOLCLÓRICO FLOR DE ATALAIA (CUIABÁ)	20:00
		21:00
		22:00
17.02 Terça Feira	SIRIRI DE RUA "UNIDOS DO LIXÁ"	
	GRUPO DE CURURUEIROS IRMÃOS TRONCO DE ARUEIRA	17:00
	BOI A SERRA ESTRELA	18:00
	BOI A SERRA LENDÁRIO	19:00
	GRUPO FOLCLÓRICO FLOR DE LARANJEIRA	20:00
		21:00
	22:00	

Fabio Ribeiro Teixeira
Secretário Municipal de Cultura e Turismo

ANEXO 2 – *DVD* do Boi-à-Serra

- Conteúdo do *DVD*

* *Flashes* sobre o Boi-à-Serra: desfiles, apresentações e entrevistas.

APÊNDICES

APÊNDICE A - Roteiro de entrevistas

Tese de doutorado: AS REPRESENTAÇÕES ESPACIAIS/SIMBÓLICAS E OS SENTIDOS DO LUGAR DA FESTA DO BOI-À-SERRA EM SANTO ANTÔNIO DE LEVERGER/MT

Roteiro de entrevistas

Identificação

1. Nome
2. Idade
3. Profissão
4. Escolaridade
5. Estado civil
6. Local de nascimento/residência
7. Visitante/turista/morador

Dimensões do Boi-à-Serra

1. Conhece a Festa do Boi-à-Serra?
2. Participa da Festa do Boi-à-Serra? Desde quando? Conhece outras pessoas que participam?
3. Qual sua função na festa?
4. O que modificou na Festa do Boi-à-Serra nos últimos anos?
5. Desde quando há o Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT?
6. Conhece a história do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT? Quando começou? Diferenças de antes e hoje.
7. Você já participou como brincante?
8. Qual o dia do início da festa? Como ela é realizada? Quando termina? Justifique.
9. Em outros municípios mato-grossenses, há o Boi-à-Serra? Quais?
10. A Festa do Boi-à-Serra assemelha-se a outra manifestação?

11. Como a brincadeira é realizada?
12. Conhece o cururu? O siriri? Se sim, como as danças são realizadas?
13. O que representa a Festa do Boi-à-Serra para você? Qual o motivo de estar nela?
O que o encanta?
14. O Boi-à-Serra é uma manifestação importante para Santo Antônio de Leverger/MT?
15. Como é Santo Antônio de Leverger antes, durante e depois do Boi-à-Serra?
16. O boi tem nome? Qual? Quem escolhe?
17. Há a presença da viola-de-cocho? E o ganzá? O mocho? Que outros instrumentos estão presentes na manifestação?
18. Como o boi é feito? O que se utiliza? Quando ele é estruturado?
19. Que palavras para você relaciona com o Boi-à-Serra?
20. Cite três apontamentos positivos e três negativos do lugar simbólico da Festa do Boi-à-Serra. Justifique.
21. Os moradores sabem quem leva o boi brincando?
22. Há a presença dos chamadores dos bois? Conhece?
23. Existem os domadores/toureadores do boi. Quem são?
24. Há mascarados? Qual o papel dele na festa?
25. Quais são os símbolos da Festa do Boi-à-Serra?
26. O que você considera como lugar festivo? Como seria o lugar festivo do Boi-à-Serra em Santo Antônio de Leverger/MT?
27. Em relação aos animais: há a presença da ema? Como ela é feita? Qual a função dela na festividade?
28. A cabeça de apá ou bicho cabeçudo é considerado um símbolo mítico da festa. Você o conhece? O que sabe a respeito?
29. O bico de brasa é um passarinho que brinca com a comunidade. Ele faz parte do Boi-à-Serra. O que você sabe sobre esse animal pantaneiro?
30. Há outros animais representados na festa?
31. Em relação às toadas, as “carreiras” que são tocadas são específicas do boi? Sabe alguma letra?
32. Relate sobre o Entrudo.
33. Caso necessário, observações.

APÊNDICE B - Roteiro de observação

Identificação

1. Quantidade de grupos
2. Brincantes: número
3. Cidade de Santo Antônio de Leverger/MT

Aspectos/organização/vida social/atividades

1. Aspectos do lugar: Santo Antônio de Leverger/MT
2. Organização da Festa do Boi-à-Serra
3. Aspectos sociais e infraestrutura da cidade: escolas, rede de esgoto, iluminação, entre outros
4. Elementos identitários do Boi-à-Serra
5. Características da vivência/experiência coletiva
6. Elementos do cotidiano
7. Sociabilidade/solidariedade