

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Yngrid da Silva Josué Teixeira

MEMÓRIAS AFRO-INDÍGENAS E PATRIMÔNIOS IMATERIAIS NA
ZONA DA MATA MINEIRA: OLHARES SOBRE AS PRÁTICAS
CULTURAIS DE PIRAPETINGA E ESTRELA DALVA

Dissertação de mestrado

Juiz de Fora, 2025

Yngrid da Silva Josué Teixeira

**MEMÓRIAS AFRO-INDÍGENAS E PATRIMÔNIOS IMATERIAIS NA
ZONA DA MATA MINEIRA: OLHARES SOBRE AS PRÁTICAS
CULTURAIS DE PIRAPETINGA E ESTRELA DALVA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História
da Universidade Federal de Juiz de Fora
como requisito parcial à obtenção do
título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Mateus Rezende de
Andrade

Juiz de Fora, 2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

da Silva Josué Teixeira, Yngrid .

MEMÓRIAS AFRO-INDÍGENAS E PATRIMÔNIOS IMATERIAIS
NA ZONA DA MATA MINEIRA : OLHARES SOBRE AS PRÁTICAS
CULTURAIS DE PIRAPETINGA E ESTRELA DALVA / Yngrid da
Silva Josué Teixeira. -- 2025. 255 p.

Orientador: Mateus Rezende de Andrade

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz
de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de
Pós-Graduação em História, 2025.

1. Patrimônio Cultural. 2. Cultura afroindígena. 3. Folia de Reis. 4.
Boi Pintadinho. I. Rezende de Andrade, Mateus , orient. II. Título.

Yngrid da Silva Josué Teixeira

Memórias afro-indígenas e patrimônios imateriais na zona da mata
mineira: olhares sobre as práticas culturais de Pirapetinga e Estrela
Dalva

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História
da Universidade Federal de Juiz de Fora
como requisito parcial à obtenção do
título de Mestre em História.

Aprovada em 09/04/2025

BANCA EXAMINADORA

Doutor Mateus Rezende de Andrade - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Doutor Robert Daibert Jr.
Universidade Federal de Juiz de Fora

Doutora Lívia Nascimento Monteiro
Universidade Federal de Alagoas

Agradecimentos

Meus primeiros agradecimentos voltam-se ao meu orientador, Mateus, e à banca examinadora deste trabalho, pela dedicação e pelos bons conselhos que tenho recebido durante este percurso. Agradeço ao Robert, à Hevelly, que participou da qualificação, e à Lívia pela disponibilidade em me avaliar. Obrigada, Mateus, por estar ao meu lado, por me orientar nessa jornada.

Agradeço à minha mãe, Neusa, uma mulher espectacular, que sempre foi a nossa base, a que zela por todas nós, sem descanso. Graças a ela, cresci com bons valores e com toda a segurança e estabilidade para crescer e prosperar. Agradeço a ela por tudo que sou e por tudo que vou me tornar, e agradeço a Deus por tê-la comigo. À minha tia, Elza, agradeço pelo carinho materno e pela companhia. Obrigada por estar presente quando minha mãe não pôde, e por me ajudar tanto nesses anos. Por isso, sempre a carregarei em meu coração. Agradeço também à minha avó, dona Zeca, a pessoa que mais se orgulha da minha escolha profissional e a que mais me incentivou a seguir pelos estudos. Obrigada por cuidar tão bem de mim.

Agradeço ao Douglas, o amor dessa e de muitas outras vidas minhas, por todo o apoio e trabalho duro para me ajudar com essa conquista. Além de ser um companheiro maravilhoso, você me fortalece e ensina todos os dias. Sem tudo que pude aprender com você, sem sua inteligência e dedicação, sem seu coração amoroso e aberto, essa conquista não seria possível. Eu só tenho a agradecer à espiritualidade por terem me mandado na sua direção e na da sua família, que já tenho como minha.

Aproveitando, agradeço de todo o coração à Lezir, à Pâmela, ao Jorge Peixoto, à Gina, ao William, à Priscila, à Estela, à Ester e à Sofia por me receberem com tamanho amor e carinho em sua família, amo demais todos vocês. Agradeço a dona Lurdes, por me dar a oportunidade de aprender com ela, com suas memórias, à Cimar e à Julinha, por compartilharem seu afeto e sabedoria comigo. Agradeço ao vô João Peixoto, que tanto teve para me ensinar sobre este tema, mesmo sem saber. Obrigada Tati e Aline por me receberem com tanto carinho e cuidado, com tanto afeto e amor. Obrigada Théo e Enzo, meus afilhados de coração, por iluminarem minha vida com sua presença.

Agradeço a cada um dos meus entrevistados, pelo carinho, disponibilidade e todos os saberes compartilhados comigo, foi uma honra aprender com cada um, mas, em especial, agradeço pela orientação e carinho de seu Sebastião e dona Regina, que sempre terão morada no meu coração e que tanto olharam e olham por mim. Obrigada também, seu Edson, por todos os aprendizados e pela disponibilidade. Obrigada, Dedeia, pelo carinho e disponibilidade, sua jornada e seu trabalho são inspiradores e vejo que sua comunidade é e sempre será bem representada.

Agradeço à Alessandra, minha amiga, conselheira, mãe de coração, por todo o amor que compartilhamos, por todo o afeto, conhecimento, por todas as fofocas e assuntos aleatórios, por toda a força que você me deu e me dá todos os dias. Você é a mãe que a vida me trouxe. Agradeço a seus Nkisis por te trazerem para minha vida.

Agradeço à Camila, minha diretora e amiga, por todos os ensinamentos, todo o afeto, toda a compreensão e flexibilidade que me permitiram, também, concluir esse estudo. Sem seu apoio, eu não estaria aqui. Já disse, e repito: você é a minha inspiração, a professora que um dia quero me tornar.

Agradeço à Ana Paula e à Maria José, minhas queridas amigas, que têm sido tão importantes na minha caminhada profissional e afetiva. Obrigada por cuidarem de mim e por me ensinarem tanto!

E às minhas companheiras de vida, minhas queridas amigas, agradeço pela amizade, pela compreensão e por todo o incentivo. Em especial, agradeço à Ana, que há mais de doze anos me acompanha, ficando ao meu lado nos momentos difíceis e me fortalecendo. E à Melanie, que nos últimos quatro anos sofreu os percalços e desilusões da faculdade comigo, agradeço pelos inúmeros momentos felizes, pela companhia maravilhosa, pela troca de sentimentos e pelo carinho. Obrigada por me conhecer tão bem. Todas vocês fazem parte de mim e estão por trás dessa conquista.

Um agradecimento mais que especial dedico ao meu querido e gentil pai de santo, Guilherme, do fonitinho de Oxóssi e à minha querida mãe ekedy, Fran, Alice, minha mãezinha ekedy e à Júlia, que está por vir. Obrigada, meu pai, por se disponibilizar a cuidar de mim e da minha trajetória espiritual. Obrigada, minha mãe, por zelar por mim e pelo meu santo. Nunca vou me esquecer do amor e do acolhimento que recebi do senhor e da senhora. Em meu coração, a gratidão

sempre terá morada. Agradeço ao pai Joel, por quem tenho muito amor e em quem deposito muita fé e à Oxum maravilhosa que reina sobre seu coração, ao meu padrinho Tales, por me acolher e ensinar tanto, à minha mãezinha Ana Livia, por me fortalecer e orientar todos os dias, à minha madrinha Fernanda, pelo amor incondicional e por todos os bons exemplos e orientações, à mãe Bruna, pelo carinho, cuidado e acolhimento que já salvaram a minha vida, à mãe ekedy Jamili, por todo o carinho e zelo pelo meu santo, ao pai ogan Gustavo, pelo acolhimento. Agradeço à minha madrinha, Jo, pelo sagrado que nos une e pelo carinho com o qual tem me ensinado tanto. Agradeço a todos os meus irmãos pelo carinho, pelo cuidado, pela parceria e pelo fortalecimento, em especial aos meus irmãos que mais tem me apoiado nessa jornada: Amanda, Andrea, Ana Clara, Jô e Jamile. Sem nossa corrente, não sei o que seria de mim e cada um de vocês é especial de uma maneira.

Por fim, agradeço imensamente aos Orixás e guias que me regem e cuidam, pois cada um me traz um tipo de força que é necessário para seguir com minhas batalhas pessoais e, sem a inspiração e proteção que me proporcionaram, não teria chegado a lugar algum. Obrigada à minha direita, e obrigada à minha esquerda, que algum dia eu seja digna de suas memórias.

*Não sou dessa aldeia
Eu venho de tão longe
Onde canta o curió
E termina o horizonte*

Dedico este trabalho ao meu pai caboclo,
à minha vovó e, principalmente, ao meu
pai boiadeiro, que tanto me valeu.

Xetro Marromba Xetro!

RESUMO

Esta dissertação teve por objetivo investigar as práticas culturais afro-indígenas e as memórias de moradores dos municípios de Pirapetinga e Estrela Dalva, ambos localizados na região da Zona da Mata de Minas Gerais. Nesse sentido, repensamos as heranças deixadas pelo processo de ocupação colonial no modo de vida dos entrevistados, representando aspectos das relações trabalhistas, como o colonato e seus costumes. Com vistas às manifestações culturais que se apresentaram no decorrer da pesquisa preliminar, optamos pela construção de um olhar interdisciplinar voltado para a diversidade histórico-patrimonial da Mata mineira, pensando as contribuições culturais de africanos, indígenas e seus descendentes a partir da articulação das memórias e dos patrimônios culturais imateriais, como os festejos da Folia de Reis, do Boi Pintadinho e do Mineiro-Pau.

Palavras-chave: Afro-indígena; Memórias; Patrimônio; Estrela Dalva; Pirapetinga

ABSTRACT

This dissertation aimed to investigate Afro-indigenous cultural practices and memories of residents of the municipalities of Pirapetinga and Estrela Dalva, both located in the Zona da Mata region of Minas Gerais. In this sense, we reconsidered the legacies left by the colonial occupation process in the way of life of the interviewees, representing aspects of labor relations, such as the colonato and its customs. With a view to the cultural manifestations that appeared during the preliminary research, we chose to construct an interdisciplinary perspective focused on the historical and heritage diversity of the Mata mineira, considering the cultural contributions of Africans, indigenous people and their descendants based on the articulation of memories and intangible cultural heritage, such as the festivities of Folia de Reis, Boi Pintadinho and Mineiro-Pau.

Keywords: Afro-indigenous; Memories; Heritage; Estrela Dalva; Pirapetinga

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APM - Arquivo Público Mineiro

CX - Caixa

Cod - Códice

DOC - Documento

MAEA-UFJF - Museu de Arqueologia e Etnologia Americana da Universidade Federal de Juiz de Fora

MG - Minas Gerais

SC - Seção Colonial

SG - Secretaria de Governo da Capitania

UFJF - Universidade Federal de Juiz de Fora

UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais

UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro

USP - Universidade de São Paulo

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapas

Mapa 1 - Microrregiões de Minas Gerais, com destaque para a mesorregião da Zona da Mata mineira.

Mapa 2 - CARRATO, José Ferreira. Coleção De Documentos Cartográficos Do Arquivo Público Mineiro. Notação registrada: APM - 015. 1969.

Mapa 3 - Autor desconhecido. Coleção de documentos cartográficos do arquivo público mineiro - mapa topográfico e hidrográfico da capitania de minas gerais. Notação registrada: APM - 020.

Mapa 4 - Autor desconhecido. Fundo da presidência da província — PP. Mapa indicativo de serras e rios da Zona da Mata mostrando terrenos e respectivos proprietários. 1801-1900.

Mapa 5 - Mapa de Unidades Geomorfológicas do estado de Minas Gerais. Fonte: Silvio Carlos Rodrigues, Cristina Helena Ribeiro Rocha Augustin e Thallita Isabela Silva Martins Nazar, 2023.

Mapa 6 - Mapa do Estado de Minas Gerais. Em destaque, o município de Estrela Dalva—MG. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/estreladalva/panorama>

Mapa 7 - Mapa do município de Estrela Dalva - MG. IBGE, 2022.

Mapa 8 - Cartografia da cidade de Além-Paraíba. APM, Notação: SA - 313.

Mapa 9 - Mapa do Estado de Minas Gerais. Em destaque, o município de Pirapetinga—MG.

Mapa 10: Mapa do estado de Minas Gerais com destaque para o município de Pirapetinga. Arquivo Público Mineiro; notação: SVOP — 020, 1939.

Figuras

Figura 1: Registro fotográfico da equipe MAEA durante a viagem de campo realizada entre os dias 27 de setembro e 01 de outubro de 2021. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 2: Registro fotográfico da Equipe MAEA durante a viagem de campo realizada em agosto de 2022. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 3: Destaque do mapa 2, enfatizando a região da Zona da Mata Mineira.

Figura 4: Destaque do canto inferior direito do Mapa 3.

Figura 5: Visualização cartográfica de satélite da sede municipal de Estrela Dalva-MG. Google Maps, 2024.

Figura 6: Destaque aproximado da porção central da figura 5.

Figura 7: Visualização cartográfica de satélite do Distrito de Água-Viva, em Estrela Dalva-MG. Google Maps, 2024

Figura 8: Visualização cartográfica de satélite do município de Estrela Dalva-MG, com destaque para os limites com São Sebastião do Paraíba, distrito do município de Cantagalo-RJ. Google Maps, 2024.

Figura 9: Destaque para o canto superior direito do Mapa 8,

Figura 10: Sinalização turística exposta na parede contígua à entrada da Igreja Matriz de Sant'anna, Pirapetinga–MG. Acervo pessoal.

Figura 11: Quintal de uma moradora no qual se observa um pé de mamoeiro, boldo e uma erva ornamental. Acervo MAEA:Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata mineira. Identificador: 307704

Figura 12: Artefato encontrado nas proximidades do sítio arqueológico de Pirapetinga. Acervo MAEA:Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 13: Artefato encontrado nas proximidades do sítio arqueológico de Pirapetinga. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 14: Artefato encontrado nas proximidades do sítio arqueológico de Pirapetinga. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 15: Carqueja ressecada. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 16: Banha de galinha, utilizada para o tratamento de gripe, e carqueja ressecada. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 17: Machado herdado por *Giovana*. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 18: Cesto herdado por *Giovana*. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 19: Cana-de-macaco plantada no quintal de *Giovana*. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 20: Guapa plantada no quintal de *Giovana*. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 21: Elevante plantada no quintal de *Giovana*. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 22: Tanchagem ou transagem plantada no quintal de *Giovana*. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 23: Arruda plantada no quintal de *Giovana*. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 24: Mix de ervas. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 25: Folia de Caiapó no Festival Cultural de Estrela Dalva - MG. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 26: Mascarado da Folia de Caiapó no Festival Cultural de Estrela Dalva - MG. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 27: Folia Raízes de Água-Viva, em Estrela Dalva. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 28: Foliões de Água-Viva vestidos como mascarados no Festival Cultural de Estrela Dalva - MG. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 29: Na imagem acima, vemos a presidente da escola de samba G.R.E.S Unidos da Brasilinha durante o desfile de 2024 - Acervo da Escola de Samba G.R.E.S Unidos da Brasilinha (@gresbrasilinha)

Figura 30: Escada de acesso à Brasilinha. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata mineira. Identificador: 307704

Figura 31: Mascarado da Folia Raízes de Água-Viva, em Estrela Dalva. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata mineira. Identificador: 307704

Figura 32: Sebastião Loriá vestido de mascarado em Pirapetinga. Acervo pessoal da família de Sebastião Laureano e Regina Maria da Silva.

Figura 33: Organizadores do Boi Pintadinho no Festival Cultural de Estrela Dalva, em 2022. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 34: Brincante entrando na fantasia do Boi Pintadinho no Festival Cultural de Estrela Dalva - MG. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 35: O Boi Pintadinho no Festival Cultural de Estrela Dalva - MG. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 36: Festividade do Bumba Meu Boi, em Santo Amaro. Fonte: *Site* oficial da Prefeitura de Santo Amaro.

Figura 37: Senhor Edson Rodrigues conduzindo a folia, com Zazá, Zaguará e Boi Pintadinho ao fundo, durante a apresentação do Boi Pintadinho no Festival Cultural

de Estrela Dalva - MG. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 38: Senhor Edson Rodrigues conduzindo a folia, com Zazá, Zaguará e Boi Pintadinho ao fundo, durante a apresentação do Boi Pintadinho no Festival Cultural de Estrela Dalva - MG. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Figura 39: Dona Cacilda vestida para festejar o Carnaval — Acervo pessoal da família, disponibilizado por Sonia Regina Machado Ramos

Figura 40: Dona Cacilda — Acervo pessoal da família, disponibilizado por Sonia Regina Machado Ramos

Figura 41: Mineiro Pau em Santo Antonio de Pádua-RJ, município vizinho a Pirapetinga—MG — Jornal Nonada. Foto: Cris Isidoro/Diadorim Ideias)

Gráficos

Gráfico 1 - Distribuição dos entrevistados por ancestralidades coletadas.

Gráfico 2 - Perfil etário dos entrevistados selecionados.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	18
2. CAPÍTULO 1: UMA HISTÓRIA DA ZONA DA MATA MINEIRA, UMA HISTÓRIA DE MINAS GERAIS	37
2.1 - AS MINAS SETECENTISTAS: SOCIABILIDADES EM MOVIMENTO	49
2.2 - TRAJETÓRIAS ESCRAVAS NAS MINAS SETECENTISTAS	51
2.3 - PODER E RESISTÊNCIA: DOS CONTATOS ENTRE EUROPEUS E INDÍGENAS EM MINAS GERAIS	59
2.4 - OCULTOS SERTÕES: ZONA DA MATA MINEIRA EM PERSPECTIVA	71
3 CAPÍTULO 2: GEOHISTÓRIA, ANCESTRALIDADES E MEMÓRIAS DE PIRAPETINGA E ESTRELA DALVA	88
3.1 - SÃO SEBASTIÃO DA ESTRELLA E SANT'ANNA DE PIRAPETINGA: ORIGENS E TRANSFORMAÇÕES	94
3.2 - ANCESTRALIDADES AFRO-INDÍGENAS: CAMINHOS POSSÍVEIS PARA A CONSTRUÇÃO DE UM CONCEITO	116
3.3 - MEMÓRIAS VIVAS: NARRATIVAS PESSOAIS, TRAJETÓRIAS COLETIVAS	129
4 CAPÍTULO 3: ENTRE FOLIAS E RAÍZES: MÉTODOS E MEMÓRIAS; SABERES E PATRIMÔNIOS IMATERIAIS	157
4.1 - DOS PATRIMÔNIOS CULTURAIS IMATERIAIS	169
4.2 -“FOLIA TEM MIRONGA, RAPAZ!”: MEMÓRIAS SOBRE A FOLIA DE REIS EM PIRAPETINGA E ESTRELA DALVA	176
4.3 - “DO TEMPO DA ESCRAVIDÃO”: O BOI PINTADINHO E O MINEIRO-PAU	208
5 - CONCLUSÃO	229

INTRODUÇÃO

A princípio, esta pesquisa desdobra-se do interesse em compreender a relação entre os patrimônios cultural e arqueológico de Pirapetinga e Estrela Dalva, municípios mineiros vizinhos, em relação à historiografia da mesorregião a qual pertencem, a Zona da Mata mineira. Nesse sentido, para além da prospecção bibliográfica, a interlocução com os moradores teria papel relevante na construção desta narrativa, levando-nos a dialogar com os campos da memória e da etnografia.

A proposta inicial surge a partir de nossa experiência com o projeto de extensão denominado “Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata mineira”, desenvolvido pelo Museu de Arqueologia e Etnologia Americana da Universidade Federal de Juiz de Fora (MAEA-UFJF).

Realizando atividades de pesquisa, extensão e educação em municípios matenses, o referido programa visa identificar e mapear os bens históricos e culturais, com ênfase em suas potencialidades arqueológicas. A inclusão de Pirapetinga e Estrela D'alva em seu escopo se deu a partir de 2019, com o conhecimento de vestígios arqueológicos achados entre seus limites, às margens do Rio Paraíba do Sul.

Em 2015, foram encontrados dois fornos soterrados ou subterrâneos em um lote particular localizado na zona rural pirapetinguense. O primeiro deles foi encontrado durante a ampliação de uma estrada por trabalhadores locais, enquanto o segundo foi identificado pelo proprietário do terreno, próximo à margem esquerda do Rio Paraíba do Sul, na mesma direção do outro.

Nos anos seguintes ao início da pesquisa, as atividades de campo da equipe voltaram-se à medição e mapeamento de suas estruturas, avaliando de maneira não interventiva seu arranjo na paisagem e suas condições de integridade física. Foi possível, deste modo, constatar que ambos se encontram na mesma área, próximos entre si e ao Rio Paraíba do Sul; estão parcialmente recobertos por sedimentos e pela vegetação; por último, há pedaços de telha em sua parte superior e cacos de cerâmica e vidro no interior.

Tivemos a oportunidade de participar de três destas atividades de campo, sendo uma ao final do ano de 2021, uma em 2022 e a última no início de 2023, período no qual conhecemos com maior profundidade o cenário sociocultural dos

municípios e iniciamos a delimitação da análise a ser realizada nesta dissertação: intencionávamos, inicialmente, inferir os possíveis usos dos fornos e por quem foram produzidos originalmente, em um esforço por localizá-los temporal e espacialmente e por relacioná-los à memória coletiva e ao patrimônio cultural local.

Por meio destas atividades, tivemos a oportunidade de conhecer, interagir e aprender com alguns dos habitantes locais, descobrindo mais a respeito de suas histórias de vida e de seus costumes, contatando uma dimensão prática das vivências que constituíram o passado dos municípios.

Assim, foram realizadas entrevistas semi-estruturadas com estes moradores, priorizando como perfil pessoas mais idosas cujas trajetórias pudessem remeter aos povos indígenas e africanos que habitaram a região. A busca voltava-se aos conhecimentos populares e às heranças deixadas pela escravidão, a fim de repensar a história dos municípios a partir daqueles que, de fato, atuaram como pilares de sua construção.

Para o progresso desta pesquisa, ao longo das viagens realizadas, os bolsistas e orientadores do MAEA usavam cadernos de campo, nos quais registravam detalhadamente as informações compartilhadas pelos entrevistados. Esses registros, repletos de observações e relatos, constituíram um valioso conjunto de dados empíricos. A partir das experiências coletadas e organizadas, os pesquisadores tinham um prazo estipulado para a entrega de um relatório formal ao museu, no qual se apresentavam as principais constatações da pesquisa. Esses materiais, resultado de um trabalho meticuloso de coleta e organização das informações, serviram como alicerce essencial para a construção e desenvolvimento deste estudo.

A partir dessas primeiras interações, surgiram novas referências: outros moradores da cidade começaram a citar figuras importantes que haviam marcado suas próprias histórias ou que, de alguma forma, poderiam contribuir para a construção e o aprofundamento do trabalho em questão. Esse movimento de indicação sucessiva de pessoas relevantes para a pesquisa é caracterizado pela metodologia conhecida como “bola de neve”, um procedimento que envolve o recrutamento de participantes por meio de referências e contatos fornecidos pelos próprios informantes iniciais. Esse método, ao fomentar a ampliação contínua da rede de entrevistados, permite que a pesquisa se aprofunde gradativamente, possibilitando um entendimento mais abrangente dos fenômenos investigados.

Essa estratégia foi essencial para a ampliação do escopo da pesquisa, uma vez que possibilitou a identificação de novas narrativas e perspectivas que poderiam ser, até então, desconhecidas ou subestimadas. A partir desse processo, foi possível construir uma narrativa mais completa e diversificada, refletindo as dimensões da realidade social da região.

As entrevistas realizadas durante a pesquisa seguiram um conjunto de diretrizes claras cujo foco era identificar o sujeito e compreender seu papel no contexto da comunidade. Para isso, foram solicitadas informações essenciais como nome, idade, local de nascimento e o envolvimento do sujeito com a comunidade local. No entanto, embora essas perguntas fornecessem um direcionamento inicial, a abordagem não era rígida, nem amarrada. A conversa com o entrevistado se dava de maneira fluida, permitindo que a narrativa se desenrolasse organicamente. Esse formato flexível e aberto às respostas do entrevistado possibilitou o surgimento de pontos e curiosidades inesperadas, que muitas vezes se revelavam fundamentais para o aprofundamento da pesquisa.

As questões iniciais, que abordavam a infância, as memórias afetivas e as práticas culturais, funcionam apenas como um ponto de partida. A partir delas, o fluxo da conversa poderia seguir caminhos não antecipados, revelando aspectos da vida do entrevistado que, à primeira vista, não estavam diretamente relacionados ao objetivo central da pesquisa, mas que, à medida que se desdobravam, se mostravam igualmente relevantes. A natureza aberta da entrevista permitiu que o entrevistado tivesse a liberdade de explorar suas próprias experiências e conexões pessoais, levando a descobertas que não poderiam ser previstas no planejamento inicial.

Essa abordagem flexível nos levou a questionar sobre as formas de cuidado, o mundo do trabalho e a ancestralidade dos entrevistados. Por exemplo, enquanto a investigação sobre as práticas culturais e de cuidado buscou entender as dinâmicas sociais e afetivas da comunidade, o curso das conversas frequentemente revelava novas conexões entre essas práticas e questões de identidade, pertencimento e resistência cultural, que inicialmente não haviam sido consideradas. Da mesma forma, ao investigar o mundo do trabalho e as condições socioeconômicas dos sujeitos, surgiram relatos inesperados que ofereceram uma visão mais rica sobre as transformações da comunidade e as implicações de certos eventos históricos.

Portanto, embora as diretrizes metodológicas tivessem um direcionamento claro, o caráter fluido e adaptável das entrevistas permitiu que a pesquisa se enriquecesse, ampliando seu alcance e aprofundando a compreensão das complexas realidades sociais e culturais dos entrevistados. Esse processo de exploração dinâmica e interativa foi crucial para a pesquisa poder captar a totalidade da experiência dos sujeitos, não apenas nos limites pré-estabelecidos, mas também nas intersecções e nuances que surgiram ao longo do diálogo.

Ao todo, selecionamos 21 entrevistas para retratar as memórias, saberes, experiências de vida e patrimônios imateriais do grupo, em um perfil predominantemente composto por pessoas idosas, com mais de sessenta anos e majoritariamente autodeclaradas descendentes de africanos e indígenas, como o sinalizado nos gráficos abaixo.

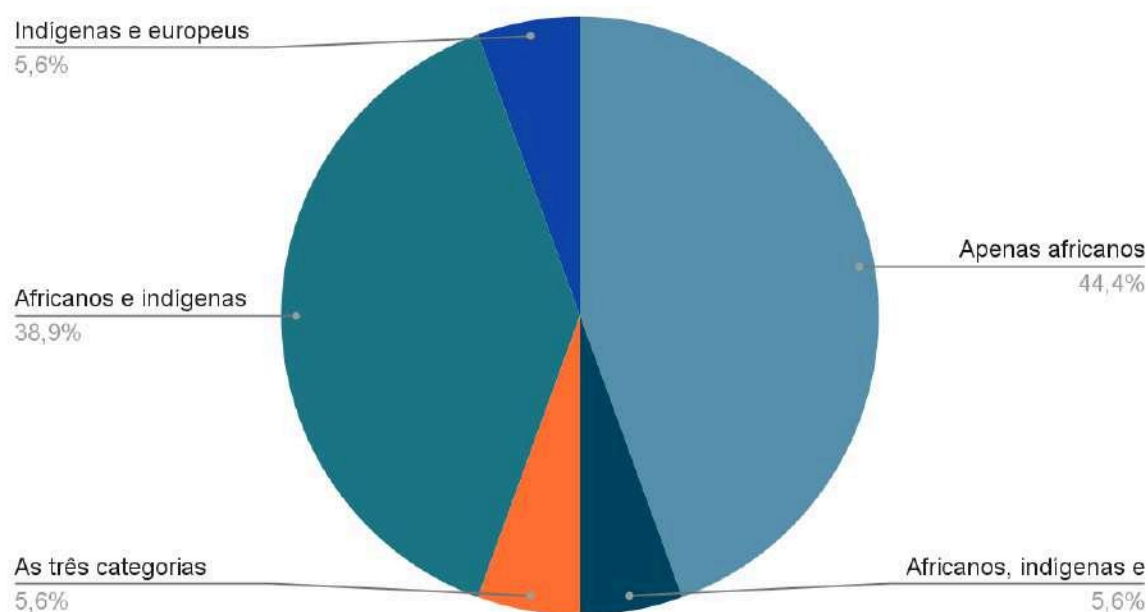


Gráfico 1: Distribuição dos entrevistados por ancestralidades coletadas

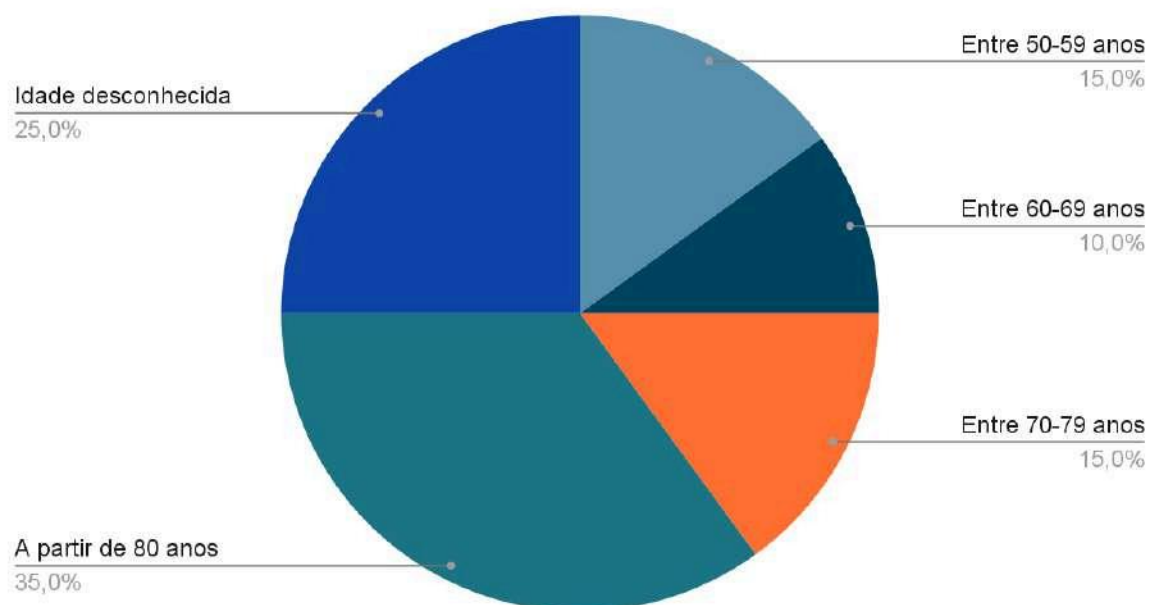


Gráfico 2: Perfil etário dos entrevistados selecionados.

A primeira viagem da pesquisa ocorreu entre os dias 27 de setembro e 1 de outubro de 2021. Durante esse período, a equipe de pesquisadores e bolsistas foi hospedada na cidade de Estrela Dalva, realizando deslocamentos frequentes para Pirapetinga conforme as necessidades da investigação. Nesse contexto inicial, um dos membros da equipe e colaborador do museu, Márcio Henrique Francisco de Souza, natural de Estrela Dalva, e Neto Lamarca, de Pirapetinga, desempenharam papéis cruciais na conexão com a comunidade local. Como residentes das cidades, eles nos apresentaram a diversos moradores, criando um primeiro ponto de contato com as pessoas cujas histórias e trajetórias se entrelaçariam com o objetivo da pesquisa. Nesta ocasião, a historiadora e arqueóloga Cecília Belindo de Araújo Porto, em conjunto com Luciane Monteiro, foram as coordenadoras do grupo, sendo Cecília a entrevistadora oficial. O restante da equipe foi composto pelos bolsistas do Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira, entre os quais estavam: Déborah Papalini Pires, estudante de psicologia; Leonardo Marques, estudante de artes; e a autora desta pesquisa, Yngrid da Silva Josué Teixeira, à época graduada em história.



Figura 1: Registro fotográfico da equipe MAEA durante a viagem de campo realizada entre os dias 27 de setembro e 01 de outubro de 2021. Acervo MAEA — Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

A segunda viagem se deu entre os dias 19 e 25 de agosto de 2022, quase um ano depois. Na ocasião, também nos hospedamos em Estrela Dalva, mas permanecemos no município durante toda a estadia, acompanhando as atividades culturais que ocorriam. A equipe foi composta por três membros, entre os quais: Yngrid da Silva Josué Teixeira, na posição de entrevistadora e condutora das atividades, Pablo Henrique Melo, à época graduando em Ciências Humanas, e Márcio Henrique Francisco de Souza, biólogo. Fomos convidados a acompanhar um evento cultural promovido pela prefeitura de Estrela Dalva, dedicado a ressaltar as manifestações culturais mais tradicionais da cidade de Estrela Dalva, ao longo de duas noites (19 e 20), de 17 às 22h. Acompanhamos a apresentação de dois grupos de Folia de Reis e de um grupo de Boi Pintadinho, quando tivemos os primeiros contatos com essa forma de manifestação cultural e pudemos observar sua relevância para a população.



Figura 2: Registro fotográfico da Equipe MAEA durante a viagem de campo realizada em agosto de 2022. Acervo MAEA — Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Entre os dias 23 e 27 de janeiro de 2023, realizou-se a terceira viagem voltada mais detidamente a Pirapetinga e seus arredores, com apenas um dia de visita a Estrela Dalva (25). Durante esse período, foi possível conhecer melhor a primeira cidade, com visita ao distrito de Caiapó, ao bairro pirapetinguense da Brasilinha. Este último, descrito por alguns de seus moradores como o principal polo cultural de Pirapetinga, revelou-se um lugar singular. Com acesso à parte central da cidade por meio de uma escada íngreme, próximo à Igreja de Santanna. A localização do bairro, entre morros, confere-lhe uma aparência peculiar, revestida em sua atmosfera cultural acolhedora e animada. Esta primeira experiência com a Brasilinha foi rica em descobertas e interações, nos conectando a grandes nomes da cultura local.

Durante essa viagem, parte das atividades voltou-se para a construção da pesquisa e o mapeamento dos patrimônios culturais de Pirapetinga, incluindo a observação e registro fotográfico das calçadas e dos edifícios tombados, bem como

de outros pontos historicamente significativos para a cidade. No contexto desta pesquisa, que já estava em andamento, nos responsabilizamos por conduzir as entrevistas, sob supervisão da mediadora do museu, Maria Fernanda Van Erven. Essa experiência permitiu uma abordagem prática, essencial para a coleta de dados e o aprofundamento do trabalho de pesquisa, além de possibilitar o contato direto com os moradores e especialistas locais, enriquecendo a compreensão sobre o patrimônio cultural da cidade. A equipe, então, foi formada da seguinte maneira: Yngrid da Silva Josué Teixeira, no papel de entrevistadora, Douglas Crisóstomo Peixoto, que atuou como bolsista e historiador na observação e registro das informações; Ana Luísa, bolsista voluntária e graduanda em história; e Maria Fernanda, arqueóloga responsável pela equipe.

Neste período que antecede o Carnaval e marca o fim das Folias de Reis, assim como os primeiros preparos para a realização do Boi Pintadinho, em maio, as entrevistas revelaram uma ênfase significativa nos aspectos culturais ligados a essas festividades tradicionais. A musicalidade, as rimas e as brincadeiras de rua são elementos centrais desses eventos, refletindo a vivacidade e a criatividade populares. Além disso, o “mineiro pau”, que remonta às antigas manifestações de Reisado, também se destacou nas conversas.

Nos dias 11 e 12 de maio de 2024, realizamos uma nova visita à cidade de Pirapetinga, desta vez de forma independente do MAEA, para aprofundar os diálogos e os saberes compartilhados por dois entrevistados que havíamos conhecido na viagem anterior. Por termos ido sem vínculo com qualquer instituição, as informações desta incursão estarão referenciadas apenas a partir de anotações pessoais ou da transcrição de partes gravadas das entrevistas. Fomos em quatro pessoas, Pâmela Crisóstomo Peixoto e William Rhein, como auxiliares primordiais na execução das atividades e na locomoção entre as áreas; Douglas Crisóstomo Peixoto, fazendo o registro escrito das informações obtidas; e Yngrid da Silva Josué Teixeira, como entrevistadora. A ideia inicial seria acompanhar a apresentação do Boi Pintadinho no fim de semana de comemoração à libertação dos escravos, a convite de Edson Rodrigues, um dos promotores do evento. Contudo, a apresentação teve de ser adiada por um conflito de datas na prefeitura e acabamos não conseguindo registrar mais informações a respeito. Aproveitamos, então, para conversar com Sebastião Laureano e sua esposa, Regina, a respeito de suas experiências com as festas tradicionais, o que se mostrou bastante proveitoso.

E foi por causa deste contato prático com a comunidade que percebemos a necessidade de delimitar melhor nosso objeto de análise, para direcionar nosso olhar para o que aparecia de maneira mais recorrente nas falas dos sujeitos: os modos de vida, os festejos e os conhecimentos populares ganharam, pouco a pouco, maior espaço nas narrativas sobre seus modos de vida.

Entendemos, assim, que o estudo deveria tomar um novo caminho, em compasso aos movimentos manifestados pelos moradores. A preservação e discussão de manifestações culturais afro-brasileiras, bem como os saberes a respeito de plantas e ervas medicinais nativas brasileiras e de origem africana, cujos usos foram preservados por comunidades com origens afro-indígenas, e que se mostraram relevantes para a análise das memórias locais e dos patrimônios imateriais.

Como exemplo disto, está a recorrência com a qual a Folia de Reis, Mineiro-pau e o Boi Pintadinho aparecem na fala da maioria dos nossos interlocutores. Como festas tradicionais das cidades, remontam à época em que os plantéis de arroz e café ainda eram a grande fonte de renda local e havia maior participação por parte da população nesses festejos.

Cada qual com sua época de apresentação, em todas as narrativas analisadas vê-se um vínculo com o passado afro-indígena-brasileiro. Todos os festejos trazem uma perspectiva de trabalho comunitário e de representação das ancestralidades, contudo, cada qual carrega características que nos sinalizam suas origens: o Boi Pintadinho vem para comemorar a libertação, sendo comumente apresentado no dia 13 de maio até a atualidade, o Mineiro-pau remete à vida nos cafezais e a Folia de Reis não apenas carrega elementos visuais e musicais referentes à influência africana, como estão enraizadas em um catolicismo popular rural confeccionado em interação com sujeitos afro-indígenas.

Além disso, no ensejo de valorizar as identidades e experiências locais, optamos por manter a abordagem interdisciplinar que já orientava a ideia inicial, para entendê-los como importantes mecanismos culturais de tradução do passado e do reconhecimento de vivências historicamente silenciadas. Por meio da análise da memória e dos patrimônios culturais, observamos as continuidades e descontinuidades presentes entre as comunidades atuais e seu passado, repensando seu processo de composição étnica e a posição dos sujeitos históricos em disputa ao longo do tempo.

Seguindo essa mudança de eixo, optamos por apresentar os relatos de dezesseis das entrevistas realizadas, para enfatizar aquelas que melhor ilustram as heranças culturais deixadas pelo encontro entre os povos africanos e indígenas nos municípios. Dessa forma, optamos por trazer as vozes daqueles que se reconhecem enquanto herdeiros de saberes e práticas africanas e/ou indígenas.

Mas, para melhor ordenar e localizar a análise proposta, fez-se necessário construir discursivamente o ambiente no qual nossos interlocutores experienciaram suas histórias, para localizá-lo geográfica e historicamente.

Assim, dedicamos o primeiro capítulo à composição deste cenário, localizando-o com relação à temática da escravização de africanos e da exploração dos nativo-americanos, para criar um panorama das interlocuções culturais entre estes povos.

Nesse sentido, trabalhamos o processo por meio do qual a Mata mineira foi ocupada, situando-o no eixo setecentista do declínio do ciclo do ouro, da escravização mineira e dos processos migratórios que levaram à ocupação dos sertões. Para tanto, traremos à discussão autores como João José Reis (1996), Liana Maria Reis (1995; 2004; 2008), Célia Nonata Silva (1998), Elisa Vignolo Silva (2009), Silvia Lara (1988; 2000), Stuart Schwartz (1987; 1988), Sidney Chalhoub (1990) e Keila Grinberg (1994; 2001).

Dessa forma, pensaremos na multiplicidade de experiências vividas pelos escravos nas Minas Gerais, a fim de complexificar a compreensão das relações entre escravizados, senhores e o corpo social. Isto em meio à asfixia social que permeou a existência de pessoas pretas, pardas e indígenas, devido às duras rotinas de trabalho, aos constantes maus-tratos físicos e psicológicos e à inferiorização de suas epistemologias.

No que se refere, mais especificamente, aos povos indígenas ao longo do período, cabe destacarmos o papel da Igreja no projeto colonial e na perseguição das práticas culturais consideradas pagãs. Através da catequização e do reagrupamento dos povos originários, a instituição forneceu os subsídios para a implementação do controle luso no território, além de fornecer caminhos para sua inserção nas formas de viver eurocêtricas. Colaboraram, portanto, para o mapeamento das comunidades indígenas mais ou menos afeitas ao estrangeiro, interagindo com e observando os seus costumes. O processo não perpassa, é claro, por uma via de mão única. A interlocução cultural proporcionou não apenas um

abandono ou extirpação de características nativas, como também a produção de releituras, adaptações e interpretações por parte destes, através de suas próprias cosmovisões.

Introduzimos, neste ponto, os estudos referentes aos povos indígenas que habitavam a região das minas, discutindo o conceito de etnicidade e os embates por eles protagonizados no período, a partir do trabalho de Fernando Lamas (2006), Renato Pinto Venâncio (1997), John Manuel Monteiro (1994), Maria Regina Celestino (2010), Patrício Carneiro (2010), Julio Melatti (2007).

A partir daí, construiremos gradativamente a percepção de que os grupos subalternizados, compelidos a uma trajetória dura e coercitiva, manusearam diferentes estratégias de autoafirmação e resistência que perpassam a ressignificação de práticas culturais impostas e a manutenção de suas próprias tradições e memórias.

Entre a bibliografia selecionada para a discussão, cabe ainda destaque às produções de Eduardo França Paiva (1995; 1998; 2004). De uma perspectiva sociocultural, o autor revisita elementos da religiosidade e cultura africanas no estabelecimento de interlocuções entre escravizados e senhores, indicando, também, as influências desses cativos na posição social de seus “proprietários” frente ao governo e aos demais elementos que compunham as esferas de poder locais.

De maneira breve, o assentamento do domínio dos latifundiários sobre as terras mineiras será pensado em sua relação com os conceitos de suserania e vassalagem, importados na constituição dos corpos administrativos regionais. Assim, faz-se referência aos conflitos advindos da adaptação entre os desígnios reais e as necessidades regionais. Para tanto, selecionamos produções voltadas à análise da estrutura sociopolítica do Antigo Regime, como as idealizadas por Antônio Manuel Hespanha (1992, 2006) e Luciano de Almeida Figueiredo (2000; 2008).

O poder local, que se fundamenta no conceito de “homens bons” e na forma como se estrutura nas Minas setecentistas, surge como uma forma de efetivação do poder dos latifundiários sobre a terra e os trabalhadores. Isto nos sinaliza para um rastro que será retomado no final do segundo capítulo, a partir do qual exploraremos as linhas de continuidade presentes nas relações rurais de trabalho vividas pelos nossos entrevistados, como o colonato.

No que se refere mais especificamente à discussão da ocupação da Mata mineira, a trazemos como consequência do processo de desurbanização mineira ocorrido ao fim dos setecentos, indicando a relevância destes movimentos migratórios para o abastecimento e a exploração dos sertões mineiros.

Em seguida, dialogaremos com os estudos do campo da História Econômica e Social que trazem um pouco a respeito da multiplicidade das formas de ocupar e produzir no supracitado território, apontando, portanto, para a dinamicidade do processo. No centro das discussões encontra-se o vasto uso da mão-de-obra escravizada para a produção de café, produto que aparece como central no escopo da economia matense e dos municípios. Trabalharemos, nesse sentido, a partir dos trabalhos de Elione Guimarães (2005), Fernando Lamas (2006), Jonis Freire (2014), entre outros.

Nos esforçamos, ainda, para descrever de maneira mais gráfica as transformações do espaço ao longo do tempo. Nesse ponto foram trabalhadas algumas referências à toponímia local, pensando por meio dos registros cartográficos da capitania mineira, da Zona da Mata e dos municípios supracitados, todos disponíveis no site do Arquivo Público Mineiro sob as seguintes notações: APM — 020; APM — 015; SA — 313; PP — 001; SVOP — 105; e SVOP — 020.

Assim, teremos a oportunidade de aprender com as narrativas apresentadas por autores afrocentrados — como Hampate Bá (2019) — e indígenas, em observação às diferentes cosmovisões originárias apresentadas na literatura de Kaká Werá Jecupé (1998; 2001), Daniel Munduruku (2000; 2010; 2015), Márcia Wayna Kambeba (2021), Davi Kopenawa (2010) e dos quatro livros da coleção Mundo Indígena publicados por Anne Ballester e os Pajé Parahiteri (2022).

Posto o cenário sobre o qual construiremos a narrativa, nos voltaremos à maneira pela qual a discussão sobre a memória nos ajuda a repensar paradigmas pré-estabelecidos e compor novos olhares sobre a história das cidades, com vistas às contribuições de indígenas e africanos. No segundo capítulo, nos propomos a refletir sobre a maneira com a qual as memórias podem não apenas enriquecer as produções acadêmicas, como também proporcionar uma compreensão mais verossímil e mais representativa da história dos municípios estudados e seus patrimônios.

Neste ponto, trabalharemos o conceito de memória e as categorias analíticas pelas quais ele é atravessado, trazendo, ao mesmo tempo, a voz de autores mais

tradicionais ao tema, como Nora (1993), Pollak (1989), Halbwachs (2006) e Le Goff (2003), e a perspectiva de autores que nos ancoram às ancestralidades de nossos entrevistados.

Por meio do estudo da memória local, desvelamos camadas mais profundas e sutis dos contextos culturais, consubstanciando a narrativa histórica a partir das experiências vividas. Este mergulho nas recordações pode alargar nossa percepção do passado, sinalizando o papel das heranças culturais afro-indígenas que modularam os valores e eventos dessas comunidades.

De início, pensaremos então os problemas de um dos métodos de cooptação de informações adotados nesta pesquisa: o uso das histórias de vida e da interlocução direta com os moradores e como ele pode servir enquanto fonte de informação, dentro de suas potencialidades e problemáticas, partindo das discussões promovidas no seio da Antropologia e da Etnografia.

Para discuti-lo, traremos os trabalhos de Lícia Valadares (2007), Howard Becker (1994), Guita Debert (1986), Gilberto Velho (1978), Roberto Cardoso de Oliveira (1995), Paul Rabinow (1999) e Ruth Cardoso (1986).

Apresentaremos o processo de pesquisa e a maneira pela qual as entrevistas foram realizadas (inicialmente em parceria com o Museu de Arqueologia e Etnologia Americana da UFJF), assim como o número de entrevistados total, o número dos selecionados para comporem o quadro de informações da pesquisa, seus respectivos perfis, o método de seleção de entrevistados e suas implicações.

Sistematizando o processo, indicaremos como as memórias dos moradores de determinado perfil — predominantemente negros e/ou descendentes de indígenas — nos dizem do passado de duras jornadas de trabalho, racismo e perseguição. Estes entrevistados nos apresentaram aspectos das festas tradicionais que dizem do hibridismo entre culturas em convivência, heranças da passagem dos grupos por nós categorizados como “afro-indígenas”.

Apresentaremos as informações trazidas por nossos interlocutores a respeito de suas vivências nas comunidades, indicando pontos de convergência entre as narrativas pessoais que, se cruzados, podem nos indicar um processo histórico mais amplo, que nos ajude a compreender sobre que estruturas se assentaram as localidades.

Exploraremos, nesse sentido, o papel desempenhado pelo regime de colonato, um sistema de trabalho que afetou as vivências de boa parte dos moradores com os quais conversamos. Tal regime de trabalho apresenta-se em contextos agrícolas, e envolve trabalhadores que, apesar de estarem formalmente livres, vivem e trabalham em uma estrutura complexa. Este sistema, ao mesmo tempo em que proporciona aos trabalhadores a possibilidade de acesso à terra e à habitação, também lhes impôs controles rígidos e muitas vezes resulta em condições de trabalho intensivo.

Pensar esta forma de exploração do trabalho demanda um olhar sobre o debate da temática. Nesse sentido, apresentaremos os estudos produzidos por Lima (1998), a respeito dos impactos sociais e das linhas de continuidade do colonato, Nakagawara (1994), que se concentra no desenvolvimento da instituição e na experiência dos trabalhadores, e Netto (2005), que fornece uma perspectiva crítica das formas de exploração do trabalho pós-escravista.

Pela natureza sensível da temática, optamos por não identificar os interlocutores que contribuíram com as informações para esta parte da narrativa. Assim, os entrevistados que forem mencionados neste tópico (capítulo 2), não aparecerão no capítulo seguinte (capítulo 3), isto é, são pessoas diferentes, entrevistadas com objetivos diferentes: enquanto o grupo de entrevistados do segundo capítulo esteve relacionado à construção do cenário histórico-cultural dos municípios, os que foram integrados ao terceiro capítulo estão relacionados à representação das tradições culturais abordadas, como a Folia de Reis, o Boi Pintadinho e o Mineiro-Pau.

Encerraremos o capítulo indicando que o processo de ocupação colonial deixou vestígios e heranças no modo de vida dos descendentes de africanos e indígenas, em termos da construção de relações trabalhistas problemáticas, como o colonato, e no quesito das heranças patrimoniais, como as que analisaremos. Esperamos que este olhar sobre as memórias dos moradores de Pirapetinga e Estrela Dalva possa nos informar mais sobre a diversidade intrarregional de Minas Gerais e da Zona da Mata mineira.

Apresentadas as primeiras informações coletadas a partir da memória dos moradores, desejamos caminhar para um olhar sobre os patrimônios culturais imateriais e os saberes socialmente disseminados, pensando-os como produtos de culturas híbridas.

Entre os problemas na apresentação de evidências e provas no caso do uso das histórias de vida, estão os desafios de: considerar cada informante em sua particularidade, pensando sua posição social e sua relação com o tema (contribuições culturais de africanos e indígenas); pensar a credibilidade do informante e questionar se ele presenciou o fato narrado, se descreve as próprias vivências, quais sentimentos foram expressos, se foram declarações estimuladas ou não, além de considerar que não se trata de um grupo coeso de pessoas, mas sim de habitantes de uma mesma cidade, sem conexões específicas entre si.

Dessa maneira, no terceiro capítulo, exploraremos o que as expressões culturais registradas nas comunidades nos dizem de suas ancestralidades. Por meio dos diálogos com moradores comunitariamente valorizados e reconhecidos pelos seus, desejamos repensar como se construíram, ao longo do tempo, as tradições que fazem parte do repertório de patrimônios culturais imateriais dos municípios. Reforçamos que, mais uma vez, os entrevistados deste capítulo não são os mesmos dos apresentados no capítulo 2. Acreditamos ser relevante sinalizá-lo porque optamos por identificá-los em razão de sua relevância cultural e da necessidade de referenciar e valorizar seus saberes.

Pensaremos, assim, o papel de suas práticas diante da colonização à qual somos continuamente submetidos, uma vez que os povos indígenas e africanos, quando se viram forçados a incorporar elementos da cultura europeia, também marcaram-na com os seus próprios símbolos, cores e formas de comemorar, confeccionando identidades culturalmente híbridas, as quais nomeamos neste trabalho enquanto afro-indígenas. Constituem-se, assim, como testemunhos das contribuições deixadas por esses povos, que, em meio à interlocução cultural e às dinâmicas sociais que envolveram a repressão das comunidades africanas e indígenas, deixaram estes legados para seus descendentes.

O enfoque etnográfico da interpretação delineará, ainda, a categoria extrínseca de identificação dos sujeitos enquanto “afro-indígenas”, discutindo a confluência entre as identidades que interagiram ao longo do tempo. Tal designação faz-se fundamental na caracterização da experiência dos indivíduos e na compreensão dos costumes que lhes foram legados ao longo do tempo. Ao empregar uma abordagem etnográfica, definiremos a categorização em termos teóricos, mas também desejamos mergulhar nas narrativas individuais, práticas

cotidianas e tradições intercambiadas entre as comunidades africanas, indígenas e seus descendentes.

Nossa análise visa capturar a complexidade e a riqueza das identidades afro-indígenas, considerando não apenas as influências culturais e histórias que moldaram essas comunidades, mas também os aspectos sociais, econômicos e políticos que desempenham um papel crucial em suas vidas. Ao fazê-lo, almejamos proporcionar uma visão sensível das experiências compartilhadas por esses sujeitos, destacando as similaridades e diversidades que caracterizam suas trajetórias.

O estabelecimento da categoria “afro-indígena” como base para nossa investigação, reconhecemos a importância de agrupar e de compreender as individualidades presentes no seio dessa comunidade. Cada um dos nossos interlocutores, por meio de suas histórias e costumes observados, nos dizem de perspectivas únicas por meio das quais desejamos fazer ressoar suas vozes e registrar a riqueza de sua experiência na história.

Como autores de referência para a discussão, traremos Raial Orotu Puri (2016), Jerá Guarani, Hall (2006), Gloria Anzaldúa (2005), Homi Kharshedji Bhabha (2012), Cecilia Mello (2003), Marcio Goldman (2014), Agenor Sarraf Pacheco (2010) e Davi Kopenawa (2019).

Portanto, o olhar mais detido sobre os municípios de Pirapetinga e Estrela Dalva, a partir dos quais esta pesquisa foi construída, estará fortemente atrelado às informações que conseguimos a partir das entrevistas com os moradores, à documentação levantada e aos estudos do professor José Mauro Pires (2002; 2015).

Pensaremos, assim, os patrimônios culturais imateriais como manifestações cuja potência supera noções circunscritas de fronteira cultural. Como reflexos da complexa interação entre tradições, práticas e crenças, os bens patrimoniais passados de geração em geração nas comunidades colaboraram para a manutenção dos lugares de memória dos povos silenciados.

Esse é o tom dos festejos locais, como o Boi Pintadinho, o Mineiro-Pau e as Folias de Reis. Enfatizando estas expressões culturais enquanto fruto de culturas hibridizadas, desejamos evidenciar a diversidade das experiências e sociabilidades, sublinhando sua resistência e sua capacidade de se adaptar frente aos desafios impostos, de maneira contínua, desde a dominação colonial. Por meio de tal

abordagem, intencionamos interpretar, de maneira mais aprofundada, as raízes destes bens culturais, celebrando, valorizando e preservando as contribuições dos povos marginalizados. Discutiremos, neste ponto, a relação presente entre memória e patrimônio imaterial.

Para tanto, utilizaremos a perspectiva apresentada por Poulot (2009) sobre o papel patrimonial na apropriação das heranças vindas do passado e na politização do processo de constituição das identidades por meio da escolha de objetos materiais ou imateriais pelos grupos sociais.

Para Pierre Nora (1993), a memória exerce papel fundamental na associação e transmutação dos saberes provenientes da ancestralidade às vivências contemporâneas. No âmbito das sociabilidades, ela serve à reprodução, adequação e resistência das identidades no campo das disputas narrativas e na concretização de uma ou outra atividade selecionada para fins de representação.

A memória fundamenta-se, dessa forma, na concretude e na multiplicidade das relações humanas para se reproduzir e ressignificar, inserindo novos elementos e reintroduzindo aquilo que vem das tradições.

Nora trabalha a partir da perspectiva de que a História, enquanto campo disciplinar fortemente conectado à construção de um Estado-Nação e imiscuído no cientificismo acadêmico oitocentista, esforçou-se em tragar toda a diversidade e autenticidade que caracterizavam a memória espontânea, acompanhando o fortalecimento do ideal de progresso e da ruptura com formas de vida mais tradicionais. Nesse sentido, a disciplina possuiria um papel ativo na instituição de uma memória oficial, a qual representava um ideal de sociedade, esforçando-se em valorizar determinadas heranças e em dissipar aquelas cujas qualidades pareciam pouco interessar.

Tal ruptura funda-se, assim, na modernidade e em seu olhar sobre o passado, uma vez que, a partir das rápidas transformações socioculturais e da aceleração do tempo, passamos a nos identificar cada vez menos com o passado, relegando a memória àquilo que está distante e não mais corresponde a maneira pela qual entendemos o mundo e desejamos pensar o futuro.

Essa fratura pode ser observada também por meio da categorização das experiências com a temporalidade pensada por Hartog (2013): lançando luz à relação entre as comunidades ocidentais e as formas pelas quais entendem a si mesmas no tempo, Hartog observou que, ao longo dos séculos, ocorreram

movimentações na maneira pela qual interagimos com as instâncias do tempo (passado, presente e futuro) e segundo as quais nos aproximamos ou nos afastamos de uma, ou de outra instância.

Para Hartog (2006), pela ameaça do esquecimento e pelo medo da perda são produzidos e fortificados os lugares de memória, como testemunhos de um passado distante, quase perdido. Nesse cenário, o patrimônio cultural, material ou imaterial, se faz relevante, uma vez que age enquanto um fio condutor para o reconhecimento e para a apropriação parcial do passado pelo presente.

Segundo Poulot (2009), a ideia de patrimônio cultural perpassa inerentemente a politização dos objetos culturais, relacionando-se à constituição coletiva das identidades e à disputa entre diferentes perspectivas. Por isso, enquanto alguns bens são espontaneamente absorvidos e valorizados pelas instituições e pelas elites como alegorias naturais de uma sociedade, para outros o reconhecimento e representação demandam a reivindicação e a organização dos sujeitos aos quais pertencem, acompanhando movimentos de contestação de discursos hegemonicamente estabelecidos e de reconstrução das identidades mutiladas ao longo do tempo, como a dos povos africanos e indígenas, no caso brasileiro.

O patrimônio cultural converte-se, dessa maneira, em uma instituição central da cultura com grande potencial para o desvelar do passado dos grupos sociais, proporcionando aos povos historicamente oprimidos um campo de diálogo, de questionamento, de fruição e de preservação de seus bens patrimoniais até então esquecidos ou apagados por narrativas dominantes.

2. CAPÍTULO 1: UMA HISTÓRIA DA ZONA DA MATA MINEIRA, UMA HISTÓRIA DE MINAS GERAIS

No Brasil, a experiência de africanos e indígenas ganha relevância enquanto objeto de análise historiográfica a partir dos anos 1930, com a publicação do livro “Casa-grande e senzala”, por Gilberto Freyre. Na contramão dos estudiosos da época, Freyre argumentava que o escravismo foi o elemento problemático da colonização, e não a presença negra no país. Considerando as contribuições africanas na cultura brasileira e atacando o pensamento racista hegemônico da época — na qual discursos pelo embranquecimento da população tornaram-se comuns —, defendeu a miscigenação como algo positivo e particular ao nosso povo. Observamos, então, uma primeira tentativa histórico-sociológica de reposicionar a figura do negro e do indígena. Essa linha de argumentação perpassa, no entanto, pela atribuição de um aspecto brando às relações senhor-escravo que culminaria na criação do mito da democracia racial brasileira (PALERMO, 2014).

Outros estudiosos abordaram, de maneira diferente, os efeitos da escravidão sobre as estruturas sociais, econômicas e culturais brasileiras, elaborando críticas a partir dos mais diversos tons e posicionamentos ideológicos. Da Escola Paulista de Sociologia, entre os anos 1950 e 1970, vieram importantes representantes desses estudos, como Caio Prado Júnior e Florestan Fernandes. Partindo de interpretações de cunho marxista, eles liam a escravidão como uma forma de mobilização e coerção da mão-de-obra indispensável na acumulação de capital. Tais critérios de análise foram importantíssimos no entendimento da escravidão como um fenômeno global e imprescindível na consolidação da economia capitalista. No entanto, preocupados em explicar os fatores que levaram à inserção do Brasil no capitalismo comercial em expansão, esses intelectuais criaram parâmetros de análise que inflexibilizavam as relações entre a base trabalhadora e o restante da sociedade, limitando-as a um padrão dicotômico de exploração senhor-escravo. (PALERMO, 2014).

Sob influência de E.P. Thompson, que em meados dos anos 1960 imaginou a “História Vista de Baixo”, autores brasileiros incorporaram a noção de que as classes historicamente oprimidas estruturaram, às margens, suas próprias práticas e formas de interpretar e reinterpretar o mundo. Em consonância às interpretações neomarxistas, considerava a história como fruto da vivência dos homens e de sua

relação com os outros, com a natureza e com o trabalho. A cultura, portanto, sai de um campo meramente ideológico e torna-se a manifestação da experiência humana que, estando sujeita às transformações da luta de classes, articula as práticas sociais (MARTINS, 2006). Essa conceituação permite um alargamento das percepções historiográficas a respeito dos sujeitos em atuação na construção da nossa sociedade.

A Escola de Annales também tem grande influência na virada da chave interpretativa que envolve a temática, uma vez que a ideia que se faz de “fonte histórica” foi sendo alargada ao longo do século XX, com a Nova História Social francesa, a partir de reformulações conceituais que abriram espaços à análise de documentos não escritos e produzidos por canais extraoficiais.

A partir da ideia de que quase qualquer vestígio da ação humana poderia ser explorado no fazer historiográfico, a Escola dos Annales iniciou um movimento de ampliação da ideia de “fonte histórica” (ZUBARAN, 1998). Ao postular que documentos não oficiais e não escritos poderiam esclarecer as representações coletivas que constituem os vários espaços de pertencimento e exclusão de uma sociedade, a nova história social francesa disponibilizaria uma gama de ferramentas de análise para os estudiosos da escravidão. Tendo sua produção acadêmica voltada ao estudo das relações sociais nas Minas Gerais do período colonial, Júnia Furtado nos conta que

(...) Isso permitiu a reconstrução do dia-a-dia de seus habitantes, utilizando, entre outros, os censos populacionais, os registros de batismo, as devassas episcopais, a iconografia, os ex-votos, os compromissos de irmandades, os livros que circularam na capitania, as edificações, o próprio espaço urbano e mais raramente, porque mais incomuns, as cartas, os diários, etc. (FURTADO, 2009, p.119).

Isso possibilitou, portanto, o estudo de comunidades marginalizadas, chamando a atenção para os apagamentos historicamente constituídos.

A elaboração de uma nova história social passa, ainda, pela argumentação de historiadores italianos que, nos anos 1970, instituíram categorias de análise micro-históricas. Ao passo que a atmosfera historiográfica se voltava para a organização de tipos macrosociais, a micro-história visava investigar a experiência social por meio do particular, reduzindo a escala de análise dos objetos (REVEL, 1998). Partindo dos trabalhos de Ginzburg e Levi, as produções acadêmicas do gênero investem na investigação de trajetórias individuais, centradas na vivência de

uma pessoa ou de uma comunidade, por exemplo. Mediante a observação palpável dos comportamentos e das estratégias mobilizadas por diferentes agentes sociais, seria possível, nessa perspectiva, compreender melhor as modalidades de agregação social pelas quais as identidades coletivas são criadas e transformadas (REVEL, 2010).

Na mesma época, a análise micro-histórica italiana apresenta um novo olhar sobre os objetos de estudo da história, permitindo que se reduzisse a escala de investigação e interpretação dos sujeitos e sociabilidades. Em busca das experiências mais individualizadas, essa corrente volta-se à interpretação das estratégias mobilizadas para compreender as categorias sociais e a maneira pela qual as identidades se conformam e organizam. (REVEL, 1998)

Sob a influência destas últimas três correntes, as concepções gerais sobre a escravidão no Novo Mundo passam, a começar pela década de 80, por um processo de revisão e ressignificação. Nesse período, desenvolvem-se no país novas discussões historiográficas viabilizadas pelo crescimento dos programas de pós-graduação e pelo intercâmbio de experiências com pesquisadores estrangeiros. As novas análises desenvolvem-se sobre uma postura crítica à ideia da passividade escrava, muito presente na construção das narrativas anteriores sobre o tema.

Trata-se, então, de um processo de revisão historiográfica, por meio do qual foram abertas críticas à verticalidade das pesquisas acadêmicas mais tradicionais, ensejando novas possibilidades de análise no que se refere às formas de resistência dos sujeitos supracitados.

Nas categorias de problematização revisionistas, entendia-se que a historiografia tradicional desqualificava a ação do sujeito escravizado, já que lia as estruturas escravistas exclusivamente por suas relações verticais e exploratórias, ignorando que a figura histórica do cativo perpassa, antes, por sua humanidade, referindo-se a uma pessoa com sentimentos, pensamentos e capacidades de ação. Isso definiu a escravidão como um processo de aniquilação da humanidade e do indivíduo. Dessa forma, buscando reconhecer os valores e o universo sociocultural que emanavam da população de cor no Brasil colonial, estudos revisionistas vêm explorando a experiência dos grupos sociais subalternos utilizando-se, para isso, de uma gama diversificada de fontes e, muitas vezes, da variação nas escalas de análise (FURTADO, 2009).

E é em conformidade a esse movimento de identificação e incorporação da agência escrava na construção de nossa sociedade que surge essa pesquisa, ao entendermos que a escravidão é uma prática social de apropriação do corpo negro e indígena para o trabalho. Sobre essas condições, fabricaram-se nossos padrões de trabalho e uma hierarquia sociorracial cujas consequências parte da população ainda sente na pele (FISCHER; GRINBERG; MATTOS, 2018).

Da mesma maneira, refletir a respeito da historicização acadêmica das identidades indígenas tem nos conduzido, com cada vez mais clareza, à colonialidade dos silêncios historiográficos que não nos permitem, mesmo na contemporaneidade, contemplar a amplitude de suas vivências.

Os trabalhos a respeito das trajetórias e heranças originárias, com uma história tradicionalmente baseada em produtos culturais feitos por e para colonizadores, esteve subordinado às análises e registros realizados por etnólogos e viajantes europeus e às etnografias produzidas no seio do academicismo eurocentrado. Isto é, nossa percepção das sociedades indígenas ao longo do tempo, além de inicialmente limitada às informações registradas por meio da escrita, está indissociavelmente contaminada pelo colonialismo, sendo construída sobre o abafamento das vozes indígenas.

Ao fim do século XVIII e princípios do XIX, predominavam as análises histórico-culturais, que objetivavam organizar e classificar artefatos e características das culturas analisadas em ordens homogêneas. Tais objetos culturais observados e registrados, do ponto de vista acadêmico, eram entendidos como reflexos dos valores dos grupos estudados, enquadrando-os em categorias bem delimitadas e generalizantes. A busca por evidências que testemunhassem a trajetória dos grupos humanos assumiu papel central na reconstrução e interpretação do passado. Isto é, o temor pelo desaparecimento dos grupos originários, entendidos como ultrapassados e fadados à assimilação cultural, associou-se ao movimento de valorização do documento e da evidência material na composição de narrativas históricas, modulando a escrita de estudiosos da etnologia, arqueologia e história a respeito do tema.

Nestes campos, até então interseccionados, o evolucionismo também se fez consideravelmente presente na produção das histórias oficiais do Brasil. Assentada na percepção de que os nativos e os africanos representavam etapas pretéritas da linha evolutiva traçada pela cultura europeia, entendia-se que a assimilação e

‘conquista’ destes grupos representaria, para eles, um avanço social e civilizatório. Portanto, afigura-se, nesta corrente, o processo de forjamento de hierarquias culturais que subsidiou a inferiorização epistêmica de povos não europeus ao longo do tempo.

Entre os primeiros ímpetos de interpretação da presença indígena e de seu papel no desenvolvimento das identidades brasileiras, podemos citar as contribuições do autor Francisco Adolfo de Varnhagen (1816–1878). Em “História Geral do Brasil” (1907), o autor delineia, com muita clareza, a importância da composição de uma memória histórica, assinalando que, no decorrer de sua escrita, estabelece comparações dos graus civilizatórios entre os povos em convivência no país, hierarquizando os papéis de colonizadores, africanos e indígenas na constituição da sociedade brasileira.

Incorporando a natureza cientificista do movimento historiográfico de sua época, visava articular o ideal da busca pela verdade à narração de acontecimentos com base em ‘fatos’ documentais. Nesse processo, o historiador assume, para Varnhagen, o papel de juiz que, imparcial, deve construir sua abordagem de maneira objetiva e ‘justa’, afastando-se de sentimentalismos e perspectivas pessoais para encarar os acontecimentos com neutralidade.

Em “Capítulos da História Colonial” (1906), Capistrano Abreu (1853–1927) apresenta maior preocupação em detalhar a vivência dos povos indígenas no período dos primeiros contatos com o colonizador e com a posterior organização do sistema administrativo lusitano em capitanias hereditárias.

Enfatizando a formação da nacionalidade brasileira permeada por uma identidade miscigenada, sua análise ancora-se em certa exotização dos povos e culturas formadas a partir dos contatos interétnicos. É acompanhada por uma descrição densa da fauna e da flora de diferentes regiões e pela compreensão dos indígenas como componentes da paisagem natural, ligados inseparavelmente ao ambiente e ao território que habitam. Assinala, assim, como herança nativa a relação de harmonia e intimidade entre algumas das práticas culturais nacionais e o ecossistema. (ABREU, 1906)

Alerta, ainda, para o gradativo desaparecimento dos membros de comunidades tradicionais sem, contudo, elencá-lo à predação produzida pela apropriação colonial do território ou à disseminação de doenças. Ao invés disso, justifica-o com base em fatores ‘naturais’ e ‘raciais’, associando o processo de

assimilação à superioridade da raça e da cultura europeias. A expansão econômica da comunidade colonialista representaria, para o autor, a caminhada para a aniquilação da cultura nativa e, por isso, se dedicou a estudar suas línguas e costumes, em busca de aprimorar o saber etnográfico e linguístico e de preservar a ‘pureza’ segundo a qual se ordenavam. (ABREU, 1906)

Portanto, aos indivíduos mestiços — aqueles que descendiam dos povos originários e, ao mesmo tempo, eram considerados aparentados com europeus ou africanos —, atribuía uma falta de ‘pureza’ étnica que os distanciava de sua cultura de origem e os tornava racialmente mais predispostos à europeidade. Tal predisposição assumia um caráter quase genético que, associado à diferenciação racial e ao escalonamento das culturas em ordem de relevância, denotava uma tendência à inferiorização do indígena e seus descendentes. (ABREU, 1906)

A partir da leitura ao trabalho de Morgan, Tylor e Frazer, podemos inferir que entre os fundamentos da antropologia evolucionista encontram-se as seguintes ideias: a) existem leis universais que regem o desenvolvimento de todas as culturas e sociedades humanas; b) e esse processo se dá de forma progressiva e ascendente, passando por estágios ordenados e inevitáveis, partindo de conformações socialmente cruas e simples em direção a modelos de civilização mais aprimorados (CASTRO, 2005).

Neste sentido, apesar contradizerem a teoria poligenista, acreditando que a humanidade é una, argumentam que as diferenças culturais entre as comunidades se deram a partir de uma hierarquia histórica, já que os grupos sociais eram compreendidos em fases de maior ou menor evolução. Portanto, as culturas diferenciavam-se enquanto avançavam de maneira divergente na linha do progresso, mas sempre caminhavam uniformemente (CASTRO, 2005).

Em seus textos, os referidos autores utilizaram o método etnográfico comparativo para correlacionar comunidades contemporâneas a eles — tal qual a dos nativos australianos, classificados como pertencentes ao “Status intermediário de selvageria” por Morgan — às pretéritas, como se fossem cristalizações do passado. Muitas de suas pesquisas, além disso, baseiam-se em relatos de observadores externos, considerados fidedignos desde que submetidos a um “teste da recorrência” (CASTRO, 2005, p.36).

Assim, as comunidades tidas como “selvagens” que subsistiram no mundo dos homens “civilizados” tinham suas particularidades culturais e organizacionais secundarizadas em prol da formação de categorias explicativas gerais da cultura.

Na contramão da época, Franz Boas argumenta que mesmo quando fenômenos culturais similares se apresentam em lugares diferentes, não é possível provar que tenham se desenrolado uniformemente ou que tenham surgido pelos mesmos motivos, como aponta a perspectiva do evolucionismo social, que se utiliza do método comparativo. No lugar de criar suposições baseadas em leis universais sobre o desenvolvimento humano. Boas sugere que o desenvolvimento histórico se apresenta variadamente, e a recorrência de fenômenos etnicamente similares em ambientes diversos deve ser independente ou que tenha se difundido entre povos que em algum momento tiveram contato (BOAS, 2004).

Para que as análises antropológicas se tornem mais confiáveis, propõe, ainda, uma nova metodologia: a partir de uma hipótese a ser testada, é preciso observar as comunidades e angariar dados, tendo em vista a busca pelas raízes do desenvolvimento das ideias; a singularidade das culturas aparece como uma preocupação para Boas, e, por isso, deve-se analisar seus costumes frente às características culturais da comunidade estudada, conectando-os a um contexto, e ao seu posicionamento geográfico em relação aos vizinhos, considerando ainda os fatores ambientais, psicológicos, linguísticos e históricos que interferiram na sua gênese. (BOAS, 2004)

Ao fim dos anos 1950, antropólogos e arqueólogos, como Lewis Binford e Leslie White, buscaram introduzir maior rigor científico às suas análises. Para alcançá-lo, reconstruíram os preceitos apresentados a partir da concepção da cultura histórico-culturalista, inserindo componentes das ciências naturais no processo de interpretação de vestígios materiais, padrões de comportamento, religiosidades e práticas compartilhadas pelos que eram estudados. Entendendo a cultura como resultado da interação entre o homem e aquilo que o cerca, trabalhando-a como um processo de adaptação à natureza, cujos produtos deveriam ser analisados principalmente em termos de sua relevância tecnológica e econômica. Entende-se, dessa maneira, que a cultura não era vista como uma dimensão estática da vivência humana, mas sim como um sistema dinâmico que se modificava e ‘evoluía’ quando fosse necessário responder às demandas do meio ou da comunidade. (NASCIMENTO; WHITE; DILLINGHAM, 2009)

O paradigma histórico-cultural, que se voltava diretamente à classificação dos objetos culturais de uma sociedade, perde espaço, abrindo margem a novas preocupações e ideias. Pensando nas relações de uso dos artefatos na manutenção do equilíbrio entre o homem e a natureza, os neo-evolucionistas assumem uma importante corrente antropológica à procura de modelos de verificação das ciências mais duras. Entendendo que o comportamento humano se manifesta em padrões, examinam a cultura a partir de processos culturais gerais, privilegiando a leitura econômico-tecnológica em detrimento das demais e esmagando a individualidade na história (LIMA, 2011).

Essa perspectiva, que foi predominante nos Estados Unidos nos anos 60 e 70, apresenta uma ruptura com o subjetivismo que norteava os histórico-culturalistas, introduzindo a identificação, a partir dos processos culturais, dos registros arqueológicos e etnográficos, visando elaborar leis gerais que expliquem o funcionamento, com base no cientificismo. (SYMANSKI, 2014)

No fim dos anos 1960, pensando o papel da história, da arqueologia e da etnologia, em “O processo civilizatório”, Darcy Ribeiro (1922–1977) assinala a reinterpretação de princípios evolucionistas sob um viés culturalista, sem elaborar categorias que permitissem acompanhar as etapas da evolução sociocultural. Para o autor, a falta desta esquematização levava os estudiosos afeitos à perspectiva a quatro falhas de método: redução dos estudos antropológicos às análises de objetos muito circunscritas (como a aculturação), que em pouco contribuem para a compreensão das conjunturas étnico-culturais; simplificação na forma de trabalhar problemas mais complexos; e a não delimitação teórica em estudos que se utilizam do evolucionismo cultural, dificultando a formulação de teorias mais abrangentes, que se dediquem a compreender os fenômenos de maneira holística. (RIBEIRO, 1987)

A fim de contribuir com a construção de um corpo teórico mais consistente, defende que todas as comunidades humanas trilham um mesmo caminho evolutivo, partindo de organizações voltadas à subsistência por meio da caça e coleta para modos de vida menos inconstantes. O processo é mediado pela busca por sobrevivência e pelo controle do mundo natural através da criação e complexificação de tecnologias. Entende, portanto, no que se refere às estruturas de tempo maiores, a humanidade como partícipe dos seguintes processos: diversificação, segundo o qual as comunidades crescem em número populacional,

estabelecem identidades e patrimônios culturais singulares; e o de homogeneização das culturas, que freia a diferenciação entre os grupos, de maneira a fundir identidades e uniformizar seus patrimônios. (RIBEIRO, 1987)

Portanto, imagina a evolução sociocultural enquanto um caminho para a mudança e superação cultural em sujeição às intempéries e interlocuções impostos pela interação com o meio ambiente e com outras comunidades. Assinala, assim, para o caráter relacional do processo de composição dos costumes, que não se dão de maneira totalmente isolada e dependem das conexões e diálogos estabelecidos com o outro. Por meio da análise do contato entre grupos diferentes e do desenvolvimento tecnológico, sobretudo no que concerne ao setor de produção e ao militar, é possível classificar a etapa em que cada sociedade se encontra e compreender as transformações em sua cultura. (RIBEIRO, 1987)

Em 1970, envolvido em atividades de defesa dos direitos indígenas, Darcy Ribeiro publica “Os índios e a civilização”, por meio do qual nos apresenta à “transfiguração étnica”. Em contraposição à perspectiva assimilacionista de que as identidades indígenas haviam sido absorvidas e aculturadas pelo contato com o dominador europeu, Ribeiro argumenta que os modos de ser e viver dos nativos, na verdade, passaram por processo de adaptação que os permitiu sobreviver à insalubridade das condições impostas pelo contexto colonial. Dessa forma, transfigurando-se conforme as necessidades de sobrevivência, os indígenas e seus descendentes interagiram com outras etnias e co-criaram identidades culturais mistas, hibridizadas. (RIBEIRO, 2017)

Assim, questiona-se a ideia vigente de aculturação, entendendo que as práticas culturais formadas a partir da interação entre povos não representam a extinção de uma ou outra perspectiva, mas denotam a capacidade de reinvenção e dinamização das culturas. Constituindo-se em fronteiras étnicas mais fluidas, novas identidades emergem e transformam-se a partir de suas origens, orientadas pelo contexto histórico no qual estão inseridas. (RIBEIRO, 2017)

Seu trabalho foi fundamental para a reinterpretação do papel do indígena na sociedade brasileira, abrindo espaço à complexificação do olhar sobre este sujeito na literatura histórica e à conceitualização das formas de resistência adaptativa executadas por indígenas e africanos.

O neo-evolucionismo passa a ser questionado, enquanto cresce a percepção de que as transformações culturais decorrem de maneira diversa e não é possível lê-las apenas por meio de proposições gerais.

No decorrer dos anos de 1980, a partir do movimento de ascensão pós-estruturalista entre as ciências humanas, antropólogos começam a questionar o caráter funcionalista e passivo atribuído, até então, à cultura. Voltados à reflexão a respeito da natureza dos símbolos, passam ao que há de idiossincrático nos produtos culturais pertencentes a cada grupo étnico-social, repensando a individualidade, a interação e a ação dos agentes presentes em determinados sistemas sociais. (AGUILAR, 2017)

Dessa forma, seus pensadores dedicam-se à compreensão de novos aspectos do conceito, explorando seu caráter simbólico e ideológico, volta-se às singularidades culturais, deixando de lado o trato generalista, fruto da busca por padrões de comportamento presente no processualismo. Para compreender os processos de conformação das ordens sociais, re-posiciona-se o indivíduo, de forma que assuma posição ativa, integrando e ressignificando a sociedade (LIMA, 2011, p.18–19). Contudo, tratando-se de uma rede de signos, o conceito é passível de várias interpretações, que inevitavelmente resultarão em conclusões diferentes.

Em contraposição ao cientificismo tradicionalista, que valorizava a objetividade, a neutralidade e o distanciamento entre o pesquisador e seus objetos, construiu-se a percepção de que a busca pela imparcialidade tratava-se, na realidade, de um falseamento dos caminhos metodológicos utilizados pelos pesquisadores mais tradicionais. Isto é, entendiam que o próprio processo de composição de uma pesquisa perpassa por seleções — daquilo que deveria se manter e do que deveria ser ignorado —, por uma textualização que, além de elaborado em uma língua em específico, carregando os signos culturalmente estipulados de seus falantes, era imaginada conforme a forma de ser do estudioso. O próprio processo de aprovação e publicação da pesquisa, entoada pela análise dos pares, é pensada intersubjetivamente, de acordo com uma tradição acadêmica específica, que diz do momento e do grupo a qual pertence.

Assim, cresce a consciência de que a experimentação, os sentimentos e os lugares culturais nos influenciam e se reproduzem, em essência, a partir de projetos político-culturais mediados por relações de poder historicamente estabelecidas, fazendo parte da maneira como nós nos interpretamos frente ao mundo. O olhar

sobre a história e as expressões sociais, políticas, econômicas e culturais, deve ser atravessado pela compreensão e evidência do contexto, buscando a singularidade das experiências.

Nesse sentido, gradualmente se construiu a ideia de que a cultura, assim como seus produtos materiais ou imateriais e os lugares de memória que deles advém, tem a qualidade daquilo que é simbólico e codificado, estando sujeita a contínuos processos de significação. Apesar de constituir-se em correspondência aos espaços de poder, dizendo da predominância de uns sobre outros, permite a reprodução de memórias e saberes por quem se encontra na marginalidade, estruturando redes de signos diversas que dizem de uma multiplicidade de vivências materiais.

Para Manuela Carneiro da Cunha, desde o século XIX vigorou, na historiografia brasileira, uma percepção de que a figura do indígena havia se perdido no passado, não passando de uma mera representação das sociedades intocadas, submetidas ao jugo europeu pela colonização. Tal ideal indica, para ela, como a concepção eurocêntrica que vê o indígena como sujeito “primitivo” ou “infantil” ecoou na construção da imagem sobre suas identidades na história brasileira. Desta tradição historiográfica advém, ainda, a homogeneização cultural que levou a uma narrativa excludente e pouco representativa da variedade étnica e linguística. (CUNHA, 2012)

Em sua tese de doutoramento “Os Índios Aldeados No Rio De Janeiro Colonial: Novos Súditos Cristãos do Império Português”, Maria Regina Celestino de Almeida (2000) apresenta uma perspectiva crítica à maneira pela qual o indígena visto e descrito nos trabalhos tradicionais na História e na Antropologia. Por isso, indica a necessidade de reinventar a abordagem disciplinar a respeito das experiências nativas em reconhecimento à sua agência nos processos históricos vivenciados.

Em conformidade ao proposto por Shepard Krech, Celestino entende que ambas as disciplinas devem superar a sujeição aos documentos escritos que, por muitas décadas, vigorou no pensamento historiográfico brasileiro, administrando novas fontes de informação inseridas na cultura dos grupos sob análise. Assim, em vínculo ao questionamento pós-processual, indica-se o olhar sobre a cultura material, os documentos não oficiais, os patrimônios culturais materiais e imateriais, os saberes socialmente disseminados e as memórias compartilhadas, para a

pesquisadora, conseguem transmitir à narrativa parte da ação desses sujeitos sobre as próprias trajetórias. (ALMEIDA, 2000)

A crítica constitui-se, no que tange à história do Brasil, no assinalar da falta de agência atribuída aos povos não europeus pelas construções narrativas anteriores, assinalando a rudimentaridade das interpretações nas quais esses sujeitos são entendidos como passivos expectativas da agência europeia.

Almeida indica, ainda, a problemática da idealização do indígena “genuíno” apenas como aquele que se opõe de maneira veemente à ocupação colonial, uma vez que a abordagem ignora as diferentes formas de resistências desenvolvidas no universo colonial, mesmo entre aqueles que, de fato, foram integrados à sociedade luso-brasileira. Mesmo na qualidade de súditos, imiscuídos na ordem que visava aniquilar suas culturas originárias, criaram estratégias de manutenção de vínculos, saberes e identidades. Inspirada na percepção de cultura thompsoniana, a autora entende a cultura enquanto uma dimensão flexível da vivência humana, moldada por meio de processos constantes de adaptação e de intercâmbio. Entende, portanto, que os indígenas não se submeteram e tiveram suas idiossincrasias tomadas pelo colonizador, mas sim agiram de forma que suas práticas e concepções se adaptassem e resistissem às condições impostas e fossem ressignificadas na experiência de seus descendentes. (ALMEIDA, 2017)

Isto implica, ao menos, em um pequeno realojamento dos subalternizados nas produções acadêmicas. Reconhecendo o apagamento e o silenciamento de suas epistemes e o forjamento de imagens socialmente estigmatizantes, limitadas e excludentes sobre estes povos, cresce a tendência em revisar os estudos mais tradicionais e compor narrativas mais preocupadas em representar suas singularidades e formas de ação.

Dessa forma, confeccionar um trabalho acadêmico que diga as contribuições dos povos africanos e originários de uma comunidade específica de Minas Gerais, tomando como base as memórias e saberes de seus descendentes, é uma forma de reconhecê-los e de trazê-los ao centro da construção de suas próprias histórias.

Almejamos construir novos olhares histórico-patrimoniais sobre essas trajetórias, trabalhando no liame entre memória, história e o patrimônio cultural e desvendando as formas pelas quais alguns de seus bens culturais imateriais vêm sendo traduzidos em memória social no contexto dos municípios — em seus níveis de representação das múltiplas identidades em cena.

Entendemos, portanto, os agentes históricos abordados enquanto sujeitos ativos pressionados pelo colonialismo, resistindo, adaptando, integrando e ressignificando a sociedade formada pela ocupação luso-brasileira em prol de suas necessidades.

Além disso, ao repensar a natureza das diversas sociabilidades mineiras, podemos contribuir na complexificação do conhecimento das relações de poder e do comportamento dos grupos sociais no Antigo Regime.

2.1 — AS MINAS SETECENTISTAS: SOCIABILIDADES EM MOVIMENTO

A colonização e o povoamento da região das Minas Gerais iniciaram-se ao final do século XVII, promovido a partir do achamento das primeiras jazidas auríferas. Despertando a atenção da administração lusitana e de colonos inseridos em diferentes categorias sociais, esse processo foi marcado pela expansão para as áreas mais interioranas e pelo alargamento da presença colonial. Dando margem à exploração de novos territórios, a busca pelo ouro e suas consequências sobre o cotidiano dos sujeitos livres, libertos, escravizados e aldeados trouxe novas dinâmicas relacionais à sociedade em formação, complexificando o cenário.

Ainda na primeira década do século XVIII, com o crescimento exponencial na extração do minério, fez-se necessário expandir a presença da Coroa portuguesa na região, levando à criação da capitania de São Paulo e Minas do Ouro, em 1709, com sede na Vila de Ribeirão do Carmo (VAL, 2010, p.16).

Esse movimento contíguo de aumento da mineração e de ampliação do controle governamental, promoveu a ascensão dos três primeiros povoamentos da capitania a núcleos urbanos: Vila Rica de Ouro Preto (1711), Vila Real de Nossa Senhora da Conceição do Sabará (1711), Vila de Ribeirão do Carmo (1711). Mais tarde, em 1714, esses municípios se tornaram sedes de três grandes comarcas: Vila Rica, Rio das Velhas e Rio das Mortes (VAL, 2010, p.18). Na região de exploração aurífera, ergueram-se, ainda, outras vilas, como a Vila de São João del-Rei (1713), a Vila Nova da Rainha (1714), a Vila do Príncipe (1714), a Vila de Piedade do Pitangui (1715) e a Vila de São José del-Rei (1718) (FONSECA, 2011, p.33).

O aumento demográfico nessas zonas urbanas em construção impulsionou a instauração de mecanismos governamentais de fiscalização e, assim, em 1720, foi criada a capitania das Minas Gerais.

A autoridade real, nos vários níveis de poder característicos da administração corporativa portuguesa, passou a fazer-se cotidianamente mais presente entre os súditos mineiros, incentivando a atuação de funcionários públicos nas vilas e arraiais em ascensão.

A forma de organização adotada pelo poder lusitano passava pela coexistência entre várias jurisdições pelas quais o governador, os ouvidores e os membros das câmaras municipais representavam, ao nível local e regional, os direitos régios, fornecendo possibilidades de negociação entre os súditos e as autoridades, e tentando impor regras de conduta vinculadas às comunidades europeias sobre a vida social de uma população que, por origem, se compôs etnicamente miscigenada (CAMARINHAS, 2015).

De início, a fixação da administração real nas Minas Gerais e sua inclusão no ciclo produtivo colonial viram-se desafiadas pela suscetibilidade da economia em construção ao mercado externo, uma vez que se baseava na extração aurífera. Contudo, a busca por minérios levou a uma grande movimentação de pessoas, que ao longo do século XVIII interagiam cada vez mais com o território, assentando roças e abrindo picadas, se relacionando com as diferentes etnias indígenas — em dinâmicas de interlocução, aprendizagem, miscigenação e violência para com estes —, e modulando formas próprias de regulação social e experimentação do mundo.

Assim, a necessidade de sustento dos mineradores fez com que, gradativamente, os povoados se ampliassem e, com eles, florescessem atividades relativas ao mercado interno, como a agricultura, o comércio de alimentos e animais e a prestação de serviços, fundamentais para a posterior conformação dos municípios. A partir de 1720, com a oficialização da capitania das Minas Gerais e a transformação de Vila Rica em sua capital, inicia-se nas demais vilas e arraiais mineiros um processo de ordenação administrativa e econômica, por meio do qual se delineiam suas primeiras comunidades urbanas. (PAIVA, 1998, p.13–15)

A busca pelo ouro engendrou, portanto, grandes ciclos migratórios responsáveis pelo crescimento demográfico na região, abrindo portas às atividades e produção para o mercado interno. Desenvolvem-se, em paralelo à mineração, empreendimentos agrícolas, pecuaristas e comerciais voltados à distribuição de artigos necessários ao sustento dos mineradores e demais trabalhadores, criando as condições para a estabilização de seu contingente populacional. (PAIVA, 1998, p.13–15)

Segundo Simona Costa (2017), apesar de a capitania mineira sobressair-se em decorrência do extrativismo mineral, a produção de gêneros alimentícios subsidiou o processo de instauração e consolidação dos povoados e vilas, o que se deu, entre os primeiros colonos a ocupar aqueles espaços, por meio da articulação da prática da mineração, do plantio de roças e da fabricação de produtos necessários à instalação de suas moradias.

A complexificação gradativa da economia foi acompanhada pela reprodução das estruturas de gerenciamento e de sociabilidade da metrópole lusitana, incitando a adequação das esferas de poder privadas e públicas à realidade material das Minas e à miscigenação étnico-cultural, estabelecendo particularidades derivadas da relação entre o escravismo, os perfis sociais coexistentes e a urbanização.

Cabe ressaltar, nesse sentido, que tal avanço colonialista sobre o território, assim como a implementação de setores produtivos ligados ao sustento de seus novos habitantes, foi subsidiado pela exploração do trabalho e dos saberes de indígenas, africanos e seus descendentes.

2.2. — TRAJETÓRIAS ESCRAVAS NAS MINAS SETECENTISTAS

O desenvolvimento de atividades diversificadas levou a diferentes configurações do uso do trabalho forçado de africanos e afro-descentes. Conforme as demandas produtivas diversificaram-se, mais complexas ficavam as relações escravistas e mais homens, mulheres e crianças pretos e pardos foram conduzidos forçosamente para as Minas Gerais.

De acordo com Eduardo França Paiva (1998), em princípios dos setecentos, a capitania era composta por poucos membros de uma classe mais rica e importante — como latifundiários e grandes comerciantes, donos de muitos escravos — quando comparados aos da camada social intermediária. Estes poderiam ser comerciantes, pequenos e médios agricultores, faiscadores, oficiais especializados, artistas e forros. No geral, essas pessoas trabalhavam junto aos seus poucos escravos para sanar as próprias necessidades pessoais.

A partir daí consolidaram-se, nas vilas mineiras desse período, diferentes perfis de cativos: os trabalhadores do campo, explorados em propriedades rurais para a manutenção das lavouras; os mineradores, ocupando-se da extração do ouro; os prestadores de serviços, como o transporte de carga, a construção de

estradas, a venda de doces de tabuleiro e a carpintaria, por exemplo, podendo também ter seus ofícios alugados (PAIVA, 1998); alguns ainda eram postos para executar funções de defesa de seus senhores e territórios, e, por isso, possuíam acesso às armas (COSTA, 2013); e os coartados, que negociavam o pagamento parcelado por sua liberdade (VIGNOLO, 2009).

Esta última categoria é a mais interessante porque, após o recebimento da “carta de corte” — alegando a coartação da alforria —, essas pessoas tinham suas possibilidades de circulação ampliadas e, muitas vezes, seus estilos de vida confundiam-se com os dos livres e libertos pobres, como nos afirma Sidney Chalhoub ao pensar a escravidão no Rio de Janeiro:

(...) A escravidão assumira na Corte haviam resultado, pelo menos em parte, do interesse dos senhores em extrair o máximo de seus investimentos em cativos nas condições do mercado de trabalho no meio urbano em questão. Assim, os escravos pareciam precisar de mobilidade para terem condições de pagar os jornais determinados — e aí estaria a origem das autorizações para que escravos morassem em quartos de cortiços ou em casas de cômodos (CHALHOUB, 1990, p.295)

A relação entre os escravizados e os demais membros da sociedade mineira setecentista interage com o movimento de urbanização, afetando-o e por ele sendo afetada. Com a complexificação das atividades econômicas e das práticas sociais nas vilas e arraiais, fabricam-se espaços de socialização multiétnicos, verticais e não democráticos, em que pessoas de todas as classes, cores e condições conviviam, intercambiando e/ou miscigenando suas práticas culturais, religiosas e sociais (PAIVA, 1998, p.20).

Em regiões mais dinâmicas, com áreas de trabalho de menor escala, como as áreas mais urbanizadas, a população cativa poderia contatar um número maior de pessoas, tendo mais oportunidades de estabelecer elos de amizade ou compadrio, e comunicando-se de maneira mais fluida com seus proprietários. Associando-se à ideia de dinamização econômica que a exploração aurífera trouxe à capitania das Minas Gerais e da conexão entre diferentes regiões proporcionada pela abertura das estradas, desenvolveram-se modalidades diversificadas de trabalho escravo e, entre elas, a do escravo de ganho. Para essas pessoas, que geralmente viviam e trabalhavam autonomamente, muitas vezes foi possível “viver de si”, sem a intervenção constante de seus proprietários, ao ponto de confundirem-se, no cotidiano, com os livres e libertos. (CHALHOUB, 1990)

Muitas vezes a esta modalidade associava-se um pagamento parcelado pela liberdade, sob as condições impostas por seu senhor, a coartação. Jener Gonçalves (2006, p.160) acredita que, em Minas Gerais, o escravizado inserido neste modelo de compra da alforria poderia circular e interagir abertamente com seus co-habitantes, participando ativamente das diversas formas de sociabilidade.

Porém, ao passo que o mercado interno amadurecia, a mineração e a alta cobrança de impostos sobre o ouro construíam uma atmosfera de instabilidade social. Para Laura de Mello e Souza (2015), a movimentação contínua de pessoas e a superexploração da mão-de-obra escrava tolhiam as possibilidades de atuação dos livres e libertos no mercado de trabalho, produzindo uma grossa camada de pobres e desempregados. Para a autora,

As Minas foram o espaço privilegiado da desclassificação social nos tempos coloniais, e isto se deveu tanto ao rápido afluxo populacional que lá se verificou como caráter específico da exploração aurífera (...) vinham funcionando como “ergástulo interno” de delinquentes, drenando os desclassificados incômodos das capitanias vizinhas, agasalhando os desertores dos portos costeiros e os criminosos temíveis que haviam cometido delitos em outras paragens (SOUZA, 2015, p.268).

Em olhar sobre a atuação de sujeitos e sociabilidades, Liana Maria Reis (2008) reflete, em “Crimes e escravos na capitania de todos os Negros (Minas Gerais, 1720–1800)”, sobre o papel dos escravizados frente à colonização das Minas Gerais setecentistas. Repensando as relações sociais por eles estabelecidas, desafia a perspectiva tradicionalista do tema, destacando suas variadas formas de resistência e de intervenção no contexto abordado.

Considerando as múltiplas faces do processo de colonização, Liana contrapõe os mecanismos utilizados para controlar e oprimir os cativos com a produção de zonas de cooperação, preservação de saberes e memórias, solidariedade e interculturalidade entre os diferentes grupos étnicos subalternizados. Assim, sua pesquisa nos fornece uma análise abrangente que, ao mesmo tempo, destaca a capacidade desses sujeitos de construir um senso identitário acurado, se organizar e resistir, sem perder de vista a violência imposta a suas trajetórias. (REIS, 2008)

A discussão insere-se, ainda, no tópico da urbanização da capitania, agregando à temática a maneira como as transformações no espaço, na cultura e

na economia articularam modificações inter-relacionais, criando novas sociabilidades, e dificuldades para os escravizados mineiros.

Segundo a autora, a especificidade das relações entre os escravos e a sociedade mineira pode ser explicada pela sincronização dos seguintes processos: a instituição das ferramentas administrativas na capitania, simbolizada pela incorporação das hierarquias e das leis à vida social mineira; a formação economicamente diversificada, fruto do desenvolvimento de um mercado interno voltado à prestação de serviços e ao abastecimento; a flexibilidade no vínculo entre proprietários e mancípios; surgimento de atividades produtivas dinâmicas, cuja execução pressupunha formas de trabalho que viabilizassem a liberdade de locomoção; a concentração espacial e a interação de/entre grupos socialmente variados; a construção de redes relacionais entre os sujeitos que coabitavam as zonas urbanas das Minas Gerais; o uso do sistema de coartação de alforrias; e a atuação do Estado na ordenação na sociabilidade e contra a criminalidade escrava, com o intuito de garantir a saúde da iniciativa colonialista (REIS, 2008, p.158–160).

Tal ferramenta, além de facilitar a aquisição da liberdade, expandia suas expectativas de mobilidade espacial e, conseqüentemente, de comunicação com outros sujeitos, em diferentes ambientes, conectando-se à atmosfera dinâmica das áreas urbanas (PAIVA, 1998, p. 18). Amplamente disseminada pelo território da capitania mineira — muito presente nas povoações centrais e até em algumas regiões mais afastadas, como Paracatu do Príncipe, São Romão e Minas Novas (PAIVA, 1995, p. 53–54) —, a coartação colocava o escravizado em uma posição confusa e transitória, afetando de formas distintas a vivência dos sujeitos envolvidos no processo.

Deve-se observar, ainda, sobre a possibilidade de as coartações e a libertação no geral terem sido vistas diferentemente por senhores e escravos. Para os primeiros, é provável que elas tenham significado uma espécie de “válvula de escape” social, isto é, eram vistas como concessões feitas a uma razoável parcela daquela massa de escravos, o que acabava por intimidar virtuais reações violentas, individuais e coletivas. Ao mesmo tempo, representavam para esses senhores um eficaz mecanismo de controle que obrigava a população negra a incorporar, reproduzir e legitimar valores básicos daquela sociedade escravista. Já para os cativos, tratava-se da conquista do mais valioso dos bens: a libertação. Para

consegui-la poderiam até mesmo teatralizar a submissão e passividade (PAIVA, 1995, p. 56).

A respeito das apelações judiciais de escravos e forros em Minas Gerais, Jener Gonçalves (2006, p.160) denota a coartação enquanto um dispositivo legal de reconhecimento social dos cativos, permitindo-lhes a circulação e a interação aberta com os demais moradores, abrindo caminho à participação ativa desses sujeitos nas redes de amizade e compadrio e na construção das diversas formas de sociabilidade coexistentes.

Constituindo-se em espaços mais estreitos que o rural, o ambiente urbano viabilizou a convivência próxima de diferentes grupos sociais que, influenciando reciprocamente, coadunaram na formação de dinâmicas ímpares. A entrada constante de estrangeiros pelo tráfico ou pela migração fabricou mecanismos cosmopolitas de leitura e interação do/com o mundo, acomodando os indivíduos em categorias hierarquizadas, tais quais a de livres, libertos, escravos, senhores, pretos, brancos ou pardos. (REIS, 2008)

A aproximação entre o trabalho físico e a condição escrava reverberou, reproduzindo-se também nas classes mais baixas. A fuga do estigma leva até os membros da classe intermediária e os pobres, livres ou libertos, pretos, pardos ou brancos, a adquirirem trabalhadores, na expectativa de alcançarem alguma diferenciação social e aprofundando, ainda mais, a dependência desse sistema de trabalho forçado.

Além dessa tendência coletiva à exploração, o emprego generalizado da mão-de-obra cativa diminuía as chances de livres e libertos encontrarem atividades lícitas nas vilas e cidades (SOUZA, 1982). Em meio à “impureza do trabalho” e aos fossos de desigualdades sociais nas zonas urbanas mineiras, esses sujeitos, quando não tinham condição financeira de comprar escravos, tendiam à criminalidade ou à vadiagem, prostituindo-se, roubando ou mendigando (REIS, 2008).

Constituem-se, assim, formas específicas de escravização atravessadas pelas necessidades urbanas, e adaptadas, em alguma medida, ao regime de produção adequado às necessidades dos pequenos e médios proprietários (REIS, 2008). Entre essas modalidades, está a escravidão de ganho, por meio da qual os cativos tiveram maiores oportunidades de circulação espacial e atuaram sob menor vigília de seus senhores.

Conectada às atividades bastante diversificadas, a escravidão de ganho torna-se bastante comum no Rio de Janeiro e em outras regiões urbanas até o início do século XIX. Aproveitando-se das habilidades prévias dos escravizados, ou ensinando-lhes ofícios, muitos senhores empregavam sua mão-de-obra em serviços como a carpintaria, a tecelagem, a venda de doces, etc. Dessa forma, os negros de ganho podiam circular livremente pelas vilas, sem a vigilância de seus senhores, relacionando-se com outras pessoas, buscando oportunidades de trabalho extra e participando ativamente da vida social das povoações (SOARES, 1988). Geralmente viviam e trabalhavam autonomamente, podendo lucrar com atividades próprias desde que entregassem uma quantia a seus senhores, uma porcentagem pré-determinada do que recebiam por seus serviços aos senhores. (GRINBERG, 2001)

Denotando a possibilidade de “negociação” — vertical e baseada na violência da apropriação de corpos para o trabalho forçado — entre senhores e escravos, esse gênero específico de exploração da força de trabalho — que se desenvolve majoritariamente nos polos urbanos, como Vila Rica e o Rio de Janeiro —, oferece benefícios para os dois elementos envolvidos na transação, dentro do possível. Ao passo que se adequa perfeitamente às estruturas de autopreservação escravistas, já que o proprietário, além de obter lucros com seu trabalho, poderia romper o acordo quando lhe conviesse, concedia ao escravizado certa liberdade de locomoção, útil para que acessasse a vida social. (REIS, 2008)

Nas brechas senhoriais residiam pequenas oportunidades de resistência ao cativeiro: a expansão de seu universo social, ao frequentar diferentes ambientes públicos ou privados, permite a introdução em irmandades, a formação de laços de auxílio mútuo, amizade ou inimizade, o intercâmbio de ideias ou opiniões políticas e o estabelecimento de relações comerciais lícitas ou ilícitas. (REIS, 2004) É possível que, pelo contato com outros sujeitos, da mesma condição ou não, os escravizados tenham construído planos de fuga, de libertação e ações criminosas, de maior ou menor gravidade.

Entre o trabalho forçado, a violência senhorial e a opressão do Estado, esses homens e mulheres de cor ora se adequaram, ora se opuseram ao sistema, esgueirando-se entre suas poucas lacunas para conseguir melhores condições de vida. Quando escolhiam contrapor o lugar social que lhes foi imposto, perturbavam o equilíbrio coletivo, fugindo, aquilombando-se, assassinando, contrabandeando,

roubando, etc., mostrando-se enquanto sujeitos ativos, capazes de escolher os próprios caminhos mesmo em meio à asfixia social de sua condição.

Tais dinâmicas que possibilitaram maior interação entre senhores e escravizados são relevantes a este estudo, uma vez que, já em regimes de trabalho posteriores à escravidão, a relação de compadrio se manteve como agenciadora ao mesmo tempo, da sobrevivência dos herdeiros do pós-abolição, e da manutenção de lógicas trabalhistas que perpetuaram o assenhoreamento da força de trabalho e dos corpos de homens e mulheres não brancos.

Isso se deve à construção de um imaginário social segundo o qual a população preta, parda e indígena, por sua superioridade numérica, sempre foi considerada uma potencial ameaça ao projeto de colonização. O medo da insurgência, da quebra das estruturas de sujeição que fundamentavam o escravismo, direciona os olhares das várias instâncias de domínio sobre os corpos e a vontade dos escravizados para qualquer manifestação de suas humanidades, colaborando no espessamento dos instrumentos de opressão. (REIS, 2008)

A violência destinada a esse grupo, expressa no castigo comumente estipulado de “pena de açoites”, de maneira alguma era prerrogativa do Estado, perpassando as leituras de mundo culturalmente construídas pela rigidez hierárquica, pelos vínculos de submissão, pelas políticas públicas autoritárias e pelos valores de honra e dignidade que norteavam a ação dos membros deste corpo social, em todas as classes. (VELLASCO, 2005)

Depreende-se, dessa maneira, o incentivo a um certo grau de autonomia legal, evidenciando a essência pluralista do corporativismo português.

O poderio e a justiça régios, pela distância entre a metrópole e a colônia americana, faziam-se representar nas diferentes instâncias de um complexo administrativo estratificado (CAMARINHAS, 2015). O governador das Minas Gerais e os membros das câmaras municipais, por exemplo, foram alguns dos representantes dessa vontade real ao nível regional e local e, dessa maneira, os súditos reportavam-se majoritariamente a eles. Deste modo, criam-se espaços de negociação entre a população colona e as autoridades, possibilitando a chegada de pedidos ou de reclamações à justiça real. (MELLO, 2009)

A causa e/ou o reflexo dessa multiformidade política luso-brasileira verifica-se na presença de múltiplos núcleos político-administrativos — como capitânias, conselhos, feitorias, fortalezas, contratos particulares e potentados —, indicando a

sobreposição e a modificação de diversos direitos, em adaptação às especificidades e dificuldades regionais. É claro que, em zonas de maior relevância econômica, como as Minas, a administração real é mais marcada e incisiva; mas, em um plano geral, coexistiam administrações mais elásticas e variadas (CAMARINHAS, 2015).

Hespanha (2010) discute a importância da hierarquia no processo de organização do Estado europeu moderno, sobre a qual se construíram seus ideais de ordem social e um imaginário político-jurídico corporativo. E na instrumentalização dessa lógica de mundo ordenado e vertical, no século XVII, estão os líderes locais, aqueles homens que, munidos de terras e escravarias, exerciam o poder político concedido pela Coroa na manutenção da ordem no mundo atlântico.

Pela manipulação da hierarquia, construiu-se um aparelho de poder disciplinador que, desagregando e escalonando as personalidades coexistentes, tentava reproduzir seus princípios culturais e administrativos nos territórios do ultramar. Forma-se, então, uma rede de vigilância contínua subdividida em jurisdições menores, próximas aos espaços colonizados, com a função de organizar e otimizar o controle sobre essas regiões.

Em termos mais concretos, a sociedade luso-brasileira construiu-se em um padrão de rede, no que tange à atuação heterogênea de funcionários públicos nos diferentes níveis jurisdicionais coexistentes, orientados pelas ferramentas legais dispostas em um código comum a partir do século XVII. (MONTAGNOLI; COSTA; 2011) Portanto, em um corpo social profundamente escalonado, no qual a desigualdade não somente é naturalizada como desejável, a colônia brasileira constitui-se sob a perspectiva de que as pessoas possuíam diferentes graus de importância, ocupando papéis sociais bem delimitados no que se refere à possibilidade de manipulação de poder político e econômico (FERREIRA, 2015). Nesse contexto, a posse de terras e de escravos representou, para as classes dominantes, a expressão mais próxima da experiência metropolitana de distinção social, além de tratar-se de uma prerrogativa daqueles que, por meio da exploração do trabalho de outros, se assentaram nas melhores posições.

Para Laura de Mello e Souza (2015), a clássica periodização da história econômica brasileira em ciclos mais ou menos bem delimitados não é suficiente para explicar em profundidade a maneira pela qual a extração do ouro afetou as comunidades inseridas na dinâmica. Como produto de máximo interesse da coroa

portuguesa, a mineração atraiu os olhares da administração lusitana que, por sua vez, buscou se consolidar na região por meio da criação de leis, da fiscalização e da regulamentação da vida social e política das comunidades que se erguiam nos arredores das jazidas.

A partir da segunda metade dos setecentos, a atividade mineradora viu-se desencorajada pelo acesso cada vez mais difícil e custoso às jazidas minerais conhecidas e pelo aumento do controle fiscal sobre a produção, fazendo com que esta atividade experimentasse um gradativo arrefecimento e um empobrecimento geral da população, de forma que

Quase nada escapava às malhas do sistema colonial: fisco voraz, tributação sobre escravos, sistema monetário específico e importações feitas pelo exclusivo de comércio eram os meios de que se servia a Metrópole para a retirada do ouro. Esse mecanismo gerava pobreza, implicando, para o colono, a impossibilidade de comprar escravos; numa sociedade escravista, isto implicava mais pobreza. O círculo se fechava, e o verdadeiro tema — o mundo de pobreza em que se movia o mineiro — era, através dos tempos, recoberto pelo tema da decadência. (SOUZA, 2015, p. 79)

Se no ápice da produção aurífera, a capitania mineira experimentou transformações relacionadas ao crescimento populacional, ao aumento do emprego de mão-de-obra escrava, ao aparecimento e consolidação de vilas, centros urbanos e fazendas ao redor das áreas de mineração e na formação de uma sociedade multifacetada, o esgotamento do minério também trouxe modificações profundas.

2.3 — Poder e Resistência: dos contatos entre europeus e indígenas em Minas Gerais

As narrativas históricas a respeito da ocupação colonial do Brasil variam temporal e epistemologicamente, acompanhando o desenvolvimento das teorias do campo. Em meados do século XIX, a perspectiva positivista empenhou-se na busca de imparcialidade e factualidade, resultando na confecção de uma história eurocêntrica, preocupada, ainda, em hierarquizar nossas etnias em graus de civilidade.

Ao Império luso e seus agentes foram entregues, por muito tempo, todo o papel de atuação no processo de construção de nossa sociedade, desconsiderando as experiências dos indígenas no território.

No século seguinte, quando a miscigenação surge enquanto tema de debate, considera-se, verticalmente, a participação dos povos autóctones. Mesmo assim, o sufocamento promovido pelas estruturas de controle estabelecidas pelo colonizador colocou-se, por décadas de discussão acadêmica, à frente da agência dos demais sujeitos. A ideia de passividade nativa frente à ordem colonial ecoou na composição de nossos discursos historiográficos, de forma que permaneça impregnada no olhar sobre suas questões.

A partir da década de 1980, o movimento revisionista tendeu a reavaliar o papel historicamente atribuído às nações e sujeitos originários, assinalando sua grande diversidade cultural e suas formas de atuação, em resistência, adaptação ou receptividade, durante e após a chegada dos colonizadores. (ZUBARAN, 1998, p.90–101).

Ainda assim, há muito o que se discutir no quesito da representatividade na historicização de comunidades fundamentadas na comunicação oral.

Davi Kopenawa (1999) pontua que a própria noção de “descobrimento” se trata de um falseamento histórico. Nos lembra que, muito antes do colonizador chegar a esta terra, seus ancestrais Yanomami e os pais de outras nações indígenas conhecidas na atualidade já a povoavam e interagiam com o meio de suas próprias formas.

Em sua tradição oral, Omamë¹ os teria criado todos juntos, naquele espaço sagrado, mas teria expulsado os povos brancos há muito tempo, ao ver neles uma falta de sabedoria que poderia ferir a seus outros filhos. Os brancos, com o pensamento obscurecido pelo esquecimento, teriam destruído a própria terra pela ganância para produzir bens materiais e depois dirigiram-se para cá, trazendo a xawara² e a morte, na forma do progresso. (KOPENAWA, 1999)

¹ O criador da humanidade yanomami e de suas regras culturais, segundo Davi Kopenawa (1990).

² A xawara é definida como “epidemia” ou “booshikë, a substância do metal”, uma doença que se espalharia pela terra, tanto nos domínios dos indígenas quanto dos colonizadores, fruto da mineração e da manipulação de metais, causando um adoecimento geral. (KOPENAWA, 1990)

Já Ailton Krenak nos traz uma interpretação do “descobrimento” que o assume, na verdade, como um processo de encontro intercultural constante, que se faz e refaz cotidianamente através da construção de formas interculturais e do reconhecimento do Outro e dos aspectos que compõem sua cultura. Nos relata ainda sobre a existência de profecias entre diversos povos autóctones, que anunciavam o retorno de um irmão há muito perdido. Segundo a profecia do povo Tikuna, por ele narrada, não se sabia muito sobre esse irmão, além de que fora para tão longe por tanto tempo que havia se esquecido de onde era e não sabia mais para onde ir. (KRENAK, 1999)

Fernando Lamas (2012) entende que o adentramento do território colonial conduziu as diferentes etnias nativas a um contínuo processo de diáspora, migrando das regiões costeiras e suas proximidades para as áreas interioranas. Deixando, muitas vezes, as paisagens com as quais estavam habituados e que intermediaram as espiritualidades, ritualísticas, percepções e modos de vida, experimentaram uma violência incessante aos seus corpos e epistemes que principia com o avanço sobre seus espaços.

Tais movimentações demandaram, inevitavelmente, que costumes fossem reestruturados para se adaptar às fugas, apresamentos e perseguições. Apanhados no meio do que Lamas designa por uma “guerra étnica” promovida pelo império luso, se viram forçados a reinterpretar suas tradições, agregando diferentes elementos advindos da caminhada por outros ambientes, da interação com outras etnias e da adaptação às constantes guerras e imposições. (LAMAS, 2012)

Nesse sentido, a ocupação lusitana do território colonizado viu-se desafiada, desde os primeiros contatos, pelos modos de vida, pelos saberes e pela complexa teia social previamente construída pelos grupos originários.

Sob mediação e tutela da Igreja, as missões jesuíticas foram responsáveis por estabelecer vínculos com as etnias mais propensas à interação e ao diálogo com o outro. Sua atuação fez parte fundamental do projeto colonial, colaborando, a partir da negociação e da violência epistemológica, com a composição de estratégias de desestabilização dos povos nativos e de ocupação territorial.

Ao mesmo tempo, em que abriram margem à atuação de administradores, exploradores e colonos, puderam difundir e impor seus próprios valores, expandindo também a influência eclesiástica sobre a paisagem sociocultural na América portuguesa.

Neste processo, os mecanismos ativamente utilizados para subjugar as expressões culturais indígenas às crenças e ideais europeus ligaram-se à violentação de suas tradições e práticas originais, à instigação de conflitos entre etnias, além do assalto de seus conhecimentos e força de trabalho para consolidar a dominação lusitana.

Assim, ao inserirem-se em algumas das comunidades e conquistarem, pela compartilhamento de objetos e conhecimentos, a confiança de suas lideranças, os jesuítas encabeçavam uma conquista cultural que visava aliená-los de suas raízes para que, simultaneamente, servissem como mão-de-obra à estruturação dos assentamentos portugueses e coadunassem com seus princípios e normativas.

Comprometidos com a produção de posturas voltadas ao controle dos nativos, a atuação dos jesuítas fez-se, portanto, a partir das relações culturais, confeccionando hierarquias moduladas pela contraposição entre colonizadores/colonizados ou civilizados/selvagens. A inserção desses povos nos preceitos eurocristãos, carregando em si a pretensão de distanciá-los das origens consideradas pagãs, não representava uma mera reprodução dos princípios europeus. Para além das disputas por territórios e do projeto de ‘conquista’, havia um aspecto espiritual no intento de dominação lusitano, de forma que, ao mesmo tempo, em que se propunham a dispersar as identidades originárias, desejavam que seus sujeitos e saberes fossem absorvidos pelo sistema colonial. (BITTAR & JÚNIOR, 2000)

A concretização do processo catequético das populações indígenas foi viabilizada pelo domínio dos jesuítas sobre as expressões linguísticas locais.

Neste processo de contato intercultural, contaram com o diálogo e aprendizado proporcionado tanto pelos nativos quanto por compatriotas que os antecederam na região. Buscaram realizar traduções de orações e partes das escrituras para o tupi, facilitando o acesso e a difusão de suas perspectivas. O tupi antigo, assim, foi apresentado às demais etnias como uma “Língua geral”, uma vez que os povos tupi-guaranis tendiam a migrar com constância, circulando por diferentes regiões e estabelecendo contatos com outros grupos. (LEITE, 1965)

Delineia-se, dessa forma, o ímpeto de, gradativamente, suprimir a variedade linguística e cultural em jogo, sujeitando-a aos desígnios colonialistas. Por meio destes mecanismos, a empreitada jesuítica pôde inserir-se de tal forma no ambiente cultural nativo que a conversão religiosa, a alfabetização e a reconfiguração de

alguns agrupamentos se fizeram possíveis. Ao mesmo tempo, isso viabilizou a incorporação de palavras, noções de território e cosmovisões indígenas, que permaneceram marcadas no vocabulário e toponímia brasileiros.

Esforçaram-se em interferir e modificar a relação destes povos com a terra que habitavam, sedentarizando grupos que viviam em regime de seminomadismo, transferindo-os para áreas mais fáceis de controlar, rebaixando discursivamente suas formas de transmitir o saber, exaltando as características culturais europeias em detrimento das indígenas e utilizando seus conhecimentos para perseguir os que lhes escapavam, adentrar o território, plantar e administrar ervas para a cura de doenças. (TEIXEIRA, PEIXOTO, 2024)

A composição de aldeamentos, ou missões, pelos jesuítas foi também um importante mecanismo de controle das populações indígenas. Com vistas a uma melhor integração destas à religião e à vida civil europeia, os missionários recriaram, a partir da noção de comunidade originária, um novo tipo de aldeamento. A fim de facilitar sua anexação à sociedade colonial, apresentaram-lhes a língua, a religião e o modo de vida europeu, ao passo que incorporaram elementos culturais originários às próprias percepções.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha (2012), tal configuração tratava-se de uma política de concentração de mão-de-obra, que ora era utilizada na produção de gêneros agrícolas e comerciais, ora se volta à cooptação de trabalhadores para adentrar os sertões, adensando os domínios lusitanos. Muitas vezes, a abundância de pessoas resultava na contaminação generalizada destes povos com doenças como o sarampo e a varíola.

Contudo, a relação entre os missionários, os colonos e os aldeamentos não foi inteiramente harmônica.

Apenas os jesuítas, talvez pela sua ligação direta com Roma, talvez pela independência financeira que adquiriram, lograram ter uma política independente e entraram em choque ocasionalmente com o governo e regularmente com os moradores (...) Em todas as ocasiões, o pomo da discórdia sempre foi o controle do trabalho indígena nos aldeamentos, e as disputas concentravam-se tanto na legislação como nos postos-chave cobiçados: a direção das aldeias e a autoridade para repartir os índios para o trabalho fora dos aldeamentos. (CUNHA, 2012, p. 20)

Ao longo dos séculos XVII e XVIII, os conhecimentos espaciais e ambientais originários eram intensamente utilizados no projeto expansionista colonial, de forma

que sua atuação forçada se tornasse elemento primordial para a movimentação de bandeirantes pelos territórios até então menos conhecidos pelos luso-brasileiros.

O assentamento luso sobre a região das Minas Gerais só foi possível graças à capacidade de bandeirantes, cientistas e exploradores luso-americanos de embrenhar-se pelas terras interioranas e sobre elas avançar e subsistir. Tal domínio adveio, contudo, do aprendizado e da interação com os nativos, que já sabiam se movimentar pelo espaço, administrando as dificuldades presentes em diferentes biomas e sinalizando os caminhos sobre os quais se construíram as picadas e estradas coloniais mais adiante. Portanto, o aumento do apresamento de indígenas verificado com as entradas para os sertões está relacionado ao uso de seu saber e força de trabalho para reconhecer e sobreviver nos novos territórios.

Pelo trato colonizador, estabeleceram-se à época dois tipos de gentílicos com os quais a coroa portuguesa lidaria de maneiras diferentes: aqueles pertencentes ao grupo genérico ‘tupi’, considerados as etnias mais amistosas e ligadas às faixas de terra litorâneas; e ‘tapuias’, relacionados genericamente às áreas mais fechadas e a um tipo de temperamento mais colérico, pouco dado à convivência com europeus e produtores de objetos culturais considerados “inferiores” aos dos ‘tupi’. (RESENDE, 2003)

Para John Manuel Monteiro (2001), tal percepção insere-se em uma lógica ambivalente que acompanhou, até fins do século XIX, como se estruturaram as políticas indigenistas. Se, por um lado, o governo luso corroborava com o apresamento, perseguição, contaminação e assassinato destes grupos, por outro, defendia-se a miscigenação entre indígenas e portugueses, sua absorção pela sociedade como súditos e o arrefecimento das perseguições. De qualquer maneira, tais políticas colaboraram para a construção de uma imagem do nativo enquanto sujeito a ser ensinado e controlado, com menor capacidade para tomar decisões, que prevaleceu por décadas nas produções historiográficas (MONTEIRO, 2001)

No acervo do Arquivo Público Mineiro, há uma edição do texto “Sobre Ethnographia Brasileira” escrito por Nelson de Senna e publicado originalmente pela revista “Cultura e trabalho” em 1928, que traz uma listagem dos grupos étnicos nativos que conhecidos em Minas Gerais. Carregado do discurso colonial e atribuindo características negativas no decorrer das descrições, pode ser útil ao exercício de imaginar a diversidade daqueles que ali viviam cujas origens foram sistematicamente apagadas.

No documento, enumera 170 variações étnicas, fazendo uma breve descrição das regiões pelas quais suas comunidades circulavam na capitania e suas origens na lógica de diferenciação entre tupis e tapuias. Aponta, ainda, uma predominância das línguas tapuias, indicando os nomes de pouco mais de 200 territórios mineiros como vestígio de sua presença. (SENNA, 1937)

Nesse sentido, quanto maior a ocupação colonial das áreas interioranas de Minas Gerais, maior era a pressão exercida sobre aqueles que fugiam do avanço do modelo de civilização ocidental sobre o modo de vida tradicional. No decorrer dos oitocentos, portanto, os contatos com os povos entendidos como tapuias foi tornando-se problema frequente para a estabilização das autoridades luso-brasileiras em solo mineiro, de forma que a efetiva conquista desta porção do território conduziu a consecutivas guerras de extermínio, tentativas de anulação identitária e perseguições institucionalizadas. (LAMAS, 2012)

No olhar antropológico de Julio Melatti (2020), o tronco linguístico Macro-Jê, parte majoritária do que se considerava como tapuia, divide-se em três grupos, compondo um total de doze famílias distribuídas por todo o território brasileiro. O primeiro grupo diz respeito aos Jês que ocuparam o Norte do país, sendo composto pelos Cariri, latê e Carajó. Ao sul, observa-se a presença dos Ofaié, Kaingang e os Laklãnô-Xokleng. Na região central, vê-se os Bororo, Guató, Camacã, Maxakali, Botocudo e Puri.

O caso dos chamados Puris — estando inseridos, nesta denominação, os Coroados e Coropós —, cujas presenças foram muitíssimo notadas nos sertões das Minas Gerais, principalmente a partir da expansão colonial setecentista, esteve sistematicamente associado ao ideal de tapuia. Vinculados a terminologias como “bravios”, “selvagens” e “bárbaros”, buscaram ocultar-se nas áreas de fronteiras entre Minas Gerais, Rio de Janeiro, Bahia e Espírito Santo, a fim de resguardar-se da presença europeia. (MELATTI, 2020)

Em princípios do século XIX, contudo, sua vasta ocupação das matas mais fechadas e a manutenção de suas tradições tornaram-se uma ameaça aos interesses régios. Nesse sentido, elenca à sua análise o lançamento de duas cartas régias que determinavam guerra justa contra os botocudos entre 1808 e 1809. Para desocupar os sertões, permitindo o crescimento das lavouras e das vilas, ordenou-se o extermínio e a escravização desses sujeitos. (MELATTI, 2020)

A “guerra justa” é entendida como

(...) um conceito teológico e jurídico enraizado no direito de guerra medieval e que foi bastante utilizado pelos colonos como forma de justificar e legitimar seu avanço sobre grupos indígenas na América portuguesa. A selvageria dos índios moradores dos sertões foi um argumento que se perpetuou no tempo e em regiões distintas. Desde o século XVI, já havia notícias de que, em contraste com grupos de índios dóceis e que “queriam ser salvos pelo batismo”, havia aqueles que se recusavam a participar do projeto civilizador e cristão. A esses, estariam reservadas as guerras justas e a escravização. (AMANTINO, 2014, p. 100)

Pudemos encontrar, no acervo do Arquivo Público Mineiro, uma breve correspondência enviada em 15 de julho de 1808 por Lucas Antônio Monteiro De Barros, desembargador ouvidor geral da comarca de Vila Rica, a Pedro Maria Xavier de Ataíde e Melo, governador da capitania mineira, atestando o registro e publicação da ordem de guerra determinada contra os indígenas. Segue a transcrição:

Farão cumpridas, registradas, e publicadas nessa comarca, as duas cartas régias de 13 de maio passado, como se vê pela certidões das comarcas que levam a presença de vossa excelência. Diante da declaração de guerra devo remetê-la ao tribunal do desembargo do paço, conforme ordem, que do mesmo tribunal recebi. Deus guarde a vossa excelência. Vila Rica, 15 de julho de 1808. Ilmo e excelentíssimo Pedro Maria Xavier de Ataíde de Melo. O Desembargador Ouvidor geral da comarca Lucas Antônio Monteiro de Barros. (SG-CX.74-DOC.22)

Tais contatos podem ser verificados, muitas vezes, pelas correspondências trocadas entre administradores, clérigos e súditos mineiros, assinalando o esforço por controlar e catequizar esses sujeitos para que o controle colonial sobre a capitania, de fato, se efetivasse.

Em 1809, o governador endereçava comunicação ao Prelado de Mariana atentando para a necessidade de se cumprir ordem régia enviada anteriormente, “para a catequização dos índios puris, e ramixunas”, apesar de se tratar de um empreendimento difícil e que demandaria muito tempo e negociação. (SG-CX.78-DOC.59)

Guido Marliére, Diretor Geral dos Índios, comunica a formação de um aldeamento no Rio Pardo, em 1814, para o qual designou Antônio Henriques de Sousa como diretor, “por concorrer na pessoa dele merecimentos, zelo do Real Serviço e sobretudo possuir a confiança total dos mesmos índios cujo número vai crescendo progressivamente”. Contando com 250 índios puris, a aldeia deveria

receber ferramentas de uso agrícola, já que estavam trabalhando com objetos emprestados pelos colonos da região. (SG-Cx.91-Doc.37)

Uma informação de serviço também enviada por Marlière traz um caso curioso a respeito de um conflito ocorrido na mesma localidade em 1817. Tratava-se de uma resposta à reclamação de Antônio Gomes Candido³, “fazendeiro estabelecido no Ribeirão de Santo Antônio”, sobre as desordens promovidas por indígenas puris em sua fazenda. Ao que parece, pelo relato, próximo de um aldeamento colonial recém-estabelecido, um morador local, português, desferiu “bofetões em um puri”. Marlière considerou o ocorrido como uma “imprudência que poderia ter consequências funestas”, uma vez que “poderiam exercer sobre os passageiros e fazendeiros suas vinganças cruéis”. Contudo, os puris, indignados, apenas retornaram para as matas.

Em investigação ao caso, descobriu, ainda, que um coroadado de nome Antonio Nunes recebeu alguns dos puris em sua aldeia, incitando-os a voltarem-se contra os fazendeiros e a assassinar um dos militares indígenas a serviço da coroa, chamado Capitão Phillippe. Como providência, mandou

Uma forte patrulha de cavalaria auxiliar, e de índios mansos comandada por um soldado de linha inteligente correr os matos desde a Serra da Onça até aos confins desta capitania, ao sul, para mandar recolher ao seu respectivo aldeamento o(s) índios puris que fizeram a desordem referida no mesmo requerimento (...) todos aqueles índios obedeceram prontamente e regressaram na companhia do Capitão Índio Philippe, que os governa, no Rio Pardo, e que tinha mandado para este fim. (SG, CX.96,DOC.23, p.01)

Mais adiante, em 1819, Antônio Gomes Candido, junto de mais alguns fazendeiros, suplica à Real Providência por interferência nos ataques contra roças da Vila de São Sebastião e viajantes das estradas que conduziam à Vila de São Salvador promovidos por indígenas puris. (SG-CX.110-DOC.21, p.01)

Segundo Marcos André Torres (2017), apresenta-se uma dificuldade, entre os pesquisadores, em localizar efetivamente o indígena no período colonial para além dos assentamentos oficiais nos quais eram inseridos. Isso ocorre porque, ao passo que o indivíduo avesso ao domínio lusitano tende a se afastar e se isolar das

³ A respeito do alferes Antônio Gomes Candido, foi encontrada também uma carta de solicitação de sesmaria em São João Batista do Presídio, datada de 1812. A saber, o código de localização do requerimento é SG-CX.87-DOC.24.

demais comunidades, aquele que era efetivamente integrado tinha suas características podadas e seu nome e origens tomados pelos meios escritos de documentação.

Sinaliza, ainda, a necessidade de repensar os impactos da expansão europeia no exercício de compreensão dos compartilhamentos culturais e das transformações experimentadas pelos nativos. Com vistas aos processos de reconfiguração dos modos de vida tradicionais frente aos movimentos de assimilação, resistência e interlocução, torna-se necessário encarar a complexidade das realidades co-imaginadas desde a colônia. Partindo do conceito, defendido por Symanski e Gomes (2012, apud SOUZA, 2017, p.149), de produção cultural híbrida, entende que o contato entre diferentes realidades resultou na conformação de uma teia social intrincada, isto é, de múltiplas facetas a serem exploradas. (SOUZA, 2017)

Nesse sentido, as lutas sociais no seio da colonização se fazem importantes assuntos na discussão das relações étnico-trabalhistas desenvolvidas no período, pensando a maneira pela qual as decisões, as sensibilidades e percepções nativas afetaram suas realidades e trajetórias ao longo do tempo. (SOUZA, 2017)

Em olhar sobre a generalização identitária promovida pela agência colonial sobre as identidades indígenas, Ana Paula Loures (2010) entende que a etnicidade, como um tema delicado para os estudos arqueológicos e etnográficos, não pode ser baseada nas designações arbitrárias instituídas por sujeitos extrínsecos às culturas analisadas, assim como não se resume à produção material por eles legada.

Assim, não haveria uma linha clara de pertença a um ou outro grupo que possa ser atestada em olhar sobre o passado, e, na verdade, os documentos e crônicas classicamente analisados nos leva a uma percepção relativa dos acontecimentos, muito baseada nas observações realizadas por europeus, luso-brasileiros ou colonos de aspectos semelhantes e dissonantes de culturas que lhes eram estrangeiras. Observações essas que, com base próximo de características linguísticas, físicas ou culturais, parearam etnias que poderiam, muito bem, não se entenderem daquela maneira. (LOURES, 2010)

Neste ponto, a crítica etnoarqueológica pós-estruturalista coloca importante debate a respeito da percepção contemporânea destes povos, trazendo à discussão uma descontinuidade identitária entre esses sujeitos e seus descendentes que experimentaram o processo de miscigenação. O indígena, na modernidade, passa a

ser visto como descolado do tempo ou como parte de um presente fossilizado, cujos traços não dizem mais a respeito dos que é ser brasileiro. Enquanto parte de um projeto político de silenciamento histórico, tal idealização ganha eco na à polarização bem marcada entre os temas considerados históricos e pré-históricos no conhecimento arqueológico produzido em parte do continente americano.

Segundo Pedro Paulo Funari (2008), na Europa, a construção de conhecimentos arqueológicos volta-se à compreensão do legado de antepassados reconhecidos pelas comunidades vivas e, por isso, constroem-se cadeias de representação cultural facilmente absorvidas pelas identidades europeias. O orgulho e a busca pelo passado se entrelaçam, criando um quadro geral de valorização das heranças culturais. Quando os grupos estudados se encontram descritos em narrativas escritas, mesmo que estes pertençam a períodos mais pretéritos, tornam-se também alvos da Arqueologia Histórica.

Essa antinomia relaciona-se às construções intelectuais eurocêntricas que, na leitura do outro, determinaram uma verticalidade entre povos letrados e iletrados, primitivos e civilizados, modernos e ultrapassados. (FUNARI, 2007)

Nos Estados-Unidos e, posteriormente, no Brasil, a Arqueologia Histórica desenrola-se a partir dos primeiros contatos entre os europeus e os povos originários. Nesse sentido, há, imbuída na disciplina, uma profunda disjunção entre o que é histórico e o que é pré-histórico, desassociando os passados pré e pós-contato. Dessa forma, as dimensões das vivências indígenas são excluídas dos estudos histórico-arqueológicos, associando-se a um passado distante e dissociando-se da herança historicamente construída no país, que se conecta fortemente às contribuições dos colonizadores. Essa falta de representação relaciona-se, portanto, a uma falta de identificação entre o legado indígena e o conceito de cidadania gradativamente construído a partir do empreendimento colonial. (FUNARI, 2007)

Vê-se, então, um processo de descontinuação entre o passado indígena e os símbolos produzidos pela narrativa arqueológica e histórica nacional, de caráter patriarcal e escravista, que em pouco representa a grande diversidade dos sujeitos sociais aqui em confronto (FUNARI, 2007).

O estudo das redes de significados por detrás dos usos da associa-se à compreensão de que as identidades coletivas são constructo dos processos históricos pelos quais passamos e, por isso, o confronto, acomodação e adaptação

das etnias em convívio no Brasil se coloca como fator fundamental das dinâmicas de socialização.

Assim, a aplicação de uma metodologia interdisciplinar se coloca como importante recurso na interpretação das culturas subalternizadas, cujos saberes e experiências se reproduziram a partir da oralidade e de espaços periféricos, afastados dos centros de produção cultural hegemônicos, guiando as práticas cotidianas das comunidades vivas por meio da memória. Do entrelaçamento entre a Arqueologia — preocupada com a materialidade do passado e com o trato dos artefatos dele proveniente por meio da estratigrafia, das sondagens sistemáticas e da prospecção de informações orais e escritas — e a Etnografia — que por meio da realização da interlocução com grupos focais e da descrição densa traz a intersubjetividade enquanto objeto de estudo e uma investigação holística sobre o universo sociocultural das sociedades vivas — formula-se um olhar voltado, ao mesmo tempo, à análise dos aspectos simbólicos materiais da cultura, lendo os artefatos não apenas como vestígios da passagem humana por determinada região e época, como também como objetos de significado social e cujos usos podem servir à manipulação de conceitos e memórias que afetam contemporaneamente. Trata-se, assim, de um espaço de conhecimento inerentemente multifacetado e carregado de força identitária e de intenção política.

De acordo com González-Ruibal (2017), conectada ao crescimento das discussões pós-processuais, uma segunda perspectiva apontada denota um alargamento das preocupações da arqueologia, que para além da materialidade por si só, assiste às simbologias que atravessam as experiências manifestas material e socialmente. Para isso, trabalha-se a partir dos modelos descritivos etnográficos, associando a inteligência de vestígios arqueológicos e de suas semânticas em um mesmo esforço.

Já no que se refere às etnoarqueologias ligadas ao movimento pós-colonial, pontua uma mudança na dinâmica de observação e análise da cultura material e das redes semânticas a ela relacionadas, na medida que cresce o olhar sobre as experiências e saberes populares em espaços acadêmicos. Como forma de contraposição à noção excludente e historicamente construída de ciência, tecnologia e progresso — que reproduzem os modos de viver e interpretar o mundo dos colonizadores europeus, em detrimento das epistemes de nossos povos —, voltam-se à constituição de novas narrativas e cadeias de representação mais

inclusivas, que digam da diversidade dos sujeitos sociais que, de fato, construíram as nações colonizadas. (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2017)

Fabiola Andrade Silva (2021), por outro lado, identifica um esforço de interlocução entre as pesquisas produzidas em âmbito acadêmico e as comunidades nas quais esses trabalhos se desenvolvem, colaborando no processo de significação de bens patrimoniais arqueológico-culturais por parte das populações.

Com vistas à compreensão das relações entre os sujeitos e seus objetos culturais, a etnografia não apenas empresta ferramentas ao arqueólogo, mas constitui a maneira pela qual se confeccionam os estudos, tendo em mente a maneira como o público interpreta seu contexto sociocultural. Assim, esquadrinhando os entrelaces e conflitos interculturais e desnaturalizando conceitos de pertencimento culturais desenvolvidos a partir de espaços hegemônicos, visa-se reconhecer a importância das diferentes leituras de mundo. (SILVA, 2021)

Considerando que este trabalho se desenvolve em torno das heranças culturais construídas da experiência colonial e da miscigenação étnica entre europeus, povos originários e africanos, entendemos que a abordagem interdisciplinar nos pode ser muito útil para repensar as relações étnicas expressas nas produções culturais.

Entendemos que o contato e o desenvolvimento de uma cultura brasileira não se deu em uma via única, pela sobreposição de uma cultura à outra. Nos vinculamos à perspectiva de que, enquanto o colonizador se viu em uma posição de dominância, a aproximação com a variedade das formas de ser, crer e experienciar o mundo dos nativo-americanos e africanos, somada à assimilação de seus conhecimentos geográficos, fitoterápicos, agrícolas e alimentares marcou as práticas culturais lusitanas. Produziu-se, assim, uma cultura essencialmente miscigenada, carregada de ideais colonialistas que foram, contudo, atravessados e reelaborados a partir das experiências e conhecimentos dos povos subalternizados.

2.4 — OCULTOS SERTÕES: ZONA DA MATA MINEIRA EM PERSPECTIVA

Um primeiro aspecto a se considerar a respeito do processo de expansão para os sertões diz respeito à necessidade administrativa de estabelecer limites internos mais bem delimitados para a Capitania, levando a uma busca pela

regularização das fronteiras para evitar descaminhos dos produtos e desvios fiscais. A parte central da Mata mineira, alvo das primeiras investidas governamentais, apresentavam espaços de maior densidade, florestas e de áreas pouco conhecidas, distantes dos olhos da coroa. Com uma maior incidência de indígenas fugidos na área, a campanha de regularização da Mata central foi subsidiada pela perseguição e/ou pacificação aos grupos nativos que a habitavam até o momento, utilizando seu trabalho como força propulsora para a produção de gêneros agrícolas e exploração do território. (LAMAS, 2013)

Pensando a ocupação colonial da freguesia de São Manuel do Rio Pomba, Fernando Lamas (2013) entende que, apesar da proibição de utilizar o trabalho dos indígenas de maneira compulsória, a necessidade de ordenar e cultivar nestas terras e de combater os grupos resistentes compostos por quilombolas e indígenas opositores, muitas vezes levou ao endurecimento do trato para com estes sujeitos.

Izabel Missagia de Mattos (2019), indica a dimensão “salvacionista” presente na perspectiva dos colonos luso-brasileiros que, bebendo na justificativa civilizatória defendida pela Coroa e pelo ideal de catequização, avançavam sobre as terras indígenas ao longo da província mineira, estimulando conflitos entre comunidades e sequestrando pessoas para o trabalho compulsório, sobretudo das etnias entendidas como parte dos botocudos.

Em fins do século XVIII, o esgotamento e vasta exploração das jazidas minerais e o sufocamento fiscal promovido pela Coroa portuguesa levaram a um gradativo desaquecimento da economia aurífera nas Minas Gerais. Iniciou-se, assim, um deslocamento populacional das áreas mineradoras das comarcas, mais populosas e movimentadas, para os sertões da capitania, abrindo espaço para a circulação em áreas até então pouco conhecidas pelos colonos.

Segundo Alexandre Cunha (2009), esse movimento enquadra-se em um processo de ruralização gradativa da capitania, levando à ampliação do número de roças, arraiais e povoados nestas terras. Tal mudança significou o estabelecimento de economias paralelas, relacionadas às especificidades e demandas de cada localidade.

O debate historiográfico a respeito do tema, principalmente no que se refere à expansão das cafeiculturas na Mata mineira, tende a discutir a integração da capitania e de seus produtos ao mercado internacional, ora enfatizando aspectos relativos à forma da produção, ora a articulando ao tema da consolidação

capitalista, ora enfatizando a diversidade econômica intrínseca às Minas Gerais, ora pensando as relações escravistas por detrás da agroexportação.

O paradigma dependentista, predominante no campo de estudos da Zona da Mata mineira nos anos 1940, ressalta a natureza escravista presente em todo o processo de produção. Assinala, ainda, a forte inclinação agroexportadora do país, que, por isso, tende a subordinar a produção de café às demandas do mercado internacional e às demandas dos países mais centrais. Tratam, nesse sentido, o crescimento da cultura de cafezais como parte de um processo inevitável e conectado à degradação da economia do ouro. (MARQUESE; TOMICH, 2009)

Na década de 1970, João Fragoso contrapõem esta visão reavaliando o papel dos cafezais frente à mineração, considerando a maneira pela qual a mão-de-obra, as formas de produção e a estrutura de movimentação de capital se desenvolveram.

A princípio, diferenciou a força de trabalho utilizada na extração de minérios da dos cafezais: enquanto o ouro demandava uma diversificação maior das formas de trabalho, podendo ser de escravizados, coartados, libertos ou livres, o trabalho da lavoura foi majoritariamente condicionado à escravidão. As relações sociais entre escravizados, senhores, livres e libertos se desenvolveram a partir de diferentes dinâmicas de exploração do trabalho de africano e do indígena, assim como seu espaço e possibilidade de circulação pelos espaços. Entende, além disso, que as condições para que a produção e exportação cafeeira se efetivem está vinculada a conjunturas mercantis e pré-capitalistas. Estabelece-se a partir de uma rede complexa de interações e negociações no setor comercial, extrapolando as fronteiras nacionais e inserindo as áreas produtoras no circuito global.

Fragoso argumenta que a cafeicultura não respondia sempre ao que o mercado externo exigia, entendendo que o crescimento produtivo iniciou-se, na verdade, em época de baixa dos preços do produto. Assim, a acumulação de capital e os investimentos no comércio, agropecuária e na industrialização determinaram a maneira como se expandiu o setor. Tais investimentos eram destinados, novamente, no aumento das plantações e na escravização de pessoas.

Fernando Lamas e Luiz Fernando Saraiva (2010) trazem a necessidade de contradizer a concepção historiográfica mais tradicional que considera a formação econômica de Minas Gerais como um processo homogêneo, a fim de construir uma compreensão mais complexa dos problemas e características regionais.

Portanto, no ensejo da valorização das diversidades regionais e para compreender a maneira pela qual se construíram as comunidades matenses, interessa-nos pensar, mais especificamente, o papel socioeconômico da região geográfica na qual as cidades de Pirapetinga e Estrela Dalva se inserem — a Mata — frente ao cenário mineiro em seu processo de colonização.

Segundo Saraiva e Amilco (2014), a Zona da Mata mineira fazia parte das áreas conectadas à Bacia hidrográfica do Rio Paraíba do Sul, a região recebeu influências dos estados que a ela se avizinham, como o Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo. Apresentaram-se, assim, em seu interior múltiplas formas de povoamento que, conseqüentemente, levaram ao desenvolvimento de diferentes economias.

No decorrer do século XIX, na região sul, como consequência da expansão das lavouras do Vale do Paraíba, predominou a cultura de cafezais monocultores, acompanhados pela produção de outros gêneros alimentícios voltados ao subsídio das pequenas vilas e povoados em crescimento ao longo do território.

Na região central, a cafeicultura coexistiu com outras atividades agro-exportadoras, como a produção do fumo e da aguardente.

O nordeste da Mata, que esteve inicialmente conectado ao extrativismo vegetal, voltou-se, nos oitocentos, para a produção de cana-de-açúcar. Para levar adiante tais empreendimentos, utilizou-se largamente da mão-de-obra escravizada ⁴

A mesorregião da Zona da Mata mineira localiza-se ao sudeste das Minas, fazendo divisa com os Estados do Rio de Janeiro, ao sul e sudeste, e do Espírito Santo, a nordeste. Integrando as atuais microrregiões, ao norte e nordeste, de Manhuaçu, Ponte Nova e Viçosa; a sul e sudeste, de Juiz de Fora e Cataguases e a centro-oeste, de Ubá, conforme o indicado no mapa abaixo.

⁴ SARAIVA, Luiz Fernando; DA SILVA ALMICO, Rita de Cássia. Demografia Escrava e Produção Econômica na Zona da Mata Mineira. História e Economia, p. 85-102, 2014.



Mapa 1: Microrregiões de Minas Gerais, com destaque para a mesorregião da Zona da Mata mineira.

A Rede Hidrográfica matense conta com duas bacias principais: a do rio Paraíba do Sul, tendo como principais afluentes o Paraíba do Sul, Paraibuna e Rio Preto, além dos rios Pirapetinga, Pomba, Piraí, Piabanha e Muriaé, ao sul da mesorregião e atravessa as microrregiões de Juiz de Fora, Cataguases, Muriaé e parte de Ubá e Viçosa; e mais ao norte, temos a bacia do Rio Doce, que alimenta os rios Piranga, Casca, Carmo, Gualaxo do Sul e do Norte e Pomba, que passam pelas áreas de Ponte Nova, Manhuaçu e Viçosa. (PAULA, 2013)

A maior parte da região é ocupada por morros e colinas, entre 500 e 900 metros de altitude, erguendo-se a sudoeste as escarpas da Mantiqueira, e a nordeste os pontões do Caparaó, dentre os quais se destaca o Pico da Bandeira. Predomina o clima tropical de altitude, de verões quentes, nas partes baixas. Os trechos elevados da Mantiqueira e do Caparaó apresentam verões brandos. A antiga mata tropical, que se estendia pela maior parte da região, foi quase inteiramente devastada, tendo sido substituída por cultivos e pastagens. Poucas manchas dessa vegetação nativa estão preservadas. (NETTO, DIN; 2005)



Mapa 2: Coleção De Documentos Cartográficos Do Arquivo Público Mineiro. Notação registrada: APM - 015. 1969. Autoria: CARRATO, José Ferreira

No mapa acima, José Ferreira Carrato descreve a capitania mineira em momento indicado como “Fins da Era Colonial”, representando cartograficamente cidades, vilas e freguesias cujas fundações se deram entre 1640 e 1866.

Nele, são localizados os limites administrativos das comarcas, indicando a presença de bispados, quartéis, cidades, vilas, campos agrícolas, trilhas e picadas, além dos principais recursos econômicos de cada localidade. Nas regiões em que são indicadas “fábricas de ouro”, nota-se a marcada presença de cidades-sede de bispados, cabeças de comarca e freguesias “mais importantes”.

São apresentadas as comarcas de Rio das Mortes, de Paracatu, de Rio das Velhas, Serro Frio e Ouro Preto. O caminho novo aparece na parte inferior direita do mapa, sinalizando a estrada que ia de Ouro Preto ao Rio de Janeiro, passando por algumas freguesias matenses, como Juiz de Fora, Chapéu D'uvas e Simão Pereira.

No que outrora foi conhecido como parte dos sertões de Minas, cujo território cruza as comarcas de Ouro Preto e Rio das Mortes, percebe-se uma presença mais esparsa de centros urbanos, prevalecendo, das freguesias de Manhuaçu e Abre-Campos, até as de Juiz de Fora, Simão Pereira e, mais ao sul da região, Conceição de Ibitipoca e Rio do Peixe (hoje integrados ao município de Lima Duarte), uma paisagem vegetal mais densa, com pouca atividade econômica registrada.

Sinaliza-se, portanto, para a presença de uma grande área florestal que corta toda a Mata, interrompida apenas pela presença de pequenos lugarejos colonizados, como Carangola, Manhuaçu, Abre-Campo, Casca, Ponte Nova, São João Batista, São Paulo de Muriaé e Feijão Cru. Nas proximidades das freguesias de Santa Rita e do Presídio do Cuieté, são indicados quartéis ou registros. Entre Ubá e São Manuel do Pombo, aparecem plantações de cana-de-açúcar e cereais. Entre Chapéu D'Uvas, Juiz de Fora e Mercês são indicados como recursos econômicos a produção de suínos, cereais, queijos e víveres de natureza não especificada.

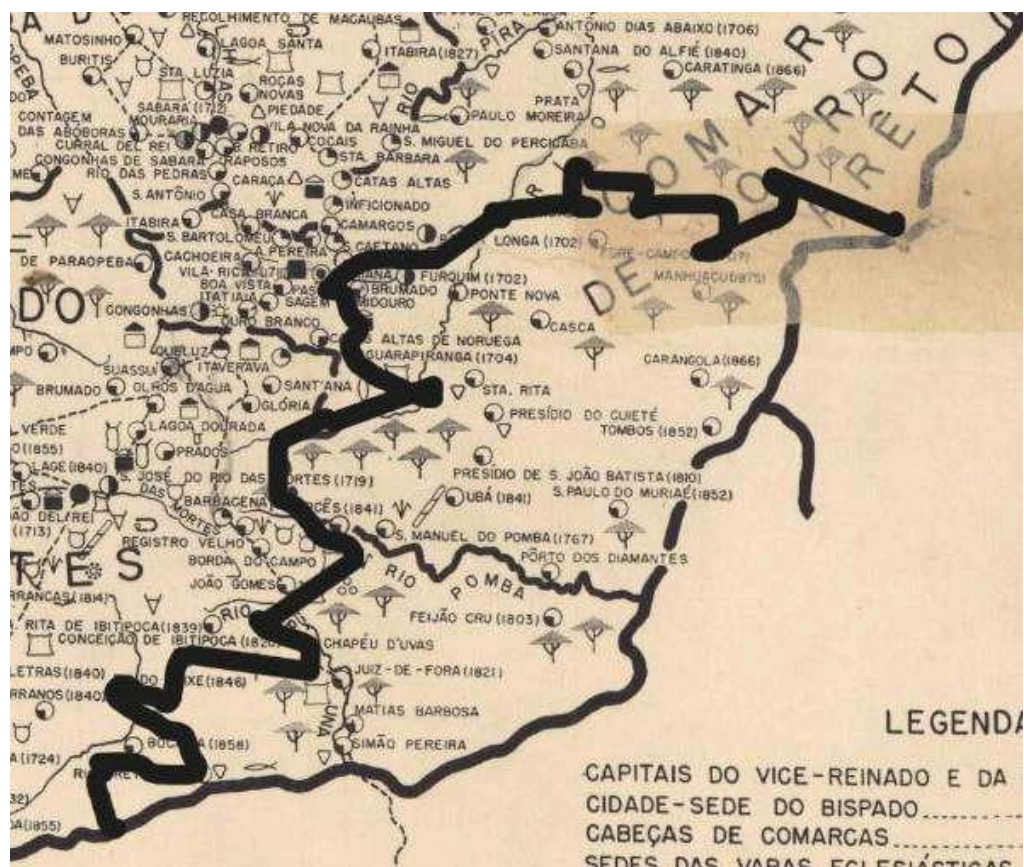


Figura 3: Destaque do mapa 2, enfatizando a região da Zona da Mata Mineira.

CARRATO, José Ferreira. Coleção De Documentos Cartográficos Do Arquivo Público Mineiro. Notação registrada: APM - 015. 1969



Mapa 3: Autor desconhecido. Coleção de documentos cartográficos do arquivo público mineiro - mapa topográfico e hidrográfico da capitania de minas gerais. Notação registrada: APM - 020.

Sem especificação da data de sua composição, o mapa 3, foi originalmente intitulado como “Mappa topografico e idrografico da capitania de Minas Geraes”. Representando as características do relevo e da hidrografia da Capitania de Minas Gerais, o mapa registra os assentamentos coloniais presentes nas comarcas de Sabará, Rio das Mortes, São João Del Rei, Serro Frio e de Vila Rica.

É possível observar, com detalhes, a maneira pela qual foram distribuídas as vilas, cidades, paróquias, capelas, fazendas e arraiais conhecidos na região, nos

levando a uma melhor compreensão da forma como se deu a ocupação e organização administrativa do território.

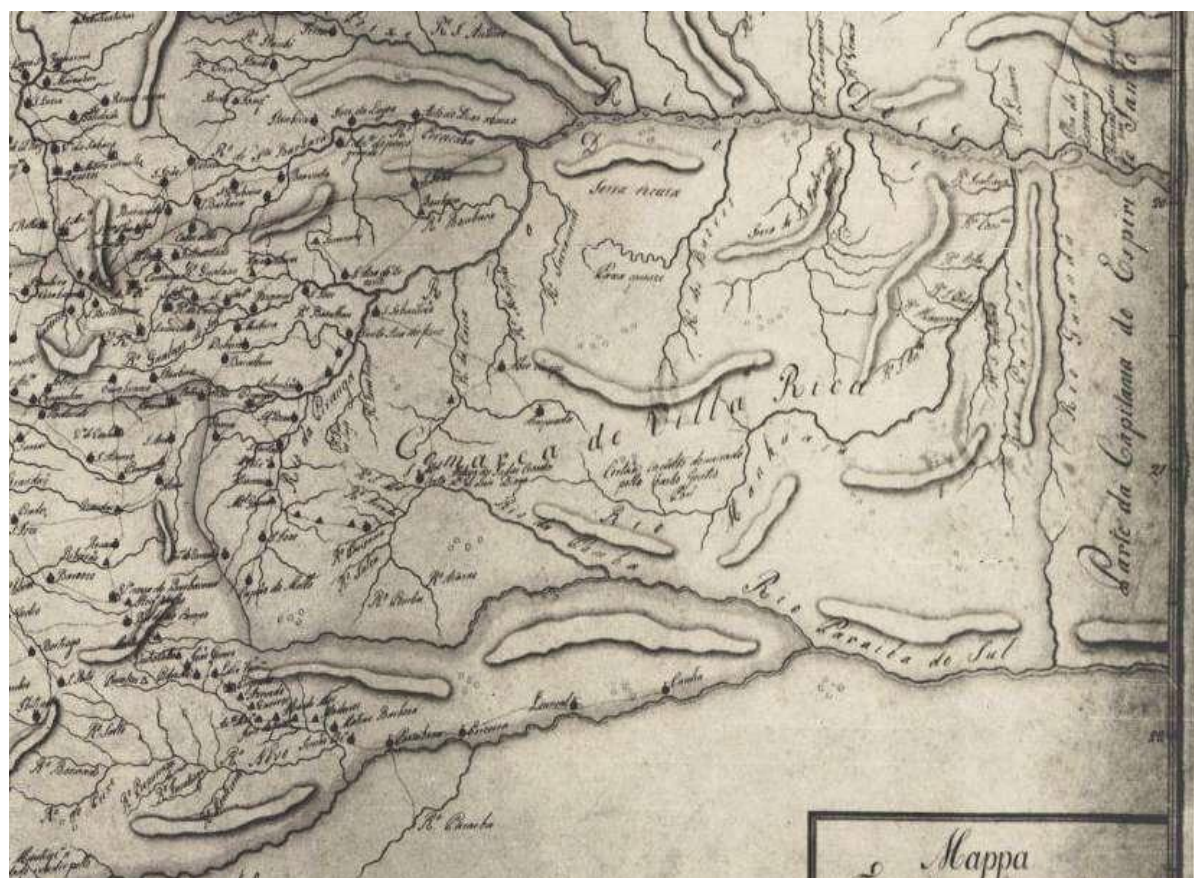


Figura 4: Destaque do canto inferior direito do Mapa 3.

Vê-se, da mesma forma, uma Zona da Mata ainda pouco ocupada, com algumas poucas capelas, registros e fazendas margeando o Rio Paraíba do Sul e seus afluentes, principalmente o rio Pomba e o Paraibuna, e o Rio Piranga, alimentado pela Bacia do Rio Doce.

Nas áreas mais distantes dos fluxos de água ou montanhosas, percebe-se uma ausência de núcleos de colonos ou de ordens religiosas, indicando possivelmente o espaço como campo desconhecido e florestado, ainda não envolvido pelo avanço colonial.

Cabe salientar, ainda, que enquanto a maioria das fazendas destacadas apresentavam nomes lusitanos, possivelmente em referência aos latifundiários aos quais estas terras foram entregues, na toponímia das paisagens prevalecem nomes de origem indígena.

Se pensarmos na região atualmente designada como Zona da Mata mineira, podemos tomar como exemplos os nomes dos rios, Piranga⁵, Paraíba do Sul⁶, Manhuaçu⁷, Paraibuna⁸, Muriaé⁹ e Pirapetinga¹⁰. O mapa 3 nos introduz, ainda, a um subafluente do Rio Novo ou Rio Piau¹¹, curso de água que se origina no Paraíba do Sul, o rio Juratinga¹².

Dentre os municípios matenses cujos nomes possuem origens indígenas, temos: Acaiaca¹³, próximo à Ponte Nova; Alto Caparaó¹⁴ e Caparaó; Alto Jequitibá¹⁵; Aracitaba¹⁶; Araponga¹⁷; Caputira¹⁸; Cataguases¹⁹; Guaraciaba²⁰; Guarani²¹; Guarará²²; Itamarati²³ de Minas; Ubá²⁴; Manhuaçu; Manhumirim²⁵; Muriaé; Piau; Piranga; Pirapetinga; Piraúba²⁶; Santa Rita do Jacutinga²⁷; e Tocantins²⁸.

⁵ De acordo com o Dicionário Tupi- Guarani, trata-se de uma referência à cor vermelha (anga) e a peixe (pira). Dicionário Tupi. Aldeia. Disponível em: <<https://dicionariotupi.com.br>>.

⁶ O nome vem da junção dos termos tupi-guarani “para”, que significa rio, e “iba” que significa “ruim” ou “imprestável”. (idem)

⁷ Vindo da junção de “mandi+yuba” (peixe amarelo) e açu (grande) ou de aman’y (chuva) e açu (grande). (idem)

⁸ Vem da junção de para (rio), iba (ruim) e buna (escuro), ou seja, um rio de águas escuras. (idem)

⁹ Possivelmente, uma variação do termo “muriaê”, que significa “rio dos puros”, segundo o Dicionário Indígena para o turismo: toponímia das cidades”, escrito por Daniel Bastos em 2023.

¹⁰ No tupi-guarani, significa rio do peixe branco (idem)

¹¹ Piau é um tipo de peixe em tupi-guarani, segundo o Dicionário Indígena para o turismo: toponímia das cidades (BARBOSA, 2023).

¹² Apesar de não encontrarmos um significado exato para a denominação, o sufixo “tinga”, que significa “branco”, indica a origem tupi-guarani do termo.

¹³ Do tupi-guarani, significa variedade de cedro (idem).

¹⁴ Caparaó significa “águas que descem da pedra” na mesma língua.

¹⁵ Um tipo de árvore, de acordo com o Dicionário do Tupi Antigo de Moacyr Ribeiro de Carvalho (1987).

¹⁶ No tupi-guarani araci (lua) e taba (moradia; aldeia). (BARBOSA, 2023)

¹⁷ Segundo o Glossário Tupi-Guarani Ilustrado, publicado em 2016, significa “papagaio que soa estridente”.

¹⁸ Vem do tupi antigo, com a junção das palavras kaá (mato) e potyra (flor), ou seja, mato florido ou campo florido. (CARVALHO, 1987)

¹⁹ Do tupi-guarani “gente boa”. (BARBOSA, 2023)

²⁰ Cabelos de sol, no tupi-guarani. (idem)

²¹ Nome que faz referência a um grupo linguístico do tronco Tupi. (idem)

²² Olho de gente, em tupi-guarani. (idem)

²³ Itamarati apresenta dois significados possíveis, de acordo com Barbosa (2023). Pode ser “pedra entre pedras soltas” ou “pedra alva”.

²⁴ Canoa de casca de árvore, de acordo com Salvador Pires Pontes (1970). Belo Horizonte, 1970.

²⁵ Sereno ou chuva pequena, no tupi-guarani. (BARBOSA, 2023)

²⁶ Peixe-dourado no tupi-guarani. (BARBOSA, 2023)

²⁷ Jacu esbranquiçado no tupi-guarani. (PONTES, 1970)

²⁸ Bico de tucano, em tupi-guarani. (idem)



Mapa 4: Autor desconhecido. Fundo da presidência da província — PP. Mapa indicativo de serras e rios da Zona da Mata, mostrando terrenos e respectivos proprietários. 1801–1900.

O mapa de número 4, com data de fabricação provável no século XIX, oferece uma perspectiva interessante em torno do que se considerava como Zona da Mata no período, utilizando-se, para isso, do mapeamento topográfico e hídrico da área. Traz, ainda, um aspecto socioeconômico característico ao momento em que foi imaginado, destacando as principais estradas e fazendas locais, com destaque para a paisagem natural, representada por desenhos das serras e cursos d'água matenses.

Assim como no mapa anterior, percebe-se a presença de fazendas e pequenos núcleos coloniais ao redor dos veios mais espessos, denotando um maior interesse por cultivar em regiões mais próximas aos rios.

Nesse sentido, os recursos e características naturais de uma área influenciam, em muito, como nos estabelecemos e moldamos nossa forma de viver. Da interação entre as condições geográficas e as relações sociais constantemente ressignificadas, assentam-se e expandem-se os grupos.

A topografia matense apresenta cadeias extensas de montanhas, vales estreitos, muitas serras e colinas. Em cada um destes espaços, as comunidades

humanas organizam-se de maneiras diferentes, atribuindo-lhes diferentes usos no decorrer do tempo.

Até o início do século XIX, as regiões mais abertas e planas, próximas às margens dos rios e com terras mais férteis, foram entregues às plantações de víveres para o sustento do mercado interno e externo, no plantio de alimentos como o arroz, o feijão, o milho e a mandioca, enquanto as partes mais elevadas, com vegetação mais densa e mais povoadas por indígenas foram largamente utilizadas como bloqueios naturais às andanças de aventureiros e faiscadores. (LAMAS, SARAIVA, AMILCO, 2003)

Dada a ênfase expressa no mapa, aos rios e riachos ligados ao Rio da Casca, podemos verificar um trecho reduzido da Zona da Mata, que se encerra logo após as terras indicadas como posses de Anacleto Baião, próximo de um município que hoje conhecemos por Jequeri-MG. Mesmo assim, temos um panorama interessante da disposição de estradas, divisas e fazendas a norte da mesorregião, indicando a natureza de suas atividades econômicas e o interesse em acompanhar o processo de ocupação, por qualquer que seja a razão.

Para além de seu papel enquanto produtoras de gêneros agrícolas ou pecuários, essas faixas de terra representaram as formas de organização do poderio local em sua relação com a propriedade privada das terras, além de carregarem, consigo, relações de poder, de trabalho e de raça que subsidiaram as bases sobre as quais erguemos nossa sociedade.

Portanto, nas entrelinhas daquilo que foi eleito ao registro cartográfico há, subentendido, um universo de sociabilidades em interação.

A representação da Serra do Brigadeiro aparece em destaque na parte superior do mapa 4, escoando-se sobre as áreas abaixo. Entre as bacias do Paraíba do Sul e do Rio Doce, a serra densamente vegetada pela Mata Atlântica tornou-se refúgio de nativos e quilombolas que buscavam se distanciar dos olhares dos administradores locais que, nos oitocentos, avançavam cada vez mais para os sertões. Terra movida pela força viva da resistência Macro-Jê à colônia, marcado pelas memórias de povos sufocados, “último reduto dos Puri”. (SILVA, 2011, p.87)

Às margens dos subafluentes aos Rio da Casca, construíram-se as localidades da Serra dos Presídios, São Sebastião dos Aflitos, o Arraial de Arrepiados, Abre Campo, Bocaina da Serra de Pai Ignácio e Bocaina da Serra do Grama.

Apesar da ênfase dirigida ao nome dos latifundiários, chamando a atenção é a influência das línguas indígenas sobre a toponímia local. Bocaina²⁹, Capivara³⁰, Jatiboca³¹, todas palavras derivadas do vocabulário ameríndio, modificadas ao longo do tempo e das interlocuções culturais, mas marcadoras da passagem e da importância desses povos na interação com o território.

Mas, mesmo partindo do pressuposto de que havia uma grande interlocução cultural que permitiu que muito da cultura indígena se imiscuisse em nossos saberes, como heranças ancestrais que compõem parte de quem somos, a relação entre as autoridades, os colonos e indígenas era irregular e complexa. Ao passo que se elaboraram recomendações, vindas das políticas pombalinas no ultramar, para a miscigenação entre europeus e indígenas e houvesse ímpeto para absorvê-los culturalmente, a aplicação de guerras-justas contra botocudos e outros considerados revoltosos tencionavam os contatos com as comunidades mais distantes. (ALMEIDA, 1997)

Se, para o europeu, a dominação do espaço perpassava um viés político-econômico e estava voltada à manutenção do território, à produção para a exportação e ao extrativismo mineral e vegetal, para a diversificada gama de povos nativos que compuseram nossa população originária, ela estava conectada ao sagrado. Sagrado esse que se insere no olhar cotidiano sobre o universo das relações que os cercavam, intermediando sua percepção. (LAMAS, 2012)

Há uma passagem do texto “Antes, o mundo não existia”, de Ailton Krenak, que representa de maneira mais verossímil como sua comunidade, os Yanomami, se entendem frente à paisagem natural segundo a qual

É que nossa cultura, nossos valores, fossem muito frágeis pra subsistirem num mundo preciso, prático: onde os homens organizam seu poder e submetem a natureza, derrubam montanhas. Onde um homem olha uma montanha e calcula quantos milhões de toneladas de cassiterita, bauxita, ouro ali pode ter. Enquanto meu pai, meu avô, meus primos, olha aquela montanha e vêem o humor da montanha e vêem se está triste, feliz ou ameaçadora, e fazem cerimônia para a

²⁹Em tupi, bocaina pode ter vindo do tupi-guarani, significando “entrada no mato” ou “depressão em uma serra” conforme o Dicionário Tupi-Guarani desenvolvido por Jhulana Yatra.

³⁰Originária na língua tupi/ tupi-guarani, “kapii'gwara”; formou-se a partir da junção de kapii(capim), e “gwara” (comedor), formando a palavra; capivara, ou, “comedor de capim.” (YANTRA, s/d)

³¹ Taquara espinhenta ou espécie de cana que tem espinhos, de acordo com Salvador Pires Pontes (1970).

montanha, cantam para ela, cantam para o rio... mas o cientista olha o rio e calcula quantos megawatts ele vai produzir construindo uma hidrelétrica, uma barragem. Nós acampamos no mato, e ficamos esperando o vento nas folhas das árvores, para ver se ele ensina uma cantiga nova, um canto cerimonial novo, se ele ensina, e você ouve, você repete muitas vezes esse canto, até aprender. (KRENAK, 1992, p. 202)

O autor nos apresenta, ainda, para uma relação de intimidade com o espaço, expressa pela relação entre a memória yanomami e as narrativas de criação dos elementos naturais, de forma que suas tradições tenham sido “fincadas na antiguidade do mundo”. Suas caminhadas sobre esses territórios aparecem não apenas nestas memórias, como também nos sonhos, nas danças e nos cantos, intermediando sua relação com seus predecessores. As montanhas, serras, rios, árvores, cachoeiras, ventos, céus e mares, da mesma maneira, são entendidas como parte desta dinâmica de familiaridade e de contínuo retorno à ancestralidade. (KRENAK, 1992, p. 202)

Por outro lado, no fundo da Secretaria de Governo da Capitania de Minas Gerais, no Arquivo Público Mineiro, encontra-se um documento nomeado como um Diretório³² enviado para a aprovação de Sua Alteza Real, sem data ou autoria

³² A fim de ilustrar, com a apresentação dos dados provenientes do referido Diretório, as violências infligidas contra os povos ameríndios, assim como de marcar sua forte presença na região da Mata, não nos cabe neste espaço esmiuçar os aspectos metodológicos da análise deste tipo documental. Contudo, devemos postular que o recurso ao registro escrito como fonte de informação subentende, inevitavelmente, uma perspectiva enraizada no colonialismo. Tratando-se de um Diretório, está relacionado ao intercâmbio de informações e à execução de ordens, de forma que desempenha papel fundamental na interlocução entre autoridades locais e as de maior jurisprudência. Isto fica evidente no conteúdo já nas primeiras linhas, conforme as quais se trata de um “Diretório que se deve observar nas povoações dos índios da capitania de minas gerais, enquanto sua Alteza Real não mandar ao contrário”. Assim, esta documentação faz parte do sistema corporativo de gestão colonial. O poderio e a justiça régios, pela distância entre a metrópole e a colônia americana, faziam-se representar nas diferentes instâncias de um complexo administrativo estratificado. (CAMARINHAS, 2015) Isso também significa que os elementos dos textos estudados interagem com as práticas sociais dos indivíduos que o compõem. Nas correspondências que tivemos acesso, mesmo que encontremos um ou outro termo de origem africana, ou nativa, a mensagem é transmitida pelo uso do português. A informação já parte, portanto, de um lugar de hegemonia do português sobre as demais línguas coexistentes. Devemos ter, portanto, o cuidado de não considerar ingênuas as representações expressas no texto, atentando para as conjunturas e perspectivas a partir das quais foram produzidas. Como uma última ressalva a este tópico, podemos indicar que apesar de oriundos de um lugar de hegemonia social, podem ser lidos como um ponto de cruzamento entre os universos periférico e central, nos dizendo dos processos de repressão e integração dessas pessoas e de sua passagem pelo local.

definida, cujo conteúdo explicita a maneira pela qual os habitantes indígenas dos sertões mineiros eram entendidos, assim como quais estratégias deveriam ser mobilizadas para oprimir sua atuação:

Em ocultos Sertões em que nasceram, praticando os péssimos e abomináveis costumes do paganismo, não só privados da Verdade do conhecimento dos adoráveis mistérios da nossa Sagrada Escritura, mas até das mesmas conveniências temporais, que só se podem conseguir pelos meios de civilidade, cultura, comércio, sendo evidente tão bem que as paternas providências dos nossos Augustus soberanos tenderam unicamente a Cristianizar e civilizar estes até agora infelizes, miseráveis povos, para que saindo da barbaridade, possam ser úteis a si e ao Estado. Estes dois virtuosos e importantes fins, que sempre foram a heróica empreitada dos nossos católicos, e fidelíssimos Monarcas, serão o principal objeto da reflexão, cuidado dos diretores.(APM, SG,CX.125,DOC.44, p.01)³³

Neste parágrafo, podemos verificar, na prática, como se conformava a ideia de “missão civilizatória” defendida pela apropriação forçada do território e da mão-de-obra nativos. A homogeneização destas comunidades sob a égide da ‘barbaridade’ e da ‘miséria’, acompanhada pela ativa inferiorização de suas práticas culturais marcam o tom de dominação do discurso colonial. As diretrizes apontadas denotam o caminho seguido pelo governo luso para efetivar a dominação dos sertões mineiros.(ALMEIDA, 2008)

As duas primeiras indicações a sua Majestade dizem respeito à necessidade de cristianizar e iniciar os indígenas nos preceitos da ‘civilidade’. A responsabilidade de persuadi-los, com as ferramentas necessárias, caberia aos “diretores”, que deveriam ser considerados e respeitados como suas autoridades locais. (APM, SG,CX.125,DOC.44, p.01-02)

No terceiro e quarto pontos, traz a necessidade de

(...) Introduzir nos povos conquistados o próprio idioma, por ser este um dos meios indiscutivelmente suaves para **desterrar** dos povos rústicos a Barbaridade De costumes; e tem mostrado a experiência, que o mesmo passo que se lhes introduz a língua do príncipe que os conquistou e lhes ___ afeto, veneração e obediência ao mesmo príncipe. (APM, SG,CX.125,DOC.44, p.01-02)

³³ Com vistas a tornar o texto mais acessível, optamos por transcrever as cartas analisadas para o português atualizado ou invés de mantê-las em sua forma original sem, contudo, modificar seu conteúdo.

Sinalizamos o termo “desterrar” que aparece, para ressaltar a ideia, expressa com o uso do termo, por nós compreendida como a de assaltar as raízes, isto é, afastar os povos conquistados de suas origens.

A imposição do português se põe, neste trecho, enquanto ferramenta fundamental da conquista, visto que promove um distanciamento das origens etnolinguísticas originárias e promove a sensação de inserção na cultura dominante. O autor prossegue, pontuando que a sujeição linguística fez falta no processo de criação das reduções jesuíticas da capitania, permitindo que seus habitantes permanecessem “na rústica e Bárbara sujeição do paganismo” e, para “desterrar este funesto princípio”, sugere que os diretores os proibam de falar em sua língua natural.

Além disso, em cada aldeamento deveria existir, ao menos, duas escolas públicas voltadas à socialização e ensino dos preceitos cristãos às crianças indígenas, sendo “uma para os meninos onde lhes ensine a doutrina Cristã, a ler, escrever e contar, e outra para as meninas, na qual além da doutrina Cristã, se lhes ensine a ler, a escrever, fiar, tecer, fazer renda, costura e tudo mais próprio do sexo”. (APM, SG,CX.125,DOC.44, p.02)

No quinto, sexto e sétimo tópicos, trata dos “vícios” que ele considera como “congenitos” aos indivíduos destas culturas e suas possíveis soluções, tais quais: a) seu modo de vida coletivista, considerado como “indecência” a convivência de “diversas famílias em uma só casa sem repartição, onde vivem como brutos, faltando as leis da modéstia e honestidade”, para cujo problema sugere que os diretores fabriquem casas com “repartimentos diversos”, impondo a separação das famílias; b) a embriaguez “entre eles tão dominante, e universal que apenas haverá um que não esteja sujeito”, para a qual sugere que se vença, “pouco a pouco os obstáculos”; c) o pouco uso de vestimentas por parte dos povos indígenas, sendo necessário persuadi-los a vestirem-se conforme os desígnios coloniais, “desterrando a nudez que tem reduzido estas Nações a mais aumentada miséria” além de, introduzir-lhes às formas de trabalho que garantirão o suprimento de roupas. (APM, SG,CX.125,DOC.44, p.02)

Nos pontos de número VIII, XIX, X e XIII relativos ao estabelecimento de uma relação mais bem delimitada entre os indígenas dos sertões e o trabalho, que deveria ser administrado nas esferas “econômica, civil” pelos diretores, com vistas a fazerem-se “entre eles e os moradores recíprocas utilidades”. Para isso, os diretores

precisariam dividir porções de terra suficientes para o “sustento de suas famílias, devem ser adjacentes às respectivas povoações segundo as reais ordens”, para empregá-los na plantação de gêneros alimentícios como “milho, feijão e arroz”. A efetivação da atividade só se daria se os administradores conseguissem persuadi-los de que a “causa do seu abatimento, e pobreza” era a forma como viviam até então, afastando-os da “preguiça”. Poderiam, ainda, prometer “empregos honoríficos” para os que “maior utilidade derem ao público com o seu trabalho”. (APM, SG,CX.125,DOC.44, p.03)

Em XI e XII, enumera o que acredita serem as causas para “a consternação e miséria que experimentam os ditos índios”. Entendendo-os como “educados nas trevas da ignorância, faltando as luzes para conhecerem a própria conveniência”, aponta, ainda, para “abuso” dos moradores para com seu trabalho, uma vez que os vê “seduzidos” a auxiliar os moradores do povoado nas culturas, fazendo com que fiquem muito tempo afastados de suas aldeias e seus próprios cultivos. (APM, SG,CX.125,DOC.44, p.03)

Além disso, entende o deslocamento livre e constante de indígenas das aldeias para as povoações como um problema a ser cortado pelos diretores dos aldeamentos, já que “nestes exercícios passam muitos meses fora de suas casas”. Depois, assinala que devem ser extirpadas as guerras com outras etnias indígenas vizinhas, “para mais facilmente se reduzirem a paz”. Por isso, considera “prudente privá-los do uso de arcos” e “conjugá-lhes, ao mesmo tempo, o das armas de fogo para os que têm inclinação e por meio do exercício militar (...) aprenderam um pouco a pouco a obediência que devem ter”. (APM, SG,CX.125,DOC.44, p.03 e 04)

Em seguida, postula que a “pela falta de disciplina e obediência”, os indígenas não se submeteriam facilmente à rotina de trabalho imposta e, por isso, os diretores deveriam instituir uma jornada de quatro horas, nos primeiros dois anos, pelas manhãs e tarde, a fim de que se acostumassem com um ritmo “moderado de trabalho”. Nesse período, deveriam “ajudar aos escravos na cultura de mantimento necessário”. Aponta ainda que, em termos comerciais, o menor gênero para se plantar era o algodão, que deveria, por isso, ser priorizado. Para garantir a efetiva participação dos aldeados nos plantéis, os diretores deveriam remeter uma lista anual com os gêneros alimentícios e com os nomes daqueles que participaram e dos que não participaram de seu cultivo, a fim de premiar aqueles que cumpriram

com as obrigações e castigar os que permaneceram ociosos. (APM, SG,CX.125,DOC.44, p.04)

Trata-se de um documento que nos serve à observação das decisões tomadas para, deliberadamente, impugnar o modo de vida dos povos originários, violentando seus corpos e crenças. Tais violências, dissimuladas sob as vestes da missão civilizatória, apresentaram-se de maneiras diversas: a partir da limitação sua circulação pelos espaços, da sedentarização forçada de grupos originalmente nômades e seminômades (como os povos Tikmu'un, também conhecidos como Maxacali)³⁴, da demonização de suas ritualísticas, pela instigação de conflitos entre nativos, da disseminação proposital de doenças ou do uso de seus conhecimentos no subsídio do projeto colonial.

3 CAPÍTULO 2: GEOHISTÓRIA, ANCESTRALIDADES E MEMÓRIAS DE PIRAPETINGA E ESTRELA DALVA

Inseridos na Zona da Mata mineira, o processo de colonização de Pirapetinga e Estrela Dalva ocorreu tardiamente, entre os séculos XVIII e XIX. A exploração e ocupação de seus territórios ligou-se, por um lado, aos movimentos migratórios decorrentes do desaquecimento da prospecção aurífera nas áreas mais centrais da capitania mineira. Além disso, a partir da exploração e adentramento do território, aumentou a demanda por insumos alimentícios tanto no que se refere às produções voltadas ao mercado externo — como o café e a cana-de-açúcar -, quanto naquelas ligadas ao comércio local e regional, como o arroz, o milho, a mandioca e os laticínios.

A delineação da paisagem dos primeiros povoados coloniais na região que hoje compete aos dois municípios é marcada, assim, por fluxos de reorganização populacional e produtiva, em meio à transição irregular dos investimentos em empresas de exploração mineral para um interesse mais direcionado à agricultura e pecuária.

Amilco e Saraiva (2019) entendem que a ocupação da Zona da Mata mineira estaria relacionada, sobretudo, ao processo de construção do Caminho Novo e a

³⁴ Para saber mais, consultar o trabalho de pós-graduação de Mara Vanessa Fonseca Dutra apresentado à Universidade Federal da Bahia em 2017, com o título “Traduções interculturais indígenas: a cura da terra”.

expansão dos plantéis cafeeiros, demarcando a necessidade de zelar por uma área na qual, até então, predominava a presença de povos originários e aquilombados, dando ao espaço um aspecto de abandono e periculosidade para os colonos luso-brasileiros.

Para Izabel Missagia de Mattos, a articulação analítica da experiência de africanos e indígenas no território latinoamericano tende a separar estes grupos em duas esferas, apesar da notada convivência entre esses povos no decorrer da colonização. Contudo, sinaliza para o crescimento de uma perspectiva de “fronteira”, que pretende compreender “as inter-relações materiais e simbólicas desses atores” frente ao contexto colonialista. Em olhar sobre a população serteneja que se estrutura nos sertões de Minas, norte do Espírito Santo e sul da Bahia, entende-se que os espaços de interlocução cultural e social entre esses sujeitos se configuram de maneira complexa, pensando a construção de etnicidades múltiplas. (MATTOS, 2019, p.51)

As políticas públicas de mestiçagem dos povos indígenas, nesse sentido, caminharam em dois sentidos: a partir do aldeamento forçado de comunidades indígenas, agrupadas para atenderem às demandas de trabalho e de controle impostas pela administração colonial, foram realizadas iniciativas de integração, quando mestiçados com europeus e lusobrasileiros e de exploração, quando miscigenados aos negros. Criam-se, assim, novas categorias de etnização que correspondiam ao ensejo de desenraizamento de nativos, a fim de afastá-los das nomenclaturas e ancestralidades que os definiam como grupos originários. Este movimento, por um lado, colaborou para o uso do trabalho forçado de descendentes de indígenas, mantendo-os próximos à realidade escravagista, e, por outro lado, possibilitou a absorção de parte destes indivíduos aos espaços sociais frequentados por lusobrasileiros, em posições de inferioridade frente aos nascidos em famílias de ascendência fidalga ou mais linearmente europeias. Esta “nacionalidade mestiça” baseada no apagamento, na exploração e na violentação de povos não europeus que se constitui paulatinamente parece, à autora, parte planejada da projeção das cidadanias brasileiras. (MATTOS, 2019)

Pensando a mestiçagem como um processo cultural, sinaliza-se que, desde o processo de batismo e recebimento de um nome cristão, o indígena já se via inserido em um complexo social que envolvia sua participação em redes de

reciprocidade, e conseqüentemente, em um “lugar de fronteira” segundo o qual poderia participar, a partir daí, de mais de um universo cultural. (MATTOS,2004)

Em contrapartida, para uma tradição poder ser ensinada ou imposta, era preciso que se realizasse um esforço de tradução ao outro, que engloba, inevitavelmente, a aprendizagem. Ora, é impossível a um indivíduo despir-se de todo das suas formas originárias de compreender o mundo, de maneira que, neste processo, o nativo também marca a cultura colonial com aspectos da própria, reinterpretando-a segundo sua experiência e imprimindo traços de suas tradições na lida com o novo elemento.

Havia, também, um aspecto espontâneo das interlocuções entre povos africanos, afrobrasileiros e nativos: a divisão dos espaços sociais, os aquilombamentos, a convivência nas lavouras e nas comunidades proporcionou, ainda, a criação de espaços de interatividade entre indígenas e negros, dentro e fora da realidade da exploração do trabalho.

Da mesma forma, a Zona da Mata mineira, tida como espaço inicial de ocupação de indígenas pouco afeitos à empresa colonial, a perseguição motivada pela implementação de guerras-justas, a exploração da mão-de-obra e as subsequentes tentativas de controlá-los, incorporá-los e cristianizá-los conduziram, da mesma forma, aos frequentes contatos com africanos e afrodescendentes, em colaboração ou em disputa. Nos quilombos, frequentemente construíram-se redes multiétnicas e compartilhavam-se informações, formas de organização espacial, alimentação, ferramentas, produtos e técnicas de construção e cultivo. (MANO, 2015)

A densidade das florestas, o clima tropical, o relevo acidentado e a barreira imposta pelas elevadas serras foram, para Victor Vinicius do Santos (2016), elementos determinantes para transformar os sertões mineiros em abrigo para nativos rebeldes e pessoas fugidas ou forras. A dominação destes espaços perpassou pela dominação dos grupos indígenas que por eles circulavam, seja por meio da perseguição violenta, como a mobilizada contra os botocudos aos longos dos oitocentos, seja pela miscigenação com africanos ou europeus, seja por estratégias como a adotada por Guido Marlière, que buscava sedentarizá-los em pequenos núcleos afastados do convívio de lusobrasileiros, para evitar a exploração imprópria de seu trabalho, a fim de desocupar as demais faixas do território e viabilizar a “civilização” desses sujeitos. Isto sugere ainda que, ao passo que se

mobilizava uma série de estratégias legais para diferenciar a figura e o trabalho compulsório de indígenas e africanos, colonos brancos avançavam sobre os nativos para escravizá-los.

Conforme se ampliava a área administrada pela Coroa, mais fazendas e arraiais instalavam-se no território da Mata, transformando a região, pouco a pouco, em um importante pólo do setor agrário. Os povos botocudos, entendidos como obstáculos ao avanço colonial, são ferrenhamente perseguidos por expedições de guerra-justa que instalaram quartéis e presídios em localidades matenses, como São João Batista do Presídio e Rio Pomba. Deste movimento, possibilitou-se a instalação de unidades produtivas de uso intensivo da terra. Para os povos indígenas independentes, isto significou um realocamento em massa, limitando cada vez mais suas possibilidades de circulação pelo território. Apesar de haver alguma ocupação irregular das terras, sobretudo por aqueles “desbravadores” que empreenderam as primeiras investidas sobre a região, foi o sistema de sesmarias que concedeu a maioria das posses na província, dedicando-as majoritariamente às elites coloniais. (ALVES, 2009)

Segundo Romilda Oliveira Alves (2009), com a aplicação da Lei de Terras em 1850 ocorre uma transformação profunda na estrutura de aquisição e de acesso à terra, eliminando o sistema de doações e garantindo que só fossem adquiridas por meio da compra. Na prática, os valores das propriedades acabaram por privilegiar, da mesma forma, aqueles que possuíam abundância de capital acumulado para a obtenção e regularização dos lotes.

Nesse sentido, ao longo das primeiras décadas do século XIX, o cultivo do café para a exportação avançou sobre a porção do território matense, ganhando ênfase no cenário local. Segundo Giovani e Matos (2004):

Tecnicamente, a cultura do café na Zona da Mata se desenvolveu de maneira similar à fluminense, mas com traços de mineiridade muito nítidos. Segundo BLASENHEIN (1982), não era o espírito empreendedor e pioneiro o que caracterizava os produtores mineiros de café, apesar deles se intitularem os Yankees de Minas. Seus valores eram ainda mais aristocráticos e tradicionais que os da região central, particularmente Ouro Preto, a quem frequentemente se contrapunham. Alguns discursos de políticos mineiros da época argumentavam que a capacidade do matense para o trabalho duro não era o que explicava a prosperidade da região, e sim o clima e solo favoráveis, sobretudo se comparados aos solos férteis e o clima mais quente e seco das cercanias de Ouro Preto. É evidente

que, para ambas as regiões, o trabalho escravo era um pressuposto. De toda forma, a Zona da Mata desde cedo se configura como uma região ligada politicamente a Minas e economicamente ao Rio, mesmo porque sua economia era, na verdade, uma extensão da do Vale do Paraíba fluminense. Essa dupla influência marca de maneira clara esse período, se atenuando somente com a crise da cafeicultura carioca, no último quartel do século XIX, quando a Zona da Mata se dá conta de sua importância em Minas e tenta forjar uma identidade regional própria. (GIOVANI; MATOS; 2004, p.)

Conforme as estimativas sinalizadas por Amilco e Saraiva (2019, p.86), já em 1819, a região teria produzido “o volume físico de 9.739 arrobas de café que passaram para 81.269 em 1828, 243.473 em 1839 e 263.980 em 1843”.

Em olhar sobre o papel da Zona da Mata no desenvolvimento econômico de Minas Gerais, a partir da segunda metade do século XIX, Anderson Pires indica a natureza agrária da região como fonte de *commodities* relevantes para o mercado internacional. Sinaliza que, dentre os insumos produzidos no estado, o café tornou-se, gradativamente, o de maior interesse para a exportação. A produção mineira, ao fim dos oitocentos, superava a colombiana, inserindo a região em um eixo de mercado internacional como uma grande fornecedora. (PIRES, 2006)

Fortemente relacionada ao estado do Rio de Janeiro, em decorrência da proximidade geográfica e da atividade de exportação, a Zona da Mata formou-se em uma perspectiva econômica singular. A forma de administrar a mão-de-obra, por si só, combinava a expansão dos cafezais vindos do Vale do Paraíba (área que abrange as regiões Metropolitana do Vale do Paraíba e Litoral Norte, no estado de São Paulo, e Sul Fluminense, no estado do Rio de Janeiro) e sua tradição escravagista, muito centrada no trabalho em lavoura, às complexas formas de escravidão herdadas das zonas auríferas de Minas. A escravidão, nesse cenário, tornou-se a principal mão-de-obra do empreendimento, subsidiando o aumento exponencial da produção de café.

Como uma instituição no cenário econômico mineiro, seu papel vem sendo consecutivamente rediscutido frente à historiografia regional. Ao passo em que se modulava uma sociedade escravista voltada à produção e exportação do café, o cotidiano, a interlocução com outras localidades e as necessidades de subsistência impuseram certa complexidade à análise histórica da Zona da Mata mineira.

A fim de nos localizar na discussão, seguiremos o panorama historiográfico levantado por Jonis Freire (2009), em sua tese de doutorado, a respeito das

relações de parentesco entre os escravizados da Zona da Mata mineira ao longo do século XIX. Sua análise, neste quesito, centra-se na relação entre a força de trabalho necessária ao sustento dos plantéis, as tendências de mercado da província e as possíveis origens dos escravizados.

Indica, no trabalho de Roberto Martins, a percepção de que, apesar da abundância de cativos importados, o setor agrário destinava-se predominantemente à plantação de gêneros alimentícios para o autoconsumo e o mercado local. Entende que a inserção do café entre os gêneros produzidos ao longo do século XIX não foi o único setor que absorveu o trabalho cativo, uma vez que ele sustentava todas as atividades econômicas desenvolvidas.

Entre as décadas de 80 e 90, Douglas Libby repensa as origens dos escravizados de Minas, sinalizando a possibilidade dos plantéis de trabalhadores alimentarem-se mais da reprodução natural do que do tráfico transatlântico, que vinha mantendo-se de forma mais ou menos regular desde o primeiro triênio dos oitocentos. Indica, ainda, a relevância do mercado interno de pessoas e produtos que permitiu, após a proibição do tráfico transatlântico, a manutenção das atividades que deste sistema dependiam. (FREIRE, 2009)

Nogueról (2008), em observação ao caso de Sabará, entende que o aumento e manutenção da população escravizada foi possível graças a ambas as estratégias: se a reprodução natural parecia viável, graças à estrutura da economia local, a importação garantiria a entrada contínua de novos sujeitos.

Além disso, sinaliza que

Tarcísio Botelho encontrou evidências do processo de reprodução natural entre os escravizados, em Montes Claros, norte de Minas Gerais, ao longo do século XIX. Em uma economia baseada na pecuária e voltada para o mercado interno, desenvolveram-se, segundo ele, as possibilidades para a ocorrência de processos de reprodução natural. Em suma, o autor constatou que a localidade conseguiu preservar e mesmo expandir seu contingente cativo ao longo dos oitocentos. (FREIRE, 2009, p.92-93)

Tal estratégia, que de certa forma perpassa a preservação da instituição familiar para os grupos de escravizados, não se voltava apenas à garantia da quantidade de trabalhadores necessários aos empreendimentos mineiros, mas também possibilitava a continuidade e estabilização das relações de trabalho.

Ângelo Carrara, na década de 1990, enfatiza as relações estabelecidas entre a Zona da Mata Mineira e os portos do Rio de Janeiro, colocando a região em

conexão direta com o tráfico e distribuição de pessoas. Devido à proximidade com o Vale do Café Fluminense, e sua longínqua tradição escravista, desde as culturas de cana-de-açúcar às de café, foi fundamental na estruturação das atividades e no abastecimento de mão-de-obra na localidade.

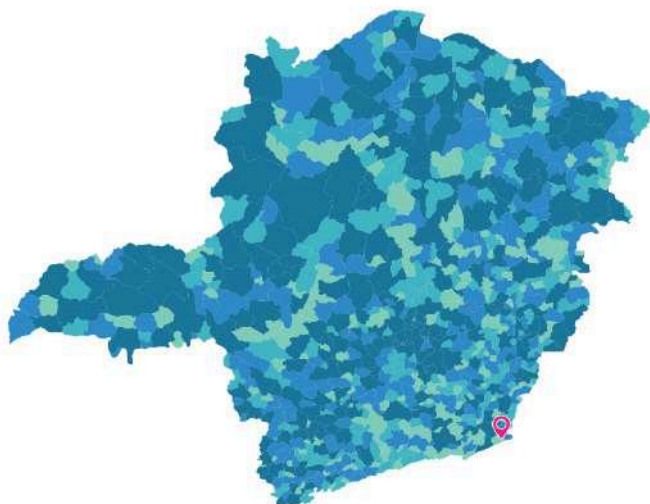
Com o desenrolar do tráfico interprovincial a partir da segunda metade dos oitocentos, a Zona da Mata adquire centralidade na distribuição de escravizados entre as fazendas, seja para o plantio ou para a pecuária. Nesse sentido, as negociações de cativos interprovinciais ganham espaço no cenário comercial brasileiro, adiando a abolição até as vésperas da Lei Áurea. Sugere, dessa forma, que apesar de a reprodução natural agir como mecanismo de manutenção da escravatura, a adaptação do comércio de pessoas perpassa, sobretudo, a interlocução comercial entre as províncias. (FREIRE, 2009)

Depreende-se, de tal discussão, que o cenário econômico e social da Zona da Mata mineira constituiu-se de maneira múltipla, profundamente associado e dependente do trabalho escravo, independentemente da forma pela qual os trabalhadores eram adquiridos. Proveniente do tráfico internacional, intraprovincial ou por meio da reprodução natural, essa força de trabalho custeou as produções agrárias e as demais atividades locais, colaborando para a consolidação de uma cultura enraizada no escravismo.

3.1 - SÃO SEBASTIÃO DA ESTRELLA E SANT'ANNA DE PIRAPETINGA: ORIGENS E TRANSFORMAÇÕES

Consequentemente, nos municípios de Pirapetinga e Estrela Dalva, apresenta-se um caráter de desenvolvimento socioeconômico fundamentado no ruralismo e escravagismo, ligado ao trabalho agrícola, pecuarista e doméstico e na interlocução entre sujeitos de origens étnicas plurais.

Às margens do Rio Paraíba do Sul, apresentam proximidade com as cidades fluminenses de Cantagalo, Carmo e Santo Antônio de Pádua, denotando sua integração às rotas de escoamento de produtos agrícolas, ao trânsito de pessoas e à articulação comercial entre os territórios de Minas Gerais e do Rio de Janeiro. Ambas as capitanias viram-se beneficiadas pelos recursos hídricos locais, uma vez que facilitaram tanto o cultivo de gêneros agrícolas e a criação de animais quanto o transporte de mercadorias. Os municípios construíram-se, assim, enquanto espaços



Mapa 6: Mapa do Estado de Minas Gerais. Em destaque, o município de Estrela Dalva–MG. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/estreladalva/panorama>

Segundo o Plano Municipal de Saneamento Básico de Estrela Dalva (2013), na área, prevalece o domínio de Mares de Morros, assim como no restante da Zona da Mata. Composto por um terreno irregular, sua altitude em relação ao nível do mar é de 210 m, tendendo a aumentar se caminhamos ao sentido norte, podendo alcançar pouco mais de 700 metros de altitude no alto da Serra da Boa Vista.

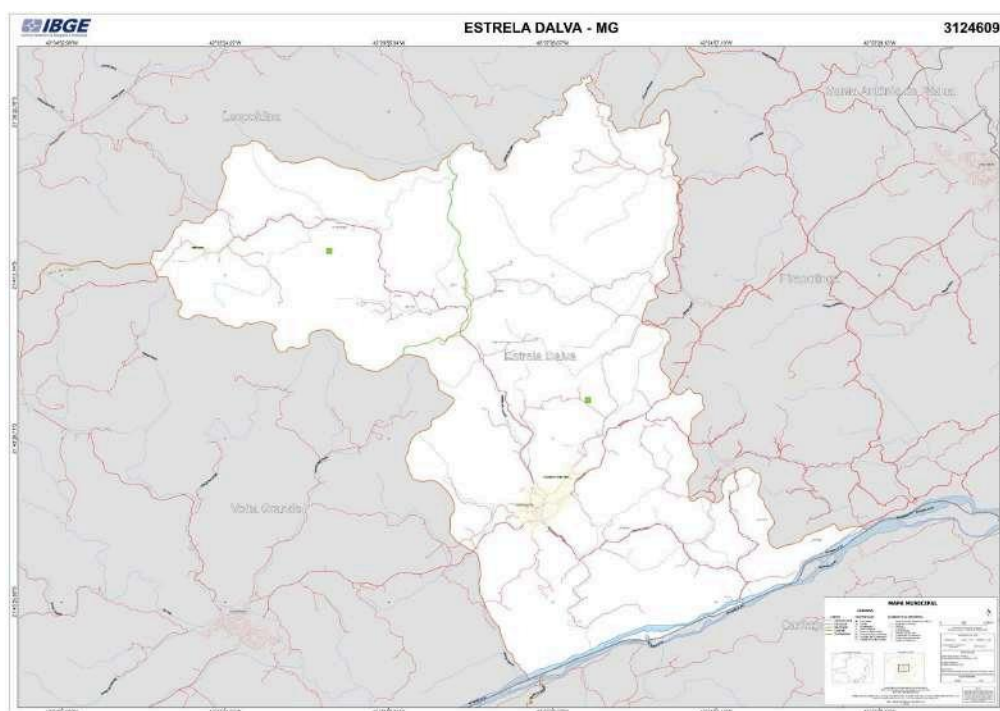
Com relação às águas superficiais que percorrem o território, o documento dispõe que

A bacia do rio Paraíba do Sul possui área de drenagem com cerca de 55.500 km², compreendida entre a bacia do rio Paraíba do Sul possui área de drenagem com cerca de 55.500 km², compreendida entre os paralelos 20°26' e 23°00' e os meridianos 41°00' e 46°30' oeste de Greenwich. Estende-se pelos estados de São Paulo (13.900 km²), Rio de Janeiro (20.900 km²) e Minas Gerais (20.700 km²) (COPPETEC, 2007a). É limitada ao Norte pelas bacias dos rios Grande e Doce e pelas serras da Mantiqueira, Caparaó e Santo Eduardo. A Nordeste, a bacia do rio Itabapoana estabelece o limite da bacia. Ao Sul, o limite é formado pela Serra dos Órgãos e pelos trechos paulista e fluminense da Serra do Mar. A oeste, pela bacia do rio Tietê, da qual é separada por meio de diversas ramificações dos maciços da Serra do Mar e da Serra da Mantiqueira. O rio Paraíba do Sul é formado pela união dos rios Paraibuna e Paraitinga, e o seu comprimento, calculado a partir da nascente do Paraitinga, é de mais de 1.100 km. Entre os principais formadores da margem esquerda destacam-se os rios Paraibuna mineiro, Pomba, Muriaé. Na margem direita os afluentes mais representativos são os rios Pirai, Piabanha e Dois Rios. Dentre os principais formadores do rio Paraíba do Sul, neste trabalho destaca-se o rio Pomba, em cuja bacia encontra-se inserido o município de Estrela Dalva. O rio Pomba nasce na Serra Conceição, pertencente à cadeia da Mantiqueira a 1.100 m de altitude e depois

de percorrer 265 km atinge a foz no Paraíba 36 Plano Municipal de Saneamento Básico – Estrela Dalva/MG Plano Municipal de Saneamento Básico – Estrela Dalva/MG 37 do Sul. Apresenta uma área de drenagem de 8.616 km² (COPPETEC, 2007b), com o uso e ocupação do solo relativamente uniforme. Seus principais afluentes são os rios Novo, Piau, Xopotó, Formoso e Pardo. No município de Estrela Dalva encontram-se as nascentes de alguns dos contribuintes do ribeirão São Lourenço, afluente pela margem esquerda do rio Paraíba do Sul. Os principais cursos d'água do município são córregos Tabuinha, Barrinha e o ribeirão São Lourenço. (ESTRELA DALVA, 2013, p. 35-36)

Antes da exploração colonial do território, a Floresta Tropical Atlântica Sub-perenifólia ocupava a paisagem, mas a atividade econômica levou ao desmatamento da maior parte das reservas naturais.

Conforme as informações disponíveis no IBGE (2023), o município de Estrela Dalva ocupa uma área total de 131,365 km² e conta com uma população estimada de 2.186 pessoas, em 2022.



Mapa 7: Mapa do município de Estrela Dalva - MG. IBGE, 2022. Disponível em: <
<https://www.ibge.gov.br/geociencias/cartas-e-mapas/mapas-municipais/31452-colecao-de-mapas-municipais.html>>

O mapa acima, disponível na coleção de cartas e mapas municipais do IBGE, indica a maneira pela qual é dividida a malha territorial que corresponde ao

município, sinalizando sua proximidade com as cidades mineiras de Pirapetinga (ao leste), Leopoldina (ao norte) e Volta Grande (a oeste).

Em destaque, temos o distrito de Água Viva (18 km distante da sede) e as comunidades-referência de Formiga, Vargem Alta, Beira-Linha, Curti, Barreiro, Pedras, Tabuinha, Boa Sorte e Vargem Grande.

Entre os cursos d'água em destaque, temos o Rio Paraíba do Sul, limitando o território diagonalmente na parte mais baixa do mapa, e o Ribeirão São Lourenço, que corta boa parte da cidade, cruzando uma das estradas da comunidade da Vargem Grande e a sede municipal, descendo em direção ao leito do Paraíba do Sul. O Ribeirão de São Lourenço é cortado, próximo à zona urbana da sede, pelo córrego de Caiapó que, mais ao norte, está ligado o Rio Pirapetinga. (ESTRELA DALVA, 2013)

Percebe-se, ainda, que a porção que compete à sede do município e à comunidade de Beira-Linha estão sinalizadas pelo pontilhado em amarelo, tratando-se das áreas centrais, com maior circulação de pessoas e automóveis que os demais distritos e povoados indicados.



Figura 5: Visualização cartográfica de satélite da sede municipal de Estrela Dalva-MG. Google Maps, 2024. Disponível em:

https://www.google.com/maps/place/Estrela+Dalva,+MG,+36725-000/@-21.7416708,-42.4610158,3426m/data=!3m1!1e3!4m6!3m5!1s0xbd4952c33b8079:0xd3acbe12de494ce0!8m2!3d-21.7427785!4d-42.4619026!16s%2Fg%2F1ymvlg13z?entry=ttu&g_ep=EgoyMDI0MTIxMS4wIKXMDSoASAFQAw%3D%3D >

Como podemos observar na visualização cartográfica acima, a sede e principal núcleo urbano do município apresenta-se em um relevo irregular, cercada por morros majoritariamente descampados, marcas da atividade monocultora e pecuarista que caracterizou o desenvolvimento econômico da região ao longo do tempo.

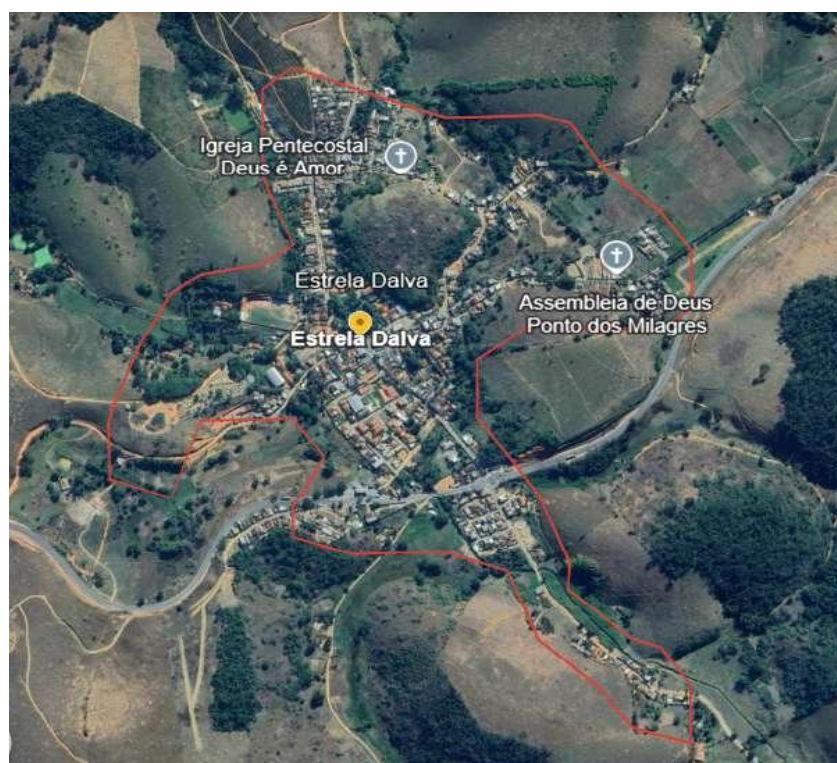


Figura 6: Destaque aproximado da porção central da figura 5.

No distrito de Água Viva, consoante o censo realizado em 2010 pelo IBGE, a população total contava com pouco mais de 250 habitantes (ESTRELA DALVA, 2013, p.80), tratando-se, portanto, de uma área menos povoada e mais ruralizada. Cercada por fazendas, a comunidade se concentra majoritariamente na parte noroeste do distrito, com algumas moradias ligadas às fazendas e espalhadas pelo restante de seu território.



Figura 7: Visualização cartográfica de satélite do Distrito de Água-Viva, em Estrela Dalva-MG. Google Maps, 2024. Disponível em: https://www.google.com/maps/place/Estrela+Dalva,+MG,+36725-000/@-21.7416708,-42.4610158,3426m/data=!3m1!1e3!4m6!3m5!1s0xbd4952c33b8079:0xd3acbe12de494ce0!8m2!3d-21.7427785!4d-42.4619026!16s%2Fg%2F1ymvlg13z?entry=ttu&g_ep=EgoyMDI0MTIxMS4wIKXMDSoASAFQAw%3D%3D >

Estrela Dalva localiza-se, ainda, por volta de 30 km a leste de Além-Paraíba. Sob o nome de São Sebastião da Estrella, se tornou freguesia de Além-Paraíba em 1882, quando os arraiais e fazendas locais ganham proporção populacional o suficiente para a região ser elevada a esta categoria. No Arquivo Público Mineiro, na Seção de Leis Mineiras, encontramos a resolução pela qual se realiza a elevação, publicado em Ouro Preto como Lei n. 2.988 de 14 de outubro 1882. Segundo esta:

Crie o Distrito de São Sebastião, elevando a freguesia, com a denominação de São Sebastião da Estrella, incorporando-le parte do território das da Boa Vista e Madre de Deus. O doutor Teófilo Otoni, presidente da Província de Minas Gerais: o fato saber a todos os seus habitantes que a Assembleia Legislativa provincial decretou, e eu sancionei a seguinte lei: artigo primeiro fica criado um distrito de paz na povoação da estação de São Sebastião, termo de São José de Além Paraíba, e elevada categoria de Freguesia como a denominação de São Sebastião da Estrella terão começo suas divisas no porto da barca, em frente à povoação de São Sebastião do Paraíba, na Província do rio em direção dos serrote da Fazenda de Vilela e irmãos, compreendida esta; daí a situação de José Coutinho Pereira Filho; desta e rumo à estação de Santa Clara, em seguimento

A Fazenda das Palmeiras, do Capitão José Coutinho da Silva Pereira, até a José Thomaz Coutinho de Carvalho, inclusive esta; território este que fica desmembrado da Freguesia de Santana do Pirapetinga. Artigo segundo é incorporada essa nova Freguesia, desmembrado da Conceição da Boa Vista e Madre de Deus do angu, do termo da Leopoldina, o território que, partindo da Fazenda de José Thomaz Coutinho de Carvalho, e rumo a São João, propriedade de Antônio Carlos Machado de Magalhães, pelo Córrego de mesmo nome, compreendendo esta Fazenda até encontrar o Córrego Água Limpa; por esse acima até a Serra da Pedra Branca; daí a fazenda do Pontal de Eugênio Sugaud, compreendendo as da Pedra Branca e Pedro Augusto seguindo depois pela linha de Ferro até encontrar a divisa da Freguesia de São José de Além Paraíba, compreendendo a parte que foi desmembrada do angu incorporada a de São José pela lei 2.678 de 30 de novembro de 1880. (APM, notação LM-3386 T.49, PART.1, p.185-186)

A criação do Distrito de São Sebastião da Estrella nos permite observar o interesse imperial em organizar e controlar os territórios da Zona da Mata, inserindo os mecanismos administrativos até mesmo em áreas de menor expressão populacional, mas com potencial de desenvolvimento econômico. Enquanto uma região predominantemente pecuarista e voltada à plantação de gêneros alimentícios, predominava, em São Sebastião da Estrella, uma economia agrária e uma ocupação irregular do território, com largas faixas de terra ocupadas por fazendas e núcleos populacionais esparsos.

No corpo do texto, são citados alguns dos proprietários de terras da localidade, representando seu reconhecimento enquanto posseiros de unidades produtivas e a relevância social que advinha desta posse.

Sinaliza-se, assim, que a fazenda de José Coutinho Pereira Filho, próxima à área chamada como “porto da barca”, delimitaria o território da freguesia em relação à Província do Rio de Janeiro. Considerando a referência ao povoado de São Sebastião do Paraíba, é provável que esta fazenda tenha se localizado ao sul da freguesia, próximo às margens do Rio Paraíba do Sul e ao que hoje corresponde à Vila dos Pescadores.

A partir da marcação de locais de referência, o documento explicita a extensão territorial que a freguesia deve assumir e necessidade da absorção dos povoados de Boa Vista e Madre de Deus do Angu, associados, respectivamente, às fazendas de São João (pertencente a Antônio Carlos Machado de Magalhães), Pontal, de Eugênio Sugaud, e da Pedra Branca.

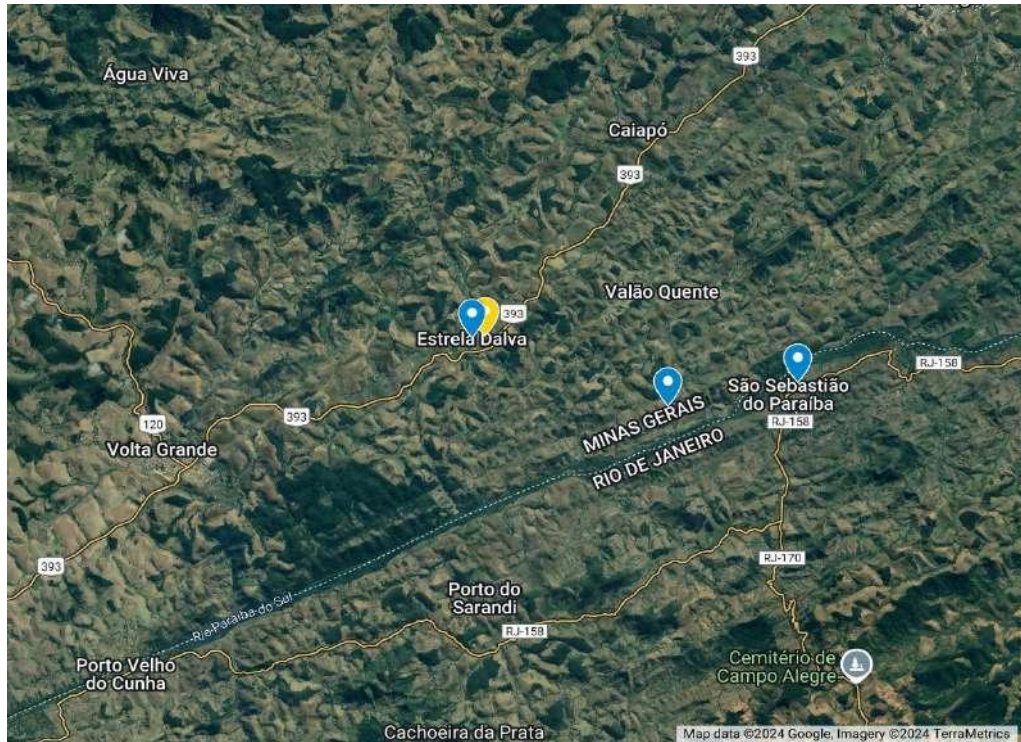


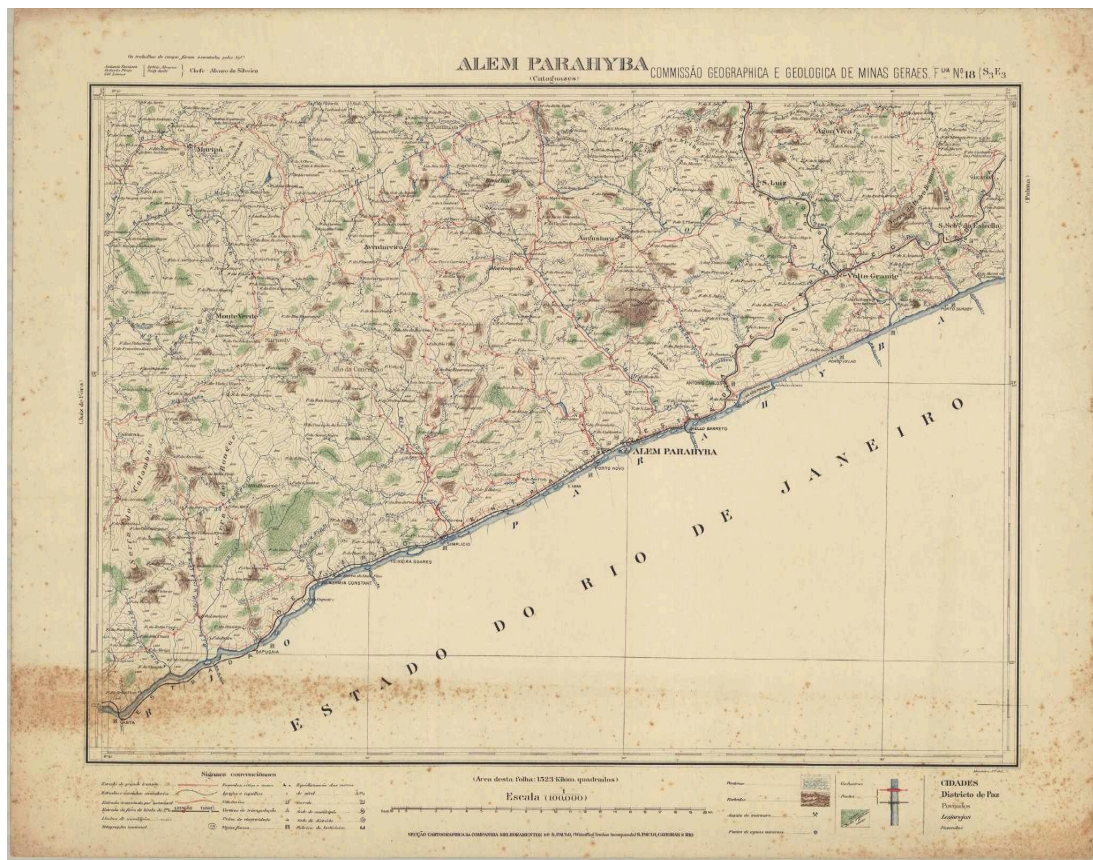
Figura 8: Visualização cartográfica de satélite do município de Estrela Dalva-MG, com destaque para os limites com São Sebastião do Paraíba, distrito do município de Cantagalo-RJ. Google Maps, 2024. Disponível em: <https://www.google.com/maps/place/Estrela+Dalva,+MG,+36725-000/@-21.7416708,-42.4610158,3426m/data=!3m1!1e3!4m6!3m5!1s0xbd4952c33b8079:0xd3acbe12de494ce0!8m2!3d-21.7427785!4d-42.4619026!16s%2Fg%2F1ymvlg13z?entry=ttu&g_ep=EgoyMDI0MTIxMS4wIKXMDSoASAFQAw%3D%3D>

Dando prosseguimento à divisão, indica as terras de José Coutinho da Silva Pereira, com a Fazenda das Palmeiras e as de José Thomaz Coutinho de Carvalho, como aquelas que deveriam demarcar a divisa com a freguesia de Santa do Pirapetinga, hoje município de Pirapetinga.

Pouco depois da fazenda da Pedra Branca, seguindo a linha do ramal da ferrovia de Leopoldina que cortava o território, encontrava-se o limite entre a freguesia de São Sebastião da Estrella e a cidade de Além Paraíba, a qual pertenceria a partir da data de publicação da lei supramencionada.

No fundo da Secretaria da Agricultura de Minas Gerais, no Arquivo Público Mineiro, encontramos uma carta topográfica da cidade de Além Paraíba, elaborado pela Comissão Geográfica e Geológica de Minas Gerais em data não especificada. Nele, podemos verificar a localização de algumas das fazendas supramencionadas

e compreender melhor a organização do território quando da elevação de São Sebastião da Estrella a freguesia.



Mapa 8: Cartografia da cidade de Além Paraíba. APM, Notação: SA - 313.

No mapa acima, Além Parahyba aparece na qualidade de cidade, enquanto os territórios que correspondem a São Sebastião de Estrella, Volta Grande, São Luiz, Água-Viva, Angustura, Aventureiro, Monte Verde e Maripá são legendados enquanto “districtos de paz”. O relevo, típico de Mares de Morros, é representado através de curvas de nível que indicam um terreno de poucas planícies, com elevações irregulares e cortados por alguns rochedos e serras de maior altitude.

Se observarmos a paisagem descrita, notamos uma quantidade bem distribuída de fazendas e moradias por todo o território, além da presença de alguns postos de vigias fiscais, cemitérios, igrejas e capelas nas proximidades das áreas mais ocupadas. Vemos, ainda, o caminho da estrada de ferro de Leopoldina, construída ao fim do século XIX, conectando esta cidade às demais da região, com suas estações de parada demarcadas. Acompanhando as margens do Rio Paraíba do Sul, apresentam-se estações em Anta, Sapucaia, Benjamin Constant, Teixeira

Soares, Simplicio, Porto Novo, Além Parahyba e Mello Barreto, e adentrando o território na direção nordeste, em Antônio Carlos, Volta Grande, São Sebastião de Estrella e em uma estação denominada “Yucatan”, próximo aos limites com o atual município de Palma-MG. Da estação de Volta Grande, ramifica-se para o norte, em direção a Trimonte e Leopoldina.



Figura 9: Destaque para o canto superior direito do Mapa 8,

Se observarmos o destaque do canto superior direito do mapa 8, podemos pensar de maneira mais detida a situação do distrito de São Sebastião de Estrella, amplamente ocupado por fazendas, denotando uma economia fortemente marcada pela agricultura e pela pecuária. Nesse sentido, entre as fazendas sinalizadas como parte do território de São Sebastião da Estrella temos, às margens do Rio Paraíba do Sul, as fazendas da Barra de São Lourenço, da Bella Vista e da Barra do Angú, já próximo ou misturando-se ao território de Volta Grande. Ao sul da linha férrea, encontram-se as fazendas de Santo Antônio, a Fazenda da Saudade e a de Santa Rita. Já mais ao norte da ferrovia, temos na proximidade as fazendas da Iracema, de São Lourenço e a da Cachoeira, que encosta na área montanhosa da Serra da Pedra Branca. A noroeste, temos as fazendas do Macuco, da Cachoeira das Palmeiras, do Triunfo, do Machado Bravo e da Barrinha. No distrito de Água Viva, que hoje faz parte do território do município de Estrela Dalva, temos as fazendas da

Boa Esperança, do Palmeiral, de São Manuel, de Santo Antônio, do Pombal, da Pedra Branca, da Pedra, da Cachoeirinha, do Rochedo, da Felicidade, e a de Água Limpa. Em Água viva, destaca-se, ainda, uma presença acentuada de sítios, ou pequenas roças que circundavam estas fazendas.

As moradias sinalizadas aparecem de maneira muito distribuída e esparsa ao longo do território, tendo poucos pontos de conexão e sendo cortadas por áreas de pastagem ou por serras e pequenas elevações no relevo. A área de Água Viva aparenta ser menos florestada do que a da sede de São Sebastião da Estrella. Os recursos hídricos são formados por afluentes e sub afluentes do Rio Paraíba do Sul e, em destaque, Córrego da Água Limpa, o Córrego da Pedra Branca e o Ribeirão de São Lourenço.

Uma vez que a região aparece atravessada por “Estradas de grande trânsito”, “Estradas secundárias” e pela linha férrea e, dada a predominância da agropecuária como atividade econômica, é possível que fosse um espaço de escoamento e trânsito de mercadorias, fornecendo um fácil acesso ao Estado do Rio de Janeiro e integrando a economia ruralizada do distrito a municípios maiores.

Em 17 de dezembro de 1938, São Sebastião da Estrella é transformado em distrito de Volta Grande, na mesma ocasião na qual este foi elevado a município. O dispositivo legal foi implementado a fim de fixar, a partir de 1939, a divisa do Estado de Minas Gerais em relação aos estados avizinados, estabelecendo a área que deveria ser ocupada por cada município. A respeito do território que hoje compete a Estrela Dalva temos:

(...)2 - Entre os distritos de Volta Grande e Estrela:

Começa no alto da Serra da Pedra Branca, defronte à foz do maior afluente da margem direita do córrego desse mesmo nome; segue pela linha de cumiada da serra até defrontar a cabeceira do afluente da margem direita do ribeirão Água Limpa que passa pelas fazendas do macuco, Santa Rita e São João.

4 - Entre os distritos de São Luiz e Água Viva:

Começa na Pedra do Mato, no divisor entre os rios Pirapetinga e Angu; continua por este divisor até defrontar a cabeceira do afluente da margem direita do ribeirão Água Limpa que passa pelas fazendas do macuco, Santa Rita e São João.

5 - Entre os distritos de Água Viva e Estrela:

Começa no divisor dos rios Pirapetinga e Angu, no ponto fronteiro à cabeceira do afluente da margem direita do ribeirão Água Limpa, que passa pelas fazendas do Macuco, Santa Rita, São João; desce por este afluente até sua foz no ribeirão Água Limpa, pelo qual segue até a foz do córrego que passa na fazenda de São Jerônimo. (MINAS GERAIS, 1938)

Podemos observar que, no corpo da legislação, são utilizadas referências diretas às unidades produtivas para realizar a demarcação do território, sinalizando mais uma vez para a relevância e o poderio dos proprietários de terra na tomada de decisões públicas. Sobretudo no que tange à divisão administrativa, o uso dos recursos naturais e a forma de ocupação da terra parecem ter sido, desde a colônia, campo de disputa, elaboração e recriação, de forma que eventualmente tenha se feito necessário reorganizar a dinâmica entre as unidades de governo.

Em nova legislação publicada em 1953 (Lei n.º 1.039, de 12 de dezembro deste ano), o Estado de Minas Gerais realiza nova organização do território, elevando Estrela Dalva à categoria de cidade, a saber:

a) Limites Municipais

1 - Com o município de Volta Grande: Começa no rio Paraíba, na foz do ribeirão da Cachoeirinha; cerca de um quilômetro a jusante do povoado de Conceição da Paraíba; sobe pelo ribeirão da Cachoeirinha até a foz do córrego da Serra; segue pelo espigão da vertente da margem esquerda do córrego da Serra até o alto da Serra da Pedra Branca ao ponto fronteiro à foz do maior afluente da margem direita do córrego da Pedra Branca; segue pela linha de cumeada da serra até defrontar a cabeceira do afluente da margem direita do ribeirão Água Limpa, que passa pelas fazendas do Macuco, Santa Rita e São João; alcança o divisor entre os rios Pirapetinga e Angu e por ele segue até a Pedra do Mato.

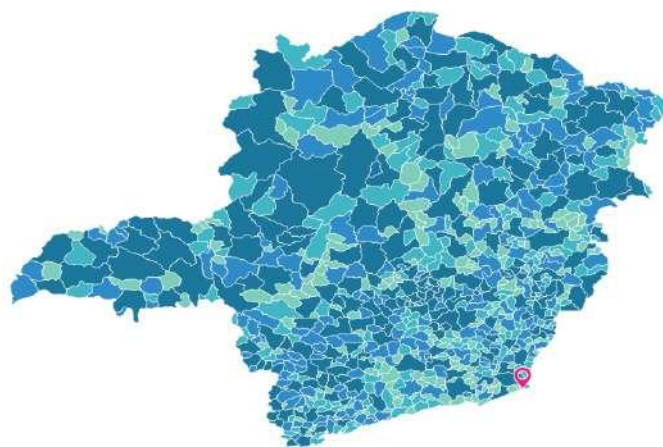
2 - Com o município de Leopoldina: Começa no alto da Pedra do Mato; segue pela linha de cumeada divisora entre o rio Pirapetinguinha e o córrego Água Limpa, passando pelo alto de Santa Úrsula, até encontrar o espigão divisor entre o ribeirão Água Limpa e o córrego que passa pela fazenda de São Jerônimo, seu afluente, da margem esquerda, pelo qual continua até a foz desse último córrego, no ribeirão Água Limpa; desce por este ribeirão até sua foz, no rio Pirapetinga; desce por este até a foz do córrego do Desengano.

3 - Com o município de Pirapetinga: Começa no Rio Pirapetinga, na foz do Córrego do Desengano; desce pelo Rio Pirapetinga até à foz do Córrego do Caiapó; sobe por este até a foz do Córrego da Barrinha, que passa na fazenda do mesmo nome; continua pelo divisor da vertente da margem direita deste Córrego, contorna as cabeceiras do Córrego que deságua abaixo da Estação de Caiapó, até atingir o Córrego das Palmeiras, na ponte logo acima da cachoeira; desce pelo Córrego das Palmeiras até sua confluência com o Córrego que vem da Estação de Lucatan e Fazenda da Lage; continua pelo divisor da vertente da margem direita deste último Córrego da Cachoeira, que passa na Fazenda da Cachoeira; continua por este divisor até atingir o Rio Paraíba, na foz desse último córrego cerca de um quilômetro a jusante do povoado de Conceição do Paraíba.

4 - Com o Estado do Rio de Janeiro: Começa na foz do Córrego da Cachoeira, no Rio Paraíba, segue pela divisa interestadual até a foz do Ribeirão da Cachoeira.

b) Divisas interdistritais

Entre os distritos de Estrela Dalva e Água Viva: Começa no divisor dos Rios Pirapetinga e Angu, no ponto fronteiro à cabeceira do afluente da margem direita do ribeirão Água Limpa, que passa pelas fazendas do Macuco, Santa Rita e São João; desce por este afluente até sua foz no Ribeirão Água Limpa, pelo qual segue até a foz do Córrego que passa na Fazenda de São Jerônimo.



Mapa 9: Mapa do Estado de Minas Gerais. Em destaque, o município de Pirapetinga–MG. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/pirapetinga/panorama>

Em 2017, o professor pirapetinguense José Mauro Pires Silveira, mestre em História Social, publicou um livro em homenagem a uma ação civil pública movida por moradores de Pirapetinga a fim de evitar uma reforma drástica na Praça Santa'Anna. A movimentação girou em torno da possibilidade de demolição do espaço coletivo de convivência e recreação que, para parte da comunidade, ocupa lugar central na narrativa oficial de surgimento do município.

Buscando o reconhecimento da praça como parte do acervo municipal de patrimônios culturais, mobilizaram-se para cooptar:

Elementos documentais, que justificassem a consagração da praça como patrimônio cultural comum do nosso grupo social, conseguimos através dos amigos, de parte da coletividade e da maioria da Câmara

Legislativa, o imprescindível incentivo para a organização do Manifesto Público em Defesa da Praça Sant'anna, cuja intenção era alertar o Poder Executivo e o Ministério Público da importância de se manter irretocável seu traçado original, com todo o seu conjunto arquitetônico existente, de forma que a história dos nossos antepassados e o costume mantido durante anos deste patrimônio material e imaterial fosse um legado a ser transmitido às gerações futuras. (SILVEIRA, 2017, p.10)

Mais adiante, Silveira (2017) nos oferece o contexto histórico sobre o qual se construiu este afeto comunitário para com a praça, que teria configurado o primeiro espaço compartilhado entre os moradores da localidade, quando ainda era formada por pequenos arraiais e povoados. Por volta de 1850, a Praça Santa'Anna enredou a construção das habitações e da estrutura local, acompanhando o desenvolvimento da comunidade. Entende que, dos lugares que compõem a paisagem pirapetinguense, a praça é o que melhor sinaliza as raízes profundamente ruralizadas da população, sobrevivendo, década a década, às mudanças que se apresentavam ao seu redor.

Em um esforço de descrição do cenário de formação do município, destaca-se que a paróquia de Sant'anna do Pirapetinga, que recebeu esse nome em homenagem à sua padroeira, era composta por muitas casas simples, contrastadas por “alguns casarões importantes, espalhados pela rua principal da cidade”. (SILVEIRA, 2017, p.75)

A capela de Santa'Anna, mais tarde elevada à igreja matriz, foi erguida na rua da praça em 1854 e apresenta-se como importante referencial histórico para o município. A memória que prevalece a respeito da localidade aparece de maneira bem demarcada na narrativa oficial, comunicada em sinalizações turísticas presentes em pontos de visitação, como a Igreja de Santa'Anna, e na página virtual da prefeitura de Pirapetinga, como podemos ver na imagem abaixo:



Figura 10: Sinalização turística exposta na parede contígua à entrada da Igreja Matriz de Sant'anna, Pirapetinga–MG. Acervo pessoal.

Como podemos notar, apesar de apresentar-se uma breve referência às origens indígenas, baseada na frequente menção popular à presença de grupos Macro-Jê, como Tamoios e Puris, enfatiza-se a iniciativa de construção dos primeiros agrupamentos coloniais pela herdeira da Sesmaria que, em tese, englobava a região, designada como “Sesmaria da Solidão”. Dona Ana Luisa de Assis, que teria recebido a localidade do falecido esposo, Manoel João da Silveira, é tida como a responsável pela construção da capela e pela reza de sua primeira missa, em 1850. Da extensão de sua família, teriam surgido as demais construções e fazendas que desencadearam o povoamento colonial da área. Desta família teria vindo, ainda, o subsídio para a construção de parte da Estrada de Ferro de Leopoldina, cidade da qual o núcleo de Sant'anna do Pirapetinga foi distrito até 1880, quando da sua incorporação ao recém-emancipado município de Além-Paraíba, com a promulgação da Lei n.º 2678, de 30 de novembro de 1880.

Pouco depois, em 1870, a Mata mineira inseria-se na dinâmica de expansão das conexões comerciais inaugurada com a via-férrea que ligava sua área central à

província fluminense, resultando, até o fim desta década, em um aquecimento significativo da economia cafeeira da região. A capitalização dessas construções dependia, segundo Peter L. Blasenheim (1996), do investimento privado de uma elite latifundiária.

Silveira nos sinaliza, ainda, para um dado importante: segundo o censo demográfico imperial publicado em 1872, quase um quarto da população era composta por homens e mulheres escravizados, destinados majoritariamente às lavouras de café e aos trabalhos domésticos, subsidiando a produção em torno da qual Santanna do Pirapetinga se estruturava e se enquadrava na dinâmica econômica da Zona da Mata. (SILVEIRA, 2017) Neste recenseamento, segundo Jane Souto de Oliveira (2003), definia-se com clareza a estrutura desigual a partir da qual se dividia a sociedade lusobrasileira, entre livres e escravizados, além do critério de categorização pela cor da pele que sinalizava para a existência de grupos “brancos, pretos, pardos e caboclos” e indígenas, tratando estes de maneira homogênea, evitando distinguir com clareza os grupos étnicos aos quais pertenciam.

Cláudio Heleno Machado (2002), em análise do realojamento forçado de escravizados da Zona da Mata mineira no decorrer da segunda metade do século XIX, indica para um movimento de concentração para os municípios matenses, em conformidade ao crescimento das produções de café. Assim como nas regiões do Vale do Paraíba e do Centro-Oeste paulista, nas quais o produto já ocupava papel relevante na agroexportação, os cafezais matenses demandaram e construíram-se por meio da mão-de-obra escravizada. Argumenta que a província mineira contava, internamente, com uma quantidade de escravizados de reserva, que eram postos em circulação entre municípios em um mercado interno de movimentação considerável. Entre 1876 e 1886, indica um aumento significativo no número de escravizados nos municípios cafeeiros, mesmo com as modificações administrativas que os reorganizaram, emancipando algumas localidades e alterando a extensão territorial de outras. Em Além-Paraíba, que a partir de 1880 englobava o território de Pirapetinga, como supramencionado, o número de escravizados salta de 1.997, em 1876, para 8.029, dez anos depois. (MACHADO, 2002, p. 12–13)

No ano 1880, foi instalada a Estrada de Ferro de Pirapetinga, ramal da ferrovia de Leopoldina, facilitando o escoamento da produção agrícola da freguesia

de Sant'anna do Pirapetinga para as demais áreas ao seu redor, conectando-a ainda mais ao circuito comercial.

Em 2009, Silveira publica um estudo a respeito do papel da Estrada de Ferro Leopoldina e seus subsequentes ramais, espalhados pelos pequenos municípios sul-matenses, no incentivo da atividade cafeeira, gerando transformações sociais e econômicas relevantes no contexto regional entre 1874 e 1900. Firmando-se enquanto produto central à economia matense até princípios do século XX, o café subsidiou a intensificação do comércio na província, possibilitando uma concentração de capital nas mãos de latifundiários e grandes comerciantes, ao passo que explicitava a dependência produtiva do trabalho de escravizados. Esta dependência teria se estendido, também, às atividades de instalação, trabalho e manutenção de ferrovias. Assim, com a expansão da malha ferroviária e o aquecimento da economia cafeeira, as fazendas da Mata mineira intensificaram a importação e negociação intraprovincial de cativos.

Esta ligação entre ambos os empreendimentos relacionava-se, ainda, ao grupo de investidores que os promoveram, visto que parte da capitalização necessária a construção das estradas de ferro advinha da atuação dos latifundiários escravagistas brasileiros, interessados em facilitar o escoamento da produção para a venda e a comunicação entre as localidades, como foi o caso de Leopoldina. Com o bom desenvolvimento da Estrada de Ferro de Leopoldina, elaboraram-se os ramais para os lugares mais interiorizados, ligando-a as freguesias e distritos cuja ocupação econômica central fosse a cafeicultura, como Sant'anna do Pirapetinga e Volta Grande. (SILVEIRA, 2009)

Contudo, a reposição de peças e o trato das ferrovias demandava verbas que, nem sempre, superavam os lucros obtidos, de forma que

Observamos ainda que da mesma forma que certas ferrovias são construídas em função da produção cafeeira, elas passavam por um processo de desequilíbrio financeiro quando por algum motivo essa produção entrava em decadência. A manutenção das máquinas e equipamentos exigia recursos elevados, principalmente porque eram quase todos produtos de importação, e à medida que seus rendimentos diminuía, conseqüentemente, geravam reflexos negativos para a sua própria receita. Dessa forma, com dificuldades financeiras, endividamentos e baixo movimento de seu tráfego, tornava-se inviável sua manutenção, provocando sua desativação ou encampação, como ocorreu com a Estrada de Ferro Pirapetinga e a Estrada de Ferro Leopoldina. (SILVEIRA, 2009, 112–113)

Em 17 de dezembro de 1938, o distrito de Sant'anna do Pirapetinga é desmembrado de Além-Paraíba e é rebatizado como Pirapetinga, elevando-se à categoria de município. Mais adiante, são criados os distritos de Caiapó (lei n.º 336, de 12-12-1948) e Valão Quente (lei n.º 845, de 21-05-1993).



Mapa 10: Mapa do estado de Minas Gerais com destaque para o município de Pirapetinga. Arquivo Público Mineiro; notação: SVOP — 020, 1939.

No Fundo Secretaria e Viação e Obras Públicas (SVOP), encontramos um mapa do município de Pirapetinga logo da elevação à categoria. Executado em resposta à lei-decreto de 2 de março de 1938, o mapa 10 responde a uma demanda por reorganização territorial e administrativa que ocorreu em todo o país. Segundo a

definição descrita, os municípios deveriam contar com um ou mais distritos, sendo que suas sedes deveriam possuir ao menos 200 moradias cada, tendo este *status* de cidade. Os limites entre municípios passam a ser definidos a partir de acidentes naturais ou linhas geodésicas. A fim de garantir a regularidade e padronização das unidades administrativas, solicita-se que seus territórios devem ser registrados por mapas autenticados, como no exemplo acima.

Nele, podemos ver a divisão interna do município, com a sinalização da presença de uma sede na porção leste-central, com acesso direto a uma estrada interestadual, em uma parte mais baixa do território. Ao redor da cidade-sede, nota-se a presença das fazendas de Santa Gabriela, da Boa Esperança (mais a sudeste) e da Barra do Piadobal, além dos sítios do Socego e o de São Matias. A oeste do território, marcado como povoado, vemos o atual distrito de Caiapó, envolto pela Fazenda do Moinho e pela Fazenda do Socego.

A parte superior, vemos as fazendas de São Vicente, de Santa Helena, da Itaporanga, do Mato Grosso, de São Lourenço da Barra. Na parte central, vemos a fazenda de Dona Emiliana, de Santa Rosa, de Nova Floresta, São João, do Moinho, de Santa Gabriela, da Boa Esperança. Na parte inferior temos as fazendas do Sossego, do Monte Alegre, do Sumidouro, de Itapiru, de Santa Júlia, da Cachoeira e da Floresta. Há um curso d'água que corta a parte central do município de leste a oeste, desembocando no Rio Paraíba, ao sul.

Há, ainda, uma estação ferroviária ativa que se liga à Estrada de Ferro de Leopoldina, cercada por algumas elevações no terreno que chegam aos 400 metros, representadas por curvas de nível. A estação de Yucatan, que também pôde ser notada no mapa de Além-Paraíba, aparece aqui com a toponímia lucatan, a centro-oeste do município, próxima à Fazenda da Lage.

A notável presença de unidades de produção agrícola — que ocupavam a maioria do território do município e eram responsáveis pela produção do café para a exportação e dos subsídios alimentares da comunidade — determinou a maneira pela qual se organizaram as primeiras formas de trabalho livre, às vésperas da abolição da escravatura. Segundo Paulo Cesar Gonçalves (2017), tanto no período escravista quanto no pós-abolição, as fronteiras entre trabalho livre e trabalho escravo sempre desafiaram definições rígidas. Desde o início do século XIX pode-se averiguar a concorrência e interação entre forros, imigrantes e escravizados na execução de tarefas cotidianas, seja nas lavouras, nas residências

ou nas ruas brasileiras. Nesse sentido, modalidades de trabalho de livres e libertos já se faziam presentes, uma vez que uma gama diversificada de sujeitos atuavam no cotidiano das regiões agroexportadoras.

Na Zona da Mata, em fins do século XIX, esta transição ocorreu através do fortalecimento de um regime de trabalho conhecido por colonato. Caracterizado pelo trabalho nas lavouras, consistia no estabelecimento de um “acordo” entre um posseiro de terras e um trabalhador rural, que passa a ser conhecido como colono. Este recebia o direito de cultivar e assentar morada em um lote da fazenda, em troca de ceder parte de sua produção e/ou de dedicar parte do seu tempo de trabalho à do posseiro.

Em análise aos processos que levaram à instituição do colonato na fazenda de Santo Inácio, no estado do Rio de Janeiro, Dezemone (2008) buscou compreender como este sistema de trabalho se organizou nas províncias sudestinas ao longo do século XIX. Entendendo não haver uma via única de interpretação a respeito do tema, qualifica a implementação do colonato como um processo de metamorfose que abrangeu as identidades dos integrantes da força de trabalho nos empreendimentos agrícolas. Nesse sentido, esta transição de papéis ocorre em um cenário de encaminhamento da abolição segundo a qual os sujeitos que até então eram cativos passam a experienciar uma modificação de perspectiva com as primeiras leis abolicionistas.

Ao contrário da visão mais tradicional do colonato, que o associa quase exclusivamente ao trato de trabalhadores europeus imigrados, indica a construção de um modelo misto, que muitas vezes combinou o emprego de escravizados, libertos, homens pobres livres e imigrantes, sobretudo na semeadura, manutenção e colheita dos cafezais em épocas de alta demanda. Entende que não houve, de maneira imediata, uma substituição da mão-de-obra cativa pela dos imigrantes europeus, uma vez que, sem perspectivas de trabalho ou qualquer subsídio governamental, muitos libertos optaram por permanecer nas fazendas, sobretudo nos lugares que predominava a população “crioula”, nascida em território brasileiro, sobre a de africanos “de nação”. (DEZEMONE, 2008)

Hebe Mattos (1998) argumenta, ainda, que esta convivência entre sujeitos livres, forros e escravizados no meio rural possibilitou a criação de parâmetros de trabalho agrícola livre que seriam, mais adiante, reproduzidos pela massa de alforriados que permaneceram nas fazendas no pós-abolição. Grande parte dos

fazendeiros do sudeste tenderam a optar pelo caminho que garantiria continuidade imediata da produção e da ordem social que sistematizava, hierarquicamente, as relações de trabalho.

A integração de africanos e descendentes ao colonato dependia, contudo, das condições de trabalho e de organização da fazenda frente à realidade familiar dos escravizados ou forros que nelas habitavam. Com a Lei do Ventre Livre (1871), inseria-se um novo elemento que reorganiza as dinâmicas senhor-escravizado a partir da interferência estatal e do arbítrio sobre um sujeito que, teoricamente, nasce dotado de liberdade, mas que permanecesse atrelado à mãe, ainda em condição de escravidão. Ao longo de seu desenvolvimento, se a este nascido livre for permitida a permanência na família, ele passará a uma ocupação, ao mesmo tempo, próxima e diferente daquela imposta aos seus antepassados: viverá em condições parecidas e poderá trabalhar na mesmas funções, mas, sobretudo após a maior idade, estará livre para desvincular-se do domínio senhorial ou para permanecer na fazenda. Entram em cena, neste ponto, as relações de compadrio que mediam as interações entre senhores de terra, escravizados, livres, forros e imigrantes, e possibilitaram o estabelecimento de laços horizontalizados — quando se davam entre sujeitos livres brancos — ou verticalizados, sobretudo no que concerne a relacionamentos entre pessoas de posições sociais diferentes, como escravos ou forros e fazendeiros. Tratam-se, de qualquer maneira, de estratégias de aproximação e cuidado que podem ter sido mobilizadas para garantir a sobrevivência, a proteção e o bom relacionamento, dentro do possível, das famílias de escravizados e alforriados. (DEZEMONE, 2008)

Acomodando e reorganizando a mão-de-obra no pós-abolição, a permanência dos homens e mulheres forros poderia subsidiar-se sobre uma readequação das relações com os fazendeiros para possibilitar sua permanência nas unidades produtivas por concessões de acesso condicionado à terra. Em um contrato social implícito, negociavam-se os acordos e maneira pela qual seriam conduzidas as atividades pelo colono. Assim, mantinha-se reconhecida a dominação e posse do senhor-fazendeiro sobre todo o espaço da fazenda, incluindo aquele no qual o colono iria plantar para si e sua família, e em troca, o trabalhador poderia cultivar e viver em uma parte de sua propriedade, e vendo-se, em tese, livre para desocupar aquele espaço no momento que desejasse, contanto que colaborasse na sustentação das plantações senhoriais ou cedesse parte da sua

própria. Vinculam-se, dessa maneira, moradia, trabalho e subsistência. (DEZEMONE, 2008)

A concessão condicionada da terra e a execução do trabalho do colono não ocorriam, no entanto, sempre de maneira impassível. Muitas vezes esbarravam em insatisfações com os moldes pelos quais as atividades ocorriam, com a divisão dos lucros ou com o labor excessivo imposto por longas jornadas, resultando no desenvolvimento de formas de resistência coletiva — como a recusa ao desempenho das tarefas, o descaso com as plantações para a comercialização e a priorização das plantações de subsistência pessoal — e estratégias de negociação. (GONÇALVES, 2017) Em contrapartida, principalmente no que diz respeito aos grupos de colonos não brancos, apresentavam-se práticas de coerção física e moral, servidão por dívida e difamação que retratavam o colonato, enquanto um modelo de trabalho livre, em uma face, no mínimo, herdada do escravismo.

3.2 — ANCESTRALIDADES AFRO-INDÍGENAS: CAMINHOS POSSÍVEIS PARA A CONSTRUÇÃO DE UM CONCEITO

Para descrever processos de “mistura” de diferentes tradições e origens étnico-culturais, relevantes à interpretação de sociedade pluriétnicas e das memórias que produzem, tem-se operado diferentes conceitos. No campo dos estudos afrobrasileiros, a ideia de “sincretismo” recortou a análise de teóricos ao longo do século XX, sendo visto, ora como um portal para os movimentos de resistência dos africanos e afrobrasileiros, ora como um processo natural de interlocução cultural, ora como mais uma das inúmeras violências cometidas contra essas populações que ainda ecoam nas interpretações de mundo de seus descendentes culturais. (DELGADO, 2022)

A contribuição teórica de Roger Bastide fez-se relevante na construção de um entendimento do sincretismo. Compreendendo-o como a base sobre a qual se conformam as tradições religiosas de matriz africana, observa a partir das correspondências entre os santos do catolicismo e os orixás iorubás, que o sincretismo desenvolve-se enquanto um mecanismo de tradução cultural. Ao mesmo tempo, teria sido capaz de limitar, por outro lado, a capacidade de dissipação das práticas afrocentradas pelas europeias. Coloca-o, portanto, enquanto um processo de justaposição de crenças, e não de total assimilação de

uma cultura por outra. Assim, se operacionalizaria e reproduziria por meio de uma mentalidade compartilhada entre os afrodescendentes, realizando comparações e analogias entre os princípios e figuras cultuados no catolicismo e no candomblé. (LEAL, 2023)

Segundo João Leal (2023), Bastide também hierarquizou as manifestações religiosas afrobrasileiras com as quais interagiu ao longo do trabalho acadêmico, atribuindo menor 'autenticidade' àquelas que, em seus fundamentos, parecem mais atravessadas pela sincretização com outras religiosidades interétnicas - como o catimbó -, que teriam "corrompido" e "enfraquecido" as práticas africanas no país. Classifica, assim, dois tipos de sincretismo: um entendido como sincretismo de 'justaposição', menos danoso e mais permissivo à manutenção das culturas originárias; e outro de 'absorção', que engendra as percepções africanas em um universo cosmológico que lhe é externo, tornando-a menos fidedigna às origens. (LEAL, 2023)

Já Herskovits (1941) preocupa-se em analisar sociedades etnicamente diversas sob o prisma da aculturação, indicando-a enquanto fruto do relacionamento contínuo entre tradições que, pela interlocução, alteram as qualidades umas das outras. Pensando a respeito do quadro étnico das Américas, defende a presença de costumes, expressões e crenças vindos de África, com a diáspora. O sincretismo aparece, em seu trabalho, como um meio pelo qual tais práticas se modificaram no decorrer do contato com outras culturas, não hierarquizadas entre si, reimaginando valores e sentidos. Nesse sentido, o autor idealiza, no sincretismo, o veículo que possibilitou estas sobrevivências culturais. (FERRETTI, 2014)

Em investigação à economia do açúcar e do tabaco na sociedade cubana, Ortiz (1987) percebe o sincretismo enquanto produto da acomodação e adaptação entre as culturas ameríndias, africanas e europeias em convivência e disputa historicamente constituída. Desenvolve, dessa maneira, uma análise voltada à complexidade e abrangência do fenômeno que cria componentes a partir da contínua e dinâmica interação e choque de perspectivas, resultando na singular identidade cultural cubana.

De acordo com David Dias Delgado (2022), pai de santo umbandista e pesquisador do campo das Ciências da Religião, o uso do termo sincretismo para definir o cenário das umbandas constrói-se a partir de três perspectivas principais: uma primeira, que o entende enquanto forma de resistência; a que o percebe

enquanto parte estruturante das religiões afrobrasileiras; e uma última, que busca analisá-lo enquanto uma tecnologia necropolítica de desenraizamento e destruição. Pensando o sincretismo enquanto fruto da luta pela manutenção, mesmo fragmentada, de aspectos das culturas vindas de África, o autor indica uma tendência, em meio aos seus estudiosos, de compreender essas sobrevivências como parte de estratégias de disfarce e pacificação discursiva empreendidas pela população negra. Dias acredita, contudo, que a própria necessidade de disfarçar e amenizar aspectos das crenças afrocentradas, incorporando santos e rezas europeus, configura-se como parte da repressão e da violência físico-epistemológica praticada pelos colonizadores. Entende, desta forma, que este olhar desconsidera a brutalidade e a verticalidade de tais movimentações. Para ele,

É portanto, neste caso, que se elaboram, no mínimo, descuidadas e/ou precipitadas percepções as quais afirmam o processo enquanto recíproco, sem combate, (FERRETTI, 1995), agregativo (MINTZ; PRICE, 2003), harmonioso (RAMOS, 1942), assimilativo (CARNEIRO, 1936); fenômeno oriundo de processos nomeados por simbiose, fusão, identificação, metamorfose e isolamento (RUDOLF, 2005), reinterpretação (RIBEIRO, 1978), mistura (FERRETTI, 1995), amalgamação (VALENTE, 1955), aceitação, reação (RAMOS, 1942), aproximação (ORTIZ, 1980), dentre outros. (DELGADO, 2022, p.52)

Acredita, portanto, que desta corrente se elencaram estereótipos pouco fundamentados na experiência da escravidão, que se inclinam a ver o sincretismo enquanto um fenômeno de acomodação quase harmônica de culturas. O chamado “sincretismo estrutural”, por sua vez, entenderia a miscigenação das culturas europeia e africana para além da comutação e do diálogo entre os costumes, em busca de suas consequências na composição de nossa cultura. Assim,

O sincretismo transcende a questão simbólica e propõe abarcar sequelas, por vezes imperceptíveis e/ou inconscientes, resultantes de ações dominantes pertinentes às relações entre uma cultura dominante ante uma cultura dominada, a exemplo das relações entre santos e orixás. A exemplo do sincretismo para além das discussões propostas pela maioria dos pesquisadores, as quais convergem para as equiparações entre divindades africanas e europeias, nota-se os efeitos que o fenômeno produz sobre a subjetividade afroreligiosa, uma vez que os dogmas, mitos e os ritos se adequam à estas “adaptações”. Na umbanda, por exemplo, o adepto obtém pertencimento religioso através de um ritual de batismo, o qual,

tipicamente e etimologicamente, aloca-se à mitologia cristã, em menção às supostas relações entre Cristo e João Batista. (DELGADO, 2022, p.52)

A partir de uma noção identitária ambivalente, o autor entende que o sincretismo, ao passo que carrega em si as tradições negras, possibilitando sua continuidade, as subjugava à hegemonia cultural europeia, imprimindo nas religiões afro-brasileiras a marca do poder e das hierarquias construídas nas relações coloniais. (DELGADO, 2022)

Para explicitar a ideia do sincretismo necropolítico, o autor traz à discussão a voz de Achille Mbembe (2021), em um movimento de racialização do conceito que passa a ser compreendido enquanto:

Um sistema o qual tem por função ou finalidade fundir culturas, tradições, religiões, condicionando assim o apagamento, o extermínio, enfim, a reprodução da morte em sentido ampliado aos indivíduos pertencentes às culturas de minorias. (DELGADO, 2022, p.57)

Nesta perspectiva, a sincretização de epistemes e religiosidades é vista como recurso ativamente acionado em prol da obliteração da cultura dos dominados, envolvendo-os em padrões de pensamento, de estética e de culto dos grupos dominantes. (DIAS, 2022)

Há de se mencionar que, enquanto categoria analítica, o conceito de sincretismo vem sendo debatido e repensado. Carregando certa polissemia, que diz da abrangência de elementos aos quais está associado, o termo tem sido dispensado em favor de referências mais contextualizadas, como a criouliização e a hibridização cultural.

Segundo Pinto & Bernardes (2019), a compreensão de Édouard Glissant a respeito da mestiçagem presente na cultura caribenha sinaliza para o fenômeno da sincretização de culturas como parte de um processo mais amplo de cruzamento interétnico, ou criouliização, por meio do qual se compõem identidades e tradições essencialmente pluralistas, enraizadas nos diferentes povos em interação ao longo do tempo. Para tanto, elabora conceitos voltados à categorização e explicação da temática, a saber

Esses conceitos — como rastro-resíduo, caosmundo, totalidade-mundo, poética da relação — articulam-se em suas análises para dar vida a uma identidade que se opõe ao projeto hegemônico que elege um só relato do passado e define um sujeito monolítico, de raiz única. Assim nasce sua definição de criouliização, de identidade forjada na diferença, na multiplicidade, na relação

ainda em processo. Ele se vê contribuindo para a compreensão dessa crioula em constante construção com seu trabalho de escrever uma literatura crioula. Oralidade, literatura e história em articulação em prol da construção de uma memória própria de um povo considerado muitas vezes sem história e sem passado. (PINTO & BERNARDES, 2019, p.640)

Com base na leitura de etnógrafos europeus como Marees, Barbot e Villaut - cujo trabalho deve ser apontado como parcial e contaminado por princípios colonialistas -, percebe que, por meio de processos orgânicos, certos aspectos da filosofia religiosa africana apresentam possíveis pontos de conexão com a liturgia cristã. Sobretudo no que concerne à porção centro-ocidental do continente, havia aspectos comuns que podem ter estabelecido pontes de diálogo intercultural entre os povos. Em ambos os troncos culturais, os sujeitos entendiam-se enquanto fruto da interação entre dois mundos, um visível e um invisível, que só podiam ser transpostos ao passarmos pela morte. Aquilo que é oculto, da mesma forma, governa a materialidade e envia comunicações aos homens, por meio de revelações, escrituras, de presságios, de profecias, a serem interpretadas por aqueles que detém o conhecimento. (THORNTON, 2004)

Nesse sentido, o autor argumenta que tais elementos aproximavam as perspectivas e permitiam aos europeus certo entendimento da cosmogonia africana, mas havia também lugares de disputa e confrontação. De acordo com ele, as religiosidades tradicionais africanas não eram amarradas a um dogma institucional, e não operavam por meio de lógicas circunscritas, incrementando novas informações e olhares de maneira contínua em razão da variabilidade étnica que compõe o continente. O sacerdócio, da mesma maneira, era descentralizado e demandava, por parte de seus praticantes, a constante comprovação de habilidades e do contato com a esfera espiritual. Esse contato, também verificado no cristianismo, ocorria constantemente em África, permeando a resolução de problemas e questões do cotidiano. (THORNTON, 2004)

Apropriando-se das características comuns e questionando a validade das que representavam a singularidade da filosofia religiosa africana, o europeu tendia a demonizar aqueles costumes que lhe eram mais estranhos, como a possessão por espíritos ancestrais, o acesso recorrente a informações vindas de lugares espirituais e o uso da magia. Passo a passo, institui-se um cristianismo que, em parte, respondia às expectativas proselitistas europeias, mas que, ao mesmo tempo,

se diferenciava de seu antecessor, marcado pela leitura do outro. (THORNTON, 2004)

Tendo em vista o caráter não heterogêneo das relações África/Europa desenvolvidas durante o contrabando e escravização de pessoas e a exploração do Novo Mundo, não é possível estabelecer generalizações e, muito menos, imaginar que a cultura africana se preservou incólume ao processo. Para James Sweet (2003), a escravidão denota a ruptura de laços e estruturas psicossociais precedentes, crioualizando, desde a captura e transporte dos indivíduos, suas tradições e formas de interpretação. A diáspora impõe, portanto, a necessidade de recriação cultural com base nas memórias, angústias, diálogos e situações vivenciadas desde a travessia para as terras coloniais.

Linda Heywood (2008) dedica-se a pensar as contribuições dos povos banto sobre a confecção de uma cultura crioualizada no continente americano, enfatizando sua influência sobre aspectos da cultura europeia a partir da construção de uma herança católica africanizada. Em um cenário de imposição de uma cultura sobre a outra, são criadas estratégias de manutenção das tradições que perpassam a sincretização, reformulando práticas para que, apesar de cortadas pela episteme colonialista, preservem a ancestralidade, os nomes, a culinária, a religiosidade e a língua africanos. (HEYWOOD, 2008)

Alexandre Marcussi (2010) entende a crioualização enquanto um caminho pelo qual as culturas do Velho Mundo se interpenetram, confabulando entre si e recriando seus símbolos com base nesta interação. Em atenção ao trabalho de Herskovits (1941), indica a presença de uma “gramática laços familiares, o culto aos ancestrais, a influência de seres sobrenaturais sobre o mundo material, a divisão sexual do trabalho, o respeito ao saber dos mais velhos, a adivinhação, a prática de magia, a manifestação de arte e estética afro-orientadas e a formação de grupos artesanais. (MARCUSSE, 2010)

Decorre daí um complexo entendimento religioso que miscigena o cristianismo, posto de maneira espinhosa no seio das culturas africanas, à concepções tradicionais enraizadas no culto aos ancestrais e espíritos territoriais, confeccionando uma relação única com o catolicismo e com a adoração aos santos que reverbera na construção das práticas religiosas de seus descendentes culturais, no mundo atlântico.

O hibridismo, categoria a analítica mais utilizada em nossa análise, define-se por meio da atuação pós-colonial de Homi K. Bhabha (2012), que o entende enquanto processo de produção de culturas como parte de processos heterogêneos e mutáveis, construídas sobre a interação de diversidades. As identidades são, nesse sentido, fabricadas por constantes estranhamentos e diálogos, comunicando-se através de culturas distintas e movimentando a maneira pela qual tradições são lidas e usufruídas.

O autor introduz, nesse sentido, o conceito de ‘terceiro espaço’. Tratando-se de uma zona de reprodução de convergências, disputas e negociações, o termo abarca a percepção de que o hibridismo cultural produz ambivalências identitárias, manifestas, sobretudo, nas relações colonialistas. Assim, a alteridade é entendida, em seu trabalho, como produto dinâmico das trocas interculturais, não limitada às práticas originárias dos grupos sociais. (BHABHA, 2012)

No que se refere às sociedades etnicamente diversas formadas a partir das colonizações, explora o conceito de ‘mimetismo’, segundo o qual as culturas colonizadas tendem a mimetizar aspectos da cultura hegemônica imposta, de forma a transformar e marcar suas características, confeccionando espaços dúbios e complexos, seja em resistência, em adaptação ou como forma de perpetuar as próprias noções. Isto é, ao mesmo tempo em que sinaliza a absorção, por parte dos grupos historicamente subalternizados, de costumes coloniais, denota a subversão destes valores. (BHABHA, 2012).

Mattos indica a administração do conceito de “middle ground”, cunhado por Richard White (1991) para compreender o produto cultural criado pela interação entre nativos norte-americanos e colonizadores no contexto específico da região dos Grandes Lagos, entre os Estados Unidos e o Canadá. Pensando a forma como se desenvolviam estes relacionamentos, White refere-se aos espaços co-criados pela interculturalidade como fruto de negociações, mediações e novas maneiras de interpretar os acontecimentos. Como um conceito forjado para pensar as zonas de contato entre etnias diferentes, entende-se não haver, de nenhuma das partes, um controle total sobre a outra e que as adaptações e reinvenções dos elementos culturais teriam transformado e hibridizado práticas e tradições de maneira mútua, quando se fazia necessário colaborar.

A elaboração deste conceito vai na contramão das narrativas mais tradicionais que relegaram ao indígena papéis de passividade frente à exploração

colonial e que organizava a história estadunidense segundo a dinâmica de extermínio, assimilação e conquista dos povos indígenas. White repensa o processo, dada à multilateralidade dos acontecimentos, que foram permeados por resistências, disputas e pela “incapacidade” por parte dos europeus de subjugar totalmente os traços culturais nativos. Em contrapartida, põe em questão a presença indesejada de europeus em seus territórios, de forma que a viabilização da permanência de ambos os grupos tenha sido condicionada à interação e realização de meios termos, ou de zonas de fronteira, necessários ao estabelecimento de “middle grounds”. Não se trata, contudo, de um conceito genericamente aplicável a toda a experiência colonial, uma vez que demanda uma situação na qual a realização de acordos e acomodações culturais seja necessária para possibilitar a interação entre etnias diferentes. A ideia de hibridização aparece, assim, enquanto uma estratégia possível de convivência e sobrevivência, que pode ser acionada por um ou mais grupos em cenários de guerra e caos. (ÁVILA, 2011)

Segundo Arthur Lima Ávila (2011), o trabalho de White surge em um contexto no qual crescem as demandas por representação daquelas identidades que, historicamente, se viram marginalizadas e preteridas, impostas à condição de meras espectadoras de suas histórias. Assim, “middle ground” funcionaria, ainda, como uma crítica ao simplismo do olhar tradicional sobre os povos indígenas e, ao mesmo tempo, às noções de uniformidade étnica que usualmente circunscrevem esses povos a papéis restritos e datados, estagnados ao tempo em que ainda não foram contatados pelo colonizador.

A crítica ao conceito refere-se, inequivocamente, à idealização a que a ideia de negociação e adaptação pode conduzir, superestimando a capacidade de intervenção de povos subalternizados frente à ampla dominação e a brutalidade exercida pelos agentes da colonização. De fato, faz-se necessário demarcar a assimetria, a coerção e a violência perante as quais qualquer cenário de colonialidade se constrói. Mesmo quando o diálogo entre colonizador/colonizado era estabelecido, isto ocorria nos termos do dominador, demandando maior flexibilidade e concessão dos povos dominados. Apesar disso, trata-se de uma ferramenta útil à observação da multiplicidade dos processos de miscigenação étnica sobre os quais se constituíram as comunidades americanas, adicionando uma camada de interpretação possível na organização das sociedades do Novo Mundo, sobretudo no que concerne à relação entre diferentes grupos colonizados.

Percebe-se, portanto, que o fenômeno da composição de culturas multiétnicas é perpassado por debates relativos à natureza das trocas culturais interétnicas ocorridas a partir da diáspora e da escravização, pensando, neste cenário, a violência, o diálogo e a participação dos povos africanos na composição da cultura nas américas.

Tal perspectiva não deve, de forma alguma, se perder de vista. A opressão e o avanço colonialista sobre as tradições afrocentradas e nativas precisam estar marcados nas produções acadêmicas a respeito, enfatizando a natureza violenta da relação estabelecida com estes povos, desde os primeiros movimentos e negociações do tráfico humano e da escravização. A violência inerente ao processo está expressa no campo da violação do corpo, da mente, da vida social e das formas de produzir conhecimento dos povos não brancos.

Contudo, devemos, ainda, sinalizar para a mobilização da categoria de hibridização frente a experiência dos diferentes grupos postos em interlocução pelas dinâmicas da colonização e que se miscigenaram entre si. Confeccionando percepções hibridizadas, se viram expropriados de seu modo de vida tradicional e acabaram por disputar, entre si e com o outro, por espaço e sobrevivência. É o caso do entroncamento de olhares e saberes africanos/indígenas, africanos/africanos e indígenas/indígenas, dentro de um amplo leque de etnias que compreendem ambas as categorias, e que se apresentam, até hoje, nas manifestações culturais - como as abordadas neste trabalho - e no cotidiano de seus descendentes. Tais encontros não podem estar isentos, da mesma maneira, da hostilidade que permeia e pressiona a trajetória destes sujeitos. Assim, a complexidade étnico-social que nos compõe não permite a homogeneização das experiências que a atravessam, exigindo um olhar cuidadoso sobre suas expressões.

Para Stuart Hall (2006), as identidades são flexíveis e dinâmicas, se reorganizando a cada mudança vivenciada e relacionando-se ao contexto social, econômico e histórico de cada grupo. Dessa plasticidade, advém a capacidade de se habitarem múltiplas personalidades ou percepções em um mesmo sujeito ou em uma mesma comunidade, alterando-se frente às disputas recorrentes e confluências possibilitadas ou forçadas pelos eventos históricos.

Anzaldúa (2005), percebe a mestiçagem mexicana e o multiculturalismo como processos inerentes à construção das identidades dos sujeitos nativos, mobilizando o conceito de “nepantilismo” para explicitar a natureza conflituosa do

multi pertencimento étnico e da vida entre fronteiras identitárias ou reais. Em comunidades colonizadas, torna-se, assim, comum o convívio e absorção de práticas culturais com mais de uma origem, criando elementos compartilhados a partir da divergência ou da confluência.

Posta a violência inerente à discussão - expressa no campo da violação do corpo, da mente, da vida social e das formas de produzir conhecimento dos povos não brancos -, cabe ressaltar que a análise de Dias (2022) enfatiza o sincretismo, enquanto processo histórico de miscigenação de culturas, em sua relação dominador/dominado. Devemos, ainda, pensá-lo frente a experiência dos diferentes grupos que se viram expropriados de seu modo de vida tradicional, postos em interlocução pelas dinâmicas da colonização e que se miscigenaram entre si, confeccionando percepções hibridizadas.

A partir do trabalho de Cecilia Mello (2003) a respeito de uma comunidade baiana, conhecemos o termo “afro-indígena” em seu aspecto acadêmico, e o escolhemos para contribuir na representação das manifestações culturais observadas em Estrela Dalva e Pirapetinga.

Em olhar sobre uma comunidade de Caravelas, na Bahia, Mello percebe que a identidade de seus sujeitos era atravessada pela noção de uma dupla pertença étnica. Sua abordagem etnográfica permitiu que compreendesse como as memórias da ancestralidade eram relevantes para o grupo, que se entendia, simultaneamente, como descendentes dos indígenas da região e dos africanos traficados. Como resultado, gerou-se uma cultura mista, que carregava símbolos e convenções de ambos os grupos. Para descrevê-los, Mello passa a se utilizar de uma categoria empregada pelos próprios moradores: “afro-indígena”.

Para além da justaposição dos termos “afro” e “indígena”, o relaciona ao que entende como um agrupamento historicamente construído entre os dois povos que se pode observar ao nos atentarmos, sobretudo, às práticas da cultura popular.

No trabalho de Agenor Sarraf Pacheco (2010), reapresenta-se o conceito trazido pelos grupos estudados por Cecilia Mello, relacionado, agora, à demarcada presença cultural de africanos e indígenas nas formas de se vestir, crer, falar e cozinhar dos marajoaras, no Pará. Investigando o papel das encantarias na percepção religiosa desta comunidade, percebeu que o contato afro-indígena se deu de maneira recorrente, desde a colonização, formando um apanhado cultural

híbrido, com focos de resistência religiosa herdados da pajelança, das benzeduras e costumes afrobrasileiros.

De maneira semelhante, nesta pesquisa, fomos atravessados pela ideia de que a manutenção de práticas e saberes culturais ancestrais foi uma forma de resistência cultural empreendida, ao longo do tempo, por herdeiros das culturas afro-indígenas. Entendemos que a hibridização dos fazeres destes povos foi o que possibilitou a criação e manutenção das culturais locais, de forma a estabelecerem-se sobre identidades dinâmicas e multiétnicas.

Por sua vez, acreditamos que o entendimento de Nêgo Bispo a respeito da discussão é extremamente útil. Para ele, entre as palavras “semeadas” pela abordagem contracolonial, a “confluência” tem ocupado lugar de destaque, considerando que ela diz da

(...) energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito. Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluncia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente — a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, e que amplia. Essa é a medida. (SANTOS, 2023, p. 4-5)

Seguindo esta lógica, entendemos que nossos sujeitos não estão em contextos de aldeamentos ou aquilombamentos, e não estão necessariamente conectados às religiões de matriz africana, apesar de ser o caso de alguns deles. Tampouco assumem para si identidades de indígenas ou afro-indígenas, ou conhece com exatidão suas origens africanas.

Portanto, quando nos referimos aos espaços de memória observados nesta pesquisa como “afro-indígenas”, trabalhamos a partir da perspectiva que tal qual o proposto por Nêgo Bispo, direcionamos nosso olhar às características culturais que marcam o “encontro” de epistemes africanas e indígenas em meio ao contínuo processo de colonização. Este encontro, longe de se construir em um cenário pacífico, colaborou para a construção de estratégias de sobrevivência, de formas de preservação de saberes e viveres que fugiam à norma imposta pelo colonizador, e de tradições e práticas culturais que ecoavam as memórias de grupos marginalizados, excluídos e perseguidos. Isto é, de maneira heterogênea e muitas vezes conflituosa, africanos, indígenas e seus descendentes dialogaram ao longo do tempo e legaram aos seus heranças que devem ser representadas.

Tantas são as confluências que em 2023 é lançado o livro “Terra: Antologia Afro-indígena”, reunindo grandes nomes dos movimentos sociais afro-brasileiro e indígenas para pensar sobre a diversidade biocultural brasileira e a valorização dos diálogos interculturais entre africanos e indígenas na história brasileira.

Sinalizando as experiências compartilhadas por esses dois grupos, sobretudo quando vistos em um mesmo território, como nos quilombos, o trabalho traz, ainda, semelhanças epistemológicas e enfrentaremos em comum, denotando a construção de alianças silenciosas e a resistência conjuntas que foram primordiais na manutenção de suas comunidades.

Logo no primeiro capítulo da obra, Nêgo Bispo se refere ao processo diaspórico enfrentado por povos africanos, que levou à necessidade de readaptação a um novo território e a disputas por espaço que recortaram, em parte, as relações entre africanos e indígenas desde o princípio da colonização, conforme o sinalizado no trecho abaixo:

Nós fomos tirados dos nossos territórios para sermos atacados no território dos indígenas. Por isso, nós precisávamos e precisamos - e temos conseguido - ser muito generosos. Mesmo tendo sido trazidos para o território dos indígenas, nós não disputamos o território com eles. Nós disputamos com os colonialistas o território que eles tiraram dos indígenas, e isso nos dói. Mas precisamos fazer isso. Se não, onde vamos viver? (SANTOS, 2023, p. 10)

A despeito da vontade do colonizador, que teria incentivado conflitos entre colonizados, Nêgo Bispo entendia que a proximidade epistemológica entre grupos africanos e indígenas, sobretudo em sua relação com o meio, teria, na verdade, criado pontos de conexão que permitiram o trabalho em conjunto em prol da criação de estratégias de manutenção social, e que este contato interétnico, iniciado no Brasil Colônia, perdura e se manifesta de diferentes maneiras até a atualidade.

A surpresa para os colonialistas e a felicidade para nós é que, quando nós chegamos ao território dos indígenas, encontramos modos parecidos com os nossos. Encontramos relações com a natureza parecidas com as nossas. Houve grande confluência nos modos e nos pensamentos. E isso nos fortaleceu. E aí fizemos uma grande aliança cosmológica, mesmo falando línguas diferentes. Pelos nossos comportamentos, pelos nossos modos, a gente se entendeu. Isso aconteceu durante todo o período histórico colonialista e ainda acontece. (SANTOS, 2023, p. 10)

Ainda nesta coletânea, para Makota Kidoiale (2023), uma das lideranças de uma comunidade religiosa de nação Angola, as plantas trazem, em si, a essência do

que é mais sagrado nas cosmovisões afrocentradas: estão relacionadas às raízes, às heranças ancestrais deixadas em forma de saberes e práticas de cuidado intercomunitário. As plantas possuem, na forma de entender o mundo dos povos bantos, o poder de acessar o íntimo humano, podendo fortalecer e reequilibrar o espírito e a carne. A manipulação dessas forças é, segundo ela, parte primordial da vivência do grupo.

De forma semelhante, Izaque João (2023), do povo kaioiwá, indica que a relação com o bioma e, sobretudo com a vegetação, é parte fundamental para a compreensão das espiritualidades e modos de vida originários. A flora carrega consigo parte de suas memórias, remontando aos ancestrais que já se foram e às suas noções de criação do mundo: comunicam-se com um plano inacessível, expressando (pelo movimento das folhas, galhos e pelo enraizamento) as mensagens a serem recebidas. Por isso, tem o poder sobre as emoções e o estado de espírito dos homens, podendo fortalecê-los ou enfraquecê-los.

Isto assinala, com muita clareza, mais uma camada da violência produzida pela empresa colonial: para os indígenas e para os africanos, o acesso à terra e aos seus recursos apresenta características que superam a necessidade de sobrevivência e a extração - fazem parte da organização social, emocional e religiosa dessas povos, de forma que a contínua alienação do contato com o meio se configurou enquanto medida de combate. Em outras palavras, seja extraíndo-lhes de sua terra natal ou cerceando-lhes gradativamente o espaço de circulação, o colonizador os atacou incisivamente.

Dessa forma, ao analisarmos e reinterpretarmos as histórias de vida e as tradições do grupo trabalhado, objetivamos sinalizar para as confluências entre identidades indígenas e afrobrasileiras presentes em suas memórias, e na maneira pela qual podemos construir representações mais densas, que contemplem de fato as ancestralidades identificadas.

Sabemos que as memórias indígenas foram alvo de constantes e intencionais apagamentos, acompanhados por políticas ferrenhas de absorção e negação das identidades originárias. A empresa colonial esforçou-se por tomar para si seus conhecimentos e estratégias, inferiorizar seus modos de viver e pensar e minimizar seu reconhecimento na sociedade. Desde muito cedo, incentivou-se o sequestro, estupro e casamento com mulheres indígenas e separou-se o indígena do seu modo de vida original, sedentarizando algumas comunidades à força,

interferindo em sua relação com o território, pregando e impondo a religiosidade cristã, sequestrando suas crianças, roubando seus conhecimentos, impossibilitando-os de se manterem, pelo desmatamento, pela fome e pela disseminação proposital de doenças.

Assim, muitas vezes, temos dificuldade em perceber suas heranças e seus ensinamentos, de reconhecer em nós, como sociedade, as marcas e contribuições deste grupo. Mas elas estão lá: nas memórias de seus descendentes, nos festejos populares, nas histórias familiares, nas palavras, na toponímia, na arqueologia, nos saberes sobre a fauna e flora americana, na alimentação e nas religiões (sobretudo nas que são entendidas como de matriz africana).

Por isso, ter origens afro-indígenas é, no contexto de nossa pesquisa, pertencer a uma comunidade que tem práticas culturais e modos de vida referenciados em saberes e memórias deixados por africanos, indígenas e seus descendentes. É pertencer a um grupo que se lembra e relata essas ancestralidades como parte de suas histórias e que recebeu, de seus antepassados, as tradições construídas pela confluência, pela luta e pela disputa ao longo do tempo.

3.3 — MEMÓRIAS VIVAS: NARRATIVAS PESSOAIS, TRAJETÓRIAS COLETIVAS

Em Estrela Dalva e Pirapetinga, este modelo de organização da força de trabalho também pôde ser observado, compondo as dinâmicas sociais e econômicas das fazendas voltadas para a cafeicultura ou para a produção de insumos alimentícios, principalmente no pós-abolição. Mantendo-se centrados na produção agropecuária, mobilizou-se, nos municípios, parte da mão-de-obra que já atuava no cuidado das roças e cooptaram-se trabalhadores imigrantes europeus.

Nesse contexto, as entrevistas acompanhadas e realizadas em parceria com o MAEA, a partir do Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira, tornam-se fontes relevantes para a discussão, trazendo as memórias de sujeitos que as vivenciaram. Pensando o impacto do colonato no passado de Pirapetinga e Estrela Dalva, articularemos as experiências de trabalho relatadas por moradores às diferentes origens étnicas percebidas ou relatadas.

A fim de respeitar a privacidade dos entrevistados frente à sensibilidade do tema, neste campo, optamos por mencioná-los por meio de nomes fictícios, sempre

indicando, contudo, quais são relatórios de campo e as subseqüentes páginas das quais foram retiradas as informações e, quando se tratarem de menções a informações contidas em cadernos de campo, a autoria destes.

Dito isto, em setembro de 2021 foi realizada uma visita de campo à Estrela Dalva por uma equipe do MAEA, para apresentar às lideranças locais a proposta do Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata mineira. Na ocasião, buscou-se, ainda, realizar um levantamento inicial dos seus patrimônios culturais e descobrir mais sobre as memórias dos moradores, a fim de entender a dinâmica e o contexto sobre os quais se construíram as relações sociais ao longo do tempo.

Um dos nossos primeiros diálogos foi com uma mulher idosa que na época tinha 93 anos, a qual denominaremos como *Joana*, criada na zona rural do município. Neta de fazendeiros, relatou à entrevistadora que toda a alimentação era garantida pelo cultivo de seus familiares e dos colonos que trabalhavam nas terras da fazenda. Em seguida, nos contou:

Como seu pai deu aos colonos mais antigos um pedaço de terra, um sítio. Seu pai era filho de uma escrava, contava ela, mas foi adotado pelo dono da “Fazenda da Barra”. Sua mãe, a escravizada, era de uma fazenda e ele foi levado para outra, ainda novo. Nesse momento, nos diz que o pai tinha histórias que nunca contava e comenta sobre uma “diferença de tratamento” com os escravos. (TEIXEIRA, 2021, p. 18, relatório de campo)

Temos aqui uma primeira perspectiva apresentada sobre o colonato, que o traz como um acordo no qual se concede a terra para o colono cultivar. Como aparentada dos proprietários de terra, parte deste cultivo — e do produto do trabalho do colono — parece ter se destinado à alimentação de sua família. É interessante sinalizá-lo para que, mais adiante, estabeleça-se um quadro mais claro das disparidades sociais presentes neste sistema.

Por outro lado, suas origens também aparecem conectadas aos povos africanos e afrobrasileiros que trabalharam nestas lavouras, considerando que seu pai seria filho de uma mulher escravizada que lhe legou, ao que parece, histórias do seu cativeiro. Esta dualidade de posições — proprietário/escravizado — que demarca dois polos da comunidade estreladalvense em interlocução em um mesmo “núcleo familiar”, denota a complexidade das relações que se davam no cotidiano mineiro. O pai de nossa entrevistada herda, nesse sentido, duas tradições opostas e um duplo pertencimento que, não fosse pela adoção promovida pelo dono da terra,

poderia colocá-lo em uma posição de vulnerabilidade social, assim como a imposta a sua mãe.

Com um ponto de vista um pouco diferente do que foi vivenciar o colonato, a senhora *Amália*, com 80 anos. Nascida no distrito rural de Água-Viva, nos contou que seus pais, ela e seus seis irmãos, eram colonos e não viviam nas melhores condições.

A casa da fazenda era dos patrões, e os colonos moravam e trabalhavam com outras famílias na “roça” do lugar. Quando perguntamos sobre sua infância, nos conta que não conheceu isso. Já aos sete anos teve que começar a trabalhar como copeira da casa e, mais tarde, como cozinheira. Conta que sempre se sentiu bem tratada lá (...) Diz que se lembra da existência de duas fazendas na área, a de São Bernardo (onde vivia) e a do Rochedo. (TEIXEIRA, 2021, p. 18, relatório de campo)

Seu relato nos conduz a outra face do colonato, que envolve um sistema de trabalho generalizado que se estende além do trabalhador braçal que atuava na lavoura, muitas vezes englobando, também, o restante de sua família, esposa e filhos. Enquanto aos homens parecem destinar-se trabalhos na terra, como plantar, colher, carpir, carregar peso e cuidar dos animais, às mulheres são entregues papéis relativos aos cuidados com as próprias casas e com a dos patrões, atuando como faxineiras, copeiras, lavadeiras, cozinheiras, entre outros.

Ainda na mesma viagem, realizada em 2021, em Pirapetinga, fomos indicados a uma senhora que, de acordo com um dos moradores locais, poderia nos contar mais a respeito da presença indígena na região. Fomos, então, à casa de *Lúcia*, que nos recebeu de bom grado. Nos corredores de entrada, havia inúmeros vasos espalhados e pequenos canteiros com pequenas árvores, flores e plantas medicinais e ornamentais.



Figura 11: Quintal de uma moradora no qual se observa um pé de mamoeiro, boldo e uma erva ornamental. Acervo MAEA — Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Assim que o diálogo se iniciou, contou que sua avó era indígena e havia sido “pega no laço”. Este termo, muito comum em narrativas familiares, teve seu próprio significado na experiência de sua avó: seu avô, que também era indígena, mas já havia se integrado às normas sociais do mundo branco, teria capturado sua avó ainda criança, aos dez anos, e trazido para morar consigo. Lembra que a avó, mesmo quando *Lúcia* já era mais velha, ainda apresentava dificuldades para se adaptar ao idioma português e ao uso de certas vestimentas. Relata, ainda, que “a avó tinha costume de caçar passarinhos para comer. Fala que aprendeu desde muito jovem a utilizar remédios naturais feitos de ervas, porque era a melhor forma de tratar doenças e não era fácil ter acesso ao médico na época”. (TEIXEIRA, 2021, p.21–22, *relatório de campo*)

Este relato funciona como uma importante janela para um processo histórico que afetou diretamente a vivência dos povos indígenas nas Minas Gerais: os inevitáveis choques ou estranhamentos culturais provenientes do contato interétnico diante dos quais eram postos, mais recorrentemente, à força. A não adequação às práticas e costumes do corpo social que se lhe impôs pelo sequestro denota uma vivência anterior díspar, na qual o uso das vestimentas e a alimentação podiam se

organizar de maneira diferente da colonialista. As diferenças culturais podem ser tão profundas que, mesmo tendo sido absorvidas ainda na infância, a resistência e recusa permaneceram. A dificuldade com a língua do colonizador que se perpetua até a avançada idade, além de sugerir que a avó de *Lúcia* era falante de outro idioma, pode sinalizar para poucas zonas de contato prévio. (TEIXEIRA, 2021, p.21–22, *relatório de campo*)

Nos disse, ainda, que suas irmãs poderiam complementar a narrativa sobre a família e nos instruiu sobre o caminho até a casa delas, que ficava na mesma cidade, em uma área mais afastada da parte central. Chegamos lá no início da noite e fomos recebidos por ambas, a quem chamaremos de *Rita* e *Luísa*.

Rita comentou que não se lembrava de muito a respeito, mas que sabia que a avó era indígena. Passou, então, o diálogo para a *Luísa* que, por ser mais velha, afirmou se lembrar bastante da avó, com quem conviveu até sua velhice. Sua avó lhe contou viver em uma casa feita com folhas de palmeiras, “onde existiam muitas aldeias e cercada por um mato alto”. (TEIXEIRA, 2021, p.23, *relatório de campo*)

Disse que ela gostava de dormir na mata e não era muito afeita ao uso de roupas íntimas. Tinha o hábito de comer e alimentar os outros com as mãos e era de baixa estatura, com um cabelo muito longo, com o qual (*Luísa*) brincava quando era pequena. Foi capturada pelo avô em uma gruta, enquanto estava com suas irmãs, as quais nunca mais viu. Foi obrigada a se casar com ele, trabalhou na lavoura a vida inteira e teve 13 filhos (...) Disse que era um homem muito cruel, que maltratava muito os animais e a família. Estava sempre bebendo e, quando tinha acessos de fúria, todos tinham que se esconder na mata e passar a noite. (TEIXEIRA, 2021, p. 23, *relatório de campo*)

Pelo relato, podemos observar a perpetuação de uma narrativa a respeito do momento de desconexão, um violento processo experienciado por esta mulher, ainda na infância, de ruptura com o mundo que lhe era familiar pela força, destinando-a à exploração. Essas memórias, de natureza traumática, foram repassadas às gerações seguintes de maneira que, mesmo tendo sido afastada dos grupos originários, não se perdesse a informação de suas raízes e da agressão sofrida.

No relato de viagem de Déborah Papalini Pires (2021), membro da equipe do MAEA, apresenta-se, ainda, um aspecto emocional observado pela estudante:

Com traços tipicamente indígenas, Dona *Dalva* carrega o que ela considera ser a herança Puri na região e relata com afeto e orgulho a etnia à qual pertencia. Por sua idade já avançada, as lembranças da

avó foram narradas por *Violeta*, a filha de Dona *Dalva*. Sua memória de sua avó parecia bastante límpida e afetiva, dando ênfase à condição de indígena de sua ancestral. A narrativa de mãe e filha encontra-se ao considerarem o processo de incorporação da avó à sociedade colonial a partir de seu aprisionamento pelo marido, feito quando ela foi “pega no laço”(…) Ademais, as narrativas de *Violeta* descreviam a avó como uma espécie de matriarca que, embora tenha sido separada muito cedo de suas irmãs e mãe, soube o significado de família. Os atributos culturais referidos foram o uso de cachimbos, o manuseio de barro para a feitura do vasilhame e os ensinamentos sobre chás transmitidos pela avó. (PIRES, 2021, p.4-5, relatório de campo)

O hábito de comer com as mãos, o manuseio do barro, a resistência ao uso de certas peças de roupa, as lembranças da vida precedente à captura e o uso de cabelo “muito longo” parecem ter sido narrados pela interlocutora para sinalizar uma tentativa de reconexão, de manutenção da identidade que lhe era originária.

Em determinado momento do diálogo, disseram que sua tia, filha da avó indígena, estava ainda viva e que morava em Estrela Dalva. Com pouco mais de cem anos, a senhora *Dalva* e sua filha. *Violeta* nos recebeu no dia seguinte em sua residência. Pelo estado já debilitado da mãe. *Violeta* assumiu a frente do diálogo, contando que *Dalva*, filha de uma indígena capturada, “passou a infância vivendo na roça com sua família até se casar e ir viver em uma fazenda”. (TEIXEIRA, 2021, p.24, relatório de campo)

Dona *Violeta* também se lembra do hábito da avó de comer pássaros e outros animais silvestres, e nos mostra o cachimbo de barro que ela costumava usar. Com sua mãe e seu pai, *Violeta* foi ensinada a embrenhar-se na mata para procurar ervas e tratar doenças e ferimentos, provavelmente uma herança cultural de sua avó indígena. Disse que, ao fazê-lo, o importante era pedir licença à mata, ou os cipós se enroscavam no pescoço e matavam o invasor. Disse que o tempo certo para fazer os remédios era na lua cheia, pois do contrário o remédio envenenaria a pessoa. (TEIXEIRA, 2021, p.24, relatório de campo)

Este relato riquíssimo nos traz um apontamento de que os saberes necessários à sobrevivência, como a administração de medicamentos naturais, provém de saberes ancestrais, ligados àqueles que experienciaram e aprenderam com os mais velhos quais plantas coletar, quais usos poderiam ser atribuídos a elas, a maneira de transformá-las em artefatos de cura e cuidado e, sobretudo, denota uma relação com o território que perpassava por elementos, se não mágicos, sagrados para aquele grupo. O chão, ou a mata, adquire, personifica-se, em sua

narrativa, enquanto um elemento vivo ao qual se deve respeito ao entrar e sair, para evitar a morte. É como se, ao sentir-se desrespeitada ou invadida, tendesse a revidar e atentar contra a vida daquele que, em busca de suas benesses, não soube ou não se preocupou em não a ofender. Outro elemento natural, a Lua, aparece como importante regulador da qualidade dos chás, banhos e garrafadas produzidos, podendo potencializar ou reverter seu efeito a depender da fase lunar de confecção.

A relação com as fases da Lua aparece, segundo Jecupé (1998), na cosmovisão tupinambá, tupinikim e tupy-guarani: dividindo-se entre tradições do Sol e da Lua, preparava-se uma cerimônia de comemoração à Mãe Terra na qual uma bebida de casca de frutas era armazenada “em uma igaçaba”, uma fruteira com formato uterino, e enterrada na lua crescente para, na lua cheia ser retirada e consumida, como um rito de comemoração e prosperidade. Conta que, na época, os mundos ainda não haviam se distanciado, os espíritos naturais conviviam com os dos seus ancestrais. (JECUPÉ, 1998, p.57-58)

Narrativas nas quais o território natural e os seres nele viventes assumem uma agência espiritual podem ser observadas, também, em tradições de criação de povos guarani, como bem retrata a história de *Yvy tenonde*, narrada por Popygua. Nela, *Nhamandu Tenondegua* cria a primeira terra por meio da geração de cinco palmeiras azuis, cada qual representando um elemento diferente: a primeira, *Yvy mbyterã*, era o pilar central da Terra; *Karai*, a segunda, era a chama; a terceira ficava na morada de *Tupã*; a quarta, *Yvytu porã*, residiu na origem dos bons ventos; a quinta vivia na origem do vento frio. Depois, criou uma porção de terra que se espalhou sobre o primeiro oceano. Nasceu, então, *Nherumi mirim*, uma pequena árvore que se tornaria uma floresta. Depois, foi criado *Yamã*, um girino que deveria assumir o papel de protetor das nascentes dos rios da Terra, e *Tuku ovy*, o gafanhoto azul, cujos ovos dariam origem aos campos e planícies. O primeiro canto de agradecimento aparece, nesta história, ora como dedicado pela cigarra, ora pelo nambu vermelho (POPYGUA, 2022, p.26)

Os povos indígenas que habitaram a região, frequentemente relegados ao passado, aparecem na fala de outros interlocutores e na cultura material encontrada nos arredores, como sinaliza *Joana*, em um momento anterior:

Procurando mais informações sobre os indígenas da região, Cecília (entrevistadora) perguntou a ela se na época usavam tratamentos

naturais feitos com chás de ervas, ao que *Joana* responde afirmativamente. Quando questionada sobre haver ou não conexões com os indígenas nesses tratamentos, ela diz que não, que não chegou a conhecer nenhum, mas sabe que a terra de lá foi habitada por eles porque era comum que se encontrassem objetos como talhas, copos e moringas, e os mais velhos contavam sobre também. (TEIXEIRA, 2021, p.18–19, relatório de campo)

O desconhecimento ou não reconhecimento do saber das ervas enquanto parte de um arcabouço de saberes originários é um reflexo da propaganda colonialista que pressupunha a dominação e aculturação dos povos indígenas e atinge a percepção de nossa sociedade na totalidade. Da busca pela absorção e integração cultural ativamente produzida pelo europeu, criam-se falsas noções de que o nativo teria contribuído de maneira menos relevante na composição da cultura brasileira do que os povos europeus.

Jecupé (2023) sinaliza que, apesar de não haver um levantamento claro que contabilize as ervas conhecidas e utilizadas por estes grupos, seja pela variabilidade linguística indígena, seja pela grande variabilidade da flora brasileira, há um conhecimento geral a respeito das espécies descobertas e domesticadas por indígenas americanos tanto no campo da construção e da produção de objetos, quanto nas medicinas naturais e na alimentação.

Das alimentícias, podemos citar a batata-inglesa (que, na realidade, é originária do Peru), o milho, a mandioca, o tomate, feijões e favas, como o amendoim; e, entre as frutíferas, o mamão, o caju, o cacau, sem contar muitas que ainda hoje são desconhecidas dos povos “civilizados”: guacari, ingá, abio, murici, cupuaçu, araticum, etc. Inúmeras outras espécies utilizadas pelos índios foram adotadas pela civilização europeia, como a seringueira, que produz o látex e que os índios há muito tempo já utilizavam para confeccionar bolas e impermeabilizar objetos. Várias palmeiras também eram conhecidas dos índios, que delas retiravam o palmito, o fruto, a castanha para produzir azeites, as fibras para coberturas das casas, cestarias e esteiras, as fibras mais finas para produzir fios e tecidos e a madeira para inúmeras outras finalidades. As mais utilizadas são o babaçu, o buriti, o açaí, a bocaiuva e a pupunha. Grande parte dos medicamentos produzidos pelos laboratórios tem como base o saber indígena relacionado a plantas nativas, e essa origem é praticamente ignorada pela civilização ocidental. Os povos indígenas não receberam reconhecimento nem respeito por essa contribuição nessa área. Podemos citar algumas espécies: Quinina, para curar malária; copaíba, para curar feridas e outras enfermidades; coca, como estimulante (...) Das plantas estimulantes usadas pelos índios, algumas se espalharam pelo mundo, como o guaraná (estimulante notável, com baixo teor de cafeína), o tabaco (usado principalmente para efeitos mágicos, como terapêutica medicinal e como estimulante), a erva-mate (ao que tudo indica, foi principalmente

consumida pelos Guarani, que a usavam ao natural, com fins medicinais). (JECUPÉ, 2023, p.94-95)

Segundo Monteiro e Henrique (2024), ao olhar para o trabalho de Nina Rodrigues, compreendemos os mecanismos pelos quais essa percepção se construiu e arraigou: enfatizando o ideal racista que compunha o quadro científico oitocentista, entendia que os homens se dividiam em raças desiguais e, frente ao quadro nacional, misturavam-se e formavam subgrupos hierarquizados em graus de evolução e posição intelectual. Ao reforçar a “selvageria” que, transmitida a mamelucos e caboclos, estaria os encaminhando ao desaparecimento.

Se o indígena, suas formas de vivência e convivência, suas tradições, sua cultura, enfim, ainda permanecem — apesar dos esforços em contrário nas últimas décadas — como uma sombra à escrita, ao ensino e à divulgação da História, o precedente deste fenômeno pode ser localizado na supressão deste personagem ou na leitura deformada que dele se fazia em trabalhos acadêmicos e científicos sobre a “História Pátria” na segunda metade do século XIX. Já em um momento de crítica ao indianismo e glórias à cientificidade, diversos intelectuais, como o médico e antropólogo maranhense Raimundo Nina Rodrigues (1862–1906), empenharam-se em divulgar uma imagem do nativo americano deturpada em todo ou em parte, rearranjada dentro da “fábula das três raças”, como o elemento mais inerte do tripé da formação nacional. Era, para este intelectual, não a primeira (branca) ou sequer a segunda (negra), mas a “terceira raça”.(MONTEIRO; HENRIQUE, 2024, p.4-5)

A não adequação aos moldes civilizatórios eurocentrados é entendida, assim, como parte de um sujeito intelectualmente inferior, inapto a compreender e competir com os demais, menosprezando sua participação na cultura brasileira e designando-os a um inevitável esquecimento e irrelevância. Trata-se, na base, de uma estratégia discursiva que ecoou ao longo dos séculos de exploração europeia, visando invisibilizar aqueles que tinham interesse em dominar e exaltar ou aumentar as contribuições dos dominantes, dos exploradores.

Parece improvável que um povo “explorador”, vindo de um continente climática e geograficamente diverso do americano, tivesse o domínio do território e dos recursos nele disponíveis, a ponto de saber manipular as plantas locais para alimentação e para o tratamento de doenças, abrir caminhos, lidar com a fauna e os habitantes originários do território sem negociar, aprender e ser marcado com e por estes últimos. A bem da verdade, é possível que, ao longo dos contatos interétnicos, o colonizador tenha assimilado e se aproveitado dos conhecimentos nativos para

estabilizar os assentamentos coloniais e criar medicamentos, tomando para si a autoria.

Apesar da pouca informação referente à sua presença, ela marcou as vivências de boa parte dos interlocutores, cultural ou ancestralmente. Referências a objetos encontrados nos arredores, a saberes e a ancestralidades associadas demarcam, nesse sentido, que apesar de não podermos definir com certeza as etnias daqueles que habitaram o território, sua passagem foi sentida e não completamente esquecida.

Na área limítrofe entre Pirapetinga e Estrela Dalva, por exemplo, foram encontrados objetos possivelmente relacionados a tradições nativas, como um caco de cerâmica, uma pedra polida em formato de machadinha e uma ponta de seta. Os objetos nos foram apresentados por um morador pirapetinguense.



Figura 12: Artefato encontrado nas proximidades do sítio arqueológico de Pirapetinga. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704



Figura 13: Artefato encontrado nas proximidades do sítio arqueológico de Pirapetinga. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704



Figura 14: Artefato encontrado nas proximidades do sítio arqueológico de Pirapetinga. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Entrevistada no mesmo dia que *Amália*, em 2021, Dona *Beth* também traz a importância das ervas na execução de suas atividades, entendidas por ela como primordiais à manutenção da comunidade de Água-Viva: como benzedeira, parteira e cuidadora de crianças muito reconhecida, realizou o parto de mais de vinte pessoas, aos quais chamava de “filhos de umbigo”. Descendente de escravizados, não tem muitas lembranças de sua família biológica, criada por uma mãe adotiva. Para exercer suas atividades e zelar pela saúde das mães e bebês que a procuravam, utilizava-se de seu conhecimento das ervas locais para administrar

chás, banhos, garrafadas e rezas àqueles que precisavam. Vinda de uma realidade de muita pobreza, trabalhava como lavadeira para as pessoas mais apossadas da cidade e, com o que conseguia desse esforço, pôde criar sozinha seus filhos. (TEIXEIRA, 2021, p. 21-22, *relatório de campo*)

Ressaltou algumas vezes se tratar de uma pessoa católica, devota da Igreja e distante das coisas relacionadas a religiões de matriz africana. Contudo, enquanto nos apresentava sua casa, fez questão de nos mostrar seu pequeno altar que apresentava figuras relacionadas às umbandas e candomblés brasileiros, como uma pequena estatueta da deidade iorubá conhecida por Yemanjá e outra de Ogum. Vimos, também, duas bonecas postas lado a lado, representando, de acordo com ela, São Cosme e São Damião ou “as crianças”, aos quais é devota, uma baiana e um São Jorge.

Dona *Beth* não foi, de forma alguma, a única representante de uma tradição religiosa híbrida que encontramos em nossas pesquisas e que, ao mesmo tempo, relaciona-se aos saberes de benzeção e ao conhecimento de ervas medicinais.

Durante a atividade realizada entre 19 e 25 de agosto de 2022, visitamos o município de Estrela Dalva para acompanhar algumas festividades locais e, enquanto assistimos aos grupos de Folia de Reis se apresentarem, tivemos a oportunidade de conhecer uma senhora, a qual chamaremos de *Giovana*, que nos convidou a visitá-la em sua casa no decorrer da semana.

No dia 22 de agosto do mesmo ano, pudemos aprender com ela, então, um pouco mais sobre o cotidiano dos colonos nas fazendas da localidade. Relatou ter nascido nas “roças” de Estrela Dalva, mas ter se mudado logo que “ficou moça” com a família para a área mais urbanizada. A entrada de sua casa era tomada, nas laterais da escadaria que conduz à porta da frente, por plantas medicinais e pequenos e médios vasos de flores.

Em sua sala de estar, na qual ocorreu nossa conversa, havia um pequeno altar elevado, composto por santos católicos, entidades relacionadas a religiões de matriz africana, uma imagem de Buda e ofertórios com copos e garrafas de bebida. Entre os santos católicos, via-se uma imagem de Nossa Senhora de Aparecida, uma tela representando a Sagrada Família de Cristo, uma imagem de Santo Antônio e duas de Nossa Senhora da Conceição, santa padroeira do município. Percebemos, também, entre as representações de religiões de matriz africana, uma estatueta da entidade conhecida como Zé Pelintra e uma Preta-Velha.

Isto denota uma interlocução de tradições espirituais diferentes que caminham de maneira contígua, mesmo atravessadas pela verticalidade das relações entre religiões brancas e negras. Muito característica das formas de manifestação religiosa em áreas mais interioranas, nas quais a fé, muitas vezes, é intermediada pelas culturas familiares, essa característica híbrida das crenças pessoais aparece muitas vezes em entrevistados de origens africanas e/ou indígenas, como a *Giovana*.

Quando perguntei sobre o altar e as imagens nele, me contou que frequenta tanto o catolicismo quanto a umbanda. Disse ser guardada por Zé Pelintra e por Maria Padilha. Tem muita fé nos eres e em São Cosme e Damião e em São Jorge, e é devota de Nossa Senhora de Conceição, Santo Antônio, Nossa Senhora Aparecida. (TEIXEIRA, 2022. p.33, relatório de campo)



Figura 15: Carqueja ressecada. Acervo MAEA — Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704



Figura 16: Banha de galinha, utilizada para o tratamento de gripe, e carqueja ressecada. Acervo MAEA — Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

No que se refere à sua infância e experiência de trabalho, *Giovana* nos explica que:

Quando pequena, viviam na Fazenda Theodoro, como colonos. Sua vida era muito difícil. Os pais trabalhavam como colonos nas plantações e no cuidado com o gado. Moíam milho e faziam canjica com o que sobrava para eles. As casas ainda não eram feitas de tijolo, mas sim de bambu, sapê e barro. Não tinham colchões, precisavam dormir em esteiras. Não possuíam roupas, precisavam coser roupas com sacos de batata e de arroz, quando sobravam. Se lembra de sentirem muito frio. Quando disse isso, seus olhos se encheram d'água. (TEIXEIRA, 2022, p.30–31, relatório de campo)

Sua fala refletiu a dura realidade imposta a estes trabalhadores que, na informalidade, mobilizaram os recursos a seu dispor para alimentar e proteger suas famílias, habitando lotes das fazendas em troca de plantar e zelar pelos animais, vivendo por conta própria em moradias de baixo custo. O uso de bambu, sapê e barro nas casas sugere a interação de grupos indígenas e africanos na construção

de técnicas que serviram a esta e tantas outras famílias na busca por abrigo a partir da combinação de materiais disponíveis na natureza.

Segundo o dicionário de Tupi antigo de Moacyr Ribeiro de Carvalho (1987), a palavra sapê deriva de IÁÇAPÊ, um tipo de capim da família das gramíneas, do gênero Imperata, muito utilizado por grupos indígenas na construção.

A título de exemplo, na análise das terras do Oeste paraense realizada por Sabrina de Assis Andrade (2014) a respeito dos indígenas Guarani e da reafirmação contínua de suas identidades, notou-se o desejo, pelos membros da comunidade, de utilizar o sapê na construção de sua casa de rezas, dado o frescor, a durabilidade e a natureza sacra expressa por esse tipo de capim. Por não encontrarem na região, foi realizada solicitação a FUNAI para que fosse enviado um carregamento do material, dada sua importância na organização do espaço religioso do grupo.

As casas que utilizavam sapê como cobertura, no caso de nossos entrevistados, eram feitas de madeiras entrelaçadas que formavam a estrutura, então eram cobertas por adobe ou tabatinga, um barro branco, para vedar e alisar as paredes, adquirindo mais resistência e proteção. Essa técnica de construção, chamada de massapê ou pau-a-pique, tem baixo custo e era muito utilizada por indígenas e difundida entre povos negros e sertanejos em Minas Gerais. (COLIN, 2010, p.12-14)

Elizabeth Ferreira Linhares (1998) conduziu uma pesquisa a respeito dos pequenos distritos e municípios localizados próximos a Santa Bárbara do Monte Verde, município este enquadrado na Zona da Mata mineira. Nela, analisa-se o universo simbólico e social das moradias construídas por colonos mineiros nas áreas de roças, comparando-as àquelas nas quais passaram a residir após migrarem para a zona urbana mais próxima, no município supramencionado.

Percebeu que, nas zonas rurais, as casas eram predominantemente construídas pela técnica de pau-a-pique, utilizando materiais como barro, capim e madeira, assim como o indicado por *Giovana*. Com estruturas simples e de pouca altura, tinham objetivos funcionais, ligados à manutenção do trabalho agrícola, e dispunham de pouco espaço para as famílias. Sinaliza ainda que:

No plano individual, a atual condição de vida e moradia na cidade é percebida, especialmente entre os trabalhadores, como uma efetiva melhoria, como uma forma de progresso: ir para a cidade significou, sobretudo, um passo à frente em suas vidas. Uma vida que aqui se

valoriza, não só para o trabalhador, mas para o próprio homem em questão. Não podendo acreditar na roça como um meio possível de se progredir na vida, os barbarenses — sobretudo os trabalhadores — localizam na cidade mais desenvolvida a possibilidade de um futuro melhor, especialmente para seus filhos (LINHARES, 1998, p.57-58)

Essa percepção reforça que, no colonato, o trabalho e o resultado dele proveniente contavam mais que o próprio trabalhador, que era frequentemente negligenciado e deixado à própria sorte para encontrar meios de prover a si e aos seus, seja de alimentos, segurança, vestimentas ou qualquer tipo de conforto.

Comentou que, na verdade, para ela, o poder de comprar roupas íntimas é algo recente. Até suas calcinhas eram feitas de sacos de comida. Seus brinquedos eram feitos dos materiais disponíveis, então eram comuns bonecas feitas de sabugo de milho e carrinhos de boi de madeira (...) Não chegou a trabalhar na fazenda de sua infância, ao contrário de sua irmã mais velha. Quando já tinha idade, a família foi para a área urbana do município. Contudo, assim que seu pai adoeceu, teve que ir para outra fazenda trabalhar para pagar o aluguel da família. (TEIXEIRA, 2022, p. 31, relatório de campo)

No mesmo sentido, *Giovana* menciona a ida de sua família para a zona urbana de Estrela Dalva, em busca de melhores condições de vida do que recebiam com o labor nas roças. Com o adoecimento e posterior falecimento de seu pai, contudo, fez-se necessário que ela iniciasse mais cedo sua vida de trabalho, retornando para a zona rural para subsidiar a estadia da família na cidade, agora em regime remunerado.

Relatou ter ouvido muitas histórias do tempo da escravidão com seus mais velhos, sobretudo a respeito das punições físicas. Conta que, do tempo da escravidão, foram deixados como heranças de seus familiares dois objetos que ela guarda com muito apreço. Um machado, usado no trabalho nas roças, e um cesto, “para colocar bebês quando ainda são pequenos”. (TEIXEIRA, 2022, p.33, relatório de campo)

Ambos carregam em si símbolos de trabalho e persistência, representando, por um lado, as adversidades enfrentadas por esses sujeitos e, por outro, a busca pela construção de espaços para o florescimento familiar, resistindo à dura realidade das jornadas exaustivas e da falta de recursos. Em prol da perpetuação dos laços e das linhagens, transformou-se a realidade, dentro do possível, mobilizando as ferramentas disponíveis e estratégias necessárias para sobreviver e legar algo aos descendentes. As memórias de trabalho e de cuidado elencadas no olhar sobre

esses dois simples objetos nos sugerem, definitivamente, a transmissão de saberes e de culturas materiais por ancestrais que deixaram técnicas, práticas, conhecimentos e modos de viver a seus filhos e netos.



Figura 17: Machado herdado por *Giovana*. Acervo MAEA — Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704



Figura 18: Cesto herdado por *Giovana*. Acervo MAEA — Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

As dinâmicas de cuidado familiar e tratamento de doenças pareceram se atravessadas, nesse sentido, pela administração de plantas que cresciam e eram

plantadas ao redor da moradia, ou que eram recolhidas em áreas mais fechadas. Este aspecto da relação com a natureza ainda se mantém presente na vida de Giovana, que cultiva inúmeras plantas e utiliza as receitas aprendidas para o tratamento de doenças mais simples, como gripes, resfriados e inflamações, e no trato dos cabelos e pele. Sua facilidade em identificar plantas, assim como de combiná-las e aplicá-las de formas diferentes, denotam um excepcional saber transmitido geração a geração e construído ao longo do tempo. Enquanto nos apresentava seu quintal, mencionou as seguintes plantas e suas possíveis funções: guapa, utilizada para o tratamento de gripes; babosa, para cuidados capilares; cana de macaco, para problemas nos rins, carqueja, para inflamações; elevante, para a realização de chás para gripe; transagem ou tanchagem, para inflamações.



Figura 19: Cana-de-macaco plantada no quintal de *Giovana*. Acervo MAEA — Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704



Figura 20: Guapa plantada no quintal de *Giovana*. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704



Figura 21: Elevante plantada no quintal de *Giovana*. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704



Figura 22: Tanchagem ou transagem plantada no quintal de *Giovana*. Acervo MAEA — Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704



Figura 23: Arruda plantada no quintal de *Giovana*. Acervo MAEA — Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704



Figura 24: Mix de ervas. Acervo MAEA — Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Em 25 de janeiro de 2023, também em Estrela Dalva, graças a um contato conseguido por Douglas Crisóstomo Peixoto, na época bolsista do MAEA, tivemos a oportunidade de conhecer *Senhorinha*, uma senhora de 75 anos. Nascida em Estrela Dalva, *Senhorinha* perdeu o pai muito cedo, sendo criada pela mãe, que atuava como trabalhadora doméstica, limpando e cozinhando para um homem apossado. Aprendeu com ela a cozinhar. A casa em que esse homem vivia, segundo ela, foi construída por escravizados e era feita a partir da sobreposição de pedras grandes, unidas por uma mistura de areia e cascalhos. As telhas da casa eram feitas de barro, coletado nas proximidades do rio que corria pela cidade. (TEIXEIRA, 2023, p.15, *relatório de campo*)

Sobre as festas tradicionais do município, contou que se faziam, todos os anos, comemorações de 13 de maio, dia da libertação dos escravizados. Entre elas estava o Boi Pintadinho, que assim como nas festas de junho, era acompanhado de apresentações de Mineiro-pau. Além disso, aconteciam também as festas de São Sebastião, em janeiro.³⁵

Comentou que chegou a aprender bastante sobre remédios naturais para tratar doenças, como chás de folha de acerola, mangueira e maracujá. (ERVEN, 2023, *relatório de campo*) Mas sinalizou, também, ser muito comum a consulta a benzedeiros na época. Nos indicou o contato da filha de uma senhora que, já falecida, era muito conhecida no município por suas rezas e benzeduras, o que nos proporcionou a conversa que tivemos em seguida.

De posse das instruções de *Senhorinha* a respeito do endereço desta senhora, que também residia em Estrela Dalva, fomos até sua casa, que ficava um pouco mais distante da parte central do município, na subida de um morro. Quando chegamos, fomos recebidos pelo neto de Dona *Luana*, que nos indicou o caminho até sua casa. Descemos por uma longa escadaria cercada, pelos dois lados, de flores, árvores e ervas, até chegar à sua porta. Lá, dona *Luana* nos convidou a conversar em sua sala.

Nos sentamos em sua sala, em um cômodo repleto de imagens de santos católicos, entre os quais estavam Nossa Senhora das Candeias, São Jorge, São Miguel, Nossa Senhora de Aparecida e Nossa Senhora da Conceição. Reparei em muitos quadros de cavalos

³⁵ Informação retirada do caderno de campo de Douglas Crisóstomo Peixoto, produzido durante a viagem de campo a Pirapetinga em 2023. PEIXOTO, Douglas. Anotações pessoais realizadas durante o trabalho de campo em Estrela Dalva, 25 de janeiro de 2023.

espalhados entre os santos. Quando nos sentamos, expliquei sobre o projeto e comecei perguntando sobre sua mãe. Ficou um pouco emocionada e disse sentir saudades dela e que realmente atuava como benzedeira na cidade. (TEIXEIRA, 2023, p.17, relatório de campo)

Cresceu em uma fazenda perto de Valão Quente, distrito de Pirapetinga, e trabalhou desde jovem na roça, candiando carro de boi e capinando para ajudar seus pais³⁶.

Na infância, viveu como colona com sua família, composta por seus pais e seus irmãos, em um meio de muita pobreza e muito trabalho, desde a infância. Conta que não pôde ser criança, ao ter que lutar desde muito cedo. Na vida adulta, trabalhou como lavadeira. (TEIXEIRA, 2023, p.17, relatório de campo)

Além de trabalhar no campo, seu pai tocava forró nas festas da cidade e sua mãe era benzedeira, como mencionado por Dona *Senhorinha*. Ela ajudava a curar muitas pessoas da cidade por meio de seu conhecimento das plantas e de suas rezas e benzeções. Não tinham acesso a médicos, então *Luana* aprendeu muita coisa com ela e, vez ou outra, ainda é procurada por pessoas em busca de chás ou banhos. Na ocasião, nos levou para conhecer algumas das plantas de seu quintal e nos ensinou sobre alguns de seus usos.

Da mistura de saião com sal grosso, faz-se um sumo que pode ser utilizado no tratamento de dores e inflamações; o boldo com um pouco de bicarbonato pode ser utilizado para curar males do estômago; a carobinha pode ser usada como chá ou como compressa para tratar coceiras; a erva-de-passarinho pode ser utilizada no trato de gripes, durante a lua minguante; a erva-de-bicho deve ser usada para banhos somente; a arnica é um banho útil para tratar do vento-virado; e a vaqueta para a espinhela caída.³⁷

A vida social da região era, segundo ela, mais animada que na atualidade, já que “presenciou muitas festas de Boi Pintadinho, Folia de Reis, Calango e Mineiro-Pau, das quais gostava bastante.” Contou com muita tristeza sobre a

³⁶ TEIXEIRA, Yngrid. Anotações pessoais realizadas durante o trabalho de campo em Estrela Dalva, 25 de janeiro de 2023.

³⁷ As informações aqui disponibilizadas podem ser encontradas em anotações pessoais relativas à atividade de campo e no relatório de atividades produzido por Maria Fernanda Van Erven, a saber: ERVEN, Maria Fernanda Van. Relatório de Atividades: Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. MAEA - Museu de Arqueologia e Etnologia Americana, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2023.

diminuição da frequência e da animação dos moradores para com os festejos. (TEIXEIRA, 2023, p. 17–18, *relatório de campo*)

Em visita ao distrito pirapetinguense de Caiapó, conhecemos *Gustavo*, um homem de oitenta anos nascido em Estrela Dalva, lugar em que viveu até os dezoito anos. Nos foi indicado por alguns moradores do distrito, a quem pedimos informações por sua experiência enquanto folião e membro ativo das organizações católicas locais. Na juventude, circulando entre os espaços de Estrela Dalva e Pirapetinga, foi colono de uma grande fazenda e, em dissonância ao relatado pela maior parte dos entrevistados, se lembra de ter vivido uma experiência positiva com o modelo de trabalho. Habitando e trabalhando em uma porção da fazenda, sua família, de ancestralidade europeia, atuava como meeira na plantação de arroz e milho. Isto é, participavam de um sistema de “parceria” que determinava que metade de sua produção deveria ser destinada ao proprietário da terra. De maneira distinta dos demais entrevistados, *Gustavo* entende que foi um período bom de sua vida, já que as roças familiares lhe propiciavam uma grande variedade de produtos para o consumo alimentar e não se deparou com grandes desafios. (TEIXEIRA, 2023, p. 18–19, *relatório de campo*)

Segundo José Mauro Pires Silveira (2023, p. 33–37), em seu livro sobre Caiapó, ainda se encontram antigas unidades de produção agrícola — como a Fazenda da Barrinha, a Fazenda Floresta e a Fazenda Santa Clara — que dividiam seus espaços para abrigar diferentes perfis em cada setor: das senzalas às casas de colonos, vemos registros de uma história que caminhou fortemente atrelada à hierarquização de grupos que vivenciaram, de maneiras distintas, a exploração do trabalho. As fazendas dividiram-se, em termos gerais, em um espaço destinado à casa do proprietário; uma senzala, nos porões da casa grande; várias casas de colonos que circundavam as casas-sede; os terreiros de café, destinados à secagem de café e outros grãos alimentícios; e uma área de currais, tulhas e paióis, para o cuidado pecuário, o armazenamento dos produtos e dos equipamentos. Ressalta ainda uma maior diversificação na produção a partir do século XX, já que

(...) as crises sucessivas que abalaram a economia cafeeira mundial modificaram as condições de oferta e demanda desse produto no mercado interno, resultando o seu declínio na Zona da Mata e na região estudada de Caiapó, forçando os fazendeiros a substituírem a monocultura pelo gado leiteiro e outras atividades de produção e comercialização como o arroz, feijão, milho, cana-de-açúcar, aves, ovos, pimentão, tomate, algodão e outros. (SILVEIRA, 2023, p. 37)

Indica, também, que no decorrer deste século ocorre também uma evasão de trabalhadores associada à pobreza das condições de vida do trabalhador rural, ao êxodo para as zonas urbanas de Pirapetinga, à mecanização das atividades agrícolas e à redução da taxa de natalidade, verificada pelo autor nos Registros Cíveis do Cartório de Caiapó entre os anos de 1950–1959 e 2010–2019, sinalizando uma redução de 96,1% no número dos nascimentos no distrito. (SILVEIRA, 2023, p.44)

Em janeiro de 2023, a equipe circulava pela Praça de Sant'anna, nas proximidades da Igreja Matriz de Nossa Senhora de Santana, quando nos aproximamos de um homem que, montado em sua bicicleta, conversava alegremente com alguns homens sentados em um banco. O chamaremos pelo pseudônimo “João”. Após ouvir, receptivo, sobre o que se tratava a pesquisa, nos convidou a sua casa. Não nos passou seu endereço já que, segundo ele, todos sabiam onde ficava. E assim o foi. Quando o encontramos, com a ajuda de um habitante local, nos juntamos a ele em um momento de descanso, seguido pela interlocução a respeito de seu passado e de suas vivências no município. (TEIXEIRA, 2023, p.11, *relatório de campo*)³⁸

Nos sentamos junto dele e comecei perguntando sobre sua infância e se tinha nascido em Pirapetinga. Disse que nasceu e cresceu na cidade, e que sua família trabalhava roçando e plantando arroz, milho e outras coisas para a subsistência. Perguntei se eram colonos, ao que ele me respondeu que sim, como meeiros. Cresceu com sua família, constituída por sua mãe, seu pai e seus irmãos. (TEIXEIRA, 2023, p.11, *relatório de campo*)

Pelo relato, quando criança, participou de um contexto no qual o colonato, já estabelecido, determinava as condições de vida dos habitantes que, como sua família, permaneceram nas áreas mais ruralizadas. O regime de “meia”, descrito pelo entrevistado, refere-se a uma divisão dos rendimentos e/ou produtos obtidos com o plantio dos colonos. Em sua narrativa, indica que, nem sempre, essa divisão ocorria de maneira igualitária, o que prejudicava os colonos e, muitas vezes, levava ao não suprimento de suas necessidades básicas. A “meação”, apesar de inserida

³⁸ Esta referência, assim como as demais que se conectarem às informações coletadas por meio de entrevistas, corresponde ao relatório de pesquisa entregue por mim ao MAEA, na ocasião da viagem referida. Encontra-se referenciado também como:

TEIXEIRA, Yngrid da Silva Josué. *Relatório de Atividades: Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira*. MAEA — Museu de Arqueologia e Etnologia Americana, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2023, seção “Entrevistas”, p. 4-23.

em uma forma de trabalho considerada livre, não previa, no geral, o pagamento de salários fixos e, nesse sentido, o serviço prestado era recompensado com moradia e a alimentação daquilo que o próprio trabalhador produzia.

O regime de meia era muito complicado, porque sobrava pouco do que plantavam para sua família se alimentar (...) O patrão sempre conseguia lucrar mais do que o devido na divisão dos produtos, porque as pessoas não tinham muita opção. Para que não passassem fome, o pai os ensinava a pegar um legume escondido nas roças de melhor condição. (TEIXEIRA, 2023, p. 11, *relatório de campo*)

Olhando para as memórias deste senhor, já com mais de 70 anos, vemos uma infância marcada pelo trabalho nas lavouras, pela pobreza e pela luta em prol da subsistência. Conta que “não pôde estudar e brincar como as crianças de hoje, porque tinha que estar sempre ajudando no trabalho. Estudou pouco, porque a escola mais próxima ficava longe de onde vivia.

Nos disse que, às vezes, frequentava jogos de futebol com a família. Mas mesmo esses momentos eram acompanhados de dificuldades. (...) Tinham que andar muito para chegar até o local em que aconteciam as partidas e que, para que as outras pessoas não reparassem no ressacado das peles deles, que não tinham dinheiro para comprar cremes, passavam banha de porco nas pernas e braços. (TEIXEIRA, 2023, p. 12, *relatório de campo*)

Em determinado ponto do diálogo, João conta das árduas jornadas de trabalho, em meio à escassez de recursos, saneamento básico e moradias precárias. O pagamento não era feito em dinheiro, mas sim por meio de ordens deixadas no armazém da cidade. (TEIXEIRA, 2023, p. 12, *relatório de campo*) Sua narrativa traz, assim, uma dimensão concreta das relações referente à disparidade de posições sociais e de acesso ao poder.

Senti muita tristeza em toda a sua narrativa sobre a juventude (...) contando sobre a escassez de roupas e de saneamento básico na época (...) Ao longo da conversa, fazia muitos paralelos entre os tempos de sua infância e a atualidade, ressaltando a melhora que aconteceu nas relações de trabalho, trazidas pela urbanização e pela criação de políticas trabalhistas mais rígidas. (TEIXEIRA, 2023, p. 12, *relatório de campo*)

Em 25 de janeiro de 2023, visitamos Estrela Dalva e, na ocasião, encontramos narrativas semelhantes à apresentada por João. Em visita à praça central, conhecemos dois irmãos, a quem chamaremos de Jorge, de 82 anos, e

Lino, de 79 anos. Ambos são homens nascidos e criados no município e que passaram sua infância trabalhando com seus pais nas lavouras de uma fazenda grande de café, como colonos.

Mencionaram, assim como *João*, a existência de um armazém local por meio do qual os colonos solicitavam alimentos e objetos que necessitavam e, ao invés de pagarem em dinheiro, era assinada uma ordem que entrava para a conta deles ao fim do mês. O colono se dirigia ao armazém e pedia, por exemplo, um quilo de arroz; o comerciante anotava a ordem e o fazendeiro era quem pagava. Dessa forma, os colonos não tinham acesso real ao tamanho de sua dívida. (TEIXEIRA, 2023, p.14–15, relatório de campo)

A força de trabalho trocada por “ordens”, como foi designado por *João*, refere-se a um processo em que, ao invés de receber em espécie, deveriam se dirigir às vendas locais para requisitar o que lhes faltasse em alimentos ou utensílios de higiene, ou de outros usos pessoais. Em outras palavras, isto sugere que o colonato, na região, pode ter organizado o trabalho segundo uma lógica na qual o trabalhador exerce sua função em troca de moradia, alimentação e itens de subsistência básica, denotando uma relação de dependência econômica.

Esta prática denota a natureza fundamentalmente exploratória do sistema de colonato, de forma que os trabalhadores se viam, como sinalizam as narrativas, em situação de desamparo e subordinação às condições impostas pelo fazendeiro. A falta de controle sobre a renda do que é produzido por parte daqueles que, de fato, eram os produtores, aliada a um sistema de recorrente endividamento e desinformação, cria uma dependência e vulnerabilidade que marcou as vivências dos colonos, atrelando-os às árduas jornadas de trabalho — impostas a toda a família de colonos —, e à fazenda. Perpetuam-se, assim, aspectos da dinâmica senhor/trabalhador herdada da escravidão que carregam, consigo, as desigualdades raciais impregnadas em nossa cultura.

Quando perguntados a respeito da vida cultural da cidade ao longo do século XX e das relações entre pessoas de diferentes etnias, sinalizaram, segundo seus relatos, para o que parecia ser uma separação não institucional entre ricos e pobres, o que muitas vezes correspondia a uma divisão entre espaços de entretenimento de brancos e de negros.

Jorge conta que existiam dois clubes, um para ricos e outro para pobres. Perguntei se para frequentar o clube dos ricos, que fica na SAEDE, qualquer pessoa com posses podia entrar, ou se só as pessoas brancas, ao que ele me respondeu que não faziam essa

distinção. *Lino*, então, interrompeu o irmão e disse que só depois que pessoas pretas podiam entrar. No início o clube dos ricos era exclusivo para a elite branca estreladalvense e pessoas pretas só entravam quando iam trabalhar. Já no Salão Oswaldo Gama, o clube para os pobres, iam pessoas diversas, de origens diferentes. (TEIXEIRA, 2023, p. 15, relatório de campo)

Tanto a informação passada, quanto a dissonância entre as memórias dos irmãos expressam uma dimensão empírica deste tipo de trabalho que deve ser destacada: enquanto um descreve, de maneira mais branda, a divisão entre os frequentadores de ambos os espaços, o outro traz uma tônica mais crítica e direta, sugerindo que as experiências e perspectivas individuais sempre interferem e interagem com a leitura que fazemos do que nos cerca e isto ressoa na fala e no discurso ao descrevermos uma situação.

Este tipo de dinâmica de memória ressalta contradições entre entrevistados que vivenciaram uma mesma ocasião, assim como esquecimentos, omissões e disputas relacionam-se à natureza fluida e relativa que os relatos sobre o passado podem assumir. Por isso, o olhar sobre a temática não deve se fundamentar na busca por factuais, mas sim pela maneira de encarar e compreender o mundo de um indivíduo ou um grupo, tendo em vista que as memórias estão sujeitas a constantes processos de ressignificação, trauma, socialização e forjamento. Enquanto um mecanismo por meio do qual podemos rememorar, ordenar e reler o passado a partir de referenciais específicos, é multifacetado e pode ser compreendido a partir de diferentes dimensões.

Esse fenômeno é, portanto, atravessado pela construção das personalidades individuais e coletivas e, conseqüentemente, é submetido à concorrência das forças sociais nas diferentes esferas de representação. À vista disso, pensar a memória social de uma comunidade implica, necessariamente, compreendê-la em seus entrelaçamentos com a história, elucidando a constituição das redes de poder e dos espaços de esquecimento, através do tempo (LE GOFF, 1988, p.424–426).

Segundo Maurice Halbwachs (1990), a memória sempre se dá no campo social, uma vez que, quando nos utilizamos da memória para rememorar acontecimentos ou repensar perspectivas, o fazemos a partir de contextos específicos, que dizem de nossa realidade. Isso sugere que o modo como nos lembramos dos eventos ou aquilo a que elegemos como digno de rememoração diz a quais grupos culturais e econômicos pertencemos, isto é, explicita nossas origens

e o que gostaríamos de ressaltar em nós, aqueles elementos dos quais nos orgulhamos e nos quais nos vemos representados. Neste sentido, as diversas esferas da vida, como economia, nacionalidade, contexto familiar e comunitário, implicam diretamente na forma como a memória será construída, já que ela perpassa também pelo processo de seleção do que deve ser lembrado e esquecido, adaptando-se ao campo coletivo.

Logo, entende-se que a memória não é uma simples evocação do passado, mas sim uma experiência coletiva na qual, mediante processos contínuos de interação social, são construídas, interpretadas e ressignificadas. Portanto, a memória coletiva não permeia apenas a experiência individual ou coletiva de pessoas inseridas em um grupo, mas todos os lugares e símbolos que carregam algum significado. Sendo assim, a memória está presente nos produtos da cultura: celebrações, monumentos, ritos, danças, hábitos comuns de um grupo.

Em Nora (1993), temos a ideia de que cada relação de memória que surge espontaneamente corresponde à maneira pela qual as múltiplas comunidades em convivência se vinculam àqueles que vieram antes, à sua ancestralidade. Por isso, a memória, além de ser uma importante ferramenta de transmissão das histórias de um grupo, pode ser utilizada em prol da conservação das suas epistemologias, veiculando de geração em geração, de pai para filho, sua interpretação da materialidade e dos símbolos socialmente codificados, tratando-se, portanto, de um ponto de conexão entre passado e presente.

Como expressão elaborada a partir da memória coletiva, aquilo que se manifesta enquanto patrimônio cultural de uma comunidade nos elucida a respeito dos símbolos que, por sua importância social, foram preservados, legados e reinventados ao longo do tempo. Como elos que conectam passado e presente, os patrimônios culturais exercem papel significativo na homenagem e rememoração do modo de vida daqueles que se foram. Não se tratam necessariamente de objetos ultrapassados e que se referem apenas àquilo que já se foi. Pelo contrário, carregam, em si, linhas de continuidade entre as temporalidades, nos informando de processos históricos pelos quais passamos, de apropriações e de interações e de características que nos compõem enquanto sociedade. Os monumentos, saberes, atividades ou concepções transmitidas de geração em geração dependem da identificação coletiva com símbolos, para refletirem aspectos da forma de ser do grupo.

A manutenção de bens ou práticas culturais herdadas pode ocorrer, ainda, de maneira planejada ou espontânea. Se em uma sociedade há expectativas do que é belo e aceitável, renegando tudo aquilo que não se enquadra em um perfil social esperado, pode ser selecionada ou suprimida a origem de uma tradição. Assim foi com a sociedade brasileira e as heranças africanas e indígenas.

Nesse sentido, destacamos a relevância das memórias como ferramenta fundamental para desvendar as múltiplas facetas dos patrimônios culturais, contribuindo para a construção de uma compreensão mais profunda e enriquecedora da história local.

4 CAPÍTULO 3: ENTRE FOLIAS E RAÍZES: MÉTODOS E MEMÓRIAS; SABERES E PATRIMÔNIOS IMATERIAIS

Como um trabalho pensado a partir das ideias advindas do contato com os moradores e com suas memórias, optou-se por uma metodologia de observação baseada em ferramentas advindas da etnografia. Isto significou articular um trabalho de recolhimento de memórias e construção de narrativas históricas às operações analíticas que fundamentam o campo. Com uma abordagem voltada à história e ao entendimento do passado, os dados iniciais que nortearam os primeiros ímpetus de pesquisa foram, nesse sentido, coletados por meio da conversação e da interação com o grupo, em busca dos elementos que compunham suas experiências pessoais. A cada diálogo, mais forma tomava o contexto do qual deveríamos tratar, e mais claras ficavam as diferenças de perspectiva, absolutamente naturais, e os grupos em disputa ou interação neste meio.

Segundo Howard Becker (1994), o olhar etnográfico exige que, de posse das primeiras referências sobre a comunidade estudada, se selecionem conceitos úteis para a exposição e análise a ser executada. Assim sendo, as informações sobre o colonato e a conexão entre ancestrais africanas e indígenas — as primeiras fornecidas pelos habitantes — levaram à necessidade de compreender os processos históricos pelos quais os municípios passaram, com ênfase nas formas de utilização da força de trabalho local. A escravidão de negros e indígenas, a perseguição aos grupos revoltosos e as relações de produção agrícola, como a cafeicultura, tornaram-se pontos cruciais para a compreensão das dinâmicas e da realidade desses sujeitos. Fazia-se preciso compreender se havia, de fato,

ocupações indígenas que tocassem a região e quais rastros esses povos poderiam ter deixado, seja nas designações toponímicas, documentos escritos ou em saberes disseminados entre a população e transmitidos geracionalmente. Também deveríamos averiguar se a presença de escravos africanos teria realmente sido significativa no município e se parte das relações trabalhistas desenvolvidas no pós-abolição poderia estar conectada a esse passado escravista, o que, de fato, apareceu nos diálogos.

Entendendo que havia uma lacuna na historiografia local a partir da qual não se comportavam as experiências destes dois grupos e de seus descendentes, levantamos a seguinte problemática: de que maneira estes grupos, tão presentes nas narrativas dos entrevistados, contribuíram na confecção de práticas culturais? Tradicionalmente invisibilizados, tendo por décadas seus saberes desconsiderados enquanto objetos de apreciação e destaque, é normal, apesar de infeliz, que em cidades de pequeno porte, pouco se fale sobre seu papel. Mesmo assim, nos deparamos com saberes e tradições vívidas, que não entregaram ainda seus autores ao esquecimento e permanecessem como fontes de cuidado e de entretenimento.

Em observação a esse fenômeno caracterizado pela permanência das memórias das raízes africanas e indígenas da comunidade, percebemos que pode ser um indicador da complexidade étnica dessas origens: os conhecimentos e práticas observados seriam a herança cultural de apenas um grupo ou diriam de ancestralidades mais heterogêneas e dinâmicas? Seria resultado única exclusivamente da interação de povos africanos com a sociedade estabelecida ou também diria da passagem de grupos indígenas indeterminados? A tendência tanto no campo das ciências sociais quanto na historiografia tem sido a de isolar e tratar de povos indígenas de maneira isolada, em respeito as diferenças entre etnias nativas e às especificidades do trato de culturas não ocidentais. Mas, nos perguntamos, desconsiderar a participação desses povos e não atribuir a eles a autoria de conhecimentos que, sem dúvidas, lhes pertencem não seria uma forma de corroborar com a violência epistemológica iniciada pelo colonizador?

Entendemos que, se entre nossos interlocutores, surgiram narrativas de ancestralidade e de aprendizado com indígenas locais, é porque estes atuaram ativamente no cotidiano dos municípios, legando saberes e identidades que, mesmo fragmentadas pelo abuso colonialista, não deixam de responder a estas origens.

Construiu-se, dessa maneira, a hipótese de que não só os povos africanos e indígenas foram influentes na composição das práticas culturais de Estrela Dalva e Pirapetinga, como também intercambiar-se entre si, formando ancestralidades e identidades híbridas e, portanto, de natureza Afro-indígena.

No que se refere à credibilidade dos interlocutores não nos coube, em geral, pô-las a prova, mas buscamos selecionar aqueles que a) descreveram situações relacionadas às próprias vidas e experiências; b) expressaram-se de maneira mais espontânea e menos direcionada; c) expressaram sentimentos a respeito do que narravam, como tristeza, contradição, saudade ou alegria. Não foram realizadas, ainda, entrevistas com os moradores em grupos maiores do que duas pessoas. Acreditamos, por isso, que não tenham se sentido limitados ou receosos de quaisquer represálias, mas também não pudemos compreender de todo o papel de cada uma diante da comunidade. Este tipo de critério encontra subsídio na etnografia, e, mesmo assim, cabe ressaltar que, inevitavelmente, ele é perpassado por meio de perspectivas subjetivas, sobretudo por se tratarem de experiências sociais próximas à nossa. (BECKER, 1994)

Em *A aventura sociológica* (1978), Gilberto Velho refere-se a um campo de estudos etnográficos interessado em observar comunidades culturalmente familiares às do estudioso, de forma que este deva estranhar as práticas que até então lhe pareciam comuns a fim de compreender com mais profundidade as relações percebidas entre pesquisador/pesquisa. Entende, ainda, que o distanciamento entre pesquisador/objeto usualmente apresentado como critério de razoabilidade para trabalhos acadêmicos é arbitrário e desconsidera a dimensão social e psicológica que envolve o próprio processo de pesquisa. Da escolha do tema aos métodos de análise, o pesquisador parte de si e de suas próprias experiências pessoais e acadêmicas, assumindo as referências coletadas ao longo de sua trajetória para a produção. Nesse sentido, quando aborda um tema que lhe é estranho, de imediato, a busca é pela familiarização e vice-versa, de forma que o estranhamento e a participação do universo sobre o qual se tem interesse tornam-se filtros essenciais na observação e no diálogo com os sujeitos. A abordagem é, assim, centrada no aspecto relacional, naquilo que o pesquisador, munido de si e das próprias experiências, pôde compreender da vivência do outro.

Com o trabalho de Roberto Cardoso de Oliveira (2002), esta observação se dá a partir do exercício dinâmico de olhar e ouvir os sujeitos que integram o grupo

pesquisado, tendo em vista que o olhar sobre outra cultura, seja familiar ou estranha, sempre estará atravessado pelas percepções pessoais do observador. Construindo-se sobre uma rede de significados precedentes da qual é impossível despir-se, a análise de um objeto cultural é antecedita pela elaboração de pensamentos e sentimentos que devem ser considerados. Ao tratarmos os entrevistados como interlocutores e não como informantes, nos alinhamos à perspectiva que entende esta última denominação como atribuidora de uma passividade que, na prática, não foi averiguada nos diálogos estabelecidos. Aqueles que se dispuseram a participar da pesquisa nos trouxeram suas experiências de maneira rica, emocional e muitas vezes inesperada, redirecionando o estudo em consonância às ideias manifestadas. E, se a interação e a interlocução impescindem um relacionamento pesquisador/pesquisado, a pesquisa deve se pautar na intersubjetividade, e não na neutralidade. (OLIVEIRA, 1995)

A escrita, como parte final desta elaboração, trata de explorar os estranhamentos e os conflitos entre estar em campo e as percepções que disto vieram, e um segundo momento, focado em entender o que se percebeu a respeito do que foi vivenciado. É quando se concretiza a busca pelas representações coletivas e identidades que traduzem o funcionamento da comunidade e como se fundamentou e pelos confrontos interculturais observados. (OLIVEIRA, 1995)

Segundo Guita Debert (1986), na América Latina, o uso de histórias de vida e da oralidade como fonte de produções acadêmicas surge do crescente interesse na experiência de grupos minoritários, a fim de suprir a falta de dados e o esquecimento aos quais nossa variedade de povos tem sido submetida. Como um novo tipo de fonte documental, apresenta alternativas à documentação escrita e serve, até mesmo, para questionar o caráter dos documentos oficiais e escritos, contrapondo-os a partir de experiências concretas e sinalizando para a presença de diferentes formas de entender um mesmo processo.

Mas seu papel não se resume a compensar a ausência de informações escritas. Sua natureza é intrinsecamente perspectiva, isto é, não apresenta um quadro completo e inequívoco de um acontecimento, mas traz à abordagem uma complexidade e riqueza no que se refere à compreensão entre as relações de memória e de como se articulam passado e presente nas narrativas. Diz da maneira como se constituíram relações e de poder e atua na contramão da tradição histórica que, ao longo do tempo, tem se ocupado de grupos hegemônicos. (DEBERT, 1986)

Não se pode perder de vista que a memória, individual ou coletivamente, trata de uma consciência contemporânea a respeito de eventos e vivências passadas, isto é, não reflete exatamente *o que foi*, mas sim um aspecto do que se *acredita ter sido* ou do que se *escolher retratar*. Assim como com o documento escrito que, apesar de não poder ser tão facilmente reeditado quanto as memórias, é fruto da ação humana e da vontade de registrar algo a partir de um contexto, de uma língua, de um grupo — dominante ou subalternizado —, de uma instituição ou de uma situação. Há de se cuidar, ainda, para não impor, ao manusear as informações conseguidas pela oralidade, categorias que não lhes dizem respeito, ou na contramão do que os diálogos entregam.

O recurso à oralidade pode ser entendido ainda sob o prisma da resistência ao eurocentrismo, que entendem os processos sociais a partir de documentos, produtos e culturas colonialistas. Como subsídio primordial de epistemologias de etnias africanas e indígenas exploradas em solo americano, na tradição oral e nas memórias residiram espaços antagônicos às narrativas oficiais que invisibilizaram e ignoraram estes grupos ao longo do tempo.

Conforme sinaliza Luciana Ballestrin (2017), o olhar sobre estes antagonismos entre colonizadores e colonizados apura-se com as primeiras iniciativas de “superação” do colonialismo, sobretudo a partir do período pós-colonial vivenciado na América Latina. Em referência aos estudos de Frantz Fanon, grupos de estudos subalternos sul-asiáticos desenvolveram estudos voltados à crítica das concepções de modernidade e às opressões produzidas pela colonização. Pensando os efeitos culturais e discursivos sobre as identidades, linguagens e formas de representação americanas, intelectuais como Bhabha, Spivak e Said associaram-se a ideias pós-estruturalistas e desconstrutivistas para pensar meios de superar a colonialidade, abrindo espaço para a construção de uma identidade própria, sem a presença deste outro colonizador. A crítica a esta vertente enfatizou que, apesar do questionamento válido ao colonialismo, a América Latina permanece oculta a este debate, além de não se romper verdadeiramente com o eurocentrismo, mantendo-se como referenciais teóricos europeus, como Derrida, Foucault e Deluze. Atua-se, assim, em conformidade aos esquemas europeus que contribuíram com a subjugação de minorias étnicas. (BALLESTRIN, 2017)

Desta crítica despontam estudiosos interessados em pensar as relações entre modernidade e colonialidade, entendendo que o colonialismo se enraíza nas

formas de poder desenvolvidos em escala global, como ferramenta de dominação que se perpetua. A América Latina assumiria um papel como ponto original de fundação dessas redes de colonialismo, tornando-se um laboratório de teste para o desenvolvimento do pensamento racista, impregnando-se nas esferas do poder, do saber e do ser americanos. Com Aníbal Quijano (1989), cunha-se o conceito de colonialidade enquanto parte da lógica de fundação da colonização ocidental. Percebe-se, então, que as relações colonialistas se originam da dominação europeia sobre a economia, a autoridade, o gênero e sexualidade e o conhecimento dos demais povos. Dessa forma, mesmo após a libertação das colônias, a colonialidade permanece presente no cotidiano de comunidades americanas, atuando de maneira contínua nas esferas de poder econômico, político e cultural e contemporizando processos que, supostamente, já teriam se encerrado. A influência dos dominadores teria se reproduzido, assim, continuamente, marcando a cultura e a percepção de mundo dos dominados. (MIGNOLO, 2017)

Para Walter Mignolo (2017), a continuidade do pensamento colonialista pode ser percebida em três dimensões: na dimensão do poder, dada que a hegemonia econômica e política estaria legada aos herdeiros dos grupos dominantes, assim como o controle e a autoridade sobre o comportamento das pessoas e sobre a natureza (alienando-a, ao máximo, daqueles que dela dependiam para manter seus estilos de vida originários); na dimensão do saber, renegando ou desconsiderando formas de conhecer não ocidentais, promovendo uma crescente violência epistêmica e silenciando os saberes indígenas e africanos frente a uma ciência eurocentrada e racionalista; e na dimensão do ser, ocupando-se de regulamentar aspectos subjetivos da vivência humana, como a sexualidade e o gênero. Esta subjugação constrói-se gradativamente, a partir da disputa entre europeus e outros europeus, e de europeus com africanos e nativoamericanos. Como uma dominação que se estende sobre o tempo e o espaço, dependeu da pilhagem, ocupação, mapeamento e invenção do continente americano, estruturando formas de controle e coação das individualidades aqui presentes em nome da exploração. Interfere em nossa relação com o meio e com a administração do tempo, definindo a forma de viver dos sujeitos e impondo uma separação, baseada no mundo cristão, entre “natureza” e “cultura”.

A iniciativa decolonial associa-se, assim, a uma tentativa de valorização de epistemes do hemisfério sul, resistindo em teoria e prática à lógica modernizadora e

elaborando um pensamento de fronteira — não pode se inclinar ao que se observa de colonial, mas também não pode ignorá-lo.

Mas os pontos de conexão cultural entre indígenas e africanos, que aqui nos interessa explorar, ficam mais evidentes quando observamos o argumento contracolonial desenvolvido a partir do trabalho do intelectual quilombola Antônio Bispo dos Santos, também conhecido como Nêgo Bispo, pelo menos desde 2015, com a publicação de “Colonização, quilombos: modos e significações”. Assentado sobre os saberes experienciados e pelos recebidos de seus ancestrais, imagina o conceito como uma estratégia de resistência epistemológica e linguística, que se utiliza da palavra como uma ferramenta discursiva de manutenção dos modos de vida de grupos contracolonizadores, em meio a um cenário de disputas que se estende desde os primeiros contatos. Tais disputas pautam-se em contraposições claras entre as epistemes de povos afropindorâmicos³⁹ e europeus. Nesse sentido, o autor sugere a existência de pontos em comum entre culturas indígenas e africanas que os enquadram em cosmovisões pluristas, territorializadas, horizontalizadas comunitárias e biointerativas, rivalizando e conflitando com o senso de sociedade imposto pelo colonizador europeu, monista, desterritorializado, verticalizado, individualizado e desenvolvimentista. (SANTOS, 2015, p.91)

Indica que, na vivência dos povos politeístas, parecem prevalecer mecanismos de detenção de saberes tradicionais, pautados em uma relação aproximada com elementos vitais da natureza. Estes saberes, consecutivamente perseguidos e desmantelados por núcleos de ação colonizadora, foram taxados como inferiores e, assim como os povos que os carregam, discriminados, retalhados e obrigados a adaptações indenitárias e linguísticas. Nesta “guerra de denominações”, a linguagem escrita foi negada a eles e utilizada como mecanismo acadêmico de apagamento e diminuição de suas epistemes. (SANTOS, 2015)

Quando completei dez anos, comecei a adestrar bois. Foi assim que aprendi que adestrar e colonizar são a mesma coisa. Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de denominação é uma

³⁹ Afropindorâmicos é o termo utilizado por Nêgo Bispo para definir as confluências identitárias observadas entre povos politeístas e resistentes à colonização. Baseou-se, para isso, na mesclagem do prefixo “afro”, em referência aos africanos em diáspora, e “Pindorama”, que era o nome tupi-guarani utilizado para definir o continente sul-americano ocupado por nativos até o momento da chegada dos europeus.

tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta. (SANTOS, 2023, p.2)

Diferente do decolonialismo, a proposta contracolonial se posiciona para, além de sinalizar e discutir as bases intelectuais da colonialidade, criar espaços de oposição ativa, garantindo que povos contr Coloniais contemporâneos, como quilombolas, indígenas, ciganos e de terreiro tenham suas práticas culturais e existências asseguradas.

Em meio a este processo, comunidades quilombolas e indígenas tem assumido para si a tarefa de recriar, ressignificar e repensar termos e palavras que até então eram usadas contra eles e torná-las referenciais de aplicação de seus direitos básicos, se apropriando a língua do colonizador para resistir e se adaptar. O uso de designações como “confluência” e “compartilhamento” parece assumir centralidade na descrição das culturas contr Coloniais, fortalecendo pontos de vista nativos e africanos e enfatizando suas qualidades. (SANTOS, 2023).

Entre as violências disseminadas pelo trato colonial, o que Bispo denomina como “cosmofobia” aparece como perspectiva central à relação distanciada que se desenvolve entre o homem e a natureza. A sociedade, distanciando-se a cada passo do meio que a mantém, vê-se imiscuir em uma lógica colonial monoteísta e alienadora, que se opõe ao que é orgânico e reforça seu atraso em comparação ao que é “científico” ou “tecnológico”.

Nesta pesquisa, nos acreditamos devedores do diálogo entre essas três correntes de pensamento, valendo-se de aspectos de suas postulações na análise das linhas de continuidade entre o projeto colonial e as experiências de descendentes de africanos e indígenas na contemporaneidade.

Entendemos que o colonialismo esforçou-se em suprimir as origens não europeias de práticas culturais disseminadas entre a população, distanciando e distorcendo discursivamente as identidades dos sujeitos que eram paulatinamente integrados ao modo de vida colonialista, de forma que não haja identificação direta com os povos indígenas por parte de seus descendentes. Assim, percebemos que as representações coletivas, muitas vezes, continuam circunscritas a discursos colonizantes, que reforçam a influência cultural europeia e ignoram as africanas, indígenas e aquelas criadas a partir da convivência interétnica.

Por outro lado, podemos pressupor que esta presença eurocentralizadora se espalha para outras dimensões da experiência social, afetando e manipulando as esferas de poder, das subjetividades e do saber. Esta colonialidade, que não se detém ao período histórico da colonização, atua de maneira contínua. Acreditamos, então, que é necessário desviar o olhar para as experiências dos povos subalternizados, contribuindo com a valorização de suas epistemes e de suas formas de comunicação e aprendizado.

Mas a “guerra de denominações” e o tensionamento entre epistemologias mostraram-se fundamentais ao entendimento das vivências dos nossos entrevistados e da compreensão de suas heranças de saber. Nesse sentido, suas ancestralidades parecem carregar os sentidos desenhados por Antônio Bispo dos Santos (2023) ao pensar a proximidade e os pontos de compartilhamento das existências “afropindorâmicas”, segundo sua designação, ou afro-indígenas. Além disso, nas discussões que se seguirão ao longo deste capítulo, a noção de “confluência” imaginada pelo autor assumirá papel central nessa abordagem. Não podemos, é claro, negar ou afastar as heranças europeias presentes no seio da comunidade estudada que, de fato, se construiu sobre preceitos fundamentalmente católicos, mas desejamos enfatizar aquilo que lhes foi legado pela passagem de indígenas e africanos, e que contribuiu para sua sobrevivência e para a organização de suas práticas culturais.

À vista disso, o olhar sobre histórias de vida e sobre a oralidade perpassa, ainda, por um viés de reconexão com epistemes africanas e indígenas, voltadas à consulta a saberes ancestrais e à inserção dessas formas de transmissão de conhecimento no meio acadêmico. Tendo sido sistematicamente separadas das ciências pela perseguição a uma neutralidade e objetividade que, nem para as ciências exatas, se mostra possível, tradições orais funcionam como uma possível chave de acesso às origens que nos foram negadas por décadas de historiografias eurocêntricas e de cientificismos racistas.

Hampaté Bá (2010), nesse sentido, entende que a tradição oral constitui as bases da percepção da história e do tempo para comunidades africanas, simbolizando o respeito à palavra e aos saberes veiculados, de geração em geração, para manter viva a memória e as experiências ancestrais que atravessam cada grupo. Em contraposição à noção moderna de que os povos ágrafos eram considerados povos sem cultura, sendo até a metade do século XX vinculados a um

período “pré-histórico”, apresenta a escrita como apenas mais uma forma de comunicar e herdar saberes de tempo pretérito, ocupando o mesmo grau de confiabilidade que o depoimento oral. Por ambos serem, afinal, comunicações produzidas pela humanidade, seu valor depende mais da cadeia de transmissão da qual ele faz parte do que da natureza, em si, do meio.

Acredita que em sociedades orais a ligação entre o homem e a palavra falada é tão forte a ponto de compor os mecanismos de coesão social e de reprodução dos saberes e histórias. A tradição oral, nesses contextos, abrange todos os aspectos da vivência dos membros destes grupos, conectando materialidade e espiritualidade e se ligando à forma como se concebe o mundo. (BÁ, 2010)

No caso de povos como os de tradição bambara, ao sul do Saara, a palavra atuou como instrumento de criação do universo e do homem, de forma que este, ao recebê-la, torna-se a materialização do que é sagrado, com a responsabilidade de mediar divindade e corporeidade. Como instrumento de cocriação, a palavra assume força propulsora do poder, do querer e do saber, podendo atuar na criação, conservação e na destruição. Em outras comunidades, há também um caráter mágico da fala que compõe uma interpretação intrinsecamente religiosa do que os cerca. Tudo que é visto e que tem materialidade funciona como reflexo do que nos é invisível, sinais do que acontece fora do alcance dos olhos, mas que pode ser manipulado e, nesses casos, a palavra é tida como instrumento de poder e ação. (BÁ, 2010)

Entre os bambara e o fulani, os polos de saber desses grupos são aqueles que, pela antiguidade e comportamento, detêm as mais longas memórias, possuem uma gama mais diversificada de saberes e entendem como se relacionar com as forças que mantêm o mundo visível em funcionamento. São os guardiões ou tradicionalistas, pessoas conhecedoras de muito e que, não se especializando em uma ou em outra, entendem de maneira mais generalizada o que as cerca e personificam a memória da comunidade. Donos do saber experienciado, entendem a sacralidade da palavra e a mentira se torna uma espécie de interdição para uma ritualística que lhes é cotidiana e incessante. Para além de legar conhecimentos e informações, nestas comunidades tradicionais africanas, é legada a identidade coletiva e o conhecimento genealógico. (BÁ, 2010)

Em observação à literatura produzida por grupos nativo-brasileiros, podemos observar percepções semelhantes, Daniel Munduruku (2015) entende que a

palavra, para além do som que produz ao sair da boca, carrega uma rede de significados que tangem a esfera da sacralidade: como um espírito, a palavra forma uma coreografia que movimenta o corpo como uma dança, de sua reverberação se faz o corpo. A tradição oral se fundamenta no divino e na magia, recriando a realidade e a natureza através da fala e do canto.

Nas sociedades indígenas, “todos sabem fazer tudo; todos sabem contar as histórias dos antepassados; todos sabem manipular os instrumentos da sobrevivência; todos sabem o que cura e o que mata”. Mesmo que todos possuam um arcabouço cultural comum, que garante sua subsistência e a boa convivência com o grupo, aquele que recebe o privilégio de chefiar a comunidade deve “a) dominar a história dos antepassados; b) ter o dom da palavra; c) ser generoso” (MUNDURUKU, 2015, p. 50).

Há, ainda, outros grupos que associam a palavra falada ou cantada à transmissão da sabedoria vinda de um mundo espiritual. Em “*Tupã Tenondé*”, Kaká Werá Jecupé (2023) nos ensina sobre alguns dos preceitos fundadores da tradição oral tupi-guarani. Por meio de pequenos ensinamentos, traduzidos para português e sua língua originária, apresenta uma identidade na qual a fala aparece como essencial à experiência humana.

Ayvu rapyta rã i oikuaá ma vy ojeupe o yvára py mba'ekuaá gui, o kuaa-ra-ra vy mamborayú rapyta rã oikuaá ojeupe. Yvy oiko ey re, pytu yma mbyte re, mba'e jekuaá ey re, o kuaa-ra-ra vy ma mborayú rapyta rã i oikuaá ojeupe. Os fundamentos do ser foram concebidos na origem da futura linguagem humana, tecida da sabedoria contida em sua própria divindade e em virtude de sua sabedoria criadora concebeu como primeiro fundamento o Amor. Antes de existir a terra, em meio à Noite Primeira, e antes de ter-se conhecimento das coisas, o amor era. (JECUPÉ, 2023, p.43)

O homem aparece, neste conto, como parte da palavra, “alma-palavra”, associando a fala à própria noção de humanidade e consciência. Mesmo que apareça como aspecto relevante desta criação, o homem não é o único dos seres a agir sobre o mundo: a definição da paisagem se dá pela ação de outros animais-espíritos, como a serpente, o girino, o gafanhoto, o peixe e o inambu.

No livro “A terra é uma só”, Timóteo da Silva Verá Popygua conta uma pouco sobre a relação dos guarani com a temática, a partir da passagem disseminada em sua tradição oral na qual *Nhamandu Py'aguaxu*, filho do deus maior *Nhamandu Tenonde*, em auxílio ao pai na criação do mundo e dos homens, criou um casal ao

qual entregou *mborai*, um canto sagrado, e a sabedoria espiritual necessária para que florescessem na Terra. Os filhos desse casa deveriam transmitir essa sabedoria, de pais para filhos. (POPYGUA, 2022)

Não obstante, Krenak (2002) sinaliza que no Brasil, para povos originários, a oralidade foi e continua a ser uma importante referência na manutenção de memórias de povos que, mesmo sem registro escrito e sob assídua perseguição europeia, trazem ainda consigo histórias ancestrais, de tempos imemoráveis. Histórias de tamanha antiguidade que remetem não apenas a estadia do homem e ao que por ele foi experienciado, mas que dizem dos espíritos, dos animais e do território habitado.

Questiona, ainda, como grupos tão pequenos e tão isolados podem guardar heranças de memória e percepções identitárias de maneira tão eloquente enquanto os povos tomados pelo ocidentalismo, por mais artifícios de registro que se invente, tem passado por crises sucessivas de representação e temem, a cada dia mais, a perda das lembranças e conexões com o passado.

Existem milhões de toneladas de livros, arquivos, acervos, museus guardando uma chamada memória da humanidade. E que humanidade é essa que precisa depositar sua memória nos museus, nos caixotes? Ela não sabe sonhar mais. Então ela precisa guardar depressa as anotações dessa memória. (KRENAK, 2002, p. 203)

E, de fato, parte do ímpeto desta pesquisa advém deste medo do esquecimento que nos faz sentir cada vez mais distantes das memórias que já não habitamos. Não foram poucos os entrevistados que declararam temer pelo futuro das suas tradições que lhes pareciam tão vívidas na juventude, e que agora tem perdido espaço. Seja pelo desinteresse das novas gerações, pela morte de grandes representantes culturais ou pelo crescimento de manifestações culturais que visam suplantam as antigas, o temor do esquecimento e da descontinuação das práticas, assim como o subsequente apagamento de suas experiências com o passado apareceu, como veremos nas páginas que se seguirão, enquanto causa de desânimo de parte dos interlocutores. Dessa forma, do receio de que, em algum momento, suas tradições deixem de compor o quadro cultural local advém a vontade por compartilhar e testemunhar a respeito, a fim de que, ao menos, se garanta uma conexão mínima entre passado e presente e que as experiências não se percam de todo.

Ainda assim, nas memórias dos mais velhos parecem residir costumes que se fazem presentes no cotidiano da comunidade e que demandam a administração e maestria deles na transmissão dos saberes, mesmo quando são entendidos como expressões modificadas e relativamente distanciadas das que ocorriam no passado.

4.1 - DOS PATRIMÔNIOS CULTURAIS IMATERIAIS

Frente à multiplicidade das formas de existir, agir e pensar que compõem nossa sociedade, o patrimônio cultural imaterial brasileiro traz referências variadas a práticas, festividades, religiosidades e saberes transmitidos de geração em geração por suas comunidades. De maneira pouco engessada, os bens imateriais que integram o arcabouço cultural do país são aqueles que, pelo valor histórico e comunitário, foram selecionados para representar aspectos relevantes de nossa cultura, mesmo que perpassem por contínuas reinvenções ao longo do tempo. Quando reconhecidos pelo poder público como tal, recebem a legitimação governamental — e a proteção cabível — enquanto símbolos coletivamente construídos, com grande importância para a preservação e compreensão da identidade e da memória de um ou mais grupos do país. (CABRAL, 2010)

Como um importante instrumento da preservação de patrimônios culturais materiais e imateriais, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Brasileiro (IPHAN) surge durante o governo de Getúlio Vargas, sob o nome de Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). No contexto de urbanização e “modernização” da sociedade brasileira, atuou inicialmente na proteção e acondicionamento dos patrimônios nacionais. Mais adiante, organizam-se quatro Livros do Tombo que selecionavam os objetos culturais em: Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, incluindo achados relativos à arqueologia e etnografia de comunidades ameríndias e populares; Histórico, contando com obras de arte e objetos de “interesse histórico”; Belas Artes, destinada a obras de arte erudita; e Artes Aplicadas, para as relacionadas ao campo de arte aplicada. (DECRETO-LEI N.25/37; Capítulo II, art, 4)

Esta iniciativa de resguardo priorizou o corpo de bens patrimoniais relacionados às elites, elegendo ao tombamento, majoritariamente, aqueles que se representavam as heranças europeias e os que diziam da tão incentivada miscigenação e embranquecimento, disfarçando ou evitando a influência

afrobrasileira e das múltiplas identidades que nos compõem. Assim, o ordenamento destes mecanismos de tombamento parece assentar-se sobre uma memória oficial seletiva que tentava construir uma imagem homogênea. (SILVA, 2020)

Somente a partir de 1988, com a promulgação da Constituição Federal vigente, a instituição de proteção ao patrimônio cultural é renomeada para a designação atual (IPHAN) e, com isto, os bens imateriais passam a contar com uma categorização mais ampla, incluindo saberes e fazeres artístico-cultural e científico, modos de criar, viver e fazer.

Mas o próprio conceito de patrimônio cultural sobre o qual construímos nossas políticas de preservação e incentivo fundamenta-se na percepção europeia. A atribuição de valor aos objetos de cultura e a percepção de que estes devem dizer de suas sociedades, por si só, são frutos da influência de patrimonialistas e memorialistas europeus, a começar pelo campo da história da arte, com o trabalho de Aloïs Riegl, nos oitocentos.

Pensando os padrões de preservação de obras de arte e de monumentos a partir de seu contexto histórico e estilístico, entende que as formas de se expressar artisticamente relacionam-se a época e a vivência de quem as compõem, de forma que possam ser medidas para além das habilidades técnicas ou do realismo, sem a necessidade de hierarquizar estilos por qualidade. A qualidade da arte passa, assim, a não ser o critério único de definição do que deve ou não ser preservado, considerando que cada período desenvolve seu próprio senso e entendimento. (RIEGL, 2014)

Assim, sugere-se que o valor de uma obra não deve se basear em percepções datadas de beleza ou expressividade, mas sim voltar-se aos significados e utilidades do objeto. Determina, assim, que monumentos artísticos podem ser considerados a partir de seu valor: de antiguidade, em consideração a autenticidade trazida pela ação do tempo; de memória (comemorativo), quando o monumento é destinado a rememorar acontecimentos ou personalidades; de uso ou utilitário, quando em condições de uso; histórico, quando se referir a eventos pretéritos; artístico, para monumentos que possuem valor estético e se enquadram na forma de entender a arte das sociedades modernas; e o valor de novidade, que se enraiza no antagonismo com o de antiguidade sendo tido com mais apreço pelas grandes massas e se relacionam à total integridade física do monumento. Cada monumento poderia apresentar mais de um valor categorizado e, a cada caso, se

devia olhar de uma maneira, pensando a relação monumento/sociedade e as maneiras adequadas para intervir, preservar e conservar. (RIEGL, 2014)

Mais adiante, em 1950, a publicação póstuma do trabalho de Maurice Halbwachs nos ajuda a compreender o patrimônio cultural como reflexo dos símbolos coletivamente construídos por grupos sociais, a partir do conceito por ele imaginado de “memória coletiva”. Nele, o papel das experiências coletivas nas dinâmicas do lembrar e do esquecer pode ser observado em sua historicidade, elencando os contextos sociais à discussão de como a memória se faz e refaz no decorrer da trajetória das comunidades.

Para o autor, ao rememorarmos algo, individual ou coletivamente, nossas memórias pessoais, o que há de interno em nossas lembranças, estabelecem-se por meio de esquemas mentais conectados à sociabilidade, já que as palavras, lugares, pessoas e até mesmo nossas ideias só existem em referência às noções socialmente constituídas. Ao operarmos nossa memória, lidamos com dados e pontos de contato comuns, que levam as memórias individuais a um inevitável diálogo com as de grupo. Assim, a memória que temos como nossa, pertencente a nossa individualidade, nos diz, na realidade, de nossa perspectiva, do lugar que consideramos ocupar, dependendo de nossa inserção em um ou mais grupos e em uma ou mais correntes de pensamento. Podemos, ainda, caminhar sobre as lembranças de outros, contatando temporalidades as quais não conheceríamos sem acessar a experiência de um sujeito externo a nós.

Faz, ainda, uma diferenciação entre o que entende como memória coletiva e a história, distanciando-as enquanto entende que a história se ocupa de compilar fatos que devem ocupar maior espaço na memória dos homens a partir da escolha e classificação de acontecimentos longínquos, que a tradição e a memória coletiva já não comportam e sobre os quais já não há mais testemunhas.

Assim, a necessidade de escrever a história de um período, de uma sociedade, e mesmo de uma pessoa desperta somente quando eles já estão muito distantes no passado, para que se tivesse a oportunidade de encontrar por muito tempo ainda em tomo de si muitas testemunhas que dela conservem alguma lembrança. Quando a memória de uma sequência de acontecimentos não tem mais por suporte um grupo, aquele mesmo em que esteve engajada ou que dela suportou as consequências, que lhe assistiu ou dela recebeu um relato vivo dos primeiros atores e espectadores, quando ela se dispersa por entre alguns espíritos individuais, perdidos em novas sociedades para as quais esses fatos não interessam mais porque lhes são decididamente exteriores, então o único meio de salvar tais

lembranças, é fixá-las por escrito em uma narrativa seguida uma vez que as palavras e os pensamentos morrem, mas os escritos permanecem (...) A história que quiser tratar dos detalhes dos fatos, torna-se erudita e a erudição é condição de apenas uma minoria. Se ela se limita, ao contrário, a conservar a imagem do passado que possa ainda ter -seu lugar na memória coletiva de hoje, ela apenas retém dela aquilo 'que ainda interessa às nossas sociedades, isto é, em resumo, bem pouca coisa. (HALBWACHS, 1990, p. 79-82)

Esta ganha mais espaço em Pierre Nora (1993), que trabalha os limiares da memória e da história, partindo da perspectiva de que a história, imbuída no cientificismo oitocentista, tendeu a consumir toda a espontaneidade que caracterizava a memória, tirando dela o potencial de transmissão que possuía até então. A memória, que representava a real conexão entre presente e passado, é dotada da capacidade de se recriar com potência e grandiosidade, dizendo da experiência dos grupos vivos, e, por isso, suscetível à dialética da lembrança e do esquecimento. Dessa maneira, cada relação de memória que surge espontaneamente corresponde às múltiplas comunidades em convivência, se vinculam àqueles que vieram antes, à sua ancestralidade.

De natureza múltipla, sendo, ao mesmo tempo, coletiva e individual, desenvolve-se de maneira espontânea, enquanto a história caminha como um vestígio, uma reconstrução problemática do que já não existe, uma representação do passado infértil e que provém de uma operação intelectual que tende a afastar-se da memória. Da fortificação de uma história estéril, em detrimento das memórias que veiculavam informações espontaneamente, resulta uma sensação coletiva de perda identitária. Tudo isto ocorre em um processo de inserção na modernidade e, por nos sentirmos cada vez mais homogêneos, mais distantes das heranças de memória, mais necessidade temos de dedicar lugares de memória ao que perdemos ou tememos perder.

Tal distanciamento pode também ser compreendido em olhar sobre as experiências de temporalidade das comunidades ocidentais imaginadas por François Hartog (2013). Percebendo que a forma como experienciamos as instâncias de tempo — passado, presente e futuro — tem se alterado, elaborou o conceito de regime de historicidade para categorizar como as diferentes sociedades, em diferentes períodos, administravam cada instância.

Entende que, a princípio, houve uma predominância de valorização do passado, tornando a memória um elemento central do olhar dos grupos sociais que, sempre a assumindo como referência, tomavam suas decisões e estruturam suas identidades com base nas experiências e lideranças anteriores. Contudo, ao fim do século XVIII, constitui-se a ordem moderna, vinculada à formação dos Estados Nacionais, à delimitação e expansão territorial e à ideia de progresso tecnológico e científico, o tempo passa a ser vivenciado em expectativa do futuro. A base discursiva foi, neste cenário, a busca pelo progresso e pelo novo que gestou, pouco a pouco, a aceleração e as transformações sociais experimentadas pelos sujeitos modernos. Com o Estado-Nação solidificado, surge a necessidade de modelar uma memória oficial que servisse de sustentação ao projeto. Nesse movimento, enquanto o progresso e a oposição à antiga ordem se estruturam, a história surge como uma ciência, afastando-se da memória espontânea em prol da construção de “verdades”, elegendo e oficializando uma memória coletiva cujas bases fortaleceriam a história nacional. (HARTOG, 2017)

As comunidades que administravam o presente orientavam em um movimento circular de constante retorno, resignificação e reintrodução do passado — saudando os ancestrais e dedicando-lhes espaços significativos em nossas interpretações —, descontinuam-se frente à necessidade de mudança, criando novos espaços identitários. A memória espontânea, que anteriormente atuava como um guia para a construção dos nossos caminhos, encontra-se em declínio e subalternidade, dando lugar a uma memória discursivamente construída, homogeneizante e seleta, que determina perfis específicos, em detrimento de outros, para representar um grupo. (NORA, 1993)

Com o advento das grandes guerras e do Holocausto, esse modelo entrou em declínio no fim do século XX e a expectativa sobre o futuro reduziu-se e a idealização do progresso, que até então norteava as esperanças e as relações, dilui-se frente à realidade enfrentada pelas sociedades em crise, dando lugar à falta de perspectiva e a um presente que não passa, o presentismo. (HARTOG, 2013)

Contudo, fragmentos das memórias e da relação com o passado subsistem entre as relações cotidianas, resistindo às tentativas de apagamento da história. Emergem das práticas e saberes ancestrais, dos festejos populares, da religiosidade, da arte e da oralidade, favorecendo a apreciação de lugares de memória que nos reconduzem ao passado e às tradições. Mas, para Hartog (2006),

a busca pela fortificação destes lugares de memória está enraizada também no temor pela perda e esvaziamento identitário.

Assim, a patrimonialização dos bens material e imaterial, em compasso com as demandas da memória social, surge como agente de reconhecimento e manutenção que pode colaborar com a continuidade de práticas e costumes ancestrais e com a apropriação parcial do passado pelo presente.

Para Dominique Poulot (2009), a construção do campo do patrimônio cultural e as representações identitárias caminham par a par, já que é da disputa e do convívio entre diferentes culturas e sociabilidades que surgem as definições e enquadramentos que competem à patrimonialização. Aquilo selecionado como patrimônio cultural só é definido quando atende a critérios de representatividade e relevância em uma comunidade, para além de, usualmente, relacionar-se a estratégias políticas e movimentos sociais. Depende do que se interessa representar e quem decide o que deve ser representado.

Trata-se, portanto, de uma esfera atravessada por concorrências discursivas e identitárias constantes, de natureza essencialmente politizada, e responde a uma constante reelaboração e ressignificação. Em razão disso, alguns bens culturais percorrem um caminho quase natural à absorção e valorização institucional, sobretudo se dizem respeito às elites. São tidos, assim, como alegorias naturais de toda uma sociedade. Por outro lado, para outros, o reconhecimento e representação demandam a reivindicação e a organização dos sujeitos aos quais pertencem, acompanhando movimentos de contestação de discursos hegemonicamente estabelecidos e de reconstrução das identidades mutiladas ao longo do tempo, como a dos povos africanos e indígenas, no caso brasileiro. (POULOT, 2009)

A eleição de um bem cultural para representar o patrimônio de um ou mais grupos não ocorre de maneira óbvia e neutra: na verdade, por detrás dessas escolhas há uma série de considerações a respeito dos perfis sociais, culturais e econômicos que merecem representação e reprodução. É parte da concorrência entre projetos identitários, que disputam espaço midiático e social em prol da apresentação de sua própria versão narrativa. Ainda assim,

(...) uma parcela da população brasileira não se reconhece no patrimônio cultural consagrado, ou melhor, como não participou de sua elaboração e, ainda, como não domina os códigos de sua interpretação, não se reconhece nele (SOUZA, 2011, p.8)

Deste modo, a introdução de perfis ideais de cidadãos a serem priorizados na composição de narrativas histórico-patrimoniais nacionais refletiu, pela rememoração, pela miscigenação ou pelo silenciamento, na exclusão das heranças e das identidades de parte de nossos antepassados, dando continuidade ao projeto de diluição identitária dos africanos e de apagamento dos povos originários operado pelo colonialismo de maneira contínua.

Por isso, o olhar sobre as experiências culturais pode, também, funcionar como uma janela para as memórias que ecoam, através do tempo, como demarcadoras da passagem e da atuação daqueles sujeitos invisibilizados, silenciados e perseguidos. Além de ser uma importante ferramenta de transmissão das lembranças de um grupo, pode ser utilizada em prol da perpetuação das suas epistemologias, veiculando de geração em geração, de pai para filho, sua interpretação da materialidade e dos símbolos socialmente codificados, tratando-se, portanto, de um ponto de conexão entre passado e presente.

Segundo Françoise Choay (2014), investigar os significados por detrás daqueles objetos culturais que traduzem o passado de um grupo, como os monumentos históricos, nos permite relembrar as conexões simbólicas estabelecidas em experiências humanas anteriores. A partir da busca por esses significados historicamente confeccionados em torno dos patrimônios, materializados em objetos advindos do passado ou reproduzidos na forma de costumes, saberes, festividades e religiosidades, podemos alcançar algum grau de inteligibilidade a respeito das ancestralidades dos nossos entrevistados. Assim, os sentidos atribuídos aos bens culturais, materiais e imateriais, ao longo da história, podem ser entendidos como mais uma das ferramentas para a interpretação das origens de uma comunidade. As expressões culturais caminham contiguamente à formação da identidade dos indivíduos em relação às demais sociabilidades que o cercam, ou seja, são parte fundamental da apropriação dos costumes e dos valores.

Assim, por meio da investigação da Folia de Reis e do Boi Pintadinho, manifestações fortemente influenciadas pelo modo de comemorar e de vivenciar a religiosidade de africanos e indígenas no contexto da Zona da Mata mineira, intencionamos representar as trajetórias dos grupos subalternizados, apreciando e sinalizando seus lugares de memória.

4.2 - “FOLIA TEM MIRONGA, RAPAZI!”: MEMÓRIAS SOBRE A FOLIA DE REIS EM PIRAPETINGA E ESTRELA DALVA

De acordo com Gabriela Marques Gonçalves (2012), as Falias de Reis são festas celebradas no Brasil há pouco mais de 300 anos e foram trazidas a nós por religiosos portugueses com a missão de catequizar e estruturar a sociedade no Novo Mundo. Construindo-se a partir da atuação das populações de vilas e povoados coloniais e disseminando-se nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo, trata-se de festejos que, atravessando a temporalidade e suas subseqüentes mudanças, até hoje são celebrados nas ruas, residências e igrejas brasileiras. No imaginário social, no geral, aparecem em associação ao catolicismo, na forma de comemorações públicas organizadas e executadas por fiéis em comemoração, adoração ou agradecimento às santidades cristãs e fazem parte de dinâmicas religiosas individuais e coletivas. Essas raízes nos países ibéricos, a celebração associa-se à tradição cristã e integra-se ao ciclo de festas natalinas.

O cortejo de Santos Reis sempre é iniciado no dia 24 de dezembro, na véspera do feriado de Natal. No dia 6 de janeiro, é marcado o dia de comemoração às santidades que dão o nome ao festejo, os três reis magos mencionados na passagem bíblica do capítulo dois, versículos 1 a 12, do livro do Apóstolo Mateus (ANTONIO; PELEGRINI, 2014), encerrando o ciclo de comemorações populares ao nascimento do Cristo. É comum que algumas tradições foliãs, como no caso das pertencentes aos municípios de Pirapetinga e Estrela Dalva, estendam as comemorações até o dia 2 de fevereiro, dia da santa católica Nossa Senhora das Candeias e de Iemanjá, para os adeptos de religiões de matriz africana.

Tema frequente da análise de folcloristas, a Folia de Reis, assim como outras manifestações entendidas como parte da cultura popular⁴⁰, tem sido entendida como

⁴⁰ O conceito de cultura popular é aberto e tem sido constantemente discutido. Neste trabalho, nos interessa sinalizá-lo em sua relação com os movimentos de constituição das identidades. No trabalho de Victor Hugo Nêia (2017, p. 204), a cultura popular aparece enquanto “registro de práticas entendidas como tradicionais, coletivas e simbólicas”, ideal construído por intelectuais germânicos no processo de cristalização do nacionalismo, antes mesmo da constituição dos Estados Nacionais. Nas repúblicas americanas formadas a partir do século XX, este conceito é importado para nortear a construção de parâmetros identitários, selecionando e reeditando as tradições segundo os interesses de representação governamentais. Nesse caminho, as heranças culturais que também deveria

parte de manifestações “autênticas” da relação do povo brasileiro com a religiosidade, desenvolvida a partir da mestiçagem cultural e da produção de idiossincrasias que deveriam representar a brasilidade. (CASCUDO, 2006)

Para Câmara Cascudo, que confeccionou um “dicionário” com as manifestações tradicionais por ele observadas em várias partes do país, a ideia de “Folia” relaciona-se à organização de festejos de cunho comunitário que integram, em parte, o aspecto sacro que, à época, era associado à religiosidade cristã, ao que era tido como profano, como comemorações de rua que envolvem o movimento dos corpos, as cantorias e rimas, as fantasias e dramatizações.

Era no Portugal velho uma dança rápida, ao som do pandeiro ou adufe, acompanhada de cantos. No dicionário de frei Domingos Vieira, é sinônimo de baile. Fixou-se posteriormente, tomando características, épocas, modos típicos diferenciadores. É um grupo de homens, usando símbolos devocionais, acompanhando com cantos o ciclo do divino Espírito Santo, festejando a véspera e participando do dia votivo. Especialmente nas beiras, a folia do Espírito Santo popularizou-se e resiste. Não tem em Portugal o aspecto precatório da folia brasileira, mineira ou Paulista. Jaime Lopes Dias informa que a folia é uma espécie de Confraria, meio sagrada, meio profana, instituída para implorar a proteção divina contra pragas e malinas que às vezes infestam os campos já não usam instrumentos musicais como outrora pandeiros violas, adufe, etc (...) A folia é um bando precatório que pede esmolas para festas do Divino Espírito Santo ou para festa dos Santos Reis. As folias de Reis andam à noite no mister idêntico de esmolar para a festa dos Reis Magos. Da véspera do Natal até a Candelária, a folia de reis representando os próprios Reis Magos, sai angariando auxílios. (CASCUDO, 1954, p.401)

Nesta percepção de “sagrado” e “profano” reside um estranhamento e uma exotização daquelas expressões culturais que fogem ao arquétipo bem estabelecido do que é uma fé pura e ordenada, isto é, assenta-se sobre uma percepção eurocêntrica do que, nesta tradição, é bonito - o culto ao catolicismo e suas imagens, a fé nos santos católicos, a devoção e o pagamento de promessas - e o que é estranho e popular - as danças, as fantasias, a requisição de esmolas, a teatralização de passagens bíblicas, as caminhadas noturnas que se estendem pela madrugada, as rimas e a relação de dar e receber estabelecida com figuras sacras ou com a própria participação dos devotos no evento.

dizer da participação de povos indígenas e africanos foram constantemente delegadas à mestiçagem com povos europeus, de forma a diminuir suas contribuições culturais.

Reis foram festas populares na Europa (Portugal, Espanha, França, Bélgica, Alemanha, Itália e etc) dedicadas aos três Reis Magos em sua visita ao Deus menino, e ainda vivas em vestígios visíveis na península ibérica os reis continuam vivos e comemorados sendo a época de dar e receber presentes, os reis de forma espontânea por meio de grupos com indumentária própria ou não que visitam os amigos ou pessoas conhecidas na tarde ou noite de 5 de Janeiro cantando e dançando ou apenas cantando versos alusivos a data e solicitando alimentos ou dinheiro. Os colonizadores portugueses mantiveram a tradição no Brasil e de todo ainda não desapareceu o uso em algumas regiões. O Dia de Reis marca, especialmente no norte, o final do ciclo do Natal terminando as lapinhas e pastoris com a queima e os autos tradicionais Bumba Meu Boi, chegança fandango e congos. (CASCUDO, 1954, p.774)

Sobre o Reisado, Câmara Cascudo faz referências mais diretas a um terno de folia proveniente de Minas Gerais que assistiu se apresentar em Alagoas.

Reisado é denominação erudita para os grupos que cantam e dançam na véspera do Dia de Reis 6 de janeiro em Portugal diz-se reisada e reiseiros, que tanto pode ser o cortejo de pedintes cantando versos religiosos ou humorísticos como os autos sacros com motivo sagrados da história de Cristo no exemplo citado por Alberto Pimentel de uma representação de Herodes e o nascimento de um menino (...) No Brasil, a denominação sem especificação maior refere-se sempre aos ranchos ternos, grupos que festejam o natal e Reis. O Reisado pode ser apenas a cantoria como também possuir enredo ou série de pequeninos atos encadeados ou não. Um Reisado que assisti em Maceió-Alagoas em janeiro de 1952 tinha vários motivos, lutas do Rei com Fidalgo, até que era ferido depois de prolongado duelo a escada sempre solando e sendo respondido, em repetição e uníssono por todo o grupo, espetacularmente vestido e com coroas e chapéus estupefacientes, espelho, ao joffres, fitas, panos vistosos com areia brilhante, etc. O Reisado era da cidade de Viçosa.(CASCUDO, 1954, p.775)

Carlos Rodrigues Brandão (1981) pensa que a relação das Folias de Reis tem um caráter fortemente religioso no estilo de vida de grupos de agricultores, como expressões orgânicas de um catolicismo que se construiu ao longo do tempo, por meio de processos de resignificação das dogmáticas e das figuras, adequando-as à sua realidade étnica e social. Entre os símbolos constituídos, a adoração aos santos se torna central no olhar sobre a religião, refletindo na forma de organização dos festejos populares, como o Reisado.

Por todo o país, o enredo da festividade está ligado a comemorar a passagem bíblica que menciona os Três Reis Magos que saem do Oriente, guiados por uma estrela, à procura do “rei dos judeus” recém-nascido.

A Folia se dissemina a partir da vinda de evangelizadores europeus preocupados em inserir os povos indígenas e as comunidades em formação na ritualística cristã. Nesse sentido, o contato entre diferentes maneiras de compreender o mundo fez com que o colonizador lançasse mão de ferramentas de leitura e aprendizado nativoamericanas - como a dramatização, a musicalização e a dança -, para inserir episódios bíblicos e construir elos entre suas identidades e a cristianização. (KODAMA, 2009)

Com a escravização e a consequente adição dos povos africanos ao cenário colonial, miscigenando-se entre indígenas e portugueses na forçosa posição de trabalhador, imprime-se uma nova feição aos costumes portugueses sistematicamente impostos, em um movimento simultâneo de resistência e adaptação: os homens e mulheres africanos, assim como seus descendentes, põem um pouco de si, de sua interpretação, na maneira como a folia aconteceria, adicionando letras, formas de cultuar, santos e cores ao festejo.

À vista disso, para Kátia Kodama (2009), a tradição da Folia de Reis diz de uma especificidade brasileira e está profundamente associada a uma dimensão daquilo que, apesar de invisível e inexplicável, tem papel fundamental na maneira dos foliões de observar e interagir com o mundo que os cerca, articulando elementos religiosos a materiais na produção de fé sincréticas nas quais, ao passo que se realizam rezas e ritos católicos, são firmadas simpatias e acordos com a espiritualidade, além de se cultuar com instrumentos e cantos provenientes do nosso contato com as africanidades.

Vera Lúcia Pergo (2007) nos diz que, em sua configuração elementar, terno de reis tem um fundador que geralmente é chamado de “dono” da folia. Ele é o responsável pela escolha das vestimentas - fardas utilizadas por todos os membros que giram com a companhia, com exceção dos palhaços -, da bandeira, das cores e dos santos a serem homenageados por sua folia.

A produção das fantasias costuma fazer parte dos preparativos da festa ao longo do ano e, como no projeto desenvolvido no Morro da Formiga, na cidade do Rio de Janeiro, pode ser um fator de autoconhecimento e criação de vínculos nas comunidades. Por meio do projeto, além da busca pela valorização da cultura

afrobrasileira e dos saberes dos mais idosos da comunidade, incentiva-se os mais jovens a participarem da produção coletiva de vestimentas e adornos.

Outra figura importante é a do mestre ou embaixador, que em alguns lugares é selecionado por ser o mais sábio ou o mais estudado da comunidade. Ele zela pela manutenção da tradição das folias, transmitindo aos mais jovens que se interessam em participar do terno seu conhecimento sobre história e música, além de coordenar o grupo durante as apresentações, entoando as canções, organizando o percurso da peregrinação e administrando os participantes.

Os membros do coro são os instrumentistas e cantores que entoam as músicas e animam o festejo, cantando com alegria em adoração aos santos. Para Welson Tremura (2004), as músicas carregam consigo relatos do sagrado, narrativas bíblicas e crenças populares, marcando suas relações pessoais de devoção e desejos a serem alcançados por meio das promessas - acordos - destinados aos seres divinos. Ademais, os ritmos e estilos musicais abordados dependem da região em que são reproduzidos, utilizando instrumentos como o atabaque, o tambor, o reco-reco, a sanfona, a caixa, o chocalho, o pandeiro e o violão ou viola.

O bandeireiro ou porta-estandarte, que pode ser homem ou mulher, tem a função de carregar a bandeira da folia, elemento sagrado que deve ser abençoado por um clérigo. Nela são pendurados adornos coloridos e fitas e estão desenhados os símbolos que representam as santidades homenageadas. A bandeira caminha sempre à frente do grupo.

Os palhaços, alferes ou bastiões geralmente caminham atrás do restante da folia, do lado oposto à bandeira, em número de dois ou três e possuem funções diferentes do restante do grupo. Vestem roupas coloridas, com máscaras monstruosas e enfeitadas com fitas brilhantes. Os palhaços dançam, rimam, giram e fazem acrobacias para o público, pedindo esmolas - ou ofertas - para contribuir na festa que se realiza ao fim do cortejo. Suas rimas podem ter conteúdo humorístico, político ou religioso, dependendo das demandas da comunidade. São figuras controversas, ora encaradas como analogias para Herodes ou seus soldados, sempre em perseguição aos santos magos e ao Cristo, mas nunca os alcançando, ora são vistos como a própria figura cristã do Diabo.

Na véspera de Natal, os foliões se reúnem para abrir a festividade, iniciando o ciclos de peregrinação, ou giros, a partir dos quais percorrem determinada região

dos municípios nos quais vivem, passando de casa em casa, pedindo aos moradores para entrar, cantar, rezar e saudar os presépios dos devotos, em troca de esmolas, alimento e presentes.

O presépio é uma maneira de reproduzir e trazer o momento bíblico do nascimento de Cristo para o interior das residências, denotando a fé na Santa família. Ronaldo Aparecido de Matos (2016) narra a relação estabelecida entre os foliões e as casas visitadas, denotando a importância da apreciação ao presépio na medida em que:

Os versos são entoados, de acordo com o tipo de representação presente não só no presépio — Três Reis Magos, Menino Jesus, pastores, anjo e estrela guia —, mas também no próprio ambiente onde ocorre o ritual — árvore de Natal, enfeites natalinos e imagens de Santos da tradição católica. O embaixador decodifica os símbolos presentes no presépio e no ambiente onde ocorre o ritual e, através do seu conhecimento sobre os fatos bíblicos e ritualísticos, estabelece o modo como se desenvolve a narrativa do nascimento durante o canto de reis. (MATOS, 2016, p.55)

Busca-se, assim, abençoar o lar e a família que recebe a companhia por meio da música e da poesia. Os versos possuem um valor fundamental na intersecção entre aquilo que é divino e sagrado, e o que é humano, e os foliões, enquanto participam do festejo, atuam como os mediadores do sobrenatural em terra.

Em Pirapetinga e Estrela Dalva, durante duas viagens de campo com o MAEA (2022 e 2023) e uma viagem independente (2024), tivemos a oportunidade de conversar com personalidades locais que nos contaram um pouco a respeito da dinâmica das Folias nos municípios e a respeito de sua importância como expressão religiosa e como festividade popular. Neste tópico, optamos por identificar os entrevistados com seus nomes verdadeiros, sinalizando sua importância como representantes da produção cultural do município. Cabe ressaltar que, para chegarmos a eles, fomos indicados por vários dos entrevistados anteriores.

De nossa experiência em Estrela Dalva, trazemos um primeiro contato com a tradição de folia local. Em 2022, durante uma viagem de campo realizada por meio do Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira, tivemos a oportunidade de acompanhar a realização do Festival Cultural, pensado para ressaltar as tradições culturais do município. Estivemos no município de 19 a 25 de agosto e o evento ocorreu nos dias 19 e 20. Nestes dois dias, pudemos

acompanhar a apresentação de dois ternos de folia, um de Caiapó (distrito de Pirapetinga) e outro de Água-Viva (distrito de Estrela Dalva), e a apresentação do Boi Pintadinho.



Figura 25: Folia de Caiapó no Festival Cultural de Estrela Dalva - MG. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

O primeiro grupo de folia a se apresentar no festival foi o de Caiapó, a respeito do qual foi relatado que:

A maior parte dos foliões trajavam fardas amarelas, chapéus de estilo militar branco e amarelo. Os três foliões que andavam na frente, que pelo que soubemos representavam os Reis magos, vestiam uma farda azul arroxeadada e um cap igual ao dos demais. A portaestandarte trazia uma bandeira enfeitada com fitas (das mesmas cores da folia, azul arroxeadado, amarelo e branco) e com uma cruz na parte superior. A primeira parte da apresentação, que durou por volta de uma hora, tocaram e cantaram músicas tradicionais enquanto seus dois palhaços dançavam, giravam e faziam acrobacias para o público. Os giros, em específico, eram muito impressionantes, já que nesses momentos suas fantasias enfeitadas com centenas de fitas coloridas se agitavam, dando uma sensação de extrema fluidez de movimentos. Tivemos dificuldade para entender o que estava sendo dito nas canções. (...) Pelas breves conversas que tive no dia, essa

folia é composta por membros vindo de diferentes cidades. Entre os que eu consegui abordar, havia foliões de Leopoldina, Pirapetinga, Volta Grande e Estrela Dalva. (TEIXEIRA, 2022, relatório de campo, p.9-11)



Figura 26: Mascarado da Folia de Caiapó no Festival Cultural de Estrela Dalva - MG. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

A Folia Raízes de Água-Viva participou do segundo momento da apresentação, logo após a exibição do Boi Pintadinho, e seus integrantes

Todos usavam fardas arroxeadas com chapéus brancos. Não havia diferenciação entre as fardas deles, mas sim entre os chapéus. Um deles, o mestre da folia, usava uma espécie de coroa colorida. Outro folião, um senhor de mais idade, usava um chapéu preto. Pelo que entendi, ele puxava as canções e contava as histórias através delas. Consegui conversar brevemente com ele. Estavam acompanhados por um grupo de pessoas formado majoritariamente por mulheres idosas e crianças vindas de outras cidades. Havia dois palhaços no grupo. As vestimentas eram bem parecidas com as dos palhaços de Caiapó, mas eles caminhavam descalços, um deles carregando um cajado de madeira. Perguntei a eles o porquê disso e apenas disseram que preferiam andar descalços, mas que não tinha um motivo específico. O palhaço vestido de roxo me disse, ainda, que carregava o cajado para fazer barulho. Ambos os palhaços

interagiram muito comigo durante a apresentação, dando rodopios e fazendo acrobacias para a câmera. Seus giros acompanhavam momentos específicos das músicas, quando o tambor era acelerado. A porta-estandarte carregava uma bandeira arroxeadada com adornos dourados e vermelhos, com uma cruz no topo, coberta por um véu semi-transparente. (TEIXEIRA, 2022, relatório de campo, p.11-13)



Figura 27: Folia Raízes de Água-Viva, em Estrela Dalva. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704



Figura 28: Foliões de Água-Viva vestidos como mascarados no Festival Cultural de Estrela Dalva - MG. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Nesse dia, conhecemos Edson Cosme Rodrigues, de 55 anos, e seu filho, Edson Júnior, de 32 anos. Edson Cosme organizou a apresentação do Boi Pintadinho no dia do festival, sobre o qual falaremos mais adiante, mas, em nossa visita do ano seguinte, nos contou que também participa de um terno de Folia de Reis. Apesar de estar se apresentando em Estrela Dalva, é nascido e criado em Pirapetinga, mas a família circula muito pela cidade vizinha, sobretudo, para a realização de apresentações culturais.

Em 2023, visitamos Pirapetinga ainda em parceria com o MAEA e contatamos seu filho, Edson Júnior, para marcar uma conversa.

A conversa ficou agendada para quinta-feira, dia 26 de janeiro, para o período da tarde, começando entre 15 e 16 horas. Muito gentis, ele e seu filho vieram nos encontrar na pousada em que estávamos hospedados. A princípio, apesar de ter parecido feliz em nos ver, Edson estava um pouco tímido. Falava bem baixo, com a voz um pouco rouca (...) Edson contou que aos nove anos seu pai o introduziu à Folia de Reis e que está tentando passar a tradição da folia e do boi aos seus filhos e netos também, para dar continuidade. (TEIXEIRA, 2023, relatório de campo, p. 20)

Neste diálogo, ressalta-se a preocupação com a transmissão de seus saberes e costumes para sua família, algo que já nos havia sido relatado pelo entrevistado anteriormente, em 2022, de maneira informal. Seu filho, Edson Júnior, é aquele para quem nosso interlocutor declarou estar passando mais informações, por seu interesse nos temas e identificação pessoal com as práticas. O envolvimento familiar parece muito importante tanto no quesito da perpetuação dos festejos dos quais participa, quanto para a preparação dos vestuários e fantasias necessários para as apresentações.

Seu terno de folia se chama São José, cuja bandeira homenageia este santo, a Santa Edwiges e a São Sebastião. Seu grupo sempre começa os giros por Pirapetinga e os municípios próximos em dezembro e só termina no dia 02 de fevereiro, em homenagem ao dia de Nossa Senhora das Candeias.

Em Pirapetinga, há uma comunidade chamada Brasilinha, que desemboca em uma escadaria próxima à Igreja Matriz de Sant'anna, na porção central do município. Trata-se de uma área mais elevada do relevo, com acesso por uma subida alta, pavimentada irregularmente. Apesar de a área parecer possuir saneamento básico, a infraestrutura urbana é limitada por ruas estreitas.

Em 2023, tivemos nosso primeiro contato com Sebastião Lauriano (Loriá), de 76 anos, e dona Regina Maria da Silva, de 60 anos, que ocorreu a partir da apresentação de Dedeia, referência na produção cultural da comunidade. Ela preside a Escola de Samba da Brasilina e é uma colaboradora importante na movimentação de eventos locais.

Apesar de, por ora, não termos a intenção de pensar a relação destes festejos com o carnaval, acreditamos ser relevante sinalizar que estas pessoas com as quais aprendemos sobre as práticas culturais locais, assim como estes festejos trabalhados, são tão relevantes para a comunidade pirapetinguense que receberam menções homenageosas em um samba-enredo “No meu peito bate uma saudade sem fim” da escola de samba G.R.E.S. Unidos da Brasilinha, cuja letra podemos acompanhar abaixo:

Alô, Brasilinha, cheguei!

Vamos lembrar

Beleza, beleza bateu no peito uma saudade sem fim

Obrigado por serem nossos heróis
Brasilinha vem cantar numa só voz
Os baluartes que cantaram todos nós!
Bateu no peito uma saudade sem fim
Obrigado por serem nossos heróis
Brasilinha vem cantar numa só voz
Os baluartes que cantaram todos nós!
Bye bye
Bye bye
Bye bye tristeza
Hoje é só riqueza, é só alegria
Quanta beleza
Traz Unidos da Brasilinha
Quero contar
Quero contar uma lembrança que
Não vai se apagar, é isso!
Do crochê ao biscoitim,
Mineiro pau, Boi Pintadim!
José Franco,
E o palhaço Lauriano
Trocavam versos com Sebastião
O Zé não está mais aqui mas
deixou saudade em seu folião
Dijalma Borges
Dijalma Borges fundador da primeira Folia de Reis
eu não sou prosa
José Vieira prosseguiu que eu sei
Eu sei
Jorge Xavier fundador da primeira escola de samba
Nos ensinou que pra frente aqui se anda
Eh eh
Eh eh

Eh Brasilinha,
Eh Brasilinha,
Beleza, beleza, beleza
Na roda com palhaço da folia
Veremos versos, cultura e Magia
Eh eh
Eh eh
Eh Brasilinha
Eh Brasilinha
Na roda com palhaço da folia
Teremos versos, cultura e magia
Lindo, lindo, lindo, lindo!
João Tito primeiro bloco da comunidade
Alô minha presidente Dedeia
Quando vinha lá de cima
Taí o que você queria
sacudia toda a cidade
Dona Cacilda
Com as buchas pintadas de rosas
Dançava na frente do boi,
A nossa amada Conceição Margosa
Dona Eloísa Martins
Fundadora do projeto social
Todos vocês,
São importantes, em nosso carnaval!
Canta, comunidade!
Bateu no peito uma saudade sem fim
Obrigado por serem nossos heróis
Brasilinha vem cantar numa só voz
Os baluartes que cantaram todos nós (...)
(Samba-enredo G.R.E.S. Unidos de Brasilinha, 2024)



Figura 29: Na imagem acima, vemos a presidente da escola de samba G.R.E.S Unidos da Brasilinha durante o desfile de 2024 - Acervo da Escola de Samba G.R.E.S Unidos da Brasilinha (@gresbrasilinha)

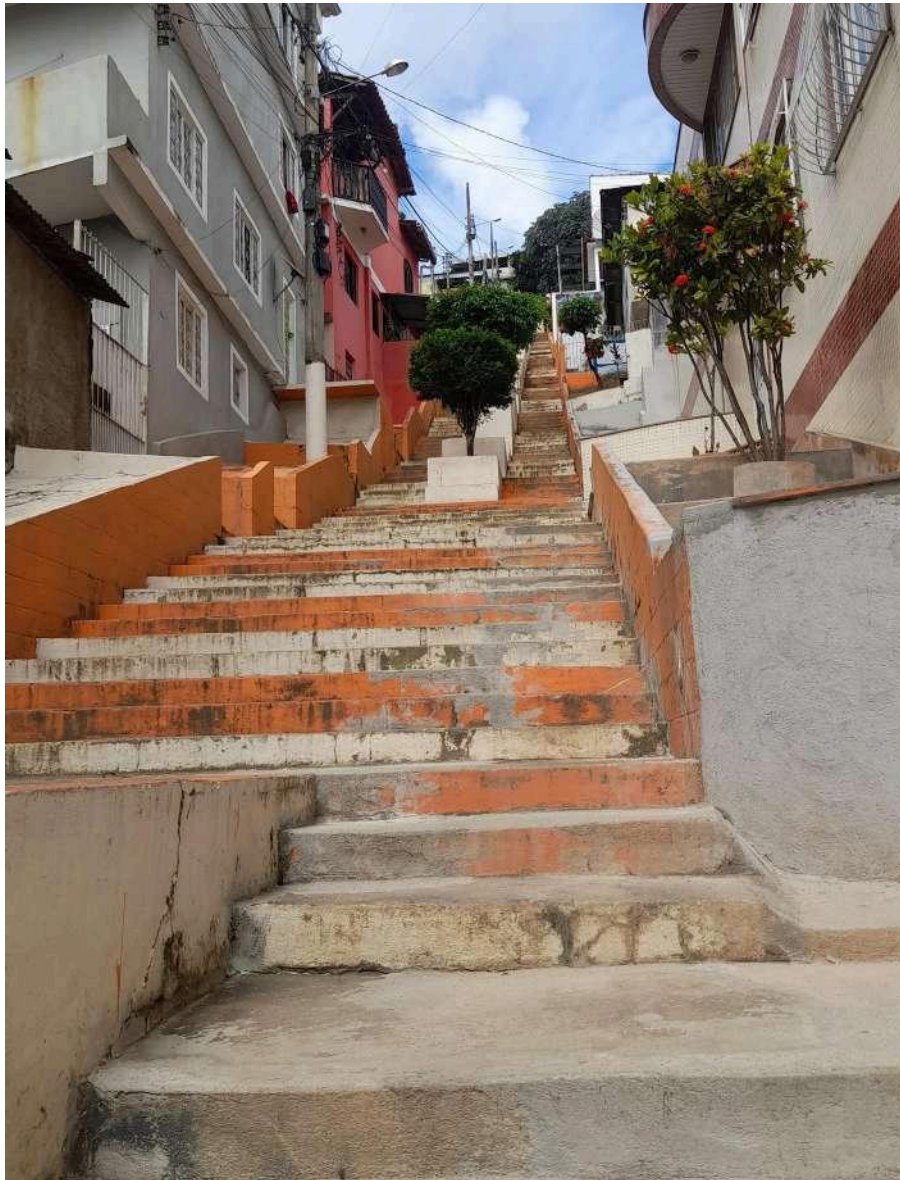


Figura 30: Escada de acesso à Brasilinha. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata mineira. Identificador: 307704

Neste ano, Dedeia sugeriu que conversássemos com seu cunhado, já citado em diálogos anteriores, famoso mascarado de Folia de Reis, conhecido como Loriá, e com sua irmã, dona Regina. No dia 26 de janeiro de 2023, encontramos Dedeia no pátio de uma escola pública no qual aconteciam ensaios da bateria da escola de samba para o carnaval. Ela nos levou até a residência deles, já no período da noite. Na ocasião, a equipe que visitou a família foi composta por mim e por Douglas Crisóstomo Peixoto.

Em diálogo com o casal, descobrimos que Loriá, além de ter sido um dos primeiros moradores do bairro, é um folião muito bem quisto na comunidade da

Brasilinha, que atua há 49 anos como “mascarado” de Folia de Reis. A menção ao termo “mascarado” apareceu, em sua fala, como um aspecto relevante da descrição de seu papel na festividade: acredita tratar-se de um termo mais adequado do que “palhaço”, apesar de empregar este também algumas vezes ao contar suas histórias. Como parte de sua religiosidade, entende que as folias devem ser tratadas com muito respeito, e não gosta da forma como alguns jovens lidam com a prática, de maneira descontraída e relacionando-a ao uso de bebidas alcoólicas. (TEIXEIRA, 2023, p. 21, *relatório de campo*)

Nos ensinou que, tradicionalmente, aqueles que iniciam a participação do evento devem fazê-lo por pelo menos sete anos, e, em caso de decidirem continuar, precisam seguir por mais sete anos e assim por diante. A respeito de sua tarefa, nos disse que o palhaço ou mascarado é responsável por conduzir e criar rimas, compondo versos sobre os eventos e sobre as pessoas no decorrer da peregrinação. Estes versos, para ele, têm um caráter sagrado e provêm — para quem trata a função com seriedade — de inspirações e da iluminação divinas. (TEIXEIRA, 2023, p. 21, *relatório de campo*)

Sua esposa, então, se inseriu na conversa pedindo para que Loriá contasse sobre João Borja, velho amigo de seu marido que costumava o acompanhar como mascarado. Conforme o casal, eles eram muito próximos, mas João Borja faleceu antes de encerrar o ciclo de sete anos de Folia. Depois disso, todas as vezes subsequentes em que Sebastião Loriá saiu como mascarado, Borja era visto por vários membros da população o acompanhando na *gira*⁴¹, trajando a mesma fantasia que usava em vida. (TEIXEIRA, 2023, *anotações pessoais*)

Vimos, então, uma abertura para perguntar a respeito da religiosidade da família e ambos mencionaram participar de religiões de matriz africana e atuarem como rezadores e benzedores na comunidade. Apesar de ambos participarem atualmente de atividades religiosas em um centro espírita mais voltado para o Kardecismo, Loriá declarou sempre ter frequentado a umbanda e Regina já passou tanto pela umbanda quanto pelo candomblé. Sentem que, em comparação aos tempos de sua juventude, com o crescimento de posturas e religiosidades mais fechadas a manifestações culturais de rua, o interesse geral por festejos tende a

⁴¹ Gira é um termo frequentemente utilizado por foliões para descrever o processo de peregrinação pela cidade durante a realização dos eventos de Folia de Reis.

diminuir, como a Folia de Reis, do Boi Pintadinho e do Mineiro-Pau, algo que eles lamentam. (TEIXEIRA, 2023, p. 22-23, *relatório de campo*)

Nos dias 11 e 12 de maio de 2024, fomos de maneira independente visitar o município, já que fomos notificados por Edson Rodrigues, outra referência cultural do município com quem conversamos, de que haveria uma apresentação de Boi Pintadinho neste fim de semana, em homenagem à festa de libertação. Infelizmente, a apresentação foi cancelada, mas fomos à casa de Dedeia para conversar e ela nos levou novamente a Sebastião e Regina.

Nesta ocasião, nos contaram um pouco mais a respeito da dinâmica de funcionamento das folias do município. Optamos por gravar as entrevistas, de forma que, nas referências a esta viagem em específico, apresentaremos transcrições dos áudios gravados. A seguir, apresenta-se a transcrição de parte da entrevista realizada com Sebastião Lauriano e Regina Maria da Silva, em que nos contam sobre sua forma de entender a Folia de Reis:

Sebastião: Então, esse ano mesmo teve um festival aí e fui eu que pedi: “Oh, não põe prêmio de primeiro, segundo e terceiro, entendeu? O que tiver de dar, dá normal pra todo mundo. Faz só uma lembrancinha só e pronto. Que eu faço na rua, dá o dinheiro que tem que dar para a Folia. Eu que pedi isso.

Yngrid: O senhor não gosta de competição de Folia?

Sebastião: Não, eu não gosto. Porque a Folia tem um protocolo religioso, ela tem duas partes, que é a parte da religião, da bandeira, e a parte do mascarado. Porque tem uns que brincam de mascarado aí, mas não sabem qual o significado que tem um mascarado. O mascarado é a perseguição. O camarada Herodes se mascarou para não ser reconhecido, só que Jesus sabia, não é? Então, é onde muitos não sabem isso.

Regina: Muitos não sabem que na Folia não tem palhaço, tem mascarado. Palhaço é de carnaval.

Sebastião: É! Palhaço é de circo, mas aí todo mundo já se acostumou a falar palhaço. (Entrevista com o Sebastião e Regina, Pirapetinga, 11 de maio de 2024)

Como uma encenação ou representação do momento bíblico do nascimento e perseguição de Jesus, em um terno de folia, os participantes exercem diferentes papéis. Os mascarados, representando os perseguidores de Cristo, assumem uma persona maligna, usando máscaras artesanais de estética caricata, feitas para simular a aparência animalesca ou demoníaca. Ele nunca está autorizado a passar à frente nas caminhadas, está condenado a seguir o encalço do terno de Santos de Reis, sem conseguir atravessar o cortejo — que representa a caminhada dos três

reis magos — e alcançar a bandeira — que representa Jesus e sua família —, e sem poder entrar nas igrejas.

Isso nos informa que, atravessando o imaginário popular ao longo do tempo e das memórias, o que é entendido como “mal”, ou o que gera mal-estar, também está presente em ritualísticas sagradas. Reafirmando, a cada ano, que os perseguidores não puderam cumprir com o que lhes foi solicitado por Herodes, as comunidades foliãs atestam que em seus locais de culto, em suas famílias e suas casas também não encontrariam morada.

A narrativa bíblica conta que os três Reis Magos, personagens centrais do Reisado, ao chegarem a Jerusalém, foram ter com Herodes, governador da região, para perguntar-lhe sobre o menino. Confuso e traiçoeiro, Herodes pede-lhes para continuarem procurando o menino e, após o encontrarem, voltassem e contassem a ele sobre sua localização para que, posteriormente, fosse pessoalmente homenageá-lo. Os magos seguem a estrela e o encontram, no dia referido pela tradição católica como sendo 6 de fevereiro, o adoram e deixam seus presentes: ouro, incenso e mirra. Os magos são advertidos em sonho para que não voltassem à companhia de Herodes e, assim, rumam de volta ao Oriente, enraivecendo o governante. A quantidade de magos, suas características e os nomes atribuídos a eles — a saber, Melchior, Gaspar e Baltazar —, assim como o título de “reis”, são elementos que não aparecem nas escrituras, sendo desenvolvidos a partir da oralidade. (ANTONIO, 2012, p.709)

Loas do aviso de Deus por meio de um sonho para os reis do Oriente

Os três reis estavam doentes

Naquele sono profundo

Sonhava que foi nascido

O supremo rei do mundo

(Cantiga de Folia de Reis, por Sebastião Laureano, *informação verbal*)



Figura 31: Mascarado da Folia de Água-Viva, em Estrela Dalva. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Sebastião: Nas folias de antigamente, fazia encontro, brigava, um palhaço matava o outro. A folia era tão rígida que assim, você ia pra folia e assim: eu ia pra folia na sua casa, você entendia de folia, se eu chegasse lá e eu começasse a cantar abobrinha, verso do pé quebrado, você prendia a minha folia lá, os instrumentos, a bandeira. O único que soubesse tirar, pra ir lá cantar, pra tirar a folia de lá.

Yngrid: O que é verso do pé quebrado?

Sebastião: Verso do pé quebrado é assim, por exemplo: você vai na...você coloca o presépio, aí o cara chega lá e não canta aquilo ali, começa a cantar umas coisas nada a ver. Aí a gente olha ali e fala que é o verso do pé quebrado. (Entrevista com o Sebastião e Regina, Pirapetinga, 11 de maio de 2024)

Durante as comemorações de Folia de Reis, é comum que pessoas da comunidade se ofereçam para receber os ternos em suas casas, oferecendo almoços ou dando contribuições financeiras para o grupo, que, em troca, se apresenta e “canta o presépio”. Neste ponto do diálogo, Sebastião nos informa de um código que há entre foliões mais experientes, segundo o qual aquele que recebe a folia escolhe um objeto ou passagem para representar no presépio e o mascarado deveria fazer rimas relacionadas a isso, em uma espécie de adivinhação. Caso não

conseguisse acertar, o receptor tinha o direito de manter a folia presa até que chegasse alguém capaz de liberá-la.

Sebastião: E o mascarado, no tempo da ignorância, eles brigavam e tudo, mas querendo ou não, seja preto, seja branco, seja mulato, seja velho, seja novo, nós entramos na farda, somos todos irmãos. Qualquer um que vestiu uma farda, seja mascarado, seja policial, ele é irmão do outro. Não adianta querer ser mais que o outro, todo mundo é irmão.

Yngrid: Todo mundo igual?

Sebastião: Todo mundo igual, entendeu? (Entrevista com o Sebastião e Regina, Pirapetinga, 11 de maio de 2024)

A igualdade aparece como um aspecto relevante no funcionamento da folia: como parte da comunidade e partícipe do evento, participação essa que geralmente dura sete anos, todos devem ser respeitados e inseridos em papéis determinados pelo roteiro de cada grupo, trabalhando a partir de suas aptidões e do comando de um mestre e dos mais velhos. Sebastião também cita seu primeiro mestre, a quem chama por “pai de farda”, e a importância que ele teve em sua forma de entender a folia, lembrando com carinho dos primeiros contatos que teve com o festejo:

Yngrid: O senhor falou que tem um “pai de farda”.

Sebastião: O pai de farda é assim, porque eu vesti a primeira farda de um mascarado antigo, de muita sabedoria. Então ele era, ele...

Regina: Ela deve saber sobre ele, era o Georgino...

Sebastião: É, aí ele... Eu vesti a farda dele... Todo mundo falando comigo assim, eu era molecão novo, né, e todo mundo falando comigo assim: “Oh, ele vai zanga, ele vai zangar”. Ai ele escutou e olhou eu brincando e falando no meio da rapaziada, nós tudo novo, aí ele acordou e veio e ficou olhando. E nós estávamos na casa de uma macumbeira e... É, fala macumbeira, mas, na verdade, macumbeiro é aquele que bate a macumba.

Yngrid: Bate o atabaque?

Sebastião: É, aquele que é o macumbeiro. Ai, ele pegou e ficou me olhando assim... Quando eu olhei para ele, eu me armei direto e “Não, não, não”, e ele falou: “Agora vem cá, esse ano você vai dar o pulo em mim, agora, o ano que vem, você vai sair de palhaço comigo”.

Yngrid: Que bacana!

Sebastião: É, o importante é que ninguém acredita, mas no outro ano eu comecei a brincar de palhaço, saí brincando com outra folia. Me chamavam pra brincar em todo lugar e, quando eu fui sair com ele, foi a última vez, uma vez só, aqui perto... Ai eu fui brincar na folia junto com ele, chegou lá, ele falou assim: “Vou entrar na sua frente”, aí eu falei “Não, o meu mestre é você, não sou seu mestre”. Porque faz assim, quando era eu e meu irmão, entravam os dois juntos.

Yngrid: Um do lado do outro?

Sebastião: É, eu falava um verso, ele falava outro... E o Georgino queria que eu entrasse pra trás dele. Eu falei: “Não, meu mestre é

você, não esqueço”. Ai, ele falou umas três vezes, eu não fui. Fiquei pra trás... Só brinquei uma vez com ele. (Entrevista com o Sebastião e Regina, Pirapetinga, 11 de maio de 2024)

Cada participante, como dito anteriormente, tem um tempo de folia para cumprir e, depois da primeira saída como mascarado, Sebastião continuou seu ciclo por sete vezes, em um total de 49 anos como folião. A respeito disso, nos explica que:

Sebastião: Aí a Folia de Reis é assim, a gente vai nas casas. Eu não vou nas casas, eu não vou em lugar nenhum brincar interessado em ganhar dinheiro... Assim, "eu não vou na casa do fulano porque ele não dá nada", não! Estava brincando em Volta Grande e nós fomos numa casa, aí chegou lá, a dona da casa era duas irmãs. Era num buraco lá embaixo, ela mandou um rapaz ir lá em cima avisar nós dois. Eu já estava brincando com outro colega, nós jogamos nove anos juntos. Aí ela falou que não "Era pra vocês descer não, que era pra cantar só a folia" e eu perguntei por quê. Aí ele falou: "É porque ela não tem dinheiro pra dar a vocês". Aí falei: "Não, mas nós não viemos aqui brincar por dinheiro não, fala com ela que nós vamos descer". Se der, bem, se não der, é a mesma coisa. Porque estamos cumprindo uma missão. Porque, quando eu vesti pela primeira vez, eu não sabia o que significava o mascarado na folia. Então, se você brincar, vestir uma vez, tem que vestir sete anos. Porque nesses sete anos você cumpriu a sua sentença. Se você vestir mais uma vez, aí você tem que vestir mais sete. É sete, quatorze, vinte e um, vinte e oito.

Yngrid: Mas é como se fosse um pagamento de promessa?

Sebastião: É uma sentença. É uma missão que você tem.

Regina: Isso aí é um folclórico religioso, é o que eu falo, tem as duas partes. (Entrevista com o Sebastião e Regina, Pirapetinga, 11 de maio de 2024)

Com relação ao aspecto religioso, muito presente na narrativa de ambos os entrevistados, ele aparece algumas vezes conectado a elementos como a adivinhação e a intuição também, para além de valorizar a palavra falada e a presença de cantos, toadas e versos em manifestações religiosas.

Regina: Isso aí é um folclórico religioso, é o que eu falo, tem as duas partes. Mas tem um porém, a pessoa nem... Esquece. Se bota um sinal na Folia, se o requinto da folia, o mestre não souber decifrar... O palhaço tem que ter a sabedoria pra poder ir lá desarrumar isso, soltar a folia, entendeu? Ou então prende, antigamente prendia tudo. Mas até hoje é assim!

Sebastião: Ainda bem! Volta Grande, ali mesmo, tem um mestre lá que ele prende. Eu fui brincar lá e nem sabia, aí chegou lá o outro dono de folia, estava com a folia presa lá e me pediu pra... Não! Um colega dele veio e me falou "a folia de fulano de tal tá presa ali, você podia soltar ela", falei "eu não posso fazer isso, porque eu sou de

Pirapetinga, tem que ser vocês daqui pra fazer isso, não posso fazer isso não"... porque pra mim fazer aquilo, eu estava na folia dos outros, a folia não era minha, aí eu não sei qual o motivo, qual o sinal que o dono da casa colocou, né, pra eles fazer e eles não fizeram. Pra minha folia ficar presa enquanto não soltar a deles, a minha ficava presa com aquele monte de cara tratado pra cantar.

Yngrid: Esse sinal é uma palavra, é uma informação, como é?

Sebastião: Por exemplo, você põe um presépio. O mestre não sabe falar ao menos uns quatro ou cinco versos do presépio, não sabe explicar nada ao dono da casa, aí o palhaço vai brincar e sai com outro caminho muito diferente, sem ser o presépio. Ai, o dono da casa às vezes é um mestre sabido, aí fala "não, vocês vão deixar a farda de vocês aqui, a bateria de vocês aqui, a farda vocês não vão poder pegar, mas a bateria e instrumentos vocês vão deixar aqui..." E autoridade nenhuma tira!

Regina: Tem uns que botavam um boneco amareado pelo pescoço de cabeça pra baixo, outros botavam três crianças sentadas, e ninguém sabia o significado. Aqui em Pirapetinga já aconteceu isso... Coloca três criancinhas lá, aí a folia chega e não sabe qual o significado daquilo ali.

Sebastião: Lá em Volta Grande, um casal novo tinha uma criancinha já, aí sem eles saber, eles abriram a porta antes do tempo. Não tem problema. Canta o que tiver que cantar e depois entra. Mas mesmo sem saber que tinha uma criancinha ali, um casal novo mesmo, aí ficaram, não tinha presépio, não tinha nada. Mas ficaram. Ficou os três, com a criança no colo. Prendeu a folia.

Regina: Eram Maria, José e o menino Jesus.

Sebastião: Eles prenderam a folia sem saber. Só que o nosso mestre era muito sábio e foi cantando, foi cantando, foi cantando... Aí eu falei com muito irmão: "Oh, você vai com seu Marciano que eles são inocentes nessa parte, eles não sabem isso aí não. Eles tão prendendo nós aí e não tão sabendo". Ai seu Marciano foi e falou: "Vocês tão querendo que cante o presépio todo ou..." e "não, nós não temos presépio não".

Regina: Eles não sabiam, coitados.

Sebastião: Não sabiam de nada. É os três, o homem, a mulher e a criança, São José, Maria e o menino Jesus. É isso! É a mesma coisa se você, na sua casa, você pegar uma rede e botar uma criança dentro, vai dar trabalho, dar trabalho ao mestre. Se não souber, quer dizer, é um menino deitado no berço.

Yngrid: Então ele tem que saber decifrar?

Sebastião: Tem que saber, ele tem que saber que você colocou ali um sinal pra ele. Ele tem que falar mais de três versos... Um presépio pra cantar, você começa às 7 horas, leva o dia inteiro e vai acabar amanhã lá pras sete da noite. Um presépio inteiro. Um presépio de verdade...(Entrevista com o Sebastião e Regina, Pirapetinga, 11 de maio de 2024)

Parte das tradições de Natal brasileiras, o presépio se trata de uma representação imagística do momento bíblico do nascimento de Jesus Cristo, contando com ilustrações ou com pequenas estatuetas dos personagens participantes do momento narrado. Durante a comemoração das folias de

Pirapetinga, os moradores que recebem os ternos em suas casas podem colocar objetos diferentes nos presépios ou criar representações com objetos e pessoas sem que os foliões, que aguardam do lado de fora ou em um cômodo separado, saibam do que se trata.

Loas de chegada na casa

Ôh de casa não vi gente
 Ôh de fora quem será?
 É os filhos do oriente
 Que hoje veio lhe visitar
 Dona senhora da casa
 Abre a porta, acende a luz
 Venha receber a bandeira
 Do menino de luz

Deus vos salve casa santa
 Onde Deus fez sua morada
 Onde está o cálice bento
 E a hóstia consagrada

(Cantiga de Folia de Reis, por Sebastião Laureano, *informação verbal*)

Assim, o mestre da folia ou o mascarado devem adivinhar do que se trata e cantar versos que citem a organização do presépio, do contrário, a folia precisa continuar a cantoria e as rimas até acertarem ou serem soltos pelo morador. Pelo relato exposto acima, o código pode ser pensado propositalmente ou pode acontecer de forma espontânea, como na experiência do casal que, mesmo sem conhecer a tradição e sem ter montado nenhuma “armadilha” ou presépio, gerou uma sensação de aprisionamento nos foliões, que viram a necessidade de cantar e versar até encontrar o código. Contudo, trata-se de uma tradição variável, que depende da região e da forma de trabalho do terno de folia.

Sebastião: Cada estado, a folia é de um jeito. No estado do Rio é de um jeito, eu gosto até da parte de lá, eu gosto. No estado do Rio, a folia, eles batem, brincam e rodam a bandeira. Tem uma menina aí que é do estado do Rio que todo mundo chama ela pra sair (na folia)

porque ela sabe isso aí. Lá, o negócio é o bandeireiro, tem que saber como é que faz a bandeira.

Yngrid: O principal lá é o bandeireiro? Aqui é o mascarado?

Sebastião: É, aqui o mascarado. Lá, o principal é saber a chegada da bandeira, o mascarado é fora da folia. O principal da folia aqui no estado de Minas, aqui em Pirapetinga, né, na Zona da Mata aqui, o principal aqui é o modo da folia chegar quietinha na casa e bater. O palhaço fala o verso, acordando o dono da casa. Lá não, lá no estado do Rio solta foguete e já bate e sai batendo a bandeirinha.

Regina: Aqui é assim, a bandeira é o respeito, ali tá a imagem de Cristo, do menino Jesus. Aí, o dono da casa que entende pega a bandeira e leva nos cômodos da casa, pede as coisas aos Três Reis do Oriente. (Entrevista com o Sebastião e Regina, Pirapetinga, 11 de maio de 2024)



Figura 32: Sebastião Loriá vestido de mascarado em Pirapetinga. Acervo pessoal da família.

Loas do nascimento de Jesus

Teve tudo pra nascer

Num palácio de riquezas

Nasceu numa estrebaria

Na mais pobre da pobreza

Maria e seu esposo José

Ficaram muito contentes

De ver o seu filho santo

Receber tantos presentes

(Cantiga de Folia de Reis, por Sebastião Laureano, *informação verbal*)

A narrativa em torno da caminhada dos Reis Magos parece subsidiar toda a tradição de folia, tornando-se tema de frequente readaptação e admiração por parte dos mestres e rimadores foliões, sendo comum que se façam rimas e poemas cantados para o público em homenagem ao momento e às santidades envolvidas durante o festejo, como podemos verificar no diálogo abaixo:

Sebastião: A folia é o seguinte: às vezes a pessoa sai numa bandeira, sai numa folia, é porque os três Reis saíram pra achar o menino-deus, né? Saíram para achar o menino-deus, só que eles só conseguiram achar quando a Estrela da Guia apareceu. Eles começaram a viajar, viajar, viajar. Aí quando a Estrela da Guia apareceu e ela começou e, eles não foram os primeiros que acharam o menino-deus não. Tem mestre que, nesse cantando, tem mestre que, nesse cantar, a gente não fala nada que a gente não pode fazer nos outros. Cada um seu cada um, não é? Aquele lá fez torto. Siga nas ruas, faz o seu. Quem achou o menino de Deus? Os pastorinhos. É. Esses que acharam o menino de Deus. Primeiro. Esses que acharam o curral. Onde ele chegou aí. (...) Então, eles falam assim, Jesus teve tudo pra nascer em palácio de riqueza. E nem tanto nasceu numa estrebaria na mais completa pobreza. Entendeu? Quer dizer, ele nasceu num curral, não é? Com palha que arrumaram pra... Pra jogar. Não é? Pra poder fazer aquilo ali. Aí os três reis achou. Um levou incenso, outro levou mirra e outro levou ouro, que foi Brechó, eu não falo Brechó, eu falo Berichó. Berichó, e o rei Gaspar e o Baltasar. Aí, até que essa estrela apareceu, eles falavam assim, "Apareceu uma linda estrela que no firmamento surgia, ninguém se... é... Apareceu uma estrela que no firmamento surgia. Todo mundo admirava o que de nada sabia. Com destino ao Ocidente foi que eles caminharam, chegaram em Jerusalém, e com o rei Heródes encontraram. Sobre o grande nascimento, a Heródes, eles falaram." Isso aqui eu falei com vocês da outra vez: "Heródes recebeu os três rei magos com grande perturbação, querendo saber de tudo, e ainda houve uma precisão. Onde nasceu o menino? Aí, eu falou pros ferreiros assim, "Vocês podem voltar para trás, porque isso não está acontecendo. Eu, como rei do mundo, disso não estou sabendo. Aí depois ele pensou, pensou, já que vocês vão lhe visitar, quando encontrar o menino, volte e venha me avisar que eu quero dar de boas ofertas e ter o prazer de lhe visitar. Aí, disse isso, Herói disse isso com terrível intenção. Pensava mil malícias no seu bravo coração. Queria assassinar o menino sem a mesma compaixão. Mas Deus Pai, Todo-Poderoso, lá do Alto do Céu, sabia que a fúria do

Herodes era usar a tirania. Assassinar o menino, filho santo de Maria. Isso é muito grande, tá? Mas é da hora da verdade. Eu andei falando umas coisas.” Isso é muito grande, tá? Mas é da outra vez eu andei falando umas coisas, porque quando a gente veste a farda, a gente é uma coisa. E a gente, de cara limpa, é outra. A gente, quando vê de fora, a gente se transforma, mas não todos. (Entrevista com o Sebastião, Pirapetinga, 11 de maio de 2024)

Para Antônio e Pelegrini (2014), a construção das identidades dos personagens nas representações foliãs ocorre para além do que é apresentado no texto bíblico, conectando-se às mudanças produzidas pelo contato e transferência para o Novo Mundo e com sua reprodução e recriação em cantigas e histórias de maneira oral, escrita e iconográfica por grupos indígenas e africanos.

Loas do surgimento da Estrela da Guia

E subiu uma linda estrela

Que no firmamento surgia

Quem a viu se admirava

Porque de nada sabiam

A estrela se moveu

Lentamente foi andando

E os três reis do Oriente

Também foi acompanhando

(Cantiga de Folia de Reis, por Sebastião Laureano, *informação verbal*)

Indicam a influência de apócrifos e textos religiosos na adição de informações, tais quais o “como o Proto-Evangelho de Santiago, o Evangelho do Pseudo Mateus e Evangelho Árabe da Infância” e o Livro dos Magos, além da força representacional produzida por pinturas na Europa - como a “Adoração dos Magos”, Santo Apolinário (século VI) e a “Adoração dos Reis Magos”, de Giotto (1303-1305) -, e no Brasil, já na modernidade, com a “Adoração dos Reis Magos”, do jesuíta Belchior Paulo, na qual o mago Baltazar é representado como uma pessoa negra com base na descrição apresentada no Livro dos Magos, escrito pelo frade Hildesheim. (ANTONIO; PELEGRINI: 2014)

Na América portuguesa, o contato do colonizador com os povos africanos e indígenas cria espaços de interação entre diferentes culturas e obriga o catolicismo

a se reformular e recriar para inserir, mesmo que de maneira violenta, novos adeptos — colonizados e escravizados — em um modelo de cultura eurocêntrico para colaborar com o empreendimento colonial. Portanto, a santificação e representação de Baltazar enquanto um santo negro, de acordo com Mary Karasch (2000), foi fundamental para que a comunidade não branca se estabelecesse na fé católica e criasse seus próprios espaços, formas e objetos de adoração. Assim, fabrica-se, dos contatos cotidianos, da diversidade e da circularidade cultural, um catolicismo particular e rural, ao mesmo tempo, próximo da ideologia cristã e distante do olhar oficial da Igreja.

Loas da chegada dos três reis e a distribuição dos presentes para Jesus

Vou cantar para vocês

A chegada dos três reis

Entraram de uma vez

Entraram um a um

Cada um por sua vez

(Cantiga de Folia de Reis, por Sebastião Laureano, *informação verbal*)

Neste ponto, Regina e Sebastião reforçam o aspecto metafísico da função do mascarado, assim como em nossa conversa anterior, durante a viagem de campo de 2023, quando nos relatou que “O ofício do palhaço, que é rimar e compor versos, o aproxima muito de Deus, que é quem ilumina sua mente e dá inspiração” (TEIXEIRA, 2024, p. 21, *relatório de campo*):

Yngrid: O senhor falou que tem uma intuição também, que ajuda o senhor na hora dos versos, né?

Sebastião: Tem, tem sim.

Regina: Não existe mais palhaço tipo o Bastião e o Théo, o meu filho. Porque ele acostudou o pai dele, então ele é repentista. Ele fala o que ele vê na hora. Ele não estuda a verso. Hoje em dia, os palhaços são romancistas. Os palhaços lêem livros, decoram livros, verso livros.

Yngrid: Não criam na hora, não é?

Regina: Não, não criam. (Entrevista com o Sebastião e Regina, Pirapetinga, 11 de maio de 2024)

Parece haver, em ambos entrevistados, a sensação de que as raízes dos festejos populares podem se perder com as novas gerações. Entendem que as

regras e mistérios associados à Folia de Reis podem estar sendo postas de lado, tanto pelas dinâmicas do mundo contemporâneo, quanto pela forma como, com o tempo, a celebração tende a perder aquilo que a caracteriza em sua natureza religiosa e sagrada. Isto fica bem demarcado na fala seguinte, quando Sebastião e Regina nos contam que:

Sebastião: O regulamento antigo é assim. Tem que usar a máscara de couro de bicho. Preferência de bode. Ainda solta aquela catinga de bode. Eu parei, dá uma caixinha danada. E eles agora fazem uma máscara curta, né? Estou brincando com a máscara do meu filho aí. Então eles fazem uma máscara de espuma. E passam uma massa nela para poder ela ficar dura. Mas antigamente era couro de bode. É couro de bode mesmo. Ele seco e tem catinga de bode. Onde o palhaço passar, ela já está ativa. Eu falei, eu não vou lidar mais com isso.

Yngrid: O senhor chegou a brincar com máscara assim?

Sebastião: Brinquei, brinquei muito tempo com máscara de bode.

Regina: Hoje em dia... Então, hoje em dia... A folia está lá na frente. O palhaço está lá atrás. Antigamente o palhaço ia atrás da bandeira (...) Quem afastava... Folia tem mironga⁴², rapaz! Tem, antigamente o palhaço ficava para trás um bocadinho da folia... O... O bicho catava com ele.

Sebastião: Catava. (Entrevista com o Sebastião e Regina, Pirapetinga, 11 de maio de 2024)

São indicadas, nesse trecho, duas mudanças na forma como as folias conhecidas pelos interlocutores acontecem: uma relacionada ao tipo de material utilizado na confecção das vestimentas e outra à sua forma de organizar os ternos. Aparentemente, a primeira modificação indicada sugere que a tendência observada é a de que o material utilizado nas máscaras seja sintético, mudança essa que, apesar de ser sentida por Sebastião, parece ter sido abraçada e recebida pelo folião, mesmo com a sinalização de um possível fundamento antigo por detrás do uso de máscaras feitas de couro de bode.

A segunda modificação percebida, por sua vez, mencionada por Regina, está ligada à condução das folias e de seus integrantes na atualidade, e, por isso, não parece bem recebida pelo casal, que mais adiante explica que há, na ordem dos membros das folias e na maneira como ela peregrina pelos lugares, uma “mironga”, uma magia ou um mistério que devem ser respeitados.

⁴² O termo mironga, no caso em que foi utilizado por nossos interlocutores, refere-se ao seu emprego em tradições de umbanda e candomblé, nas quais significa “magia” ou segredo.

Regina: É. Teve um que cataram ele... Bastião que sabe contar isso aí.

Sebastião: É... O... O... Eu estava de (inaudível). E o rapaz ficou para trás. “Espera mais na frente aí que eu vou... Dar uma urinada aqui”. Aí tinha uma curvinha assim. Uma curvinha assim.

Regina: Isso foi de dia.

Sebastião: Ele ficou ali. E nós paramos na frente aqui. E demorou. Aí o dono da folia assim. Ele tinha apelido de Borracha (...) Aí o dono da folia falou assim: “se ele viu que não ia sair com nós, ele não devia ter feito isso. Porque... Ué. Que que é isso? Largou nós na estafa aqui e voltou para trás, para casa”. Uhum. E sempre no meio do povoado tem um curioso, né? Sim. Falou, não vou até ali atrás. Eu vou ver ele. Veja ele. Está passando mal. Aí foi uma fita agarrada no arame. Aquela erva canudo é muito um mato catingudo que dá. Estava alto. Aí ele falou, “Ó, ó. Tem um negócio errado aí”. E “Aí o que que é?”. “Tem uma fita agarrada no arame. Parece que passou um vento amassando uma erva canudo para ali afora”. Aí o mestre da folia falou assim: “Ah, já estou até sabendo o que que é. Vamos lá”. Chegou lá. Olhou. O vento, que é o bicho, passou com ele no meio do arame. E tinha uma moita de bambu nesses lugares antigos, bambuzão, bambu comum, mas bambu criado, né? O vento enfiou com ele, torceu ele, levou, agarrou ele lá em cima. Teve que cortar 19 bambus para tirar ele que estava agarrado e desmaiado lá em cima, pendurado. E a roupa toda rasgada.

Yngrid: E ele lembrou?

Sebastião: Não, ele desmaiou, ele ficou desmaiado lá, né? Sim. E aí depois que passou muito tempo ele estava falando com a mulher dele. E chegou um homem perto dele, bem vestido, e botou a mão nele. Quando botou a mão nele, ele já não sentiu mais nada. Só ia carregando ele, aquele vento e já...

Yngrid: Ele só lembrava do homem, então?

Sebastião: Ele só lembrava do homem. (Entrevista com o Sebastião e Regina, Pirapetinga, 11 de maio de 2024)

O desrespeito à tradição de folia e aos mistérios nela envoltos pareceu resultar, segundo relatam a respeito de suas memórias da juventude, em um confronto direto com as forças espirituais que cercariam a prática. A disciplina e a sabedoria exercem, neste sentido, papéis fundamentais na compreensão do que se pode e do que não se pode fazer dentro dessa ritualística. Estes símbolos, para Sebastião e Regina, parecem se escorar no compromisso espiritual firmado entre o folião, a própria Folia de Reis e as divindades e santidades que a sustentam.

Na ocasião anterior, contaram que, no tempo em que a energia elétrica ainda não era acessível a todos, havia uma relação muito mais direta entre as pessoas e o que eles mencionam e estes episódios descritos como espiritualistas. Disseram que, naqueles tempos, via-se muita coisa, como vultos e sombras que interagem com os

moradores, principalmente no período da madrugada, atacando quem fazia coisas indevidas e circulando pelas ruas.

Sebastião: Então a pessoa, quando entra na farda, a gente tem que fazer os pedidos da gente, a gente tem que saber alguma reza.

Regina: Ih, ele já tirou um bocado de palhaço agarrado em centro de macumba. A Folia vai muito em centro de macumba (...) E nesses lugares, tem palhaço que não sabe entrar, não sabe pedir licença. Em todo lugar tem que ter respeito, tem que pedir licença. Você vai entrar na mata, tem que pedir licença, você vai entrar na água, no rio, você pede licença pro povo da água doce, vai entrar no mar, você vai pedir pra lemanjá. Essas coisas existem. Vai entrar no mato, é pra Oxóssi. Lá na pedra, é Xangô. O mato também é de Ogum. Tudo a gente tem que pedir licença nessa vida. Até no seu serviço, pra você trabalhar você tem que pedir licença pra entrar ali. E eles entram nesses lugares e não sabem nada. Vai entrando assim de vento aberto (...) Aí chega, dá dor de cabeça e fica duro igual um pedaço de pau e não sai uma palavra na boca. Esse aqui já tirou muito palhaço.

Yngrid: E como é que faz para tirar?

Sebastião: Tem que rezar ele, não é? Tem que rezar ele. (Entrevista com o Sebastião e Regina, Pirapetinga, 11 de maio de 2024)

Ao que parece, Sebastião e Regina percebem uma interação entre dois mundos, um material e concreto ao qual pertencemos e sobre o qual podemos atuar, e um referente ao que é espiritual e metafísico, que exerce influência sobre o outro e é frequentemente contactado por meio de diferentes estratégias de comunicação, como o canto, a reza, a rima, o diálogo e as ritualísticas religiosas. A época de sua juventude aparece sempre associada às manifestações mais espontâneas e significativas destes eventos espirituais, parece ter sido permeada de mistérios.

O giro da folia parece ser interpretado, dentro desta perspectiva, como um momento de devoção e cumprimento de uma “missão” destinada, pelos santos e por Deus, e aceita pelos foliões. Por isso, trata-se também de um momento de vulnerabilidade, no qual os participantes estão sujeitos a ataques e/ou a perda de proteção em caso de desrespeito às normas de conduta apresentadas pelos mestres e foliões mais experientes. Em continuidade ao assunto discutido anteriormente, a respeito das pessoas que, por não saberem a melhor forma de se comportar (do ponto de vista dos entrevistados), acabam por passar por situações desconfortáveis tais quais as narradas e precisam ser rezados, Sebastião complementa:

Sebastião: Uma coisa que vocês podem gravar aí, uma coisa que as pessoas ou não sabem, ou não aceitam. Mas é a verdade. A cura,

você tem que ter fé. Eu estou te rezando, você tem que ter fé que vai sarar. “Eu vou sarar, com a fé Deus”. Não adianta a pessoa debater, porque eu estudo muito.

A fé aparece enquanto elemento primordial das rezas, tratando-se de um critério para a efetivação da cura. Mais do que o poder do rezador, faz-se necessária a crença e a confiança do rezado para se livrar dos problemas em que se envolveu.

Em 2023, o historiador e antropólogo Luiz Gustavo Mendel de Souza compartilhou suas descobertas com relação ao uso de rezas e o trânsito religioso presentes no terno de Folia de Reis Bandeira Nova Flor do Oriente, do Rio de Janeiro. Percebeu que, em suas formas de compreender a religiosidade, existia uma multiplicidade de olhares sobre o evento: ao mesmo tempo, em que mantém sua identidade católica, carregando símbolos, orações e santidades católicas, relaciona-se de maneira ambígua com as umbandas, sinalizando para as mirongas e feitiçarias ocultos. Essa ambiguidade é explicitada quando, no decorrer dos diálogos com foliões, aparecem relatos ligados à necessidade de afastar maus espíritos e realizar “rezas fortes” associadas ao universo mágico e ocultista, principalmente com orações ligadas à figura de São Cipriano.

Estas rezas podem ser realizadas como forma de proteção dos participantes e interação com elementos provenientes de religiões afrobrasileiras. Desta forma, os líderes no terno de folia — representados, no geral, pelo mestre e pelo palhaço -, mantêm uma relação de respeito com as comunidades de terreiro e seus preceitos, e evocam frequentemente a proteção de orixás, entidades e santos católicos, denotando o que Souza qualifica como uma sobreposição de práticas religiosas. Para garantir que a folia sempre esteja segura, o mestre da folia deve ser conhecedor do mundo espiritual, transitando entre diferentes religiões para afastar más influências. (SOUZA, 2023)

Além disso, no diálogo com Sebastião e Regina, o uso do termo “mironga” para se referir aos segredos e saberes tradicionais envolvidos na Folia de Reis insinua que, além de se tratar de uma comemoração, um festejo religioso transmitido e que compõe o escopo dos patrimônios culturais imateriais de Minas Gerais, para estes experientes e reconhecidos foliões pirapetinguenses, ela está carregada de símbolos ancestrais afro-brasileiros, legados aos que receberem o

conhecimento para decodificá-los. Podemos verificá-lo melhor no seguinte trecho do diálogo:

Sebastião: Outra coisa da Folia de Reis, quando vocês estiverem vendo uma folia de agora, eles bota dinheiro, tem mania de fazer umas cruces de dinheiro e fala em desmanchar a cruz. Eu falo, não desmancha o cruzeiro. O palhaço pra desmanchar o cruzeiro, você põe o cruzeiro com os sete elementos e põe lá pra ele desmanchar.

Yngrid: Os sete elementos?

Sebastião: Os sete elementos. É a truquês, a esponja, os cravos, o martelo, o galo.... Se você colocar um cruzeiro, o mestre vai cantar. Pra vocês ver como é que ele canta: ele pode falar qualquer um dos elementos, ele pode falar um ou outro, não tem problema nenhum. Agora, se ele falar que o galo é o sete, aí você pode debater. Pode falar “Meu senhor, o senhor cantou, parabéns, mas o galo não é o sete não”.

Regina: O galo foi o primeiro a cantar.

Sebastião: O galo foi o primeiro a cantar quando Cristo nasceu. O carneiro respondeu “Aonde?”. O boi “Onde?”. E o carneiro falou “Belém!”. Porque antigamente, nos séculos passados diziam que Jesus Cristo nasceu em Belém, mas foi em Jerusalém. Mas falavam que era Belém, porque o carneiro falava “Belém”. Lá pro lado de Cantagalo tinha mestre bom. Aí tinha o cruzeiro, o mestre cantou, cantou, depois no final falou “O sete é o galo”. Eu abaixei a cabeça. Cantou, mas o galo não era o sete não. O galo é o primeiro. Foi o primeiro a cantar quando Jesus Cristo nasceu. Então a Folia tem muito fundamento. Boi Pintadinho e a macumba que eles falam, que é dos pretos-velhos, que eram os escravos, né. Pai Mané, pai Joaquim, pai Benedito, o que eles faziam? Batiam a macumba deles. (Entrevista com o Sebastião e Regina, Pirapetinga, 11 de maio de 2024)

Podemos observar, nesta fala, a maneira pela qual a narrativa bíblica tem sido reinterpretada por nossos interlocutores e pelos participantes das folias com os quais têm tido contato. A releitura adiciona elementos poéticos e mágicos ao nascimento do personagem, retratando como as histórias e crenças construídas no bojo da oralidade podem assumir formas múltiplas e regionalizadas ao perpetuarem-se no imaginário das comunidades. Nos diz, também, da presença de uma ancestralidade preocupada em fundamentar cada aspecto da festividade e dos possíveis conflitos informacionais que podem surgir quando se cruzam tradições diferentes.

Se na tradição de Sebastião, o galo deve ser sempre o primeiro elemento a ser cantado, é possível que em outras leituras seja o oposto, ou que exista um código interno geral entre os foliões a respeito deste elemento em específico que determina uma posição. Isso nos sinaliza para a característica básica das tradições

orais, que não deve nunca ser subestimada ou esquecida: a pluralidade dos simbolismos e narrativas. Como parte de práticas populares, existem preceitos que organizam a Folia de Reis, mas eles não serão, de modo algum, inflexíveis e imutáveis.

Há, ainda, um reconhecimento da relação entre os festejos populares pirapetinguenses e os saberes de origem afrobrasileira: seja pela passagem das folias nos terreiros de umbanda, seja pela presença bem sinalizada de “fundamentos” afro-referenciados, seja pela participação de membros de religiões e ancestralidades africanas e indígenas, como nos nossos entrevistados, percebe-se que a cultura africana e afrobrasileira teve algum papel a desempenhar na confecção e manutenção da prática em Pirapetinga.

Logo, a Folia de Reis aparece como um mecanismo de rememoração e homenagem a pessoas santificadas, atribuindo ao catolicismo seu valor como religião imposta no processo de composição da sociedade brasileira, ao mesmo tempo em que se configura enquanto objeto de manifestação da fé de populações miscigenadas cujas práticas religiosas originais foram cerceadas, mas que produzem novas formas de cultuar a si e aos seus em meio a ordem imposta. As origens da celebração como a conhecemos remetem, dessa maneira, ao nosso passado colonial por meio do qual foram produzidas as hibridações culturais — forçadas ou espontâneas — que hoje compõem nosso repertório cultural.

4.3 - “DO TEMPO DA ESCRAVIDÃO”: O BOI PINTADINHO E O MINEIRO-PAU

O Boi Pintadinho é um festejo de rua que se apresenta, predominantemente, na região sudeste do Brasil, como no Rio de Janeiro e em Minas Gerais, apresentando semelhanças com outras manifestações culturais nacionais. Nos municípios de Pirapetinga e Estrela Dalva, conforme apresentaremos adiante, geralmente acontece nos meses de maio e junho.

Conforme o dito anteriormente, nosso contato inicial com o festejo do Boi Pintadinho ocorreu em 2022, durante o Festival Cultural de Estrela Dalva, com a apresentação de Edson Rodrigues. Na ocasião, levou alguns dos personagens envolvidos no enredo do Boi Pintadinho, como o Jaguará, a Zazá e o Boi, mas nos informou estarem faltando alguns personagens, como a Mulinha, e que a banda estava incompleta. Levou dois rapazes para o toque do tambor e três para vestir as

fantasias dos personagens, todos parentes seus, e tocou ele próprio o apito, destinado ao mestre. A família carrega há algumas gerações o legado da realização do festejo, que, segundo ele, é uma tradição que abrange as cidades da região. Para além de Estrela Dalva, a folia do Boi circula costumeiramente por Leopoldina e Pirapetinga. (TEIXEIRA, 2022, *relatório de campo*)



Figura 33: Organizadores do Boi Pintadinho no Festival Cultural de Estrela Dalva, em 2022. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

O personagem central da folia é o Boi, que é feito a partir de

(...) uma estrutura larga de madeira, coberta por um tecido estampado e colorido, que parecia ser cetim. A cabeça é feita no formato do crânio de um boi, em um material escuro, quase preto, com os olhos marcados em tinta branca e detalhes dourados e com uma tira dourada ao redor do focinho. Nos chifres, também escuros, havia fitas cintilantes coloridas. A cauda do boi é feita de algo semelhante à lã, em preto e branco. O brincante entra por baixo do boi e se encaixa, agachado, na estrutura, cobrindo-se quase inteiramente com a fantasia. As únicas partes do seu corpo que ficam expostas são as pernas. O Boi anda, dança, se balança de um lado para o outro e persegue algumas pessoas durante a brincadeira, sempre obedecendo ao apito do mestre. (TEIXEIRA, 2022, p. 15)



Figura 34: Brincante entrando na fantasia do Boi Pintadinho no Festival Cultural de Estrela Dalva - MG. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704



Figura 35: O Boi Pintadinho no Festival Cultural de Estrela Dalva - MG. Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Por várias regiões do Brasil, encontramos manifestações culturais relacionadas às “folias do boi”, como o Boi-Bumbá, no Amazonas e Pará; o Bumba Meu Boi, no Piauí, Maranhão e Pernambuco; o Boi Calemba, no Rio Grande do Norte; o Bumba de Reis, no Espírito Santo; o Boi de Mamão, em Santa Catarina; e o Boi Pintadinho, na região fluminense e, como estamos vendo neste trabalho, na Zona da Mata Mineira. (CALVALCANTI, 2013)

Maria Laura Cavalcanti (2013) analisou, de uma perspectiva antropológica, o papel destes festejos na construção de narrativas e identidades sociais, pensando nas formas de manutenção da tradição, suas origens, as divergências e semelhanças em cada região e as transformações ocorridas ao longo do tempo. Tratando-se de festejos populares, comemorados nas ruas, são folias aprendidas e ensinadas de geração em geração, e que se vinculam ao imaginário das comunidades, carregando consigo histórias voltadas à valorização de heranças culturais e de setores sociais perseguidos e marginalizados. Há, ainda, uma notável semelhança estética e na forma de condução dos personagens entre as manifestações, que nos sinalizam para uma possível influência de um tronco comum a partir do qual surgiram estas variações.

Em cada parte do país, os festejos que se enquadram nesta categoria são comemorados em períodos diferentes do ano, enquadrando-se em ciclos de festas maiores. Cavalcanti sinaliza que, enquanto no Norte aparecem mais conectados às festas juninas, como a festa de São João, São Pedro e São Marçal, em comemoração às colheitas e às comemorações católicas, no Nordeste estão vinculados ao Natal e às festas do fim de ano; e no Sudeste são geralmente celebrados junto ao carnaval. (CAVALCANTI, 2013)



Figura 36: Festividade do Bumba Meu Boi, em Santo Amaro. Fonte: *Site oficial da Prefeitura de Santo Amaro.*

Observou, ainda, que há uma estrutura comum entre estas folias, que sempre tem como figura principal o “boi-artefato”, que pode ser utilizado por diversos brincantes em um mesmo dia de brincadeira, sendo composto por uma estrutura que pode ser vestida e decorada com tecidos e fitas coloridos. O boi é posto para dançar e brincar com os assistentes e é sempre representado com uma personalidade própria, marcando a identidade do personagem. Há sempre outros personagens que o cercam e participam junto das brincadeiras, também adornados de maneira alegre e multicolorida, interagindo com o público e dançando ao toque de instrumentos de percussão. Os instrumentos e o ritmo musical podem ser diferentes em cada lugar, com o uso de tambores, pandeiros, maracás, matracas e até instrumentos clássicos. Alguns dos personagens citados pela autora foram: o amo do boi, o líder da brincadeira; vaqueiros, simbolizando os trabalhadores das zonas rurais; indígenas, também chamados de caboclos de pena ou de fita, representando os povos originários; tuxauas e pajés, líderes indígenas; personagens ora representados como afrobrasileiros, ora denominados como

vaqueiros ou sertanejos, como pai Francisco e mãe Catirina; e Cazumbás, personagens mascarados e misteriosos. (CAVALCANTI, 2013, p. 8-9)

Acrescentamos a esta lista os personagens que observamos no festejo do Boi Pintadinho em Estrela Dalva: para além do Boi, são apresentados a Zazá, que representa uma boneca, e o Jaguará ou Jaraguá, que representa um ser alto e antropomórfico, com cabeça de crânio de cavalo, e a Mulinha, uma figura animada e colorida de uma mula de fazenda. Sobre isso, trazemos do relatório de campo as seguintes descrições:

O Jaraguá se trata de um personagem antropomórfico, com um corpo semelhante ao de uma pessoa e a cabeça do que a princípio acreditei se tratar de um jacaré. Mais tarde, em conversa com Edson, descobri que era, na verdade, a representação de um crânio de cavalo em um material igual ao da cabeça do boi. A fantasia é bem grande e também é feita em uma estrutura de madeira, adornada com um tecido de cetim estampado e colorido. O brincante também entra pela parte de baixo da fantasia, encaixando-a no ombro, mas consegue ficar de pé. Ele dança, abre e fecha a boca e assusta algumas pessoas. A Zazá foi a única figura feminina apresentada nesta noite. Seu rosto é feito com o mesmo material escuro das fantasias descritas anteriormente. A cabeça é enfeitada com uma peruca colorida, com olhos e a boca desenhados, respectivamente, em branco e vermelho. Por cima da estrutura de madeira, estava um vestido de cetim colorido, um pouco mais largo na altura do que representaria o quadril da personagem. A parte mais destacada da figura são os seios, em um tecido laranja cintilante. Ela dançou, pulou e rodopiou durante a apresentação. (TEIXEIRA, 2022, *relatório de campo*, p. 16-17)

Em 2024, Carolina Martins discutiu as origens do festival maranhense do Bumba Meu Boi, propondo que passasse a ser considerado uma herança afro-indígena, isto é, que comporta saberes e costumes que provêm de ambos os povos, africanos e indígenas. Como importante forma de expressão de diferentes grupos étnicos, este patrimônio imaterial institucionalizado, nacional e internacionalmente, assume importante papel na representação da cultura local, na organização social dos grupos e na construção das suas identidades.

Entende, nesse sentido, o festejo do boi como um reflexo da resistência às inúmeras tentativas de apagamento cultural dos povos indígenas e africanos, atuando como um dos alicerces dessas tradições na memória coletiva das comunidades, colaborando com a transmissão e reinvenção de percepções de mundo, histórias e modos de vida de povos perseguidos pela colonização.

Crítica, assim, a construção de um ideal segundo o qual as culturas insistentemente reprimidas e assaltadas teriam se congregado pacificamente sob a lógica europeia, ignorando e encobrindo as especificidades das quais se originam as práticas que compõem a vida cultural brasileira. Nesse contexto, a participação dos povos originários parece estar sempre relegada ao mínimo, considerada, quando muito, nos aspectos estéticos das tradições. (MARTINS, 2024)

No caso do Bumba Meu Boi, sinaliza-se uma tendência acadêmica geral de não reconhecimento da participação indígena em sua construção, sendo que, na realidade, indígenas e seus descendentes — considerando a presença e ambiguidade do sujeito considerado “caboclo” — sempre atuaram na formação de grupos e na composição de performances do festejo.

Dessa forma, o termo seria utilizado para se denominar grupos sociais com características rurais, indígenas ou com um modo de vida rústico, se comparado aos padrões urbanos. De outro modo, a antropologia se utiliza do termo “caboclo” como uma categoria social fixa para se referir ao campesinato histórico da Amazônia. O caboclo seria o nativo, ou seja, aquele que ocupa historicamente a região, em contraste com o imigrante de outras regiões do país (LIMA, 1999, p. 07). A autora afirma que, excetuando-se alguns casos de grupos indígenas, que em certos momentos acionam esta categoria como autoidentificação, em determinadas situações, o tom pejorativo do termo faz com que ele não seja bem aceito em algumas comunidades rurais amazônicas. Matthias Assunção, ao estudar a formação do campesinato maranhense, afirma que o termo “caboclo” é utilizado para designar o habitante do interior, independentemente de sua origem étnica. A combinação entre o trabalho na roça e trabalho nas matas (colheita, caça e pesca) teria originado o “caboclo”, “um tipo muito particular ao norte do Brasil” (ASSUNÇÃO, 2008, p. 172). Os caboclos poderiam ter ascendência indígena, mas também negra, branca ou mestiça, “se vive de roça é caboclo” (ASSUNÇÃO, 2008, p. 172). Assunção aponta para a formação peculiar do campesinato maranhense, constituído por três matrizes: os indígenas das aldeias missionárias, os negros escravizados das fazendas e os migrantes nordestinos, tendo se desenvolvido, sobretudo, nas áreas não monopolizadas pela grande lavoura de exportação. Os indígenas “pacificados” formariam a maior parte da cultura material do campesinato maranhense, das quais o autor destaca as técnicas agrícolas (coivara, mutirão) e a grande produção de farinha (farinha d’água, farinha seca e tapioca). (MARTINS, 2024, p. 281-282)

Analisando tabelas de recenseamento locais produzidas no século XIX, Carolina Martins constatou que da paróquia de Vila de Vinhais, que contava com maior presença de caboclos e mestiços e era considerada espaço habitado majoritariamente por povos indígenas, eram enviados pedidos de licença para a

interpretação dos festejos, tornando-se palco do que ela chama de “circuito” da comemoração. (MARTINS, 2024, p. 285)

Assim, argumenta que, apesar da contribuição africana acertadamente notada por diversos estudiosos do tema, como Kasadi Wa Mukuna, faz-se necessário marcar a contribuição dos indígenas que, no caso abordado, estiveram e estão presentes na organização e execução dos festejos, seja como partícipes, como personagens da narrativa ou como influenciadores culturais da musicalidade (nos instrumentos e cânticos), estética, teatralização, valor da oralidade como forma de transmissão de conhecimentos ou símbolos envolvidos.

A ideia é ampliar as análises sobre a brincadeira e estabelecer relações entre ela e a população dos descendentes dos indígenas da ilha — para quem o acesso aos canais de expressão política era também negado. É importante citar aqui que, em outras regiões do Maranhão, foi registrada a presença do folguedo do boi entre os indígenas. (MARTINS, 2024, p. 287)

Tratando-se, portanto, de uma via de resistência à sistêmica marginalização imposta desde a Colônia, festejos desta qualidade tendem a trazer, consigo, memórias de povos reprimidos, apresentando às novas gerações as maneiras de comemorar, os temas e os objetos de apreciação dos antepassados intrincadamente, para sobreviver aos avanços dos grupos hegemônicos. E os nativos, nesse cenário, parecem ligar-se — por meio de conflitos, da interação forçada ou espontânea, ou da confluência e proximidades de percepções — aos povos africanos na construção de práticas culturais.

Meu boi turina deu um berro, deu um berro
 Meu boi turina deu um berro, deu um berro
 Lá na porteira arrebentou o portão de ferro
 Lá na porteira arrebentou o portão de ferro

Tchau, tchau
 Tchou, tchau
 Tchou meu boi

Pega onde está
 Aonde ele foi

Tchau, tchau
 Tchou, tchau
 Tchou meu boi

Aonde foi o boi
Aonde o boi foi

Meu boi turina deu um berro, deu um berro
Meu boi turina deu um berro, deu um berro
Lá na porteira arreventou o portão de ferro
Lá na porteira arreventou o portão de ferro

Dá licença, dá licença
Dá licença, dá licença
Dá licença, deixa meu boi passear

Dá licença, dá licença
Dá licença, dá licença
Dá licença, deixa meu boi passear
Oxe! Bastião Laureano da Silva, Lóriá!
(Cantiga de Boi Pintadinho, por Sebastião Laureano, *informação verbal*)



Figura 37: Senhor Edson Rodrigues conduzindo a folia, com Zazá, Zaguará e Boi Pintadinho ao fundo, durante a apresentação do Boi Pintadinho no Festival Cultural de Estrela Dalva - MG. Acervo MAEA — Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704



Figura 38: Senhor Edson Rodrigues conduzindo a folia, com Zazá, Zaguará e Boi Pintadinho ao fundo, durante a apresentação do Boi Pintadinho no Festival Cultural de Estrela Dalva–MG. Acervo MAEA — Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Identificador: 307704

Em 2023, fomos indicados por alguns dos nossos entrevistados a conversar com Sonia Regina Machado Ramos Gusman, conhecida como “Soninha Gusman”, de 53 anos. Duas de nossas entrevistadas nos disseram que sua avó, a falecida Cacilda Ramos, era considerada um ícone cultural para o município de Pirapetinga, sendo presença marcada nos carnavais e folias do município até seu falecimento.

Contou que sua avó, conhecida como rainha do Boi Pintadinho, foi uma figura relevante nas festas tradicionais da cidade. No documento, consta que nasceu no ano de 1910 em Pádua (cidade próxima à Pirapetinga), no distrito de Santa Cruz, mas, de acordo com ela, sua família teria demorado mais de seis anos para registrá-la em cartório. Seus pais, ambos negros e descendentes de indígenas, eram colonos no distrito supracitado e, enquanto o pai trabalhava cuidando da lavoura de um fazendeiro, a mãe era rezadeira, ofício que lhe foi ensinado também. (TEIXEIRA, 2023, relatório de campo, p. 9-10)



Figura 39: Dona Cacilda vestida para festejar o Carnaval — Acervo pessoal da família, disponibilizado por Sonia Regina Machado Ramos



Figura 40: Dona Cacilda — Acervo pessoal da família, disponibilizado por Sonia Regina Machado Ramos

Dona Rosalina... da Limeira

Cadê meu lenço branco... da Limeira

Dona Rosalina... da Limeira

Vai trazer meu lenço branco... da Limeira

Galo cantou fora de hora

É muié roubada que já vai dano fora

Galo cantou fora de hora

É muié roubada que já vai dano fora

(Cantiga de Boi Pintadinho, por Sebastião Laureano, informação verbal)

Assim como os demais entrevistados deste ciclo, Soninha conta que a avó vivenciou a realização de muitas festas de rua e, no período no qual viveu na Brasilinha, participou ativamente do Mineiro-Pau e do Boi Pintadinho, como podemos ver no seguinte trecho do relatório.

Cacilda cresceu na zona rural. Na vida adulta, se mudou para a Brasilinha, bairro de Pirapetinga, quando começou a acompanhar as festas que lá aconteciam, como o Mineiro-Pau, o Boi Pintadinho e o Carnaval. Sonia conta que Cacilda era considerada uma mulher revolucionária para seu tempo, visto que, apesar de ter tido três filhos, nunca quis se casar. Muito carnavalesca, se juntou à Escola de Samba da Brasilinha, na qual desfilava todos os anos, até o ano anterior ao seu falecimento. (TEIXEIRA, 2023, *relatório de campo*, p.10)

A respeito das origens do festejo, Sebastião Loriá nos ensina que ele veio “do tempo da escravidão, foi da onde saiu o Boi Pintadinho, quando a princesa Isabel deu o grito da liberdade, aí eles fizeram o Boi Pintadinho e o Mineiro-Pau”. (Entrevista com o Sebastião, Pirapetinga, 11 de maio de 2024) Essa informação nos foi confirmada por Edson nas entrevistas de 2022 e 2023, que nos informou que se tratava de uma festa de libertação. Comemorar a libertação sugere, no mínimo, uma presença marcada de descendentes de africanos, que mantém, como herança da luta de seus antepassados, o costume de comemorar e festejar nas ruas, de maneira pública e aberta, o momento em que é abolido o regime de trabalho forçado.

O Mineiro-Pau, das festividades sinalizadas neste trabalho, foi a única que não pudemos presenciar. Nesse sentido, optamos por trazê-la de maneira breve,

uma vez que aparece sempre associada ao Boi Pintadinho. Mencionado por seis dos nossos entrevistados, o Mineiro-Pau consiste em uma apresentação de dança coreografada, que se utiliza de bastões de madeira para marcar o ritmo dos passos, seguindo a *raiação*⁴³ de um mestre, em forma de canção. Usualmente é apresentado em conjunto com a folia do boi. Não encontramos trabalhos acadêmicos a respeito da temática, mas conseguimos cooptar algumas informações a respeito, graças à sabedoria e experiência de Loria e Regina:

Sebastião: É manzuca, bate de dois a dois. Tem a roda né? Põe aí 25 crianças, eu coloco 25 crianças. Vai bater o Mineiro-Pau. Aí, na hora que está batendo, são três pancadas: dá em baixo, dá em cima e dá no meio, pra não errar. E a gente tem que raiar.

A manzuca é o ritmo das canções nas apresentações de Boi Pintadinho e Mineiro-Pau e traz consigo uma referência às origens nordestinas, sendo, geralmente, tocadas com uma sanfona. É também o nome atribuído ao bastão de madeira utilizado na brincadeira, que deve ser batido em acompanhamento ao toque e à cantoria. A coreografia e a melodia são marcadas pela batida da manzuca.

Oh criança, presta atenção
 Me chamou, eu vim
 Na hora de começar
 Me chamou, eu vim
 Arreia os cacetes no chão
 Me chamou, eu vim
 Vocês presta bem atenção
 Me chamou, eu vim
 Oh dá em baixo, dá em cima
 Me chamou, eu vim
 Dá no meio pra não errar
 Me chamou, eu vim
 Minha voz imperadora
 Me chamou, eu vim

⁴³ Diz respeito ao momento em que um mestre entoia as canções que deverão ser dançadas por um grupo de Mineiro-Pau ou Boi Pintadinho.

Fortifica a minha mente

Me chamou, eu vim

Esse drama comovente

Me chamou, eu vim”

(Cantiga de Mineiro-Pau, por Sebastião Laureano, *informação verbal*)

Loriá nos conta ainda que, apesar de não haver uma quantidade grande de pessoas que organizam o Boi Pintadinho e o Mineiro-Pau, a comunidade da Brasilinha ainda se anima a participar quando ele convida, principalmente as crianças.

Então é assim. Agora a manzuca, não. A gente bate a manzuca. Olha, não preciso chamar ninguém. É só eu botar os instrumentos pra fora ali e junta tudo perguntando “Você deixa eu sair?”. E dá tudo certo. Com o falecido, meu irmão, também dava tudo certo. (Entrevista com o Sebastião e Regina, Pirapetinga, 11 de maio de 2024)

Ellen Alves (2023), jornalista da Associação Cultural Nonada Jornalismo, de proposta decolonial, produziu uma reportagem a respeito da importância do Mineiro-Pau no bairro Santa Cruz, na cidade do Rio de Janeiro. Como uma história colonial relacionada à atividade agropecuária, a região foi responsável pela escravização de muitos africanos e indígenas, resultando em uma comunidade com memórias e heranças relacionadas ao período e uma notável preocupação em representar e perpetuar seus costumes legados por estes antepassados. Nesse cenário, o Mineiro-Pau aparece como prática marcante de dança e entretenimento, muito ligada à resistência cultural e à manutenção de saberes e fazeres afrobrasileiros, tendo recebido reconhecimento municipal enquanto patrimônio cultural imaterial.

Para a jornalista, a origem da brincadeira está relacionada aos sujeitos perseguidos e explorados nos cafezais, relacionando-se, sobretudo, às cidades presentes nos limites entre Rio de Janeiro e Minas Gerais, como Pirapetinga e Estrela Dalva. Entre os instrumentos utilizados, encontram-se a “sanfona, zabumba, pandeiro, triângulo e chocalho”. Menciona, ainda que:

Há diversas maneiras de brincar o Mineiro Pau. Originalmente a dança era praticada apenas por homens adultos, e às mulheres e crianças era permitido desempenhar o papel de pastorinhas. Na

releitura da dança realizada na comunidade homônima, todos e todas dançam e cantam, independente da idade e identidade de gênero, e alguns elementos dramáticos e alegorias também são incorporadas na dança. Assim como outras manifestações da cultura popular, o Mineiro Pau tem a inserção dos três elementos da cultura brasileira: o negro, o indígena e o europeu. Isso se reflete desde a vestimenta dos brincantes às terminologias usadas nas canções que embalam as danças.(ALVES, 2023)



Figura 41: Mineiro Pau em Santo Antonio de Pádua-RJ, município vizinho a Pirapetinga–MG — Jornal Nonada. Foto: Cris Isidoro/Diadorim Ideias)

Sebastião, poeta e trovador das manifestações populares, nos apresenta, ainda, mais uma canção de Mineiro-Pau:

Oh meu senhor, preste atenção!

Vou lerar Mineiro-Pau

Escuta o que eu vou falar

Vou lera Mineiro-Pau

A prosa do Loriá

Vou lerar Mineiro-Pau
O senhor dono da casa
Vou lerar Mineiro-Pau
Abra a porta e acende a luz
Vou lerar Mineiro-Pau
Vem aqui muito depressa
Vou lerar Mineiro-Pau
Vem a turma a de Jesus
Vou lerar Mineiro-Pau
Vou salvar dono da casa
Vou lerar Mineiro-Pau
Criança preste atenção
Vou lerar Mineiro-Pau
A hora que eu mandar
Vão lerar Mineiro-Pau
Oi dá em cima, dá embaixo
Vão lerar Mineiro-Pau
Dá no mei pra não errar
Vão lerar Mineiro-Pau
Minha mãe me deu uma coça
Vou lerar Mineiro-Pau
Pelo costume que eu tinha
Vou lerar Mineiro-Pau
Namorar mulher casada
Vou lerar Mineiro-Pau
Pela porta da cozinha
Vou lerar Mineiro-Pau!
(Cantiga de Mineiro-Pau, por Sebastião Laureano, *informação verbal*)

Da mesma forma que Carolina Martins sinaliza para uma possível confluência identitária entre esses povos em sua contribuição para o Bumba Meu Boi, nos parece plausível inferir que há elementos dos costumes de Pirapetinga e Estrela Dalva que podem ter sido formados por meio deste intercâmbio cultural, como o Boi Pintadinho.

Descendentes de indígenas e africanos, Sebastião Lóriá e Regina (sendo ela também descendente de europeus) herdaram saberes multiétnicos, como a forma de cura de problemas de natureza física e espiritual, assim como de parte dos de nossos entrevistados anteriores. Como mencionado por Sebastião, esses saberes usualmente eram utilizados, principalmente quando narram sobre as memórias do passado, em meio às práticas culturais estudadas, como a Folia de Reis. Conhecedores das formas de colher e utilizar uma grande variedade de folhas, raízes e flores para o tratamento de doenças, tornaram-se referências no cuidado da saúde comunitária, como bem explicam no trecho que se segue:

Sebastião: Hoje em dia, graças a Deus, parece que o povo sarou. Mas antes eu fazia aqui era quarenta, trinta descartáveis de remédio pra fora. Eu fazia 15, 20 litros por dia, que iam para fora, esses litros de refrigerante. Mas graças a Deus o pessoal sarou, hoje em dia eu faço um na semana.

Regina: Você sabe como é que ele acha os matos?

Yngrid: Como?

Regina: Vou te explicar. Quando ele começou no negócio de ervas, eu conhecia mais que ele. Ele conhecia muito, mas eu conhecia mais. Mas hoje, Cipriano⁴⁴ passa um remédio pra pessoa tomar. Eles falam com ele assim “Mas o menino tem em casa?”, aí ele fala assim “Não, é só você deixar ele voltar, aí no outro dia você fala pra menina vir”. No outro dia, a menina vai falar com ele, ele vai andando no meio do mato, na hora, o mato cai na frente dele. O Cipriano mostra.

Sebastião: É, tem mato que eu não sei, tem raiz que eu não conheço. Aí ela (Regina) me fala e eu vou, aí eu já fico conhecendo aquele.

(Entrevista com o Sebastião e Regina, Pirapetinga, 11 de maio de 2024)

O antropólogo Izaque João (2023), pertencente à etnia kaiowá, indica que para povos que trazem espiritualidades indígenas carregam consigo uma relação próxima com as plantas. A vida vegetal é entendida como parte primordial das suas narrativas de criação, de forma que se tornem ancestrais às comunidades. Podendo transitar entre os mundos material e espiritual, dada a capacidade de adentrarem o interior do mundo em sua conexão com a terra, a vegetação torna-se importante comunicadora da vontade dos espíritos e deidades. Por isso, tem a capacidade de curar ou ferir os corpos de pessoas e animais, e carregam consigo símbolos e segredos sagrados. A cura acontece, nesse sentido, quando se faz possível a

⁴⁴ Cipriano se trata, segundo os entrevistados, de uma entidade espiritual que acompanha a trajetória de Sebastião, ao qual ele incorpora e de quem recebe mensagens sobre como tratar os problemas de ordem espiritual ou física das pessoas que os procuram em busca de ajuda.

manipulação dessas forças para reequilibrar a matéria, sabedoria essa que demanda experiência e aptidão.

Em cenários de exploração do trabalho, falta de acesso ao saneamento básico e aos recursos médicos necessários à sobrevivência e ao bem-estar, saber quais plantas curam e quais fazem mal, saber como colhê-las e prepará-las, saber rezas e benzeções e a disponibilidade em ajudar e zelar pelo corpo e espírito dos demais, tornam-se conhecimentos indispensáveis, possibilitadores do crescimento e da continuidade destas comunidades.

Sebastião: Quanto mais você fazer o bem, mais você recebe na hora que está precisando, de surpresa. O bem que você faz, você recebe surpreso. Às vezes chega uma pessoa aí, e eu tenho que sair naquela hora. Eu tenho que sair, eu tenho que sair. Aí chega a pessoa e “Ai, eu não to aguentando, me reza, me reza”. Eu sei que se eu rezar ele, eu perco o ônibus. Eu perco o ônibus e rezo ele. *(Entrevista com o Sebastião e Regina, Pirapetinga, 11 de maio de 2024)*

Em 2023, Sebastião e Regina nos contaram sobre as rodas de caxambu que eram realizadas no bairro quando eram jovens, uma experiência durante a qual, segundo os entrevistados, era realizada a seguinte ritualística:

O presenciaram uma vez, quando uma índia chamada Virgínia enterrou um broto de bananeira e cantou um ponto, e uma bananeira crescia e produzia um cacho de bananas. Essas bananas eram divididas entre todos os que estavam assistindo. (TEIXEIRA, 2023, p.23, relatório de campo)

Mais adiante, em nossa visita seguinte, o casal nos contou um pouco mais sobre o acontecimento, descrevendo-o como um momento durante o qual se manifestou uma espiritualidade de grande poder sobre o mundo material.

Sebastião: Eu vou contar uma história pra vocês aqui e vocês podem gravar. Mas é uma história que é meio difícil de acreditar. Agora, eu vou contar porque eu vi! Tempo em que eu era moleque, aquele tempo em que eu tinha o que... quando a minha mãe mudou pra aqui, eu não vim, quando a minha mãe mudou pra aqui eu tinha uns sete anos, oito anos. Quando eu vim, eu vim com nove. Tinha uma dona lá no Santo Antônio, onde é o asilo dos velhos hoje, com nome de Virgínia... Era do tempo do cativeiro mesmo... e ela saía, gostava de sair com Boi Pintadinho, Mineiro-Pau... E eu gostava de sair com o Mineiro-Pau dela e não sei se você já ouviu falar no caxambu.

Yngrid: Sim, o senhor contou uma vez pra gente e a gente ficou muito curioso com o caxambu.

Regina: Na Bahia ainda tem.

Sebastião: Eu sou uma pessoa que acontece as coisas comigo e eu sou igual Tomé... Eu tenho que ver, pra mim crer eu tenho que ver.

Então eu saía, nós saíamos naquela montoeira de gente, criança, no Mineiro-Pau dela, no Boi Pintadinho. E ela é do tempo do cativoiro mesmo. Aí, naquela praça ali, ali tinha uma estação, tinha uma locomotiva aí, que vinha de Volta Grande até aqui e voltava no outro dia. Ela ia pra lá e voltava de tarde pra cá. E tinha a praça, toda de terra. Ai a dona... a tia Virgínia falou assim: “Está faltando agora nós fazer um caxambu, nós vamos fazer um caxambu no dia 13 de maio, numa segunda, que é dia de preto-velho”. Ai, é meio difícil de explicar, mas tem que ver pra... mas nunca mais vi. Ela mandou cortar um toco e mandou arrumar uma bananeira e falou “Nós vamos fazer um mini caxambu, não vamos fazer tudo não”, e lá mandou juntar ... (inaudível) eu e meu irmão e pediu pra fazer um buracão danado... (inaudível) e na hora lá pegava um troço lá do chão, ai ela falou assim “Você vai furar um buraco aqui” e ai ele furou o buraco. “Está bom?”, “Não, vai furando, vai furando”. “Agora está bom! Coloca esse toco”... Tinha um caminhão da prefeitura que era pobrinho, tinha só um caminhãozinho velho, que botamos mais o nome nele de Cotó, aí o caminhão levou praticamente a árvore (da bananeira). Chegou lá na hora, tinha aquele gurpião assim, de serrar, você já viu?

Douglas: Sei, de serrar assim?

Sebastião: Aí botaram lá, serraram o toco, do lado do pé fincou, deixou lá e tirou o outro. Lá do outro lado, furaram, pegou a muda de bananeira, ela foi lá, ela mesmo tacou. Nós... todo mundo foi lá. Olha, e começou. Aí ela foi, com uma ferramenta que antigamente tinha de furar, chama trado, ia rodando assim, rodando. Furou ali e botou um canudo de bambu ali, botou um sabugo tapando. Ninguém botou nada dentro daquele toco porque eu fiquei de olhos em cima olhando ali pra dentro. E a muda de bananeira ninguém trocou porque eu fiquei por ali, eu brincava de Mineiro-Pau, eu brincava na mulinha, eu brincava no jaguará, mas nós ficava de zói olhando ali. Olha, cantou todo mundo, aí tinha o pessoal da...

Regina: Da roda.

Sebastião: Da roda que era da rodagem, que era da umbanda. E fazia lá uns... E começou a rodar, e rodar... E eu de zói naquilo ali. Aí cantou, eu esqueci a música que ela cantou na hora, todo mundo com um coité na mão, coitezinho na mão. Cantou, cantou, depois todo mundo passava ali e a velha...com os olhos fechados. Os olhos fechados, eles tampavam, caía vinho dentro do coité...Todo mundo bebendo vinho e todo mundo ia lá e quando dava por si, a bananeira tava grande, com cacho! E o cacho de banana maturou! E eu comi da banana...

Yngrid: E ela era índia?

Sebastião: A velha era cabocla, era preta-velha. Era preta-velha, porque ela era do tempo do cativoiro mesmo. (Entrevista com o Sebastião e Regina, Pirapetinga, 11 de maio de 2024)

Aqui, vemos de maneira mais clara um ponto de conexão entre tradições indígenas e africanas na experiência pirapetiguense: segundo a narrativa apresentada, uma mulher, ora entendida como indígena, ora entendida como preta-velha, realizou uma ritualística dentro de uma linguagem religiosa

afro-referenciada, associando elementos indígenas, como o uso de coités⁴⁵ para servir vinho, de maneira semelhante às práticas de catimbó ou jurema e das umbandas, quando nos relata que “todo mundo com um coité na mão, coitezinho na mão. Cantou, cantou, depois todo mundo passava ali e a velha...com os olhos fechados. Os olhos fechados, eles tampavam, caía vinho dentro do coité”. O vinho, nestas tradições, assume papel essencial no suporte aos trabalhos espirituais a serem realizados.

Loriá nos conta de uma experiência religiosa que pode associar o jongo a uma ritualística de umbanda, conforme sinalizado por ele, ou pode tratar-se de uma manifestação desta religiosidade que traz, em si, uma característica: a associação de diferentes cosmovisões religiosas em um mesmo acontecimento. A polissemia e a multiethnicidade apresentam-se, de uma forma ou de outra, como características basilares à constituição das umbandas brasileiras. Diante da marcante presença de símbolos e saberes indígenas em algumas de suas figuras de adoração, na ritualística, na terapêutica e em traços da alimentação nos terreiros, podemos observar que se assemelham a práticas provenientes do catimbó, como a articulação de elementos do xamanismo indígena e a apreciação do vinho feito da planta jurema. (PINTO, 1995)

Dos saberes indígenas, agregam-se ao seu repertório mágico-ritualístico elementos tais quais: o uso do fumo, da defumação e de ervas medicinais brasileiras nas práticas tradicionais de limpeza e cura (SANTOS; BRACHT; CONCEIÇÃO, 2013); a forte conexão e integração dos caboclos às matas e a outros elementos naturais, como os rios e mares, e aos animais; a utilização de cocares e de maracás, como instrumentos sagrados, no chamamento dos guias à incorporação; a presença de espíritos de indígenas ou de mestiços que viveram como pajés, caciques, guerreiros ou caçadores; sua atuação no benzimento, suporte e cura dos consulentes que os procuram e de seus médiuns, com os quais estabelecem vínculos de tutoria e familiaridade (FAVARO; CORONA; RAMOS, 2022) a produção de oferendas a partir de produtos de raízes indígenas, como a farinha de mandioca e o milho, na alimentação de deidades e guias da umbanda. (CALUNDU, 2019)

⁴⁵ Apesar de tratar-se de um elemento frequentemente utilizado dentro de práticas religiosas voltadas à matriz africana, o coité é uma cuieira originalmente confeccionada por povos indígenas e a palavra tem origem no tupi antigo “kuieté”, segundo o dicionário de Moacyr Carvalho (1987 p.164)

O próprio termo “caxambu” apresenta uma origem dúbia. Em um primeiro e imediato sentido, o pensamos como uma das nomenclaturas possíveis para nos referirmos ao jongo, uma brincadeira ou dança relacionada às memórias de descendentes de africanos e ao trabalho nos plantéis. Para além de refletir os conhecimentos e experiências de seus antepassados, o jongo está fortemente conectado às identidades construídas por seus descendentes, caracterizando as formas de resistência e questionamento à ordem social empreendidos por estes sujeitos. Para Ione Maria do Carmo (2012), está vinculado, também, à preservação de práticas religiosas afrobrasileiras, carregando símbolos e estruturas projetadas a partir dessas formas de interpretar o mundo. A identidade, o respeito aos mais velhos e a tradição oral apresentam-se, para a autora, como componentes relevantes dos jongs. Mesmo assim, o olhar sobre a tradição varia conforme a comunidade: enquanto umas tendem a valorizar a relação com a apreciação à religiosidade, outras optam por exaltar a natureza da dança e da musicalidade em relação ao entretenimento. Neste caso, traz consigo as heranças culturais e os saberes relacionados às comunidades de escravizados afrobrasileiros, o que se relaciona muito bem com o cenário abordado neste trabalho. (CARMO, 2012)

Por outro lado, um sentido possível refere-se a um caxambu que também se relacionada com as culturas indígenas, já que o termo aparece no vocabulário tupi com alguns significados plausíveis: segundo o estudo toponímico realizado por Nelson Furtado em 1969, pode referir-se a “rio” ou à pressuposta junção dos termos “caá” (mato), “tinga” (branco) e “ambú” ronco ou bufido, quando a palavra adquire o sentido de “rumor do mato branco”, isto é, o som emitido por este tipo de vegetação.

Dito isto, considerando que o olhar sobre as origens da “tia Virgínia” apresenta uma ambiguidade, possivelmente conectada à sua dupla pertença étnica, e que esta figura esteja ligada à promoção dos festejos de Boi Pintadinho e Mineiro-Pau, assim como tantas outras mencionadas neste trabalho, acreditamos que se trate de uma cultura enraizada em saberes, costumes e heranças culturais afro-indígenas.

CONCLUSÃO

Neste trabalho, nos dedicamos a pensar as heranças culturais deixadas por povos africanos e indígenas nos municípios de Estrela Dalva e Pirapetinga. Para tanto, observamos o desenrolar dos processos históricos locais, em relação ao cenário da Zona da Mata, as memórias de moradores dos municípios e os patrimônios culturais imateriais por eles valorizados.

O conceito de “hibridização” atravessou todo o percurso do estudo, fazendo-se necessário repensar os contatos interétnicos entre portugueses, africanos e indígenas. Nesse sentido, nossa abordagem buscou ressaltar as contribuições destes dois últimos, tendo em vista os processos sistêmicos de silenciamento e repressão empreendidos desde a colonização. Nossa forma de compreendê-lo demandou caminhar pelas diferentes categorias de leitura, como o sincretismo, a criouliização e o hibridismo culturais, em busca da que melhor aprooviesse à descrição de uma cultura multiétnica construída de maneira heterogênea, considerando as múltiplas formas de se relacionar: pela troca, pelo aprendizado, pela disputa, pela violência e pela resistência.

Nos esforçamos para reafirmar que as práticas culturais brasileiras possuem mais de uma origem e, ao mesmo tempo em que podem dizer respeito de aspectos provenientes do catolicismo europeu, como é caso da Folia de Reis, não deixam de se tratar de heranças culturais legadas também pelos povos africanos e indígenas. Afinal, a cristianização foi mobilizada como ferramenta de imposição de um grupo sobre outros, com o objetivo de arrancar dos sujeitos colonizados suas raízes culturais. A prática, contudo, demonstrou que não é possível, nem ao colonizador, nem ao colonizado, passar incólume ao outro. Por isso, muitas vezes os costumes e saberes populares aparecem sob o manto unívoco do catolicismo, enquanto apresentam, na verdade, influências múltiplas e complexas, conectadas à experiência daqueles que compuseram a massa de trabalhadores. Como parte das estratégias empregadas pelos colonizados para a perpetuação dos seus, muitas comunidades acessam uma etnicidade ambígua, que ziguezagueia, com naturalidade, entre mundo culturais que, para os que se supõem monolíticos, podem parecer absolutamente distantes. Enquanto, para alguns, inserir-se em ambientes diversos parece se tratar de uma experiência nova, para os grupos que tiveram de lutar por suas memórias e resistir às recorrentes investidas de seus perseguidores,

isso sempre foi uma realidade imposta e, ao mesmo tempo, construída como ferramenta de sobrevivência etnicocultural.

Mais objetivamente, acreditamos que o hibridismo cultural deve ser entendido enquanto um fenômeno sociocultural complexo, que traz em si as marcas da violência sistemicamente forjada para oprimir, assaltar, expurgar e inferiorizar as culturas africanas e indígenas, no ininterrupto intento de subjugar suas epistemes à do colonizador europeu e de implantar desavenças e conflitos entre as comunidades formadas por povos colonizados.

Ao mesmo tempo, entendemos que o conceito deve dar conta, também, das demais consequências do processo: africanos e indígenas interagiram e compartilharam experiências, costumes e saberes por meio dos quais subsidiaram as práticas culturais que hoje pertencem aos seus descendentes. Esta confluência etnico-cultural, como bem sinaliza Nêgo Bispo, tenha sido construída em meio à violência, ela recria espaços e tradições por meio do mútuo aprendizado, da necessidade e da busca por preservar as memórias dos seus em meio aos ataques sofridos. Como a metáfora por ele apresentada dos dois rios que se encontram e, sem deixar de ser o que eram, somam forças para criar um novo afluente, acreditamos terem se formado as perspectivas culturais aqui analisadas. Assim, o uso do termo “afroindígena” para sinalizar as raízes dessas heranças surge da necessidade de representar nominalmente ambas as origens a serem demarcadas e valorizadas.

Nesse sentido, não objetivamos, de forma alguma, definir ou qualificar os sujeitos como afro-indígenas, ou delimitar parâmetros de mistura étnica, mas sim lembrar que os elementos culturais abordados também se devem aos africanos e aos indígenas, valorizando a experiência desses dois povos que foram sistematicamente marginalizados ao longo do tempo. Apesar dos recorrentes esforços em apagá-los e delimitá-los ao passado, suas heranças culturais permanecem vivas, mesmo que nem sempre sua passagem seja reconhecida.

Nas memórias dos seus descendentes culturais ou familiares, seus saberes e influências não foram esquecidos, já que, se muitos deles puderam herdar o trabalho e as péssimas condições de vida impostas aos africanos e indígenas, e a isto nem a cristianização, nem a miscigenação com europeus foi um empecilho, puderam também herdar práticas culturais vívidas e importantes, que marcaram a vida cultural das cidades mineiras.

Em seus modos de vida e histórias, o que podemos ver é a persistência de uma ancestralidade hibridizada, que se vê entre fronteiras culturais e epistemes múltiplas a serem exploradas. Ao passo em que vivem segundo as regras da propriedade privada - que, como bem sinaliza Nêgo Bispo, é sinal da cultura europeia - eles mesmos ou seus ancestrais, no passado, foram retirados de suas vidas tradicionais e atuaram pelo cuidado da saúde física e espiritual da comunidade, sem que nada fosse pedido em troca.

Se suas práticas culturais são consideradas católicas, trazem memórias de mirongas, de eventos magísticos e de um modo de experienciar o mundo diferente. Enquanto a maioria da sociedade se vê dissociada da natureza e dos conhecimentos ancestrais, alguns nossos entrevistados ainda cercam suas casas das plantas que lhes são familiares e trazem consigo a sabedoria das ervas e das palavras de cura, preocupando-se em manter as tradições e festas que dizem das trajetórias de seus ancestrais, como o Boi Pintadinho e o Mineiro-Pau e lembram-se das histórias contadas por seus pais e avós.

FONTES PRIMÁRIAS

APM, Assembléia Legislativa Provincial. Lei nº 2.988, de 14 de outubro de 1882. Cria o distrito de São Sebastião, elevado à freguesia, com a denominação de São Sebastião da Estrela, incorporando-lhe parte do território das da Boa Vista e Madre de Deus. *Coleção Leis Mineiras* (1835-1889), LM-3386, Ouro Preto, Tipografia do Liberal Mineiro e Tipografia de Carlos Gabriel Andrade, 1882. T.49, Part.1, p. 185-186.

Disponível

em:

http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/leis_mineiras_docs/photo.php?lid=73072.

APM, Secretaria de Governo da Capitania, caixa 101, documento nº 25. Informação de serviço que faz o diretor-geral dos índios, dizendo que em atenção ao requerimento de Antônio Gomes Cândido, enviou à região do ribeirão de santo Antônio, caminho de Goitacazes, uma patrulha de cavalaria auxiliar e de índios mansos para realdear os índios puris que encontravam-se cercando a fazenda do mesmo, pelo motivo de um português desta fazenda ter imprudentemente dado bofetões em um puri.

APM, Secretaria de Governo da Capitania, caixa 110, documento nº 21. Pedido de providências contra ataque dos índios puris às fazendas e os viajantes que vão para a Vila São Sebastião.

APM, Secretaria de Governo da Capitania, caixa 125, documento nº 44, s/d. Diretório que se deve observar nas povoações dos índios da capitania de minas gerais, enquanto sua alteza real não mandar ao contrário.

APM, Secretaria de Governo da Capitania, caixa 74, documento nº 22. Informação de serviço que faz o ouvidor geral da comarca, dizendo que as duas cartas régias de 13 de maio referentes à ofensiva a índios botocudos e o salitre produzido, já foram registradas e publicadas e quanto a da declaração da guerra, encaminhará ao tribunal do desembargo do paço

APM, Secretaria de Governo da Capitania, caixa 78, documento nº 59. Comunicação e parecer do governador sobre o ofício do bispo D. Cipriano, participando a escolha do local para a nova capela que vai se erguer para a catequização dos índios puris e ramixunas, achando a empresa muito difícil mas que precisa cumprir logo a carta régia que lhe foi endereçada.

APM, Secretaria de Governo da Capitania, caixa 87, documento nº 24, 1812. Requerimento do alferes Antônio Gomes Cândido solicitando sesmarias situadas na paragem da nova estrada que vai do presídio de São João Batista para São Fidélis, ribeirão do Macuco, termo de Mariana.

APM, Secretaria de Governo da Capitania, caixa 91, documento nº 37. Ofício do capitão diretor-geral dos índios, comunicando o aldeamento no Rio Pardo de 250 índios puris, e que nomeou por diretor deles Antônio Henriques de Sousa, e espera o envio das ferramentas dos índios, e que os mesmos têm sido alimentados com gêneros pedidos aos lavradores, os quais também emprestavam as ferramentas para roçarem.

APM, Secretaria da Agricultura. Carta Topográfica da Cidade de Além-Paraíba - Comissão Geográfica e Geológica de Minas Gerais. Seção Cartográfica da Companhia Melhoramentos, 1901-2000. Notação Atual: SA - 313. Mostra o relevo representado por curvas de nível, localizando os limites do município de Além Paraíba. Disponível em: <

http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/grandes_formatos/brtacervo.php?cid=200 >.

APM, Secretaria de Governo da Capitania, Coleção De Documentos Cartográficos Do Arquivo Público Mineiro. Notação atual: APM - 015.

Fundo presidência da província - PP. Mapa indicativo de serras e rios da Zona da Mata mostrando terrenos e respectivos proprietários.

IMAGENS

Figura 1: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Registro fotográfico da equipe MAEA durante a viagem de campo realizada entre os dias 27 de setembro e 01 de outubro de 2021. Identificador: 307704.

Figura 2: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Registro fotográfico da Equipe MAEA durante a viagem de campo realizada em agosto de 2022. Identificador: 307704.

Figura 3: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Destaque do mapa 2, enfatizando a região da Zona da Mata Mineira.

Figura 4: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Destaque do canto inferior direito do Mapa 3.

Figura 5: GOOGLE. Visualização cartográfica de satélite da sede municipal de Estrela Dalva-MG. Google Maps, 2024.

Figura 6: GOOGLE. Destaque aproximado da porção central da figura 5. Google Maps, 2024.

Figura 7: GOOGLE. Visualização cartográfica de satélite do Distrito de Água-Viva, em Estrela Dalva-MG. Google Maps, 2024.

Figura 8: GOOGLE. Visualização cartográfica de satélite do município de Estrela Dalva-MG, com destaque para os limites com São Sebastião do Paraíba, distrito do município de Cantagalo-RJ. Google Maps, 2024.

Figura 9: GOOGLE. Destaque para o canto superior direito do Mapa 8. Google Maps, 2024.

Figura 10: Acervo pessoal. Sinalização turística exposta na parede contígua à entrada da Igreja Matriz de Sant'anna, Pirapetinga–MG.

Figura 11: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Quintal de uma moradora no qual se observa um pé de mamoeiro, boldo e uma erva ornamental. Identificador: 307704.

Figura 12: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Artefato encontrado nas proximidades do sítio arqueológico de Pirapetinga. Identificador: 307704.

Figura 13: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Artefato encontrado nas proximidades do sítio arqueológico de Pirapetinga. Identificador: 307704.

Figura 14: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Artefato encontrado nas proximidades do sítio arqueológico de Pirapetinga. Identificador: 307704.

Figura 15: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Carqueja ressecada. Identificador: 307704.

Figura 16: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Banha de galinha, utilizada para o tratamento de gripe, e carqueja ressecada. Identificador: 307704.

Figura 17: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Machado herdado por Giovana. Identificador: 307704.

Figura 18: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Cesto herdado por Giovana. Identificador: 307704.

Figura 19: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Cana-de-macaco plantada no quintal de Giovana. Identificador: 307704.

Figura 20: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Guapa plantada no quintal de Giovana. Identificador: 307704.

Figura 21: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Elevante plantada no quintal de Giovana. Identificador: 307704.

Figura 22: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Tanchagem ou transagem plantada no quintal de Giovana. Identificador: 307704.

Figura 23: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Arruda plantada no quintal de Giovana. Identificador: 307704.

Figura 24: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Mix de ervas. Identificador: 307704.

Figura 25: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Folia de Caiapó no Festival Cultural de Estrela Dalva - MG. Identificador: 307704.

Figura 26: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Mascarado da Folia de Caiapó no Festival Cultural de Estrela Dalva - MG. Identificador: 307704.

Figura 27: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Folia Raízes de Água-Viva, em Estrela Dalva. Identificador: 307704.

Figura 28: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Foliões de Água-Viva vestidos como mascarados no Festival Cultural de Estrela Dalva - MG. Identificador: 307704.

Figura 29: Acervo da Escola de Samba G.R.E.S Unidos da Brasilinha (@gresbrasilinha). Na imagem acima, vemos a presidente da escola de samba G.R.E.S Unidos da Brasilinha durante o desfile de 2024. Disponível em: < <https://www.instagram.com/gresbrasilinha/> >.

Figura 30: Acervo MAEA - Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da

Zona da Mata Mineira. Escada de acesso à Brasilinha. Identificador: 307704.

Figura 31: Acervo MAEA — Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Mascarado da Folia Raízes de Água-Viva, em Estrela Dalva. Identificador: 307704.

Figura 32: Acervo pessoal da família de Sebastião Laureano e Regina Maria da Silva. Sebastião Loria vestido de mascarado em Pirapetinga.

Figura 33: Acervo MAEA — Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Organizadores do Boi Pintadinho no Festival Cultural de Estrela Dalva, em 2022. Identificador: 307704.

Figura 34: Acervo MAEA — Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Brincante entrando na fantasia do Boi Pintadinho no Festival Cultural de Estrela Dalva—MG. Identificador: 307704.

Figura 35: Acervo MAEA — Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. O Boi Pintadinho no Festival Cultural de Estrela Dalva - MG. Identificador: 307704.

Figura 36: Site oficial da Prefeitura de Santo Amaro. Festividade do Bumba Meu Boi, em Santo Amaro.

Figura 37: Acervo MAEA — Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Senhor Edson Rodrigues conduzindo a folia, com Zazá, Zaguará e Boi Pintadinho ao fundo, durante a apresentação do Boi Pintadinho no Festival Cultural de Estrela Dalva—MG. Identificador: 307704.

Figura 38: Acervo MAEA — Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. Senhor Edson Rodrigues conduzindo a folia, com Zazá, Zaguará e Boi Pintadinho ao fundo, durante a apresentação do Boi Pintadinho no Festival Cultural de Estrela Dalva—MG. Identificador: 307704.

Figura 39: Acervo pessoal da família, disponibilizado por Sonia Regina Machado Ramos. Dona Cacilda vestida para festejar o Carnaval.

Figura 40: Acervo pessoal da família, disponibilizado por Sonia Regina Machado Ramos. Dona Cacilda.

Figura 41: ISIDORO, Cris. Mineiro Pau em Santo Antônio de Pádua-RJ, município vizinho a Pirapetinga—MG. Nonada, 2024. Disponível em: <<https://www.nonada.com.br/2023/06/conheca-o-mineiro-pau-danca-afro-brasileira-r-esgatada-em-comunidades-do-rio-de-janeiro/>>. Acesso em: 9 mar. 2025.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Capistrano de. Capítulos de História Colonial (1500-1800). Edição crítica de J. Capistrano de Abreu. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Plantas Medicinais [online]. 3rd ed. Salvador: EDUFBA, 2011.

_____. Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (séculos XVIII-XIX). **Memoria americana**, n. 16-1, p. 19-40, 2008.

_____. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. **Revista Brasileira de História**, v. 37, p. 17-38, 2017.

_____. **Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: novos súditos cristãos do Império Português**. 2000. Tese de Doutorado. [sn].

ALMEIDA, Waldemar B. Dicionário histórico-geográfico de Minas Gerais. Editora Itatiaia, 1995.

ALVES, Ellen. Conheça o Mineiro Pau, dança afro-brasileira resgatada em comunidades do Rio de Janeiro. Nonada, 21 jun. 2023. Disponível em: <https://www.nonada.com.br>. Acesso em: 9 mar. 2025.

ALVES, Lucio F. Produção de fitoterápicos no Brasil: história, problemas e perspectivas. *Revista Virtual de Química*, v. 5, n. 3, p. 450-513, 2013

ALVES, Romilda Oliveira. Fronteira em expansão: população, terra e família na Zona da Mata mineira. 1808-1850. 2009.

AMANTINO, Marcia. Sertões, índios e quilombolas. **Revista do Arquivo Público Mineiro**, v. 50, n. 1, p. 92-109, 2014.

ANDRADE, Sabrina de Assis. A retomada dos territórios ancestrais: os Guarani e a Cidade Real do Guairá. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 24, p. 91-107, 2014.

ANTONIO, Jacqueline Rodrigues; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. Os magos na arte ocidental: o imaginário medieval na América Portuguesa. XIV ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA, p. 1596, 2014.

ANZALDÚA, Glória. A consciência da mestiça: rumo a uma nova consciência. *Revista estudos feministas*, v. 13, p. 704-719, 2005.

AVILA, Arthur Lima de. Rememorando os Filhos de Onontio: Richard White, The Middle Ground e a escrita da história da América do Norte colonial. *História* (São Paulo), v. 30, p. 264-286, 2011.

BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: *História geral da África*. São Paulo: Ática, UNESCO, 1980. v. 1.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O elo perdido do giro decolonial. *Dados*, v. 60, n. 2, p. 505-540, 2017.

BARBOSA, Daniel Bastos. *Dicionário indígena para o turismo: toponímia das cidades*. Editora Canindé, 2ª edição, 2023.

BARRETO, Cristiana. A construção de um passado pré-colonial: uma breve história da arqueologia no Brasil. *Revista usp*, n. 44, p. 32-51, 1999.

BARROSO, I. S. et al. Aspectos étnico-raciais e de classe social na tradição do Boi Pintadinho de Campos dos Goytacazes/RJ para uma proposta de abordagem pedagógica. In: *Congresso de Ensino Pesquisa e Extensão-CONEP*. 2022.

BARTH, Fredrik; LASK, Tomke. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Contra Capa Livraria, 2000.

BECKER, Howard S., 1994. “Problemas de inferência e prova na observação participante”, in *Métodos de pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: Hucitec, p. 47-64.

BHABHA, Homi. O pós-colonial e o pós-moderno. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BITTAR, Marisa; JÚNIOR, Amarílio. Infância, catequese e aculturação no Brasil do século 16. **Revista brasileira de estudos pedagógicos**, v. 81, n. 199, 2000.

BLASENHEIM, Peter. As Ferrovias de Minas Gerais no século dezenove. *Locus: revista de história*, v. 2, n. 2, 1996.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Zahar, 2004.

BOECHAT, C. A. . O colonato da cafeicultura do Oeste Paulista, suas contradições e a autonomização das categorias do capital. In: Cassio Arruda Boechat. (Org.). *Os sentidos da modernização: ensaios críticos sobre formação nacional e crise*. 1ed. Vitória: EDUFES, 2022, v. 1, p. 81-122.

BRASIL. Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm. Acesso em: [data de acesso]. Acesso em: 15 de maio de 2023.

CABRAL, Clara Maria Ferreira Bertrand. Patrimônio cultural imaterial: proposta de uma metodologia de inventariação. Tese de Doutorado. Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, p.5, 2010.

CABRAL, Samuel Ramalho; FILIPE, Alexandre Petusk. JONGO/CAXAMBU COMO PATRIMÔNIO IMATERIAL CULTURAL BRASILEIRO. Revista Campo da História, v. 9, n. 2, p. e319-e319, 2024.

CALUNDU, Grupo et al. Calundus: a alimentação e a cura. Revista Calundu, v. 3, n. 1, p. 7-7, 2019.

CARMO, Ione Maria do. " O Caxambu tem dendê": jongo e religiosidade na construção da identidade quilombola de São José da Serra. 2012. Dissertação de Mestrado.

CANNY, Judith. Navegando contra a corrente: o papel dos escravos e da flora africana na botânica do período colonial. Revista África, n. 22-23, p. 25-47, 2004.

CARNEIRO, Edison. **A Sabedoria Popular**. 3a edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

CARNEIRO, Edison. **Dinâmica do Folclore**. 3a edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

CARNEIRO, Henrique. O saber fitoterápico indígena e os naturalistas europeus. Fronteiras, v. 13, n. 23, p. 13-32, 2011.

CARNEIRO, Patrício AS et al. Geografia histórica da ocupação da zona da mata mineira: acerca do mito das "áreas proibidas". Anais do Seminário de Diamantina, 2010.

CARNEY, Judith. Navegando contra a corrente: o papel dos escravos e da flora africana na botânica do período colonial. Revista África, n. 22-23, p. 25-47, 2004.

CARNEY, Judith. Navegando contra a corrente: o papel dos escravos e da flora africana na botânica do período colonial. Revista África, n. 22-23, p. 25-47, 2004.

CARVALHO, M. R. (1987). Dicionário do Tupi Antigo: A Língua Indígena Clássica do Brasil. Bahia: Global Editora.

CARVALHO, Moacyr Ribeiro de. Dicionário tupi (antigo)-português. Empresa gráfica da Bahia, 1987.

CASCUDO, Luís da Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro. Editora Global, 1954.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Global, 2006.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. A festa em perspectiva antropológica: carnaval e os folguedos do boi no Brasil. *Artelogie*, 4 | 2013. DOI: 10.4000/artelogie.6546. Disponível em:

<https://journals.openedition.org/artelogie/6546>.

CAVALCANTI, M. L. V. de C. **TEMPO E NARRATIVA NOS FOLGUEDOS DO BOI**. Revista Pós Ciências Sociais, [S. l.], v. 3, n. 6, 2012. Disponível em: <http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/810>. Acesso em: 20 fev. 2023.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Tema e variantes do mito sobre a morte e ressurreição do boi. **MANA**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, 2006.

Chrispim, Eduardo & Rios, Guilherme & Latuf, Marcelo. (2020). AVALIAÇÃO DAS ALTERAÇÕES EM ÍNDICES ESPECTRAIS PÓS INCÊNDIO FLORESTAL NA APA SERRA DA MANTIQUEIRA.

CHUVA, Márcia. **Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil**. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n. 34, p. 147-165, 2012.

CHUVA, Márcia (2020). **Patrimônio Cultural em perspectiva decolonial: historiando concepções e práticas**. In Alice Duarte (ed.), *Seminários DEP/FLUP*, v.1. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras/DCTP, p. 16-35.

CONCEIÇÃO, Alaíze dos Santos. “O santo é quem nos vale, rapaz!”: práticas culturais e religiosas no âmbito das benzeções. Governador Mangabeira–Recôncavo Sul da Bahia (1950-1970). 2011.

COSTA, Simone. Economia, sociedade e urbanização em Minas Gerais (séculos XVIII-XIX). Vila Rica, futura Ouro Preto, ea sua rua principal. 2017. Tese de Doutorado. Dissertação de Mestrado, Universidade Nova de Lisboa.

CUNHA, Alexandre Mendes. O urbano e o rural em Minas Gerais entre os séculos XVIII e XIX. *Cadernos da Escola do Legislativo*-e-ISSN: 2595-4539, v. 11, n. 16, p. 57-70, 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Índios no Brasil: História, direitos e cidadania. Claroenigma, São Paulo, 2012.

DA MATTA, Roberto. Relativizando: uma introdução à Antropologia Social. (Primeira DA SILVA DIAS, Renato; DE ARAÚJO DIAS, Jeaneth Xavier. Margem e cultura marginal nas Minas Setecentistas: poder, trabalho e controle social. *Dimensões*, n. 41, p. 301-326, 2018

DA SILVA GAUDÊNCIO, Jéssica; RODRIGUES, Sérgio Paulo Jorge; MARTINS, Décio Ruivo. Indígenas brasileiros e o uso das plantas: saber tradicional, cultura e etnociência. *Khronos*, n. 9, p. 163-182, 2020.

DA SILVA GOMES, Ângela Maria. Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transatlântica negro-africana: Terreiros, Quilombos, Quintais da Grande BH. 2009.

DE ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Os índios na história do Brasil. Editora FGV, 2010.

DE CARVALHO, Moacyr Ribeiro. Dicionário tupi (antigo)-português. Empresa gráfica da Bahia, 1987.

DEBERT, Guita G. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*, v. 4, p. 141-156, 1986.

DE SOUZA, Marcos André Torres. A arqueologia dos grupos indígenas em contextos históricos: problemas e questões. **Revista de Arqueologia**, v. 30, n. 1, p. 144-153, 2017.

DELGADO, David Dias et al. Cruzes e encruzilhadas: sincretismo e identidade nos terreiros de umbanda. 2022.

DEZEMONE, Marcus. Do cativeiro à reforma agrária: colonato, direitos e conflitos (1872-1987). Tese de doutorado. Niterói: Programa de Pós Graduação em História – Universidade Federal Fluminense, 2008.

DEZEMONE, Marcus. O colonato na região serrana fluminense: conflitos rurais, direitos e resistências cotidianas. *Estudos Históricos (Rio de Janeiro)*, v. 28, p. 265-284, 2015.

Dicionário Tupi. Disponível em: <https://dicionariotupi.com.br/?s=para>. Acesso em: 15 maio de 2024.

DUTRA, Mara Vanessa Fonseca. Traduções interculturais indígenas: a cura da terra. 2020.

ERVEN, Maria Fernanda Van. Relatório de Atividades: Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira. MAEA - Museu de Arqueologia e Etnologia Americana, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2023.

ESTEVES, ANTÔNIO JOAQUIM. METODOLOGIAS QUALITATIVAS ANÁLISE ETNOGRÁFICA E HISTÓRIAS DE VIDA. Metodologias qualitativas para as ciências sociais, 1998.

ESTEVES, Antônio. Metodologias Qualitativas, análise etnográfica e histórias de vida. Metodologias qualitativas para as ciências sociais, 1998.

ESTRELA DALVA. Plano Municipal de Saneamento Básico – Estrela Dalva/MG. Estrela Dalva: Prefeitura Municipal de Estrela Dalva, 2013.

FAVARO, Jean Filipe; CORONA, Hieda Maria Pagliosa; RAMOS, João Daniel Dorneles. O povo das matas na rede do terreiro: firmando o ponto para os Caboclos da umbanda e da quimbanda. *Anais da ReACT-Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia*, v. 5, n. 5, 2022.

FERRANTE, Vera Lúcia Silveira Botta. O estatuto do trabalhador rural e o funrural: ideologia e realidade. *Perspectivas: Revista de Ciências Sociais*, v. 1, 1976.

FERRETTI, Mundicarmo. Encantados e encantarias no folclore brasileiro. Apresentado no VI Seminário de Ações Integradas em Folclore. São Paulo, 2008.

FERREIRA, Ricardo Alexandre. Polissemias da desigualdade no Livro V das Ordenações Filipinas: o escravo integrado¹. *História* (São Paulo), v. 34, p. 165-180, 2015.

FREIRE, Jonis et al. *Escravidão e família escrava na Zona da Mata Mineira oitocentista*. São Paulo: Alameda, 2009.

FISCHER, Brodwyn; GRINBERG, Keila; MATTOS, Hebe. *Direito, silêncio e racialização das desigualdades na história afro-brasileira. Estudos afro-latino-americanos: uma introdução*. Tradução de Mariângela de Mattos Nogueira e Fábio Baqueiro Figueiredo. Buenos Aires: CLACSO/Harvard University, p. 166.2018

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir. Nascimento da prisão*. 28 ed. Petrópolis: Vozes, 1975.

FREIRE, Jonis et al. *Escravidão e família escrava na Zona da Mata Mineira oitocentista*. São Paulo: Alameda, 2014.

FUNAI. *Dicionário de Tupi-Guarani*. 2017.

FUNARI, Pedro Paulo A. *Arqueologia e patrimônio*. Erechim: Habilis, 2007.

FUNARI, Pedro Paulo A. O amadurecimento de uma Arqueologia Histórica Mundial. *Revista de História*, n. 135, p. 163-168, 1996.

FURLANETTO, B. H. O bumba-meu-boi do Maranhão: território de encontros. **R. RA E GA**, Curitiba, n. 20, p. 107-113, 2010. Editora UFPR.

FURTADO, Júnia Ferreira. Novas tendências da historiografia sobre Minas Gerais no período colonial. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 2, n. 2, p. 116-162, 2009.

FURTADO, Nelson França. Vocábulo indígenas na geografia do Rio Grande do Sul. (No Title), 1969.

GAUDÊNCIO, J. S; RODRIGUES, Sérgio P. J. MARTINS, Décio R. Indígenas brasileiros e o uso das plantas: saber tradicional, cultura e etnociência. *Khronos*, n. 9, p. 163-182, 2020.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. LTC, Rio de Janeiro, 2008.

GIOVANNINI JUNIOR, Oswaldo. **Folguedos da Mata: um registro do folclore da Zona da Mata**. Leopoldina: Do Autor, 2005.

GIOVANINI, Rafael Rangel; MATOS, Ralfo Edmundo da Silva. Geohistória econômica da Zona da Mata mineira. *Seminário sobre a economia mineira*, v. 11, 2004.

GONÇALVES, Paulo Cesar. Escravos e imigrantes são o que importam: fornecimento e controle da mão de obra para a economia agroexportadora Oitocentista. *Almanack*, 2017.

GOLDMAN, Marcio. A relação afro-indígena. *Cadernos de Campo* (São Paulo-1991), v. 23, n. 23, p. 213-222, 2014.

GOMES, Jaqueline. **Marcas de encantados: Arqueologia etnográfica sobre as paisagens do Lago Amanã, Amazonas**¹. 2020.

GONÇALVES, Gabriela Marques. Religiosidade Popular e Folia de Reis. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA UFG/JATAÍ: HISTÓRIA E DIVERSIDADE CULTURAL, 3, 2012, Goiânia. **Anais [...]** Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2012. p. 1-11.

GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. **Etnoarqueología, arqueología etnográfica y cultura material. Complutum**, v. 28, n. 2, p. 267, 2017.

GRENDI, Edoardo. Repensar a micro-história? In: REVEL, Jacques. *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998. p. 251-262.

GRINBERG, Keila. Alforria, direito e direitos no Brasil e nos Estados Unidos. *Estudos Históricos*, v. 27, p. 63-83, 2001.

GUIMARÃES, Elione Silva. Escravos e libertos da Zona da Mata mineira: da luta pela liberdade aos primeiros anos do pós-emancipação (1870-1900). *Revista Científica da FAMINAS*, v. 1, n. 2, 2005.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Biblioteca Vértice, 1990.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

Hamilakis, Y.; Anagnostopoulos, A. (2009): What is Archaeological Ethnography? *Public Archaeology*, 8 (2-3): 65-87.

HARTOG, François. Ainda cremos em História? In: *Crer em história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

_____. Memória, história e presente. Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica editorial, p. 133-191, 2013.

HERSKOVITS, Melville J. O mito do passado negro. 1941.

HEYWOOD, Linda. De português a africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. In: _____. (org.) *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008, p.101-124.

IBGE. Coleção de mapas municipais. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 1º jun. 2024.

IGGERS, Georg. Desafios do século XXI à historiografia. *História da Historiografia*. Ouro Preto, n. 4, março de 2010, p. 105-124.

JECUPÉ, Kaka Werá. **A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio**. Editora Peirópolis, 1998.

_____. **Tupã Tenondé: A criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani**. Editora Petrópolis LTDA, 2023.

JOÃO, Izaque. Língua Vegetal. In: CARNEVALLI, F.; REGALDO, F.; LOBATO, P.; MARQUEZ, R.; CANÇADO, W. (Orgs.). *Terra: Antologia Afro-Indígena*. Editora Ubu, 2023, p. 103-115.

KIDOIALE, Makota. As plantas, nossos ancestrais. In: CARNEVALLI, F.; REGALDO, F.; LOBATO, P.; MARQUEZ, R.; CANÇADO, W. (Orgs.). *Terra: Antologia Afro-Indígena*. Editora Ubu, 2023, p. 87-102.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Ay Kakyri Tama: eu moro na cidade**. Editora Jandaíra, 2021.

KODAMA, Katia Maria Roberto de Oliveira. Iconografia como processo comunicacional da Folia de Reis: o avatar das culturas subalternas. 2009. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

KOPENAWA YANOMAMI, Davi. Descobrindo os brancos. **A outra margem do Ocidente**, p. 15-23, 1999.

KOPENAWA YANOMAMI, Davi. Entrevista concedida ao Cedi. Brasília, 09 de março de 1990.

KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. Tempo e história. São Paulo: Companhia das Letras, p. 201-204, 1992.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. **A outra margem do Ocidente**, p. 23-31, 1999

LAMAS, Fernando Gaudereto; SARAIVA, Luiz Fernando; ALMICO, Rita de Cássia da Silva. A Zona da Mata Mineira: Subsídios para uma historiografia. In: Anais do V Congresso Brasileiro de História Econômica e 6ª Conferência Internacional de História de Empresas. ABPHE-Associação Brasileira de Pesquisadores em História Econômica (Brazilian Economic History Society). 2003.

LAMAS, Fernando Gaudereto; SARAIVA, Luiz Fernando; ALMICO, Rita de Cássia da Silva. A Zona da Mata Mineira: Subsídios para uma historiografia. In: **Anais do V Congresso Brasileiro de História Econômica e 6ª Conferência Internacional de História de Empresas. ABPHE-Associação Brasileira de Pesquisadores em História Econômica (Brazilian Economic History Society)**. 2003.

LAMAS, Fernando Gaudereto; SARAIVA, Luiz Fernando. Historiografia tradicional liberal da zona da mata: uma análise historiográfica. **Revista HEERA**, p. 50-70, 2009.

LAMAS, Fernando Gaudereto. Conflitos agrários em Minas Gerais: o processo de conquista da terra na área central da Zona da Mata (1767-1820). 2013.

LAMAS, Fernando Gaudereto. Povoamento e Colonização da Zona da Mata Mineira no século XVIII. *Histórica—Revista Eletrônica do Arquivo do Estado*, n. 8, 2006.

LARA, Sílvia H. Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro – 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LEAL, João. Bastide e o sincretismo: formação e desenvolvimentos de um conceito. *Religião & Sociedade*, v. 43, p. 11-37, 2023.

LE GOFF, Jacques. A história nova. A história nova. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 26-68.

LE GOFF, Jacques. História e Memória. Campinas: **Editora Unicamp**, 2003. LIMA, Tânia Andrade. A arqueologia na construção da identidade nacional: uma disciplina no fio da navalha. *Canindé, Xingó*, n. 10, p. 11-24, 2007.

Lemos Jr., Urbano; Gosciola, Vicente. **Memória, identidade e digitalização de bens culturais: o legado da Missão de Pesquisas Folclóricas no Brasil**. Em

Questão, vol. 26, 2020 Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil
Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=465664654009>

LIMA, Rossini Tavares de. **Abecê de Folclore**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LIMA, Haroldo Oliveira . **Mineiro Pau**. In: 4 Monografias Seleccionadas no I Concurso de Folclore na Zona da Mata de Minas Gerais. Juiz de Fora. 1979.

LIMA, Tânia Andrade. Arqueologia como ação sociopolítica: o caso do Cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX. **Vestígios-Revista Latino-americana de arqueologia histórica**, v. 7, n. 1, p. 179-207, 2013.

_____. Arqueologia Histórica no Brasil: balanço bibliográfico (1960-1991). Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material, v. 1, p. 225-262, 1993.

_____. Cultura material: a dimensão concreta das relações sociais. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 6, p. 11-23, 2011.

_____. Os marcos teóricos da arqueologia histórica, suas possibilidades e limites. Estudos Ibero-Americanos, v. 28, n. 2, p. 7-23, 2002.

LINS DE BARROS, Myriam Moraes. 1989. “**Memória e Família**”. Estudos Históricos. 2 (3): 29-42.

LOURES, Ana Paula de Paula. Arqueologia e Patrimônio da Zona da Mata Mineira: Juiz de Fora. Juiz de Fora: **Editar**, 2006.

LOURES OLIVEIRA, A.P.P. ; Identidades genéricas dos grupos macro-jê e suas implicações para os estudos arqueológicos da Zona da Mata mineira.. CLIO. Série Arqueológica (UFPE) , v. 25, p. 1-15, 2010.

LOURES OLIVEIRA, A.P.P. **Identidades genéricas dos grupos macro-jê e suas implicações para os estudos arqueológicos da Zona da Mata mineira..** CLIO. Série Arqueológica (UFPE) , v. 25, p. 1-15, 2010.

MACHADO, Cláudio Heleno. Tráfico interno e concentração de população escrava no principal município cafeeiro da Zona da Mata de Minas Gerais: Juiz de Fora (segunda metade do século XIX). X Seminário sobre a Economia Mineira, p. 01-27, 2002.

MAGESTE, Leandro Elias Canaan; DE MELLO ARAUJO, Astolfo Gomes. Cronologia e variabilidade: os ceramistas Tupiguarani da Zona da Mata Mineira e Complexo Lagunar de Araruama. **Revista de Arqueologia**, v. 30, n. 2, p., 2017.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. Horizontes antropológicos, v. 15, p. 129-156, 2009.

MANO, Marcel. Índios e negros nos sertões das minas: contatos e identidades. *Varia história*, v. 31, n. 56, p. 511-546, 2015.

MARCUSSI, Alexandre. Diagonais do afeto: teorias do intercâmbio cultural nos estudos da diáspora africana. Dissertação de mestrado em História, São Paulo, USP, 2010, p. 55-154.

MARQUESE, Rafael de Bivar; TOMICH, Dale. O Vale do Paraíba escravista e a formação do mercado mundial do café no século XIX. **O Brasil Imperial 1831-1889**, 2009.

MARTINS, Angélica T. et al. Uso medicinal da espinheira-santa (*maytenus ilicifolia*) por povos indígenas e sua aplicação científica no mundo moderno. *SEPE-Seminário de Ensino, Pesquisa e Extensão da UFFS*, v. 6, n. 1, 2016.

MARTINS, Saul. **Folclore em Minas Gerais**. 2a edição. Belo Horizonte: UFMG, 1991.

MARTINS, Suely Aparecida. As contribuições teórico-metodológicas de E. P. Thompson: experiência e cultura. Em *Tese*, v. 2, n. 2, p. 23-36, 2006.

MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 141-162, 2001.

MATTOS, Izabel Missagia. *Civilização e revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*. Edusc, 2004.

MATTOS, Izabel Missagia de. Povos indígenas e negros nos Sertões do Leste: transição para a República e nacionalidade. *Tellus*, v. 19, n. 38, p. 49-77, 2019.

MBEMBE, Achille; SHREAD, Carolyn. The universal right to breathe. *Critical Inquiry*, v. 47, n. S2, p. S58-S62, 2021.

MELATTI, Julio Cezar. Aspectos culturais (não linguísticos) dos povos falantes de línguas do tronco Macro-Jê. **Línguas e Culturas Macro-Jê: Saberes entrecruzados**, p. 37-94, 2020.

MELLO, Cecília C. do A. Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia. Dissertação de Mestrado – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2003.

MENDES, Dulce Santoro; CAVAS, Claudio São Thiago. Benzedeiras e benzedeiros quilombolas-construindo identidades culturais. *Interações* (Campo Grande), v. 19, p. 3-14, 2018.

MONTEIRO, Filipe Pinto; HENRIQUE, Márcio Couto. Nina Rodrigues e os Índios do Brasil. *Dados*, v. 68, n. 1, p. e20220091, 2024.

MONTEIRO, John M. Tupis, tapuias e historiadores. **Estudos de História Indígena e do**, 2001.

MONTEIRO, John M. Tupis, tapuias e historiadores. *Estudos de História Indígena e do*, 2001.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOREIRA, Ildeu De Castro; MARTINS, Décio Ruivo; ELIAS, Simone Santana Rodrigues. As Expedições Naturalistas e Cartográficas e as Práticas Científicas no Brasil do Século XVIII. *Fronteiras*, v. 7, n. 1, p. 15-36, 2018.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista brasileira de ciências sociais*, v. e329402, 2017.

MUNDURUKU, D., Gonçalves, A. M., & Ramos, L. (2023). *A Educação é Formada Coletivamente*. Rio de Janeiro, 2023.

_____. **O banquete dos deuses: conversa sobre a origem e a cultura brasileira**. Global Editora e Distribuidora Ltda, 2015.

NAKAGAWARA, Yoshiya. Café, do colonato ao bóia-fria. *Semina: Ciências Sociais e Humanas*, v. 15, n. 3, p. 270-279, 1994.

NASCIMENTO, Vanessa da Silva. WHITE, Leslie A.; DILLINGHAM, Beth. O conceito de cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009. **Politeia-História e Sociedade**, v. 9, n. 1, 2009.

NÉIA, Vitor Hugo S. O folclore e a escrita da História: a cultura popular como fonte.

RESGATE - Revista Interdisciplinar de Cultura, v. 25, p. 204, 2017.

NETTO, Marcos Mergarejo; DINIZ, Alexandre MA. A estagnação sócio-econômica da Zona da Mata de Minas Gerais: uma abordagem geohistórica. *Encontro de Geógrafos da América Latina*, v. 10, p. 9342-9367, 2005.

NOGUERÓL, Luiz Paulo Ferreira. Mercado regional de escravizados: padrões de preços em Porto Alegre e Sabará, no século XIX-elementos de nossa formação econômica e social. *Ensaio FEE*, v. 23, p. 539-564, 2008.

NORA, Pierre et al. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, v. 10, 1993.

OLIVEIRA, Jane Souto de. Brasil mostra a tua cara”: imagens da população brasileira nos censos demográficos de 1872 a 2000. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Ciências Estatísticas, 2003.

ORTIZ-VARGAS, Alfredo. Perfis Angloamericanos. Revista Iberoamericana, v. 3, n. 5, p. 175-193, 1941.

PACHECO, Agenor Sarraf. Encantarias afro-indígenas na Amazônia marajoara: narrativas, práticas de cura e (in) tolerâncias religiosas. Horizonte: Revista de estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 8, n. 17, p. 88-108, 2010.

PADOAN, Lucas de Lima Fernandes. EXPLORANDO O DESCONHECIDO: AS CONTRIBUIÇÕES DE VIAJANTES NATURALISTAS PARA AS CIÊNCIAS NATURAIS NO BRASIL DO SÉCULO XVIII E XIX. Revista Eletrônica em Gestão, Educação e Tecnologia Ambiental, p. 194-201, 2015.

PADOAN, Lucas L. F.. Explorando o desconhecido: As contribuições dos viajantes naturalistas para as Ciências Naturais no Brasil do século XVIII e XIX. Revista Eletrônica em Gestão, Educação e Tecnologia Ambiental, p. 194-201, 2015.

PAIVA, Eduardo França. Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos. São Paulo: Annablume, Belo Horizonte: Faculdades Integradas Newton Paiva, p. 242, 1995.

PAIVA, Eduardo França. Milícias negras e culturas afro-brasileiras: Minas Gerais, Brasil, século XVIII. Anais do XIV Encontro Regional de História da ANPUH-MG, 2004.

PAIVA, Eduardo França. O ouro e as transformações na sociedade colonial. Atual, 1998.

PALERMO, Luis Claudio. “Gilberto Freyre e Caio Prado Júnior: uma análise comparativa centrada no contexto de produção e nas referências teóricas dos autores”. In: Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UnB, volume 13 | 2 | 2014, pp. 169-199.

PAOLINO, Claudio; BOTELHO, Marjorie (org.). **Manifestações culturais populares da Região Serrana: Folias de Reis e Mineiro Pau**. 1. ed. Rio de Janeiro: Instituto de Imagem e Cidadania, 2015. ISBN 978-85-65360-03-6.

PAULA, A. R. P. et al. Vocação Energética na Zona da Mata Mineira. **XIV Encontro de Geógrafos da América Latina, Lima–Peru**, 2013.

PERIC, Mikael; MURRIETA, Rui Sérgio Sereni. A evolução do comportamento cultural humano: apontamentos sobre darwinismo e complexidade. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 22, p. 1715-1733, 2015.

PESSOA, Jadir de Moraes. **Cultura Popular: gestos de ensinar e aprender**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

PEIXOTO, Douglas. Anotações pessoais realizadas durante o trabalho de campo em Estrela Dalva, 25 de janeiro de 2023.

PEIXOTO, Douglas Crisóstomo. Relatório de Atividades: Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira . MAEA - Museu de Arqueologia e Etnologia Americana, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2023.

PINTO, Clécia Moreira. Saravá Jurema Sagrada: as várias faces de um culto mediúnico.

PINTO, Júlio R. S.; MIGNOLO, Walter D. A modernidade é de fato universal?: Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 15, p. 381-402, 2015.

PINTO, Simone Rodrigues; BERNARDES, Aristinete. Identidades caribenhas: crioulação em Édouard Glissant. *Sociedade e Estado*, v. 34, p. 637-660, 2019.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos históricos, Rio de Janeiro, vol 2, n3, 1989.

PONTES, Salvador Pires. Nomes indígenas na geografia de Minas Gerais. **(No Title)**, 1970.

POPYGUA, Timóteo da Silva Verá. A terra uma só. Hedra, 2022.

POULOT, Dominique. Uma história do patrimônio no Ocidente, séculos XVIII-XXI: do documento aos valores. *Estação Liberdade*, p. 12 -31, 2009.

PIRES, Anderson. Minas Gerais e a cadeia global da" commodity" cafeeira–1850/1930. *Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional*, v. 3, n. 2, 2006.

PIRES, Déborah Luiza Papalini. *Relatório de Atividades: Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira*. Universidade Federal de Juiz de Fora, Pró-Reitoria de Cultura, Museu de Arqueologia e Etnologia Americana, 2021.

PRADO JR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. Editora Companhia das Letras, 2011.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O bumba-meu-boi, manifestação do teatro popular no Brasil. *Comunicação e cultura popular*, 1971.

RABINOW, Paul. Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na antropologia. Biehl JG, organizador. *Antropologia da razão: ensaios de Paul Rabinow*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 71-108, 1999.

RAMOS, Arthur. **O Folclore Negro no Brasil**. 3a edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. *Revista usp*, n. 28, p. 14-39, 1996.

REIS, Liana Maria. Crimes e escravos na capitania de todos os negros (Minas Gerais, (1720-1800). São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008.

REIS, Liana Maria. Vivendo a liberdade: fugas e estratégias no cotidiano escravista mineiro. In: *Cadernos de História*. Edições PUC, Belo Horizonte, 1995, n.1, p. 7-17.

REIS, Liana Maria. “Minas Armadas: Escravos, armas e política de desarmamento na capitania mineira setecentista”. In: *Varia História*. Revista de História do Departamento da UFMG. 2004, n.31, pp. 184-206.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Gentios brásílicos: índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. 2003. Tese de Doutorado. [sn].

REVEL, Jacques. Microanálise e construção social. *Jogos de escalas*. A experiência da microanálise, p. 151-72, 1998.

REVEL, Jacques. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. *Revista brasileira de educação*, v. 15, n. 45, p. 434-444, 2010.

REYNA, Carlos. **Cinema e Antropologia: Novos diálogos metodológicos na interpretação de um ritual andino**. Mimeo. N.d

REYNA, Carlos Francisco Pérez. **Vídeo & pesquisa antropológica: encontros e desencontros**. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 6: 255-267, 1996.

RIBEIRO, Darcy. *O Processo Civilizatório: Estudos de Antropologia da Civilização: Etapas da Evolução Sócio-Cultural*. 9ª edição. Petrópolis: Editora Vozes.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 1ª edição digital. São Paulo: Editora Global, 2017.

RIEGL, Aloïs. *O culto moderno dos monumentos: a sua essência e a sua origem*. Tradução de Werner Rothschild Davidsohn e Anat Falbel. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

RODRIGUES, Carlos. Sacerdotes de viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. 1981.

ROSENTAL, Paul-André. Construir o 'macro' pelo 'micro': Fredrik Barth e a 'microstoria'. Jogos de escalas. A experiência da microanálise, p. 151-72, 1998.

SANTOS, Christian Fausto Moraes dos; BRACHT, Fabiano; CONCEIÇÃO, Gisele Cristina da. Esta que" é uma das delícias, e mimos desta terra...": o uso indígena do tabaco (*N. rustica* e *N. tabacum*) nos relatos de cronistas, viajantes e filósofos naturais dos séculos XVI e XVII. Topoi (Rio de Janeiro), v. 14, p. 119-131, 2013.

SANTOS, Deyvison R. V. et al. Farmacopeia odontológica dos indígenas brasileiros: Uma revisão sistemática acerca do uso e bioatividade. Espaço Ameríndio, v. 13, n. 1, 2019.

RODRIGUES, Silvio Carlos; AUGUSTIN, Cristina Helena Ribeiro Rocha; NAZAR, Thallita Isabela Silva Martins. Mapeamento Geomorfológico do Estado de Minas Gerais: uma proposta com base na morfologia. Revista Brasileira De Geomorfologia, v. 24, n. 1, 2023.

SANTOS, Antonio Bispo. Colonização, quilombos: modos e significados. **Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa**, 2015.

SANTOS, Antonio Bispo. Somos da terra. In: CARNEVALLI, F.; REGALDO, F.; LOBATO, P.; MARQUEZ, R.; CANÇADO, W. (Orgs.). Terra: Antologia Afro-Indígena. Editora Ubu, 2023, p. 7-18.

SANTOS, Victor Vinicius do; CARNEIRO, Patrício Silva; DA CUNHA HORTA, Célio Augusto. A ocupação do sertão de leste nas Minas Gerais do século XIX: uma investigação geo-histórica. Revista Geografias, p. 151-174, 2016.

SARAIVA, Luiz Fernando; DA SILVA ALMICO, Rita de Cássia. Demografia Escrava e Produção Econômica na Zona da Mata Mineira. História e Economia, v. 12, n. 1, p. 85-102, 2014.

SAURA, Soraia Chung. Planeta de boieiros: culturas populares e educação de sensibilidade no imaginário do bumba-meu-boi. 2008. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. A história nova, v. 3, p. 261-291, 1990.

SCHWARTZ, Stuart B. Mocambos, quilombos e Palmares: a resistência escrava no Brasil colonial. Estudos Econômicos (São Paulo), v. 17, n. Especial, p. 61-86, 1987.

SCHWARTZ, Stuart B. Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SENNA, Nelson de. Sobre ethnographia brasileira: principaes povos selvagens que tiveram o seo "habitat" em territorio em Minas Geraes. *Imprensa Oficial de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 25, n. 1, p. 337-355, jul. 1937. Disponível em: <http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/rapm/brtacervo.php?cid=767> >.

SILVA, Célia Nonata da. A teia da vida: violência interpessoal nas Minas setecentistas. Belo Horizonte: UFMG, 1998. Dissertação de Mestrado.

SILVA, Elisa Vignolo. Alforriados e “fujões”: a relação senhor-escravo na região de São João del-Rei (1820-1840). 2009.

SILVA, Glaci Teresinha Braga da et al. A materialização da nação através do patrimônio: o papel do SPHAN no regime estadonovista. 2010.

SILVA, Veronnica Teles dos Santos et al. Benzedeiros de Goiás: resistência e memória popular. 2022.

SILVA, Elisângela de Moraes et al. Arqueologia e coletivos indígenas: os purizados do entorno da Serra do Brigadeiro/Minas Gerais. 2011.

SILVA JÚNIOR, Hélio; SOUSA, Priscila Garcia; DOS SANTOS SOUZA, Silva Wilson. O Boi Pintadinho: possibilidades para educação musical escolar no Norte Fluminense, 2017.

SILVEIRA, Jose Mauro Pires. Histórias do Rio Pirapetinga. 1ª. ed. Juiz de Fora/MG: Editar Editora, 2014. v. 1000. 64p .

SILVEIRA, José Mauro Pires. O café e a Estrada de Ferro Leopoldina: uma confluência de interesses—1874-1898. *Revista de Ciências Humanas*, n. 1, 2009.

SILVEIRA, J. M. P. ; SILVEIRA, J.M.P . Os Ramais da Estrada de Ferro Leopoldina no Sul da Zona da Mata de Minas Gerais - 1872 a 1898. *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro* , v. 163, p. 9-36, 2002.

SILVEIRA, Jose Mauro Pires; SILVEIRA, J.M.P . Ação Civil Pública - Em Defesa do Patrimônio Cultural Praça Sant'Anna. 1. ed. Curitiba-PR: Editora CRV, 2017. v. 1000. 192p .

SILVEIRA, Jose Mauro Pires. PRAÇA SANT'ANNA: UM PATRIMÔNIO CULTURAL PROTEGIDO PELA AÇÃO CIVIL PÚBLICA (LEI Nº 7347/85). *REVES - Revista Relações Sociais* , v. 1, p. 0077-0088, 2018.

Silveira, Jose Mauro Pires. Caiapó: na trilha da história. Rio de Janeiro, RJ: Autografia, 2023,

SOUZA, Laura de Mello. Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII. Ouro sobre azul, Rio de Janeiro, 2015.

SOUZA, Luiz Gustavo Mendel. Isso daí tem muita Mironga! Um estudo sobre atos mágicos na Folia de Reis. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 43, n. 2, p. 39-59, 2023. DOI: 10.1590/0100-85872023v43n2cap02.

SOUZA, Ricardo Luiz de. Festas, procissões, romarias, milagres: aspecto do catolicismo popular. 2013.

SYMANSKI, L. C. P. & GOMES, D. M. C. 2012. Mundos mesclados, espaços segregados: cultura material, mestiçagem e segmentação no sítio Aldeia em Santarém (PA). *Anais do Museu Paulista*, 20(2): 53-90.

SYMANSKI, Luís Cláudio Pereira. Arqueologia–antropologia ou história? Origens e tendências de um debate epistemológico. *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*, v. 2, n. 1, p. 10, 2014.

TEIXEIRA, Carolina de Castro et al. Desenvolvimento e medicina popular: os saberes e fazeres das benzedadeiras, curandeiras e parteiras na produção da economia do cuidado. 2022.

TEIXEIRA, Yngrid da Silva Josué. Relatório de Atividades: Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira . MAEA - Museu de Arqueologia e Etnologia Americana, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2021.

TEIXEIRA, Yngrid da Silva Josué. Relatório de Atividades: Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira . MAEA - Museu de Arqueologia e Etnologia Americana, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2022.

TEIXEIRA, Yngrid da Silva Josué. Relatório de Atividades: Programa de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira . MAEA - Museu de Arqueologia e Etnologia Americana, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2023.

TEIXEIRA, Yngrid da Silva Josué; PEIXOTO, Douglas Crisóstomo. Saberes tradicionais, cura cotidiana: heranças afro-indígenas. 39ª Semana de História da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2023.

THOMPSON, Edward Palmer. Senhores e caçadores: a origem da lei negra. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TOMICH, Dale. Trabalho escravo e trabalho livre (Origens históricas do capital). **Revista USP**, n. 13, p. 100-117, 1992.

THORNTON, John. A África e os africanos na formação do mundo atlântico. 1400-1800. Rio de Janeiro: Campus, 2004, p. 312-354.

TRIGGER, B. G. História do Pensamento Arqueológico—2ª edição. 2011.

TRUZZI, Oswaldo. O colonato em sua concretude. 2020.

VALADARES, Licia. Os dez mandamentos da observação participante. Revista brasileira de ciências sociais, v. 22, p. 153-155, 2007.

VANDER DE SOUZA, Edson. IDENTIDADE E PATRIMÔNIO CULTURAL: algumas considerações. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 6, n. 1, p. 11-23, jan.- abr. 2011

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **Historia geral do Brasil antes da sua separação e independencia de Portugal**. Companhia melhoramentos de São Paulo (Weiszillog irmãos incorporada), 1906.

VELHO, Gilberto. “Observando o familiar”, in E. O. Nunes (org.) A aventura sociológica. Rio de Janeiro: Zahar, p. 36-46. 1978.

VENÂNCIO, Renato Pinto. Os últimos Carijós: escravidão indígena em Minas Gerais: 1711-1725. Revista Brasileira de História, v. 17, p. 165-181, 1997.

VIANA, Raimundo Nonato Assunção. O bumba meu boi como fenômeno estético. 2006.

YATRA, Jhulna. Dicionário Tupi-Guarani - Português. Publicação independente. Sem data.

ZUBARAN, Maria Angélica. Repensando o passado escravista no RS: Entre a História social e a nova história cultural. Revista Sociais e Humanas, v. 11, n. 1, p. 90-101, 1998.

ZUBARAN, Maria Angélica. Repensando o passado escravista no RS: Entre a História social e a nova história cultural. Revista Sociais e Humanas, v. 11, n. 1, p. 90-101, 1998.