



ENTRE A TRADUÇÃO/OBJETIVAÇÃO DO SUJEITO DA OBJETIVAÇÃO E NOVAS SUBJETIVIDADES ARTÍSTICO-CULTURAIS, NO RELATO DE UMA VIAGEM DE CAMPO¹

Edson Farias²

Resumo

À luz do problema em torno da reflexividade nas ciências sociais, neste artigo dialogamos tanto com a discussão sobre tradutibilidade intercultural em James Clifford, quanto com o debate sobre a objetivação do sujeito da objetivação sociológica, tal como se apresenta em Pierre Bourdieu. Uma e outra vertente são mobilizadas ante duas interrogações referentes à relação entre pesquisador e agentes e grupos culturais locais; questões que se levantaram durante a viagem de campo, realizada, em 2016, pelo pesquisador, por conta da realização do “Processo de Instrução Técnica do Inventário do Reconhecimento do Complexo Cultural do Boi-Bumbá do Médio Amazonas e Parintins”, na execução convênio entre o Grupo de Pesquisa Cultura, Memória e Desenvolvimento da Universidade de Brasília e o Departamento de Patrimônio Imaterial do Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional. São elas: de um lado, os efeitos sociodiscursivos do recurso ao léxico “cultura” como fator de mediação e de tradução na interação de ambos os polos; de outro, as

Recebimento: 7/4/2018 • Aceite: 15/6/2018

¹ Texto apresentado à mesa redonda “Políticas Culturais e Ambientais: o protagonismo dos atores coletivos”, durante *II Seminário Nacional de Políticas Culturais e Ambientais* – Universidade Federal de Itajubá (M.G.), 02 a 04 de agosto de 2017.

² Doutor em Ciências Sociais (UNICAMP). Pesquisador do CNPq. Professor Adjunto do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília e do Programa de Pós-Graduação em Memória: Sociedade e Linguagem da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Brasil. E-mail: nilos@uol.com.br

condições sócio-históricas de possibilidade não só do encontro, sobretudo, da posição de tradutor ocupada pelo pesquisador. Leva-se ao *status* de objeto de pensamento a dupla autoridade (legislativa e cognitiva) deste último e suas implicações na classificação/definição de um bem cultural.

Palavras-chave: tradução, objetivação, sujeito da objetivação, novas subjetividades, arte/cultura, Amazonas.

BETWEEN THE TRANSLATION / OBJECTIFICATION OF THE SUBJECT OF OBJECTIFICATION AND NEW ARTISTIC- CULTURAL SUBJECTIVITIES, IN THE ACCOUNT OF A FIELD TRIP

Abstract

In the light of the problem of reflexivity in the social sciences, in this article we talk as much with the discussion about intercultural translatability in James Clifford as with the debate about the objectification of the subject of sociological objectification, as presented in Pierre Bourdieu. One and the other are mobilized before two questions regarding the relationship between researcher and agents and local cultural groups; questions that arose during the field trip, conducted in 2016 by the researcher, due to the realization of the "Technical Instruction Process of the Inventory of the Recognition of the Cultural Complex of the Boi-Bumbá of the Amazonas and Parintins", in the execution of an agreement between the Group of Culture, Memory and Development Research at the University of Brasília and the Department of Intangible Heritage of the National Artistic Historical Heritage Institute. They are: on the one hand, the sociodiscursive effects of the use of the lexicon "culture" as a factor of mediation and translation in the interaction of both poles; on the other hand, the socio-historical conditions of possibility not only of the meeting, above all, of the position of translator occupied by the researcher. The dual authority (legislative and cognitive) of the latter

and its implications in the classification / definition of a cultural good are brought to the status of the object of thought.

Keywords: Translation, objectification, subject of objectification, new subjectivities, art / culture, Amazonas.

Introdução

A maior proporção deste artigo é tomada pelo relato de uma viagem de campo, realizada na última semana de agosto de 2016. Esta foi a terceira viagem da equipe do Grupo Cultura, Memória e Desenvolvimento da Universidade de Brasília (CMD/UnB). Como as anteriores, essa também esteve motivada pela pesquisa relativa ao *Processo de instrução técnica do inventário do reconhecimento do Complexo Cultural do Boi-Bumbá do Médio Amazonas e Parintins a patrimônio imaterial do Brasil*, resultado do convênio celebrado entre o Instituto Histórico e Artístico Nacional e a UnB. O processo de patrimonialização foi iniciado em 2004, em resposta à representação feita junto ao IPHAN pela Secretaria de Cultura do Amazonas, em nome de uma solicitação popular. Duas outras equipes antecederam, no curso do mesmo processo, a atuação do grupo do CMD.

Em linhas-gerais, para os objetivos perseguidos na pesquisa, o Complexo Cultural do Boi-Bumbá do Médio Amazonas e de Parintins é concebido como uma forma de expressão lúdico-artística na qual estão reunidas dimensões cênicas, plástico-coreográficas e melódico-percussivas. Na sua natureza de folguedo, saberes, ofícios e modos de fazer se delimitam um domínio de práticas que o transubstancia em diversão e celebração, incluídas no ciclo dos festejos juninos. O objeto focalizado na pesquisa, portanto, é a forma de expressão conceituada como a forma-boi, tendo por singularidade a figura do habitante autóctone da região – o indígena, representado tanto no agrupamento das “tribos” quanto no personagem “Pajé”. Esta forma-boi adquire formatos diferenciados na extensão da Mesorregião Amazônica do Médio Amazonas, em particular nas sub-regiões geopolíticas VIII (área do Médio Amazonas, abarcando os municípios de Itacoatiara, Itapiranga, Maués, Nova Olinda do Norte, Presidente Figueiredo, Silves e Urucurituba) e IX (área do Baixo Amazonas, estendida entre as cidades de Barreirinha, Boa Vista do Ramos, Nhamundá, Parintins, São Sebastião do Uatumã e Urucará.), ambas integradas à divisão administrativa do Estado do Amazonas – ver o mapa.

e/ou culturais atinaram a respeito da ruptura com certezas pré-reflexivas em razão do estranhamento provocado pelas viagens com a finalidade de conhecer os respectivos campos de pesquisa⁵.

Contudo, o ponto de partida neste artigo não está no efeito de estranhamento gerado pela relativização dos referenciais. Ao contrário, parte-se de uma sucessão de episódios em que o pesquisador – no caso, o autor deste texto – compartilhou com os(as) seus(suas)

Djibuti, ocorrida entre 1931 e 1933. Saindo de Paris, atravessaram a África do Atlântico ao Mar Vermelho. Estão registrados no texto episódios do cotidiano da missão, porém destaca-se o esforço do autor em expor suas expectativas e decepções com o encontro com a alteridade africana. Na tradição disciplinar antropológica, muitos livros narram experiências afins. Tão somente recordo alguns que me servirão de referência: *Naven* (Bateson, 2008), *Tristes Trópicos* (Lévi-Strauss, 1996), *Notas sobre Negara: o Estado Teatro do Século XIX* (Geertz) e *Sistemas Políticos da Alta Birmânia* (Leach, 1996).

⁵. Ao lado da matriz culturalista, tendo por protagonista Franz Boas, nos Estados Unidos, estendeu-se da Inglaterra, no final do século XIX. Nos anos que se seguem entre o final do século XIX e as quatro primeiras décadas do século XX, a tradição na matriz disciplinar intelectual-objetivista obteve sucessivos êxitos institucionais em termos analíticos, isto nos rastros da emergência da chamada Escola Francesa de Sociologia – corrente composta pelo próprio Durkheim, tendo no seu sobrinho, Marcel Mauss, não apenas um continuador criativo, mas também um parceiro na confecção de um patrimônio teórico indiscutível deixado aos estudos socioantropológicos. Esse relativo sucesso pode ser igualmente mensurado pela disseminação da proposta em outras praças, principalmente na pressão exercida pela contribuição de Durkheim sobre o universo dos estudos antropológicos ingleses do período. Do outro lado do Canal da Mancha, uma fundamentada linhagem de pesquisas no campo da antropologia física estava no contraponto dos estudos devotados aos temas mentais (referidos mais à psicologia experimental) e morais. No compasso do final do século XIX, com alterações sensíveis operadas na prática e na reflexão dos etnólogos, a cisão epistemológica entre os dois domínios de saber antropológico começa a ser questionada. Para isso, o empenho de W.H.R. Rivers foi em especial importante e se manifestou na tentativa de agrupar as duas faces, moral-cultural e físico-biológico, sob o apanágio do que, paulatinamente, denominou-se de Antropologia Social, executando estudos voltados para problemas relativos à organização social, enfocando basicamente a questão do parentesco a partir do emprego do método genealógico. Contudo, a empreita de Rivers mereceu maior destaque pelo propósito do que propriamente pelos resultados analíticos, em grande medida devido ao emprego de conjecturas para trabalhar o amplo material etnográfico recolhido no raio de alcance do Império Britânico. A situação começa a mudar na medida em que uma nova geração formada pelos mestres – como Rivers – elige por meta o recurso a esquemas lógicos e teóricos compromissados com a coerência conceitual no trato com os *corpora* empíricos dispostos na observação disciplinada das hipóteses de trabalho (KUPPER, 1973, p.15-20). A este respeito, dois autores saltaram à frente: Radcliffe-Brown e Malinowski. A despeito das controvérsias sobre o impacto das respectivas trajetórias no campo antropológico, interessa-nos apenas o que ambos legaram à montagem do método funcional, pois um e outro cientista social estiveram compromissados em apreender e, desde aí, intervir sobre as premissas da Escola Francesa, inserindo elementos que tanto corrigiram alguns aspectos quanto preencheram lacunas presentes ao esquema do sociólogo francês.

interlocutores(as) o recurso às categorias de arte e cultura quando se tratou de referenciar certas séries de comportamentos já compreendidos enquanto partes de hábitos e costumes, mas com graus diferenciados de institucionalização. O estranho, portanto, na interlocução adveio dessa reciprocidade de sentidos e, com isso, da naturalidade interna à troca discursiva de certezas em torno da existência de uma e outra categoria, não apenas como palavras, mas sobretudo como fatos empíricos relacionados a uma divisão cosmológica, em que texturas artístico-culturais com suas justificativas e condicionamentos contracenam com as demais na organização do “mundo”, embora gozando de prioridades distintas.

Por certo, dois problemas fundamentais às ciências sociais estão na contrapartida da estranheza acima referida, a saber: as divisões sutis de mundo e as ontologias históricas. Logo, ambos informam o núcleo da problematização que move este texto. Isto porque, ante à convergência de sentidos em meio às oportunidades de interação discursivas com os(as) interlocutores(as), manifestavam-se sinais de dois processos de longa duração histórica interdependentes entre si – ou seja, as dinâmicas sócio-históricas de mundialização da ideia de cultura e de efetivação da cultura como uma esfera da experiência social⁶. Extrapola aos objetivos deste artigo qualquer reconstrução dos dois processos, tampouco se pretende avançar na conceituação de um e de outro. No instante em que reconheço (nos episódios acima aludidos) índices das duas dinâmicas, a tônica está depositada na circulação e na transmissão transcontinental de ideias no que toca à formação de subjetividades, tendo por contrapartida o papel exercido pelas mediações culturais. Em termos mais concretos, aqui, quando se focaliza a formação de subjetividades artístico-culturais precipitadas nas tomadas de posição dos(as) agentes relacionados ao Complexo do Boi-Bumbá amazônico, ao mesmo tempo, discute-se a função de tradução realizada na mediação cultural exercida pelo pesquisador. De modo mais enfático, tal mediação é examinada do ponto de vista da sua funcionalidade na circulação da ideia de arte/cultura com desdobramentos possíveis na composição dessas mesmas subjetivações.

Sinalizando às “margens” de um percurso de encontros

De acordo com o comentário de Carlo Ginzburg (1989, p. 151), calcado na semiótica, o paradigma indiciário começa se firmar no final

⁶ Sem maiores pretensões analíticas, adiante assinalo melhor um e outro processo.

do século XIX, nas ciências humanas. Sem muito alarme, mas movido pela atenção aos detalhes, segundo o historiador, esse modelo epistemológico grassou repercussão nas humanidades na medida em que a tarefa cognoscitiva desvia da prerrogativa sobre leis gerais, em favor da busca de pistas (sinais, índices, emblemas). Logo, confere-se relevância a aspectos a princípio insignificantes, por sua individualidade, os quais são alinhados por uma narrativa e, com isso, revelam sua força elucidativa de uma complexidade incapaz de ser apreendida de modo direto (Ginzburg, 1989, p. 152).

Neste tópico, a descrição sintética da viagem feita sob a finalidade de prosseguir a pesquisa de campo sobre o Complexo Cultural do Boi-Bumbá Amazônico cumpre a tarefa narrativa de localizar os episódios que, em pontos diferentes do trajeto percorrido, sinalizou as questões envolvidas numa complexidade a princípio intangível à percepção imediata do pesquisador. Ou seja, dispostos nas margens dos objetivos primeiros – identificamos no início deste texto – que justificavam a ida à Amazônia, tanto nas suas respectivas individualidades quanto na continuidade e nas afinidades estabelecidas entre eles, tais episódios gradualmente saíram de um lugar secundário na nossa atenção por fomentarem a reflexão sobre as mediações que engendram processos de patrimonialização no cruzamento das dinâmicas sócio-históricas de universalização histórica da cultura e efetivação desta última como uma esfera da vida social. Em especial, no instante em que constituíram acontecimentos reveladores de modos de subjetivação calcados na antecedência da arte/cultura.

A partida da equipe do CMD⁷ do porto fluvial de Manaus ocorreu por volta das 17 horas, do dia 26 de agosto de 2016; já a chegada ao destino, à cidade de Maués, deu-se na manhã do dia seguinte, em torno das 10 horas. Na primeira parte dessa terceira viagem, a equipe esteve acompanhada de duas das técnicas da Superintendência do IPHAN do Amazonas.

Tanto na recepção, no píer, quanto durante toda a estada em Maués, a equipe do CMD contou com o apoio decisivo de Waldo Mafra Carneiro Monteiro (Barrô) – músico, empresário da cadeia do guaraná natural, comerciante e mestre da cultura popular que, desde a

⁷ Na ocasião específica dessa viagem, a equipe estava composta pelos auxiliares de pesquisa Juliana Velloso Sá e Matheus da Costa Lavinsky, mais o consultor audiovisual Rogério Luís de Oliveira, além do coordenador da pesquisa, Edson Farias.

primeira viagem da mesma equipe, ocorrida em abril daquele ano, atuou como nosso contato, mediador e interlocutor.

Para além da realização de imagens (fotográficas e audiovisuais) do ambiente da cidade, o cerne das atividades em Maués esteve, a princípio, concentrado na reunião de mobilização de detentores(as) do saber/fazer do bois-bumbás locais. No Auditório do Museu do Homem de Maués – Espaço Sapó –, sobretudo, composta por homens e cuja faixa etária ultrapassava, na maioria dos casos, os 40 anos de idades, compareceram representantes que se identificaram, respectivamente, às seguintes comunidades e entidades: zona rural: Nossa Senhora Aparecida do Pedreiro (Rio Urupadi) – Boi Teimosinho; Santo Antônio do Mucaja (Rio Parauari); Comunidade Santa Maria (Rio Maués Açu) – Boi Tapiraiara; Comunidade de Nossa Senhora das Graças (Laguinho da Costa de Vera Cruz) – Boi Garantido. Por sua, da zona urbana havia o professor Paulo Viana Bentes (Escola Municipal Francisco Canindé v – Boi Francisquinho); as professoras Ruth Hatcwell e Joelma Simões (Escola Estadual Nossa Senhora Maria das Graças – Boi Campineiro). O propósito do encontro era ouvir e registrar os relatos de cada um deles e promover um debate em torno da situação contemporânea do folguedo naquele e nos demais municípios que compõem a Mesorregião do Médio Amazonas. E, igualmente, viabilizar o diálogo entre os representantes da cultura local com a superintendência regional do IPHAN, mediante a presença de duas das suas técnicas.

Realizada na manhã e tarde do dia 28 de agosto, com a reunião se atingiu, em parte, os objetivos previstos. Em particular, para fins de registo audiovisual, recolheu-se um significativo montante de relatos, os quais deixaram pistas importantes para o entendimento da história sociocultural não somente do folguedo do boi-bumbá, mas também de outras manifestações populares, abarcando dimensões lúdicas e religiosas, igualmente, àquelas relacionadas aos sistemas produtivos e as redes hidráulicas, envolvendo os modos de plantio e técnicas de extração da flora local para fins de sobrevivência e transporte/comunicação. Nesse sentido, dois momentos foram especialmente sugestivos. O primeiro ocorreu quando da referência ao folguedo da Tapirewara, o qual tem por característica o protagonismo exercido por também um quadrúpede, mas nele se varia da figura da onça à da anta, lançando fogo pela boca, acompanhada dos diretores de índios e dos caçadores. O outro destaque foi o pormenorizado relato de um dos mestres, Assis Rodrigues Fernandes, no qual o acervo de saberes e fazeres locais se evadiram da descrição das distintas fases das atividades relacionadas ao ofício de construção náutica fluvial: do

exame e pesquisa das plantas adequadas para a feitura de diferentes embarcações às atividades de construção das naves. Nas muitas falas se fizeram ver os cruzamentos de linhagens ameríndias, europeias e africanas na região na expressão do boi-bumbá, ratificando-o como bem cultural apto a ser reconhecido por sua representatividade junto à “diversidade e pluralidade culturais dos grupos formadores da sociedade” (IPHAN, 2000, p. 08). Ao mesmo tempo, a reunião tornou possível vocalizar gargalos que, hoje, comprometem o prosseguimento das manifestações. Entre as condicionantes apontadas a esse respeito: dificuldade de financiamento, atuação oscilante do poder público, distanciamento entre a realidade comunitária da qual parte o folguedo e as expectativas geradas quando este integra um festival voltado para os visitantes turistas, entre outros. Chamou atenção as reiteradas comparações tendo por parâmetro o Festival de Parintins. Em muitas dessas comparações, ao mesmo tempo em que se aludiam, de modo crítico, mesmo repreensivo, aos caminhos espetaculares seguidos pelo folguedo parintinense, pois teria se afastado da “tradição”, reclamava-se da desigualdade existente entre a situação “lá” e àquela em Maués⁸.

Entabulado entre os representantes da cultura local e as técnicas do IPHAN, o diálogo dirimiu dúvidas acerca do processo de patrimonialização, em especial, sobre a relação entre ações de salvaguarda a serem adotadas em favor do bem simbólico do boi-bumbá e modalidades de financiamento. Bem como serviu para motivar a discussão em torno da montagem de um fórum regional voltado à troca de ideias e à busca de soluções para os problemas envolvendo o bem patrimonializado, caso algo assim se confirme. A reunião foi encerrada por volta das 16 horas, com a apresentação do

⁸ Observadas durante a conversação, ali no Museu do Homem, as polarizações discursivas tendo por objeto a indicação e, ao mesmo tempo, a fixação de oposições entre o que é apresentado como diferentes proposições identitárias coletivas são importantes à luz das disputas políticas relativas ao posicionamento dos grupos no espaço social mais amplo da cultura naquela região geopolítica e sócio-simbólica. Fazer uma observação assim é importante diante de situações como a seguinte. Dois dias depois – como relatado adiante – a equipe do CMD visitou uma comunidade ribeirinha no interior de Maués. Logo no momento do desembarque, depara-se com um dos representantes que, no dia 28 mais se enfatizou o desconforto com a descaraterização comunitária do boi-bumbá em face das reverberações locais do modelo parintinense. Na ocasião, o acompanhava o filho Lenilson da Silva Medeiros, que, em conversa, informa que atua como professor numa das escolas comunitárias do município – a da comunidade São José. Perguntado sobre a existência do folguedo na escola onde atua, ele não hesitou em denunciar sua participação na promoção da brincadeira entre os estudantes. E, logo, confessou sua participação nas tribos do Boi Garantido, em Parintins, ao lado de outros jovens mauesenses.

Grupo Musical Boi Teimosinho entoando peças de gamba – um ritmo percussivo amazônico.

Ainda que não fosse peculiar àquela situação, a minha participação observante na ocasião do encontro aguçou um pouco mais a curiosidade relativa à cumplicidade estabelecida entre as diferenças funcionais ali posicionadas – quer dizer, detentores(as) do saber da forma-boi e as representantes da superintendência regional do IPHAN. Cumplicidade tendo por objeto o bem simbólico, o qual lhes ratificava as devidas posições dispostas de maneira homóloga, já que orbitavam em torno da justificativa do interesse pelas “coisas” da cultura. A referida cumplicidade percebida naquele encontro sinalizava para algo ainda incompleto na minha capacidade de nomeá-lo, elucidando-o. Na sua individualidade de acontecimento, tecido por afetos e intencionalidades, a reciprocidade estabelecida parecia dizer bem mais sobre a nossa estada e participação no processo de patrimonialização. Fazia-se índice da localização deste último processo num escopo mais largo.

Figura 2: Museu do Homem de Maués (Foto Edson Farias)



Por conta da sua centralidade no argumento desenvolvido neste artigo, voltarei a essa digressão mais adiante. Por ora, vale lembrar que os resultados da reunião de mobilização ficaram, porém, alguém no tocante à possibilidade de acessar a manifestação do boi-bumbá local. Não houve encenações do folguedo, apenas foram colhidos relatos a respeito. Diante dessa lacuna, a alternativa encontrada foi inserir no roteiro da estada em Maués o deslocamento da equipe até uma das comunidades em que fosse possível ver uma apresentação do bumbá. O

que se deu no dia 30 de agosto, quando a equipe se dirigiu à comunidade Nossa Senhora do Pedreiro, na zona rural.

Mas, antes dessa pequena viagem, durante parte do dia 29, junto às técnicas da Superintendência do IPHAN do Amazonas, a equipe do CMD participou de um almoço na casa de Barrô. Além de confraternização, a estada ali serviu também para conhecer o espaço interno do Museu de Arqueologia e História de Maués, localizado nos limites da moradia. Nele, está reunido o acervo contendo peças arqueológicas (machados de pedra, vasos e instrumentos rústicos que produzem a trilha musical da lenda do guaraná) e artesanais, também esculturas feitas do pó de guaraná, ainda mapas geográficos do município. Entre os documentos, numa das estantes, encontrei um número da série *Memória dos Brasileiros, Saberes e Fazeres*, dedicado ao plantio e beneficiamento do guaraná. Outra vez, tive a impressão de estar ante a um emblema equívoco na sua mensagem. Pois, a certa altura do livro, deparei com uma entrevista concedida por Barrô. Descrevendo sua trajetória de vida e das atividades profissionais, faz questão de frisar sua função de “vendedor de cultura”:

Tínhamos um comércio varejista variado e os dois guaranazais, que ele tinha como atividade paralela. Vim para tocar esse trabalho com ele. Depois fui mudando o ramo de trabalho. Em 1988, o garimpo estava no auge. Foi quando meu irmão mais velho também decidiu voltar. Nós montamos uma sociedade, uma confecção, que nos anos 80 ficou muito conhecida. Depois entrou em crise, no tempo em que o ex-presidente Collor prendeu o dinheiro de todo mundo. O garimpo e o comércio fracassaram. Ficamos de mãos atadas, procurei com o que trabalhar. Paralelo a isso, eu tocava o guaranazal. Fazia a colheita para o meu pai, vendia o guaraná. Para chegar ao terreno que compramos no Limão, demorávamos 45 minutos de voadeira, um motor de popa da região. Era uma despesa muito grande, porque se gastavam 20 litros de gasolina para ir e voltar todo dia. Aí deu uma seca muito grande e não dava para chegar até lá. Você tinha que caminhar no meio da lama na época da safra. Não compensava carregar toda a semente para cá para torrar. Depois, fui vendo que não dava

para manter o guaranazal limpo, pagar a manutenção e sobrar alguma coisa. No início dos anos 90, resolvemos parar com o cultivo. Hoje, selecionamos as sementes dos pequenos agricultores e vendemos o guaraná deles. Foi a melhor forma que eu achei até agora. Eles trazem a produção de rabeta, uma canoa com um motorzinho pequeno, que anda bem menos e é menor do que a voadeira. Aí dou o tratamento. Boto na peneira, separo o miúdo, o gráudo, bato. Faço questão de ser artesanal mesmo. *Falo para todo mundo aqui que não vendo guaraná, vendo cultura.* (MUSEU DA PESSOA, 2007, p. 47 – grifos meus).

Completo em sua formação, uma vez mais o Grupo Boi Teimosinho se apresentou executando peças não somente de gambá, pois foram apresentadas outras variantes musicais da região⁹.

Figura 3: Grupo musical Boi Teimosinho (Foto Edson Farias)

⁹ No intervalo das apresentações do grupo musical, em conversa com os dois mestres ali presentes de mais idade, a equipe do CMD pode ouvir e registrar cânticos relativos aos contatos culturais do clero jesuítico com os nativos do povo Sateré-Mawé, no compasso de interpenetrações civilizatórias ocorridas em meio à conquista e avanço colonial imperial europeu naquela área da América do Sul. Do repertório, por ora, talvez, bastar sublinhar que os dois entoaram todo um trecho de uma missa em latim. Nunca é demais recordar que, na bibliografia especializada, há muitas remissões aos efeitos da pedagogia catequizante jesuíta como uma das fontes da brincadeira do boi-bumbá na Amazônia.



Com a finalidade de conhecer de perto outra recorrente versão do folguedo – o chamado “boi de escola” –, na tarde desse mesmo dia, a equipe do CMD se dirigiu à Escola Francisco Canindé Cavalcanti, com a finalidade de ver a apresentação do Boi-Bumbá Mirim Francisquinho. Estando a organização e o preparo dos trajes e adereços a cargo de professores(as) e estudantes, toda a encenação do folguedo é de responsabilidade dos(as) últimos(as), embora não contasse com sonoridade e percussão próprias, já que se recorreu à execução eletrônica de um CD de toadas. A evidente inspiração no modelo de boi-bumbá de arena de Parintins se manifestou na miniatura expressiva apresentada, contando com os itens Sinhazinha da Fazenda, Cunhaporanga, Page, as Tribos, os Vaqueiros e, claro, a exibição do personagem do boi de pano¹⁰.

Figura 4: Boi Francisquinho (Foto Edson Farias)

¹⁰ Por diversas vezes, nos depoimentos e também nas conversas não registradas, a equipe do CMD ouviu referências ao fato de as escolas realizarem seus respectivos festivais folclóricos. Bem ilustrativo da forte presença das imagens do festival parintinense na socialização e nos imaginários da região do Médio Amazonas, o episódio traz ainda índices acerca das mediações que atuam a favor da propagação desse específico sentido de boi-bumbá. Emblemática a respeito, a conversa com um jovem professor responsável, na escola, pela montagem e apresentação do folguedo evidenciou sua relação de longa data com o festival de Parintins e mesmo que membros da sua família já brincavam de boi antes de ele nascer.



O percurso da sede de Maués à comunidade Nossa Senhora do Pedreiro levou duas horas, numa voadeira. O trajeto permitiu, à equipe do CMD, conhecer de perto aspectos bem peculiares às paisagens do ecossistema amazônico, em especial os igarapés e pequenas ilhas fluviais. No percurso pelo leito fluvial dos afluentes do Amazonas, chamou a atenção as redes de trocas de bens materiais e intangíveis que se faz na contrapartida do trânsito de pessoas e equipamentos de transportes.

Figura 5: Rio Urupadi (Foto Edson Farias)



A chegada à comunidade ribeirinha no final da manhã encontrou a família do Mestre Iracito (José Carlos Cardoso) tocando as várias atividades que compõem o seu cotidiano. Morador exclusivo da comunidade, ali, o clã com seus membros se distribuía: enquanto dois dos genros, mais um filho descascavam raízes de mandioca que seriam transformadas em farinha – ingrediente básico ao cardápio local –; outro filho se ocupava de modelar remos a partir de tronco de árvores; algumas das filhas cuidavam de atividades domésticas e, no curso das conversas, soube-se que outros filhos estavam às voltas com o extrativismo de algum vegetal.

Figura 6: Comunidade Nossa Senhora do Pedreira (Foto Edson Farias)



Não demorou muito para, reunida, a família – em seu todo, mais de 30 membros, de gerações diferentes – tomar em roda o terreirão da comunidade, sob as copas de frondosas árvores, já portando insígnias e adereços enfeitados coloridos, dançando e cantando em torno do boi de pano “Teimosinho”, branco com detalhes pretos, embalados pela percussão resultante do entrosamento de instrumentos tocados por alguns dos filhos e netos do mestre.

Figura 6: Apresentação do Boi Teimosinho na Comunidade Nossa Senhora do Pedreira (Foto Edson Farias)



A roda protagonizada pelo Boi Teimosinho no terreirão daquela comunidade de iniludível vínculo familiar possibilitou à equipe do

CMD ratificar os dois seguintes aspectos: de um lado, a acomodação paralela e perpendicular entre os diferentes formatos que ora concretizam a forma boi-bumbá e são constituintes do Complexo do Boi-Bumbá do Médio Amazonas. Afinal, aquela manifestação do boi de terreiro prossegue em meio à envergadura e propagação do modelo de boi de arena de Parintins; de outro, o tão esperado encontro com aquela versão de terreiro familiar revelou a centralidade do parentesco na transmissão dos saberes e fazeres relacionados à brincadeira totêmica do boi. Enfim, fizera-se notório o pacto intergeracional estabelecido de uma cultura oral respaldada no substrato sociomorfológico do quadro de memória que, mesmo seletivamente, põe as lembranças fundamentais à continuidade temporal do bem simbólico. E, por consequência, chama atenção à sobreposição de temporalidades na geo-história amazônica, cujas camadas mnemônicas se cruzam na forma-boi, deixando-se ver, por exemplo, o mútuo engendramento dos elementos do auto sacramental jesuíta e dos ícones autóctones, à maneira das “tribos” (ou seja, os agrupamentos cênicos cujas vestes e adereços estão referidos aos povos nativos pré-conquista europeia). Em última instância, nas presenças e alterações dos formatos em que se atualizam, repondo-a e reposicionado a forma, o drama encenado no folguedo foca a dialética estabelecida entre permanência e descontinuidades que assinala a problemática em torno da passagem do tempo, com suas indissociáveis articulações com as alterações socioestruturais. Portanto, a atenção ao compasso desses movimentos sócio-históricos se mostra nevrálgica para o entendimento dos modos como a reposição continuada da capacidade da forma expressiva do boi-bumbá se mantém no *status* de referente à identidade regional do Médio Amazonas.

Após a encenação, ao lado de três das suas netas, todas acompanhadas de instrumentos de percussão, mestre Itaracito executou algumas peças de gambá. Na sequência, conversou com a equipe do CMD. Falou da tradição do boi, de como participa dela por mediação do seu pai, além de sublinhar o seu esforço para que filhos e netos deem continuidade àquele legado. E como já havia ocorrido em outros momentos, mas com outros agentes, o mestre ressaltou o compromisso com a sua “cultura”, na mesma medida em que se autodenominou um “agente cultural”. Confesso que, uma vez mais, estranhei o recurso tão íntimo a ambas as nomeações. Como já me referi antes, o estranhamento provocado pela situação me exultava pensar em sinais apontando às margens das justificativas do percurso que realizamos. Mas o caminho só estava iniciado.

Depois de almoçarmos, a volta à sede de Maués se deu na tarde do mesmo dia, na qual a equipe do CMD tomou um barco até Boa Vista, pernando nessa cidade. Na manhã seguinte, de lancha se dirigiu a Barreirinhas e, ali, em uma nova lancha rumou para Parintins. Seguiram-se três dias de atividades – 31 de agosto a 02 de setembro.

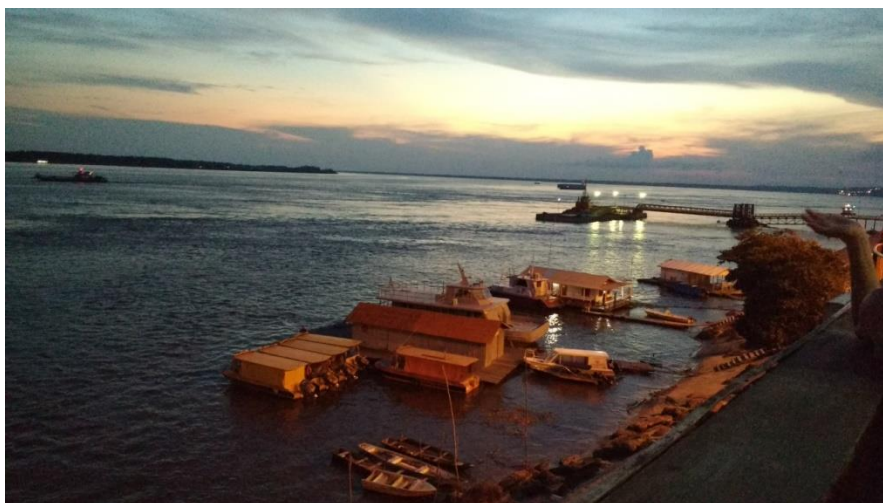
A estada na cidade teve por finalidade preencher algumas lacunas que sobraram da viagem realizada em junho, por conta da ida para acompanhar o Festival Folclórico. Basicamente, o propósito era conversar com dona Odinéia Andrade (Maria Nascimento Andrade) – nome-chave quando se trata tanto de acessar a narrativa oficial sobre o Festival dos Bumbás de Parintins quanto de buscar elementos ao entendimento dos meios e modos pelos quais o modelo de boi de arena galgou as feições que adquiriu. Esta motivação também conduziu a equipe à entrevista com Maria Pérpetuo Socorro de Oliveira. Hoje presidente do Conselho de Ética do Caprichoso, ela fez parte do círculo que atuou na codificação normativa dos itens que, elevados à condição de regras de julgamento do concurso entre as entidades, moldaram o formato prevaente na realização do folguedo nos três dias do Festival. Ao mesmo tempo, Socorro participou do início da comissão de arte do Boi-Bumbá Caprichoso, intervindo diretamente na revisão cênica das apresentações. E, ainda, compôs a primeira diretoria do Caprichoso, quando a entidade se tornou uma associação sem fins lucrativos, mas com estatuto juridicamente reconhecido. Ainda, retomou-se o contato com Erick Nakanome, membro da Comissão de Arte do Caprichoso que, na vez anterior, comprometeu-se a repassar à equipe do CMD parte da pesquisa iconográfica sobre a trajetória dos figurinos e alegorias dos bumbás; pesquisa realizada para fundamentar a dissertação de mestrado que ele defenderá na Escola de Artes Cênicas da Universidade Federal da Bahia.

O rescaldo da entrevista com ambas, no entanto, introduziu um tema até então não considerado no percurso da pesquisa, a saber, a repercussão da presença das mulheres no folguedo, em particular de mulheres oriundas das classes médias, portadoras de níveis mais elevados de escolaridade formal. As duas são professoras e originadas no seio de famílias melhor situadas na hierarquia da estratificação social local. Efeitos que dizem respeito ao avanço de processos de intelectualização e racionalização de condutas com forte repercussão na consolidação do formato de boi de arena. Nesse mesmo sentido, como não poderia deixar de considerar, a percepção dos efeitos da ampliação das bases sociais dos bumbás e de seu festival anual incluía a posição ocupada pelo jovem artista, também de classe média: sua

contribuição transcende a atuação no interior dos galpões de fabrico dos cenários e roupas expostas nas três noites no Bumbódromo, disposta como objeto de um trabalho acadêmico numa instituição prestigiada no âmbito da produção de conhecimentos sobre as artes no país, a cultura plástico-visual de Parintins é internalizada no debate acerca dos bens estéticos legítimos.

A partida da equipe do CMD na direção de Itacoatiara ocorreu no final da madrugada do dia 02, chegando à cidade por volta do meio-dia. Ali, resultante da consulta e da assessoria da Secretaria Municipal de Cultura, a agenda de atividades da equipe se desenrolou por quatro dias e sempre com o apoio pleno e irrestrito de Hiléia do Nascimento Palmeira – produtora cultural e funcionária da prefeitura. Devido à localização pulverizada e distante entre-si dos pontos a serem alcançados na realização da pesquisa e por conta da baixa oferta de taxis, optou-se por alugar um carro de passeio com o intuito de conferir mais celeridade e liberdade de locomoção aos trânsitos da equipe.

Figura 7: Pier de Itacoatiara (Foto Edson Farias)



A agenda executada em quatro dias se iniciou ainda na tarde da chegada, guiada por Hiléia Palmeira, a equipe do CMD seguiu em busca da casa do Mestre Mirinho (Valmiro Borges – morador antigo cuja trajetória de vida se confunde com a história do folguedo local). Encontrando-o, se agendou a conversa para o dia seguinte pela manhã. Já no início da primeira noite na cidade, a ida ao Instituto Técnico da

Amazônia esteve movida pela escuta do professor da área de literatura e poeta Salomão Amazonas Barros. Na medida em que se centrou na lembrança do seu pai, um artista local celebrizado pela sua atuação como palhaço e por ter fundado e animado o lendário Boi Treme-Treme, o relato de Salomão Barros deu pistas importantes sobre as proveniências e a evolução do folguedo do boi-bumbá em Itacoatiara. Depois de buscar Mestre Mirinho em sua residência, na manhã do outro dia, o endereço da equipe teve por fundo a pequena capela localizada em frente da Academia de Letras Itacoariense. A gravação do depoimento do Mestre Mirinho se alongou por quase duas horas seguidas. Estendendo-se das décadas de trinta à atual, ao longo da fala são relacionados episódios da infância em que já brincava de boi. Recordou do primeiro grupo de boi que montou. Fez um esforço de memória para descrever o formato e a dinâmica do folguedo de então. Ele entoou toadas de diferentes épocas. Confessou também os enfrentamentos físicos que ocorriam entre os representantes de bumbás, em sua maioria homens, quando se encontravam nas ruas. Dançou os passos do boi e o movimento das tribos. Denunciou, ao final, o descaso com a “cultura” do boi na cidade e, mesmo assim, afirmou sua vontade de pôr outra vez o seu bumbá “pro povo”.

Na tarde do mesmo dia, reunidos na casa do presidente do Boi Coração Vermelho, Lindomar Guimarães da Silva, uma roda de conversa foi composta por membros das associações de bumbás locais. Os depoimentos à equipe do CMD permitiram vislumbrar outra fase do folguedo na cidade, em particular, o momento em que predominou o formato do boi de rua. Com forte ênfase masculina, relataram, nesse período – em parte, considerando a faixa etária que prevalecia naquele círculo, referido às décadas de 1970 e 1980 – as mulheres se mantinham às margens da sociabilidade lúdica em que o encadeamento de cânticos e danças na realização da encenação estava entremeado da informalidade irreverente dos gestos e dizeres, da bebedeira e, muitas das vezes, resultava em brigas com outros grupos afins. Também relataram e descreveram em suas linhas gerais a passagem para o formato do boi de arena. Fizeram comparações entre os modos de realização do formato em Parintins e em Itacoatiara, em particular, no que toca ao desenho percussivo. Resgataram a denúncia a respeito da correlação de forças que teria se estabelecido, com a participação do governo estadual, que poderia ter favorecido o Festival de Parintins em detrimento dos bois-bumbás. Tal posicionamento, inclusive, teria impedindo a continuidade no uso de nomes idênticos pelas associações de ambas as cidades. Com isso, eles protestaram: na medida em que os nomes “Caprichoso” e “Garantido” se tornaram

exclusividade de Parintins, impôs-se incontornável trocar as nomeações dos bumbás locais¹¹. Concluíram de maneira um tanto lamentosa acerca da situação atual do folguedo na cidade, porque, na falta de apoio do poder público, o festival folclórico não é realizado há dois anos, impedindo os bois de se apresentarem. Ainda, no instante em que focalizavam as dificuldades contemporâneas, fizeram menção ao fato de que bem pouco do preparo da apresentação dos bumbás ocorria na cidade. O acerto com os artistas vindos de Parintins incluiria um “pacote completo” equivalente às alegorias e a muitas das roupas, além das coreografias.

Figura 8: Hiléia do Nascimento Palmeira, Candido Azevedo Calixto dos Santos, Francisco Lira Nascimento e Mestre Valmirinho, na Casa de Lindomar Guimarães Silva (Foto Edson Farias)



O prosseguimento das atividades no sábado (dia 03 de agosto) levou a equipe do CMD, pela manhã, até a casa de Evaldo Galdino da Silva, numa área mais periférica do município, no bairro Santo Antônio. Casado, pai de dois filhos pequenos, ele trabalha como padeiro, mas responde pelo ofício de “amo” do Boi-Bumbá mirim Tira-Teima. Os quatro membros da família habitam uma pequena casa de cômodos, dividindo espaço com os costeiros, capacetes e toda sorte de

¹¹ O tema recorrente nas conversas travadas pela equipe do CMD em Itacoatiara, o cerne da questão parece estar: a qual das duas cidades cabe o direito de primogenia no que toca às origens do boi-bumbá no Médio Amazonas? Porém, o recurso às datas torna essa antecedência nebulosa, porque se refere à década de 1960, quando já existiam os bumbás Caprichoso e Garantido, em Parintins.

trajes e adereços do bumbá, ao lado dos troféus conquistados pelo Tira-Teima. A conversa com ele trouxe uma riqueza de detalhes sobre o folgado. Lembrou a presença muito cedo da brincadeira na sua vida, participando do boi organizado por seu pai, cuja figura e o nome, “Minca” – que já havia aparecido em outros depoimentos ouvidos pela equipe de pesquisa –, conferiram o eixo da narrativa construída por mais de duas horas. Entre a linhagem de sete irmãos, ele herdou do pai a função de amo do boi e, com os olhos encharcados, sentenciou: “Quero deixá-la como herança para o meu filho”.

Recordou sua passagem por outros bois locais. Como já havia se tornado habitual, também Evaldo destacou o comprometimento com a sua “cultura”. Desde aí descreveu todo o trabalho de preparação anual do Tira-Teima, que divide com a mulher e um dos filhos. Chega mesmo a confeccionar os instrumentos da percussão. Doa as roupas às crianças participantes. Perguntado sobre os custos, já que não conta com apoio público e tampouco de qualquer outra entidade, riu e deu ombros para concluir: “Prefiro não pensar nisso”. Sua tarefa inclui a preparação do terreno onde brincará o boi-bumbá mirim, armando o mastro enfeitado com bandeirinhas coloridas de papel e, com isso, põe o cenário de festejo do ciclo junino. Nos dias de festejo, convidados, coparticipam grupos de quadrilha junina. Ali, no terreiro, seguindo a tradição, dá-se a matança e queimar-se-á o boi de pano, ao final. O ponto alto do relato se deu com a reconstrução que fez da sua atuação como amo e, com isso, expôs o itinerário oral-cênico do auto sacramental na sua forma elementar.

Figura 9: Evaldo Galdino da Silva (Foto Edson Farias)



Durante a tarde, a equipe do CMD visitou um bairro de pescadores para conhecer o Boi Mirim Mina de Ouro. A área externa

de uma das casas mantém semelhança com a casa de Evaldo Galdino, em razão das costeiras penduras sob o teto e as burrinhas da vaqueirada estarem sobre a laje da casa que ocupa a parte de entrada do mesmo terreno, onde vive uma mesma e ampla família e se encerra às margens do Amazonas. Na conversa com o presidente da associação, Mário José Azevedo Calixto, e o levantador de toadas Sérgio Carlos Correia Michelis, a novidade esteve por conta da relação do folguedo com o festejo carnavalesco na cidade, pois o bumbá compartilha espaço com objetos relativos à escola de samba. Sendo que ambas as entidades têm os mesmos organizadores, e o compositor e levantador de toadas também é compositor e autor de sambas-enredos.

Figura 10: Boi Mina de Ouro (Foto Edson Farias)



Na manhã do dia seguinte, de lancha, a equipe do CMD partiu para Manaus, de onde viajou de volta a Brasília. Da bagagem, além dos resultados empíricos agora, constavam não apenas objetos trazidos nas andanças; a automeação como artistas e/ou agentes culturais, ouvida ao longo do percurso, reverberou na inquietação em torno do lugar do pesquisador e seu interesse pelo tema dos bens simbólicos. A percepção do que tomei por sinais no curso da viagem, em particular, a sintonia estabelecida entre os propósitos da pesquisa, as categorias de pensamento adotadas pela equipe do CMD e o recorrente recurso à qualificação de arte, artistas e cultura entre os detentores do saber da forma-boi transpunham os limites daquele processo de patrimonialização. Enfim, de que arranjo éramos parte?

Sujeitos culturais e suas homologias posicionais

De clara inspiração nos desígnios definidos por Gaston Bachelard (1977, p. 78-139) a respeito da “reflexividade incessante da razão” e do “corte epistemológico”, no caudal do livro *Homo Academicus*, Bourdieu procura reaver as prerrogativas apresentadas em *A Profissão de Sociólogo* (1999) – assinado também por Jean-Claude Chamboredon e Jean-Claude Passeron. Com isto, aciona os termos da “vigilância epistemológica” e da “reflexividade relativa” no compasso da imersão na trama societária interna ao mundo universitário, em que o embate entre interesses e a promoção de desilusões são cúmplices das hierarquias e fazem duetos com conflitos, luta por prestígio, deflagração de crises e rupturas. Como que atravessando a superfície do espelho no qual ele mesmo se reflete, vislumbrando a própria identidade, o autor cruza a legitimidade institucional da universidade, sua evidência de agência apta a classificar e propor certezas, entronada no reconhecimento de que abriga os meios mais eficientes e justos de objetivação, por estar devotada ao compromisso com a razão universal.

No mesmo instante dramático de reflexividade em que se engendram mutuamente autoanálise e socioanálise (BOIURDIEU, 2005, p. 80), são deflagrados os aspectos que irão exigir do autor-narrador do livro o que ele, em outro momento, denomina de “objetivação do sujeito da objetivação”¹². Afinal, o obstáculo que se erguia no empreendimento científico proposto estava no modo de equalizar sua proximidade física e o distanciamento cognitivo que se fazia imperativo; enfim: como ultrapassar a “dificuldade de instaurar esta relação de proximidade rompida e restaurada”? Ruptura e restauração que resultariam do trabalho realizado sobre o objeto de conhecimento, mas também sobre o sujeito objetivante do mundo social (BOURDIEU, 2011, p. 21). Eis o momento em que, em franco diálogo com a contribuição de Jean-Claude Passeron (1995, p. 93-94),

¹² Na ideia operacional da “objetivação do sujeito da objetivação” ocorre a aplicação analítica realizada, nesse texto de Bourdieu, do projeto de sociologia calcado na reflexividade. Projeto este que torna imperioso a qualquer exercício de objetivação das relações instauradoras do mundo social ater-se à trama própria em que o agente da objetivação sociológica se torna uma posição de sujeito cognoscente e afetivo. Denominando-a de “vigilância epistemológica”, este projeto/princípio procedimental focaliza a realização sociológica como um entre outros regimes de verdade no instante em que intervém em favor da polissemia. Isto é, da ampliação das possibilidades de saber e dizer o “mundo”, enfim, de alargar as “coisas ditas” acerca dos mundos e das experiências que o atualizam (BOURDIEU, 2004, p. 114-118; 2009, p. 50-69).

Bourdieu ressalta seu compromisso com o desvelamento da condição discursiva do fazer sociológico. Entende que, ao mesmo tempo, esse desvelamento tanto resgata o condicionamento simbólico das práticas quanto problematiza a antecedência estrutural-simbólica à medida que a remete ao plano da expressividade e da comunicação de atores em dinâmicas de lutas sociais, de disputas posicionadas por posições.

Tomo por inspiração a reflexividade bourdieuana, mas visando aplicá-la como procedimento analítico. Isto se deve à percepção da ambiguidade relativa ao lugar do pesquisador no processo de patrimonialização em foco, em particular, a especificidade da situação de proximidade e distanciamento. Num primeiro momento, essa dualidade ressalta o papel de tradutor, porque deve o pesquisador representar segundo convenções inerentes ao gênero literário do dossiê de patrimonialização à multivocalidade e à multiplicidade de gestos dos/as seus/suas interlocutores(as). Como observa James Clifford (2002, p. 179-227), o ponto nevrálgico reside nos riscos de tradução intercultural mais que mutilar – pois toda tradução é por natureza “traidora” –, forçar ao silêncio a alteridade sobre a qual fala, em respeito ao imperativo de que a descrição e análise se mantenham fiéis ao realismo etnográfico. No retorno a Bourdieu, cabe recordar que, investido do *ethos* escolástico, ao longo da viagem de campo, o pesquisador deu seguimento à conduta dos agentes inseridos nos campos de produção simbólica – ao se entenderem distantes do mundo, o podem tomar como objeto impessoalizado. Ao mesmo tempo, a princípio, ele desconsiderou enquanto parte do objeto de reflexão a sua posição autônoma, isto é, renegou a condição de estar despreocupado com as exigências da vida material, embora prestasse serviços diretos ao Estado, em grande medida, apoiado na aptidão conformada em capital cultural. Ora, essa mesma posse de um capital manifesto na competência reconhecida e autorizada para nomear, classificar e imputar sentidos ao que foi transsubstanciado como elementos do bem simbólico examinado, também o habilitava para a função de traduzir, em texto, iguais componentes etno-históricos. O distanciamento escolástico do pesquisador, entretanto, esteve tensionado, vimos, pelos usos contínuos dos/as interlocutores(as) de categorias afins às dele, embora as envolvessem de afetos relativos seja a lembranças pessoais e/ou de decursos geracionais, seja a sentimentos comprometidos com contemporâneos laços familiares, de vizinhanças e/ou mesmo dos entes simbólicos (ainda que não necessariamente jurídicos) mais abrangentes nas quais se inscrevem suas experiências, em grande

medida convertida em costumes¹³ – sobretudo, a figura do “povo”¹⁴. Nos parágrafos seguintes, o relevo dado à posição de tradutor do pesquisador contracenava com essa familiaridade evidenciada nas conversações travadas com essas diferentes vozes. É preciso ressaltar, contudo, que o propósito de especular a respeito da constelação sócio-histórica em que – acredito – inscrever-se a sintonia percebida em torno da díade arte/cultura no trajeto da viagem de campo conferirá o tom digressivo deste item do artigo. Nesse sentido, não se fará uma aplicação analítica do conjunto de sinais antes identificado. A expectativa é justificar a evocação da perspectiva indiciária no movimento mesmo em que examina a aludida posição de mediador ocupada pelo sujeito da objetivação sociológica.

O lugar de autoria na elaboração de um dossiê integrado ao processo de patrimonialização no reconhecimento de um bem cultural é atravessado por um emaranhado de determinações relativas à natureza de trabalho intelectual realizado à luz de uma encomenda institucional, subordinando-se a regras que lhe embasam o formato e o teor¹⁵. Tais regrações contracenam, no plano nacional, com as pressões

¹³ As conversações próprias aos processos de patrimonialização estão condicionadas pelas negociações da memória, sujeitas a recordações e esquecimentos; ao mesmo tempo, elas vêm no caudal dos modos de equacionar identidades e sentidos de lugar (GEERT; ROIGÉ, 2016, p. 11 e 12).

¹⁴ Aproprio a concepção de povo, tal como proposta por Rita Segato (2012, p. 111-112): “Percebemos assim que os costumes de um povo são submetidos a escrutínio e deliberação permanente e, em consequência, modificam-se, pois a permanência desse povo não depende da repetição de suas práticas, nem da imutabilidade de suas ideias. Soltamos assim as amarras que sustentam a identidade, sem dispensá-la, mas referindo-a à noção de povo, enquanto vetor histórico, enquanto agente coletivo de um projeto histórico, que se percebe como proveniente de um passado comum e construindo um futuro também comum, através de uma trama interna que não dispensa o conflito de interesse e o antagonismo das sensibilidades éticas e posturas políticas, mas que compartilha uma história. Esta perspectiva nos conduz a substituir a expressão “*uma cultura*” pela expressão ‘*um povo*’, sujeito vivo de uma história, em meio a articulações e intercâmbios que, mais que uma *interculturalidade*, desenham uma *inter-historicidade*. O que identifica este sujeito coletivo, esse povo, não é um patrimônio cultural estável, de conteúdos fixos, mas a auto-percepção por parte de seus membros de compartilhar uma história comum, que vem de um passado e se dirige a um futuro, ainda que através de situações de dissenso interno e conflituosidade”.

¹⁵ A título de exemplo: entre as orientações sobre a redação do dossiê consta um modelo de sumário para o texto. De acordo com o modelo, é imperioso constar, em ordem: “apresentação” (definição do objeto de registro, contextualização do trabalho, resultado sobre o que será encontrado no dossiê, outras informações); “identificação” (descrição pormenorizada do bem, seu recorte territorial e história, além dos significados que lhe são atribuídos); “o bem cultural como objeto de registro” (justificativa do

estatais tanto de ordem jurídico, quanto parlamentares e, ainda, administrativas (instâncias federais, regionais e municipais)¹⁶. Condicionantes assim interferem: agilizam ou retardam tramites; um viés operacional pode se impor em detrimento de outras possibilidades no tocante aos focos da pesquisa, às abordagens, às ênfases textuais. Também respondem de algum modo àquelas expectativas dos grupos detentores do saber/fazer e seus círculos mais próximos. Igualmente, reverbera as ingerências acionadas por frações dos mercados (agências e operadoras turísticas, setores de serviços de transporte/hospitalidade e alimentação), entre outras. Não se pode esquecer, porém, o fato de o texto refratar os circuitos institucionais montados no enlace de órgãos translaterais, organizações não governamentais, fóruns e demais instâncias nos quais se nomeiam/identificam bens culturais, fornecendo categorias, esquemas de classificação, análise e reconhecimento desses bens – instrumentos de cognição e normatização inscritos nos tratados, acordos e convênios com incidência no entendimento dos processos nacionais, regionais e locais de patrimonialização¹⁷ (Farias & Lins, 2017, p.78-79).

reconhecimento do bem como patrimônio cultural do Brasil); “recomendações de salvaguarda” (diagnóstico, indicação de ações preliminares, linhas de ação de médio e longo prazo); “notas”; “referências bibliográficas” e “anexos”.

¹⁶ Desdobramento da inserção dos direitos culturais no texto constitucional aprovado, em 1988, o tema do patrimônio imaterial é objeto do Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000, pelo qual se instituiu o “registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem o patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências”.

¹⁷ Ilustrativa a respeito é a seguinte observação de Dominique Polout (2009, p. 224-227): “O patrimônio, atualmente, está marcado pelo duplo abandono do arrimo patriótico e da exclusividade da alta cultura. De fato, sua definição, por um lado, deixou de ser estreitamente nacional, tendendo a identificar-se com um espaço cultural amplamente fracionado – até a terra inteira. Por outro lado, daqui em diante, ele engloba, para além da herança monumental *stricto sensu*, um conjunto de figuras e de atividades da civilização e da humanidade consideradas como significativas [...] A fórmula remete ao importante fenômeno da evolução atual do patrimônio, ou seja, a substituição do patrimônio da civilização, no sentido das Luzes, por um patrimônio mundial das culturas. A crise de uma representação da universalidade identificada com a história nacional, ou europeia, traduziu-se pela impossibilidade de manter a imagem tradicional de um patrimônio normativo [...] Ainda neste aspecto, o paralelo é evidente com a elaboração jurídica do ‘patrimônio comum’, que revela uma abstração quase completa, ‘visto que desapareceu o suporte material da propriedade, seja ela privada ou pública’. Em suas representações banais, e ao mesmo tempo, científicas, o patrimônio já não evoca a inscrição vigorosa dos antepassados na memória coletiva, nem os monumentos a transmitir à posteridade, mas os materiais de uma ancialidade, frequentemente privada de datas ou de nomes, além de todos os recursos do imaterial.”

Se essas injunções heterônomas deixam em xeque o primado da autonomia do juízo identificado como fundamento do regime da autoria individualizada¹⁸, algo assim não deve iludir quanto à posição de autoridade gozada pelo mesmo lugar. Autoridade no que concerne à assinatura habilitada a ratificar/prescrever ou não algo do mundo social como bem simbólico, mas com a finalidade de elevá-lo ao *status* de patrimônio cultural, no momento em que o inventaria, submetendo às instruções técnicas informadas de categorias, conceitos e desígnios normativos capazes de tornar inteligível e plausivelmente pública (objetivas) as elaborações do que resultou das percepções/intuições do pesquisador. Artefato discursivo de tradução, o dossiê se inscreve no estatuto dos modos eruditos de produção cultural. Nestes, as formas gráfico-gramaticais, embasadas no registro culto da língua e transmitidas pela educação escolar, impõem-se àquelas orais como os símbolos legítimos de comunicação e expressão do pensamento. Ao ser avaliado¹⁹, em se tratando desse gênero de escrita em que se formaliza a pesquisa relativa a determinado processo de patrimonialização, a prerrogativa da objetividade cognitiva, mas sem descurar da exigência de legalidade, consiste na base do crivo pelo qual passará. Ainda que haja aspectos memorialísticos, mesmo estético-literários, essa antecedência desfrutada pela objetividade evidencia o resgate de um princípio peculiar e central ao sistema de ciências na orientação da escrita e da avaliação do dossiê. Em termos sumários, o princípio da

¹⁸ Na conferência “O que é um autor?”, realizada em 1969, Foucault conclui sobre os impasses articulados à centralidade conferida ao autor na história intelectual, mas sustenta que o autor tem afinidades com o nome próprio, mas se trata de um tipo específico de nome próprio, já que implica numa homogeneidade que autentifica e explica diferentes textos na medida mesma que supõe uma reciprocidade entre eles calcada na unidade de filiação. Sendo o núcleo, justamente, o nome do autor, o qual goza de um status na civilização ocidental, fixando como “ser de razão” em que se inscreve o poder de criação na sua profundidade subjetiva: o nome do autor não está localizado no estado civil dos homens, não está localizado na ficção das obras, mas na ruptura que instaura um certo grupo de discursos e seu modo singular de ser. Consequentemente, poder-se-ia dizer que há, em uma civilização como a nossa, um certo número de discursos que são providos da função de “autor”, enquanto outros são dela desprovidos. (...) A função autor é, portanto, característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade. (Foucault, 2001, p. 274).

¹⁹ Após a entrega do dossiê ao Departamento de Patrimônio Imaterial do IPHAN, o documento é submetido à averiguação com a finalidade de observar se cumpre todas as exigências formais. Na sequência, é remetido à Câmara de Conselheiros da Instituição. O texto é entregue a um relator que o apresentará no dia em que os conselheiros reunidos irão deliberar sobre o reconhecimento do bem cultural como patrimônio cultural do Brasil (IPHAN, 2005).

objetividade se respalda no método que observa os fatos, mas com o intuito de ver o que os encaixam, dão-lhes sistemática. Do ponto de vista lógico, importa evidenciar o que torna o particular inteligível. Logo, o objeto da investigação é vertido numa materialidade a ser observada para além de sua aparente mobilidade plural; sua multifacialidade é assujeitada pela intervenção da forma, ou seja, do raciocínio disciplinado habilitado a apreender as relações de reciprocidades entre elementos de uma multiplicidade, elegendo um ponto de observação prioritário.

O posicionamento do/a seu/sua autor/a no sistema de perito acadêmico-científico está à contrapartida do prevaecimento do princípio da objetividade no exercício da escrita do dossiê. Ponto culminante do esquema de socialização inerente à educação escolar em diferentes arranjos nacionais inseridos no concerto interestatal, na medida em que detém o monopólio da concessão de títulos de reconhecimento do mérito para o exercício de especialidades integradas aos mercados das profissões, esse sistema consagra o que Anthony Giddens (1991) denomina de “currículo oculto” pelo qual se transmite às crianças é, sobretudo, a reverência respeitosa frente ao conhecimento técnico, experimental. Como observa, ainda, o autor: a iniciação dos/as estudantes no ensino da ciência se faz pelos “princípios primeiros” de um conhecimento celebrado por sua condição indubitável. Desse modo, a permanência no aprendizado da ciência impõe-se como norma tácita à inserção de alguém nos fóruns onde se dinamizam controvérsias em torno da “falibilidade potencial de todas as reivindicações ao conhecimento em ciência”. Decorre dessa socialização uma espécie de culto à ciência, entendida mediante a “imagem de conhecimento fidedigno que se verte numa atitude de respeito para com a maioria das formas de especialidade técnica” (GIDDENS, 1991, p. 92).

A especialização técnica das habilidades, por sua vez, tem por suporte institucional e epistêmico, com suas devidas tradições intelectuais, um corpo disciplinar que, ao mesmo tempo, reflete, ratifica e constitui zonas ontológicas cujas divisões entre si e as que lhes são internas estabelecem uma cosmologia, demarcando as dimensões natural e histórica sociocultural. No plano endógeno desta última, discernem-se as disciplinas atinentes ao passado (a historiografia) daquelas orientadas para o contemporâneo. Entre as últimas, clivam-se os âmbitos do social, cultural, político e econômico (a sociologia, a antropologia, a ciência política e a economia) (LANDER, 2005, p. 33).

As condições da tradutibilidade textual das experiências com seus cenários e móveis, às quais foram relativas aos encontros propiciados pela viagem de campo à Amazônia, em suma, estão mediadas pelos destinos histórico-sociais das interpenetrações civilizatórias derivadas das expansões imperiais europeias e, em tempos mais recentes, de outras zonas hegemônicas do Ocidente. Em particular, joga decisiva contribuição à circulação da cultura científica ocidental e as muitas e diversas apropriações que dela se tem feito, no compasso da implantação dos diferentes sistemas acadêmicos e de ciência pelo mundo afora.

Mas quanto ao entendimento possível, na conversação entre pesquisador e interlocutores, no alongado do mesmo trânsito da pesquisa de campo? Não cabe dúvida o fato de que, entre os/as interlocutores, havia muitos com formação escolar completa, ou seja, incluindo o acesso a níveis distintos da educação superior. No entanto, embora outros/as não detivessem o mesmo montante de capital educacional, isto não se converteu num obstáculo à comunicação, porque o emprego de categorias à maneira de arte e cultura, agentes/sujeitos culturais, subsidiou as trocas de sentidos. Por certo, uma das hipóteses para tal entendimento estaria na atitude estratégica dos interlocutores à medida que, na situação interativa estabelecida nas conversações, eles/as sacariam categorias afins ao repertório linguístico do pesquisador. Confesso o meu desconforto e desconfiança diante dessas soluções analíticas estratégico-instrumentais em que se enfatiza a capacidade reflexiva do agenciamento em meio às contingências interativas, sem se levar em conta o valor conferido aos recursos mobilizados, inclusive o acesso a chaves simbólicas e a meios econômicos nas situações de interação para que pessoas os possam identificar/reconhecer como dotados do valor de recursos²⁰. Então, sem

²⁰ Ainda que não compartilhe da premissa da teoria da ação weberiana, acolho do autor a atenção aos processos de validação. Isto porque, na questão da validação, em Weber (1992; 1992a), a elucidação dos termos que informam a compreensão social dispõe-se nas “interconexões históricas da subjetividade e objetividade da existência social” (GIDDENS, 1978, p. 12). Seja o mundo da teoria ou aquele da prática, ambos, estão calcados – para Weber – no fato de que os valores se definem como “imaginação de uma validade que se torna motivo de uma ação”. E nos valores coincidem, nas reivindicações que implicam, tanto “normas de validade” quanto “pretensões de validade” e ambas estão encarregadas do engate da teoria da ação com a teoria do conhecimento da consciência. Ora, posto desta maneira, perde sentido heurístico a proposta de uma ordem imanente ao mundo, ou melhor, o mundo no sentido grego de um cosmo que nos confere segurança ontológica. A problemática das ciências histórico-culturais inicia neste ponto da proposição de que, para os humanos, a vida consiste na permanente tomada de posição valorativa, mas sempre em relação a valores. E o campo de verificação empírica das ciências culturais é aquele do conhecimento das conexões de sentido (de valores), ou

desconsiderar as competências de imputar, narrar e de ajuizar, em termos de tônica, a problematização se desloca das escolhas e justificativas encaixadas nas representações dadas pelos(as) atores(atrizes) para os seus respectivos encadeamentos de atos (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1999, p. 359–377) aos espaços de posições posicionadas onde se atualiza às disposições corporais em que contracenam diferentes e mesmo contraditórias condições de possibilidade sócio-históricas para classificar objetos simbólicos e à autonegação do ser/fazer artístico-cultural.

A perspectiva de uma lógica processual no estudo e na reflexão sobre a mudança cultural orienta o argumento de que os esquemas cognitivos resultam das relações contínuas estabelecidas, nas experiências, entre as capacidades mentais e as realidades. Portanto, as formas de construção das estruturas cognitivas se dão em condições socioculturais específicas e estas se sobrepõem às formas de regulação comportamentais geneticamente definidas (DUX, 2012, p. 29-99). Logo, a construção das personalidades ocorre no movimento mesmo em que a triangulação entre pensamento, linguagem e práticas realiza a diferenciação/elaboração do mundo mesmo onde se desenrola a experiência orientada por hábitos mentais, mas realizada pelas disposições corporais que atualizam as divisões práticas do mundo social. Entende-se nas disposições corporais um fator central às individualizações humanas, igualmente, porque as enxergo em conjunções indissociáveis; quer dizer, consistem elementos de uma figuração sócio-histórica em que há sempre um exterior de uma interioridade (HEINICH, 2008). Nesse sentido, as diferentes posições artístico-culturais são aprendidas como atividades inscritas e, ao mesmo tempo, facultativas de tramados de interdependências humanas em que as coalescências e repulsas biopsíquicas estão no anverso psicogenético tanto do prosseguimento e/ou interrupção de regras de conduta dotadas de distintos níveis de institucionalização de condutas.

Assim, tomo a sério a assertiva eliasiana de que estão as estruturas sociais e as de personalidade mutuamente imbricados na consecução de destinos sociais individualmente experienciados, na

seja, a arena em que tomamos nossas decisões. Fica evidente que o mundo histórico, tal qual Weber o concebe, caracteriza-se, fundamentalmente, pelo conflito de valores. Portanto, nos rastros de Kant, há a cisão abismal entre a estrutura da alma e a estrutura das coisas. A modernidade, enquanto condição histórica à experiência humana e estilo de vida dos quais seríamos contemporâneos, não mais comportaria um monoteísmo; diria respeito ao politeísmo desencantado, composto de tantos deuses despossuídos dos mantos místico-mágicos.

medida em que a “modelagem geral e a formação de cada pessoa individual dependem da evolução histórica do padrão social, da estrutura das relações humanas” (ELIAS, 1994, p. 25). Sob esse ponto de vista, as mudanças permanentes pelas quais estruturas sócio-simbólicas e pessoas são agentes e objetos compõem processos de reticularidade, isto é, processos imanentes a redes móveis preexistente às pessoas mas que, ao mesmo tempo, são compostas por elas, às quais estão também internas a outras tramas (ELIAS, 1994, p. 39). Ainda de acordo com Elias, depositados e transmitidos nos discursos públicos, os conhecimentos socialmente elaborados participam da dialética em que a competência mimética se realiza, em meio às circunstâncias, numa contínua reelaboração simbólico-existencial das unidades psíquicas subsidiadas nos saberes incorporados. São estes últimos decisivos à modulação de afetos e dispositivos de conhecimento e comunicação²¹. Desse modo, quando acionada, a competência mimética deixa evidente a intervenção da memória na experiência, tendo por ambiente e conteúdo as interdependências sociofuncionais entre pessoas. Não se pode esquecer, porém, o traço plástico relativo às baixas pautas de determinação biogenética nos humanos, desdobrando-se na atitude de tomar os comportamentos de outros como modelos e, ao mesmo tempo, redefini-los, sob a pressão da distribuição de “retenções” (meios simbólicos, técnicos e matérias-primas) inscrita numa instável processualidade intergeracional de pessoas (ELIAS, 2002).

As vozes entretidas pelos encontros proporcionados pelas nossas viagens de campo tecem e, no anverso, são estruturadas pela teia de aspectos relacionados num processo de patrimonialização, o qual manifesta uma faceta contemporânea da esfera de guarda e produção de bens culturais laicos. Nesse espaço social de possíveis, se equacionam, de acordo com os seus códigos, coações provenientes de outras áreas da experiência sócio-histórica, mas com repercussão no amálgama de posições que a compõem e, por isso mesmo, na definição dos teores dispostos nesses mesmos pontos inter-relacionados entre si. Assim, o político, o religioso, o econômico, entre outros planos, estão transubstanciados nas formas e conteúdos daquele emaranhado em

²¹ Falando acerca do tempo, Norbert Elias observa: “O indivíduo, ao crescer, aprende a interpretar os sinais temporais usados em sua sociedade e a orientar sua conduta em função deles. A imagem mnêmica e a representação do tempo num dado indivíduo dependem, pois, do nível de desenvolvimento assim como das experiências que o indivíduo tem delas desde a mais tenra idade.” (Elias, 1998, p.

15).

que se objetivam as possibilidades e limites dos posicionamentos ali identificados. Em plena interdependência, por outro lado, as tomadas de posição internas a essa esfera consistem em gestos, ou seja, manejos corporais e ocorrem embasadas em legados de saberes discursivizados ou tácitos. Quando os/as meus/minhas interlocutores(as) evocam, aludem, designam a si e a outras pessoas, objetos e situações mediante o emprego de palavras cujas semânticas se aninham no círculo dos sentidos relativos à arte e à cultura, remontam conceituações e teorias embutidas nas formulações que percorrem os escopos disciplinares das humanidades, indo da história da arte e cultural àqueles das ciências sociais, da semiótica, da teoria literária e afins. Portanto, as nossas conversações estiveram mediadas por historicidades de saberes constituintes não apenas da subjetividade do pesquisador; igualmente, à formação daqueles(as) sujeitos culturais, com seus hábitos mentais e disposições para agir/pensar, foram engradadas pelo entremeado de saberes disposto na efetivação da cultura como um fato e uma esfera da vida social.

Por certo, embora homólogas – somos “sujeitos culturais” –, ante umas às outras, nossas posições relacionais denunciavam assimetrias de ordens diversas. Os modos pelos quais se deram interpelações por entremeados de saberes das humanidades com impactos nos nossos respectivos aprendizados, quando esmiuçados em seus percursos, são discrepantes entre si. Algo assim tem decisiva incidência na diferenciação entre as nossas tomadas de posição na esfera cultural. Vimos, os vínculos ao esquema escolar, sobretudo ao sistema acadêmico-universitário, condicionam como cheguei às conversações. E os/as meus/minhas interlocutores? As alternativas de respostas são muitas e apenas na reconstrução cruzada das histórias de vidas de cada um se obtém um quadro sintético dos percursos constituintes das suas subjetividades culturais. Apenas para especular caminhos possíveis, cito pontos levantados durante os relatos registrados nessas conversas: decorrências não planejadas da ação evangelizadora da igreja católica na região amazônica, deixando por rastro a formação de ofícios artesanais comprometidos com o ideário artístico do “belo bom”²²; propagação por meio de ONG’s e órgãos do

²² Além do episódio citado na primeira parte deste texto, envolvendo o domínio do canto de uma missa católica por parte de dois membros do grupo musical Gambá, da cidade amazonense de Maués, é também exemplar a respeito a atuação, na cidade de Parintins, do padre italiano Miguel De Pascale. Vinculado à Prelazia Católica situada nessa cidade do Estado do Amazonas, entre as décadas de 1960 e 1990, o clérigo esteve à frente do curso de formação do ofício de santeiro. Atraindo muitos meninos, o curso sedimentou um corpo artesanal que, mais tarde, integrará os galpões de produção de alegorias e

Estado (nos diferentes níveis) de repertórios conceituais, fundados em discursos filosóficos estéticos, em meio à execução de políticas públicas com a finalidade de promover o acesso aos direitos culturais e, também, tornar os modos de vida recursos aptos a integrar programas de autossustentabilidade socioeconômica para diferentes povos.

Enfim, neste artigo pretendi potencializar um dos saldos das viagens à Amazônia: refletir sobre as condições de objetivação para além da posição do pesquisador, estendendo-a às interpelações de diferentes e múltiplos corpos na montagem dos sujeitos culturais. Sujeitos que, hoje, pressionam alterações sensíveis no teor e no entendimento acerca da esfera cultural, já que pressionam deslizamentos semânticos no que se nomeia/classifica por fazeres da cultura e bens simbólicos (FARIAS, 2017). Permanece em aberto avançar num protocolo de pesquisa que examine a fundo algo apenas aqui suscitado: se a universalização histórica da cultura é a contrapartida de uma dinâmica de formação de subjetividades culturais, estamos diante de uma faceta importante de processos civilizatórios em que se delineiam unidades psíquicas com os seus específicos gabaritos de autorregulação.

Referências Bibliográficas

- BACHELARD, Gastón. *A Epistemologia*. Lisboa: Edições 70, s.d..
- BATESON, Gregory. *Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. São Paulo: EDUSP, 2008.
- BOLTANSKI, Luc e THÉVENO, Laurent. “The sociology of critical capacity”. *European Journal of Social Theory* 2(3): 359–377, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *Homo Academicus*. Florianópolis: UFSC, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *Senso Prático*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. *Esboço de Auto-Análise*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *Science de la Science et Réflexivité*. Paris: Raisons d’Agir, 2001.

indumentárias apresentadas nas três noites do Festival Folclórico, pelos bumbás Caprichoso e Garantido. A figura do “artista de boi” é uma consequência não prevista dessa formação artesanal (BRAGA, 2002, p. 360-361; FARIAS, 2011, p. 385-386).

BOURDIEU, Pierre. “Participant objectivacion”. *J. Roy. anthrop. Inst.* (N.S.) 9, 281-294.

BOURDIEU, Pierre ; CHAMBOREDON, Jean-Claude & PASSERON, Jean-Claude. *A Profissão do Sociólogo: preliminares epistemológicas*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1999.

BRAGA, Sérgio I. G. *Os Bois-Bumbás de Parintins*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2002.

CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica: antropología e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

DUX, Günter. *Teoria Histórico-Genética de la Cultura: la lógica procesual en el cambio cultural*. Bogotá: Aurora, 2012.

ELIAS, N. *Teoria Simbólica*. Oeiras: Ceuta, 2002.

_____. *Sobre o Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FARIAS, Edson. “Sociologia e a esfera cultural contemporânea”. *Ciências Sociais Unisinos*, São Leopoldo, Vol. 53, N. 1, p. 3-14, jan/abr 2017.

_____. *Ócio e Negócio: festas populares e entretenimento-turismo no Brasil*. Curitiba: Appris, 2011.

_____ & LINS, Artur. “Diversidade, Agendas de Cultura e Desenvolvimento e Mediações no Campo de Poder Global”. *Contemporânea* v. 7, n. 1 p. 63-90 Jan.–Jun. 2017.

FOUCAULT, Michel. “O que é um autor?” In: MOTTA, Manoel B. da (org.). *Ditos e Escritos III* (Estética: literature e Pintura, Música e Cinema). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 264-298.

GEERT, Fabien Van; ROIGÉ, Xavier. “De los usos políticos del patrimonio”. In: GEERT, Fabien Van; ROIGÉ, Xavier; CONGET, Lucrecia (coord.). *Usos políticos del patrimonio cultural*. Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions, 2016.

GEERTZ, Clifford. *Negara O Estado Teatro no Século X I X*. Rio de Janeiro: Bertrand (1991).

GIDDENS, Antony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

- HEINICH, Nathallie. *A Sociologia da Arte*. Bauru (SP): EDUSC, 2008.
- KUPPER, Adam. *Antropologia y Antropólogos: la escuela británica (1922-1972)*. Barcelona: Anagrama, 1973.
- LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (Orgs): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 21-53.
- LEACH, Edmond R. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- LEIRIS, Michel. *África Fantasma*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- PASSERON, Jean-Claude. *O Raciocínio Sociológico: o espaço não-popperiano do raciocínio natural*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- POLOUT, Dominique. *Uma história do patrimônio no Ocidente, séculos XVIII-XXI: do monumento aos valores*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.
- SEGATO, Rita Laura. “Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais”. *Mana: estudos de antropologia social*, Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional – UFRJ, Vol. 12, nº. 01, abril 2006. p. 207-236.
- SEGATO, Rita Laura. “Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário descolonial”. In: *E-cadernos CES [On-line]*, Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical, nº 18, 2012, p. 106-131.
- STOCKIING Jr, George W. *History of Anthropology*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, VI volumes.
- WEBER, MAX. “Estudos críticos sobre a lógica das ciências da cultura” In: *Metodologia das Ciências Sociais. Max Weber, Parte I*. Campinas: Ed. Cortez/Unicamp, 1992, 2 vols.
- _____. “O Sentido da ‘Neutralidade’ Axiológica nas Ciências Sociais e Econômicas” In: *Estudos de Metodologia em Ciências Sociais, Parte II*. Campinas: Udunicamp, 1992, 2 vols.

Outras Fontes:

IPHAN. *O Registro do Patrimônio Imaterial (Dossiê final das atividades da Comissão do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial)*. Brasília (DF): 2005.

MUSEU DA PESSOA. *Guaraná? Só de Maués!*. São Paulo: 2007.