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

André Luiz Ribeiro de Araújo

As festas de Folias no Vale do Mucuri (MG): história, performance e relações afro-indígenas em contexto de fronteira

LARNOD – FRANÇA
2026

André Luiz Ribeiro de Araújo

As festas de Folias no Vale do Mucuri (MG): história, performance e relações afro-indígenas em contexto de fronteira

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História. Área de concentração: História, Cultura e Poder.

André Luiz Ribeiro de Araújo

Orientadora: Prof(a) Dr(a) Hebe Maria da Costa Mattos Gomes de Castro

Coorientadora: Prof(a) Dr(a) Christine Douxami

LARNOD – FRANÇA

2026

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

Ribeiro de Araújo, André Luiz.
As festas de Folias no Vale do Mucuri (MG) : história, performance e relações afro-indígenas em contexto de fronteira / André Luiz Ribeiro de Araújo. -- 2026.
462 p. : il.

Orientadora: Hebe Maria da Costa Mattos Gomes de Castro
Coorientadora: Christine Douxami
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2026.

1. Festas de Folias . 2. Maxakali. 3. Comunidades quilombolas . 4. História oral . 5. Afro-indígena . I. da Costa Mattos Gomes de Castro, Hebe Maria , orient. II. Douxami, Christine , coorient. III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

ATA DE DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

N° PPG: D-2026.81

Formato da Defesa: híbrido

Ata da sessão pública referente à defesa da tese intitulada **As festas de Folias no Vale do Mucuri (MG): história, performance e relações afro-indígenas em contexto de fronteira**, para fins de obtenção do titulo de doutor(a) em HISTÓRIA, área de concentração HISTÓRIA, CULTURA E PODER, em cotutela com L'UNIVERSITÉ MARIE ET LOUIS PASTEUR a pelo(a) discente André Luiz Ribeiro de Araújo (matrícula 103100105 - início do curso em 01/03/2020), sob orientação da Prof.(ª)Dr(ª)Hebe Maria da Costa Mattos Gomes de Castro e coorientação da Prof.(ª)Dr(ª)Christine Douxami.

Aos 06 dia do mês de julho do ano de 2026, 14h, à MSHE LEDOUX, 1 rue Charles Nodier, 25000 Besançon Salle : 3, com interface remota no Brasil, às 9h30, reuniu-se a Banca examinadora da tese em epígrafe, aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós- Graduação, conforme a seguinte composição:

Titulação Prof(a) Dr(a) / Dr(a)	Nome	Na qualidade de:	Vínculo Institucional
Prof(a) Dr(a)	Hebe Maria da Costa Mattos Gomes de Castro	Orientador(a) e Presidente da Banca	UFJF
Prof(a) Dr(a)	Christine Douxami	co-orientadora	UMLP
Prof(a) Dr(a)	Carolane Sanchez	Membro titular externo	UMLP
Prof(a) Dr(a)	Silvia Capanema	Membro titular externo	Université Sorbonne Paris Nord
Prof(a) Dr(a)	Adriana Facina	Membro titular externo	UERJ
Prof(a) Dr(a)	Antônia Pereira Bezerra	Membro titular externo	UFBA
Prof(a) Dr(a)	Martha Abreu	Suplente externo	UFF
Prof(a) Dr(a)	Livia Monteiro	Suplente externo	UNIFAL

*Na qualidade de (opções a serem escolhidas):

- Membro titular interno
- Membro titular externo
- Membro titular externo e Coorientador(a)
- Orientador(a) e Presidente da Banca
- Suplente interno
- Suplente externo
- Orientador(a)
- Coorientador(a)

*Obs: Conforme §2º do art. 54 do Regulamento Geral da Pós-graduação stricto sensu, aprovado pela Resolução CSPP/UFJF nº 28, de 7 de junho de 2023, "estando o(a) orientador(a) impedido(a) de compor a banca, a presidência deverá ser designada pelo Colegiado".

AVALIAÇÃO DA BANCA EXAMINADORA

Tendo o(a) senhor(a) Presidente declarado aberta a sessão, mediante o prévio exame do referido trabalho por parte de cada membro da Banca, o(a) discente procedeu à apresentação de seu Trabalho de Conclusão de Curso de Pós-graduação Stricto sensu e foi submetido(a) à arguição pela Banca Examinadora que, em seguida, deliberou sobre o seguinte resultado:

(X) APROVADO

( ) REPROVADO, conforme parecer circunstanciado, registrado no campo Observações desta Ata e/ou em documento anexo, elaborado pela Banca Examinadora

( ) APROVADO CONDICIONALMENTE, sendo consenso da banca de que esta ata é provisória e condicional

Novo título da Dissertação/Tese (só preencher no caso de mudança de título):

Observações da Banca Examinadora caso haja necessidade de anotações gerais sobre a dissertação/tese e sobre a defesa, as quais a banca julgue pertinentes

Descrição de todas as condicionalidades para a aprovação (só preencher no caso de Aprovação Condicional):

Nada mais havendo a tratar, o(a) senhor(a) Presidente declarou encerrada a sessão de Defesa, sendo a presente Ata lavrada e assinada pelos(as) senhores(as) membros da Banca Examinadora e pelo(a) discente, atestando ciência do que nela consta.

INFORMAÇÕES

Para fazer jus ao título de mestre(a)/doutor(a), a versão final da dissertação/tese, considerada Aprovada, devidamente conferida pela Secretaria do Programa de Pós-graduação, deverá ser tramitada para a PROPP, em Processo de Homologação de Dissertação/Tese, dentro do prazo de de 60 ou 90 dias, para discentes aprovados condicionalmente, a partir da data da defesa. Após o envio dos exemplares definitivos, o processo deverá receber homologação e, então, ser encaminhado à CDARA.

Se as condições descritas nesta ata não forem atestadamente atendidas dentro do prazo de 90 dias, a aprovação condicional será convertida em reprovação.

Esta Ata de Defesa é um documento padronizado pela Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa. Observações excepcionais feitas pela Branca Examinadora poderão ser registradas no campo disponível acima ou em documento anexo, desde que assinadas pelo(a) Presidente(a).

Esta Ata de Defesa somente poderá ser utilizada como comprovante de titulação se apresentada junto á Certidão da Coordenadoria de Assuntos e Registros Acadêmicos da UFJF (CDARA) atestando que o processo de confecção e registro do diploma está em andamento.

Documento assinado eletronicamente por **Hebe Maria da Costa Mattos Gomes de Castro**, **Professor(a)**, em 08/07/2026, às 18:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Silvia Capanema Pereira de Almeida**, **Usuário Externo**, em 17/07/2026, às 16:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Antonia Pereira Bezerra**, **Usuário Externo**, em 19/07/2026, às 13:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **christine DOuxami**, **Usuário Externo**, em 20/07/2026, às 09:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **André Luiz Ribeiro de Araújo**, **Usuário Externo**, em 30/07/2026, às 18:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Adriana Facina Gurgel do Amaral**, **Usuário Externo**, em 03/08/2026, às 21:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Carolane Sanchez** , **Usuário Externo**, em 19/08/2026, às 05:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **3053167** e o código CRC **517DF3FC**.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe, Florides Alves Pereira dos Santos, e ao meu pai, Belmiro Rodrigues dos Santos, que nos deixou em 2019, mas que, direta e indiretamente, contribuíram para que eu chegasse até aqui. Um agradecimento especial também a Mestre Dema, Dona Kelé e Joaquim Caboclo, que igualmente se tornaram estrelas (in memoriam). Agradeço ainda à minha avó, Rosa Alves Pereira, e às minhas tias Eurides e Gracinha, que também contribuíram para esta pesquisa.

Quero dedicar este trabalho a Lízia Colares e Saulo Magno, pelas colaborações ao longo da pesquisa.

Obrigado a Christine Douxami e Hebe Mattos por terem me mostrado novos horizontes acadêmicos e culturais. Vocês serão minhas eternas orientadoras.

Serei eternamente grato aos *foliões* e *foliãs* de Carlos Chagas (MG) e Santa Helena de Minas (MG), incluindo a Comunidade Quilombola dos Marcineiros e a Comunidade Quilombola Marques. Ao povo Maxakali, pela resistência que possibilitou sua permanência viva e sua participação nesta pesquisa, ajudando-me a perceber o mundo de outras formas. Ao amigo Jonas, pela colaboração junto aos indígenas Maxakali e pelos registros fotográficos e sonoros que tanto contribuíram para esta pesquisa. Um agradecimento também ao grupo de Batuque Estrela do Norte, pela confiança.

Por fim, agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), à École doctorale LECLA – Lettres, Communication, Langues et Arts da Université Marie et Louis Pasteur (UMLP) e ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), pelo apoio institucional e/ou financeiro que tornou esta pesquisa possível.

RESUMO

Esta pesquisa de longa duração analisa as festas de Folias nos municípios de Carlos Chagas (MG) e Santa Helena de Minas, situados no Vale do Mucuri, no nordeste do estado de Minas Gerais, região sudeste do Brasil. Trata-se de um território caracterizado por processos históricos de convivência social e cultural entre diferentes grupos, incluindo indígenas Maxakali Tikmũ'ũn, comunidades quilombolas e populações não indígenas, sobretudo camponeses, inseridos em um contexto de fronteira agrícola. O objetivo central da pesquisa foi compreender como se desenvolvem as relações entre esses grupos no território, com especial atenção às formas de trabalho, às dinâmicas sociais e às disputas pelo acesso à terra, elemento estruturante na vida da maioria dos interlocutores. A pesquisa baseia-se em mais de dez anos de convivência com participantes das festas de Folias, envolvendo entrevistas fundamentadas na história oral, acompanhamento etnográfico, registros audiovisuais e participação direta nas práticas musicais e performáticas. A posição do pesquisador, também oriundo da região, foi incorporada como elemento constitutivo da investigação, favorecendo relações de proximidade, escuta e confiança no trabalho de campo. Os resultados indicam que as festas de Folias não se restringem a uma única matriz identitária, mas constituem espaços de encontro entre diferentes grupos sociais, cujas relações se estruturam em um território atravessado por processos históricos de longa duração. Nesse contexto, o Vale do Mucuri apresenta características que permitem compreendê-lo como um território de relações afro-indígenas, no qual os grupos coexistem sem que suas diferenças sejam dissolvidas. A categoria afro-indígena, mobilizada nesta tese, não se configura como identidade, mas como ferramenta analítica voltada à compreensão das relações históricas e territoriais entre diferentes grupos, permitindo um deslocamento interpretativo relevante para os estudos sobre religiosidade, território e etnicidade. A pesquisa demonstra que as festas de Folias não constituem resíduos do passado, mas práticas sociais e rituais em contínua transformação, fundamentais para a compreensão das dinâmicas históricas e culturais do Vale do Mucuri, especialmente no que se refere às relações entre populações indígenas, quilombolas e não indígenas.

Palavras chave

Festas de Folias. Maxakali Tikmũ'ũn. Comunidades quilombolas. História oral. Afro-indígena. Etnografia.

RÉSUMÉ

Cette recherche de longue durée analyse les fêtes de Folias dans les municipalités de Carlos Chagas (MG) et Santa Helena de Minas, situées dans le Vale do Mucuri, au nord-est de l'État de Minas Gerais, dans la région sud-est du Brésil. Il s'agit d'un territoire caractérisé par des processus historiques de relations sociales et culturelles de longue durée entre différents groupes, notamment des autochtones Maxakali Tikmũ'ũn, des communautés quilombolas (communautés de marronnage) et des populations non autochtones, en particulier des paysans, inscrits dans un contexte de frontière agricole. L'objectif central de la recherche est de comprendre comment se développent les relations entre ces groupes au sein du territoire, en portant une attention particulière aux formes de travail, aux dynamiques sociales et aux conflits liés à l'accès à la terre, élément structurant dans la vie de la majorité des interlocuteurs. La recherche repose sur plus de dix années de terrain et de relations de proximité avec les participants aux fêtes de Folias, incluant des entretiens fondés sur l'histoire orale, un suivi ethnographique, des enregistrements audiovisuels et une participation directe aux pratiques musicales et performatives. La position du chercheur, également originaire de la région, a été intégrée comme élément constitutif de l'enquête, favorisant des relations de proximité, d'écoute et de confiance dans le travail de terrain. Les résultats montrent que les fêtes de Folias ne se limitent pas à une seule matrice identitaire, mais constituent des espaces de rencontre entre différents groupes sociaux, dont les relations s'inscrivent dans un territoire traversé par des processus historiques de longue durée. Dans ce contexte, le Vale do Mucuri présente des caractéristiques permettant de le comprendre comme un territoire de relations afro-amérindiennes, dans lequel les groupes coexistent sans que leurs différences soient dissoutes. La catégorie afro-amérindienne mobilisée dans cette thèse ne constitue pas une identité, mais un outil analytique permettant de comprendre les relations historiques et territoriales entre différents groupes, en proposant un déplacement interprétatif pertinent pour les études sur la religiosité, le territoire et l'ethnicité. La recherche démontre que les fêtes de Folias ne sont pas des vestiges du passé, mais des pratiques sociales et rituelles en transformation continue, fondamentales pour comprendre les dynamiques historiques et culturelles du Vale do Mucuri, notamment quant aux relations entre populations autochtones, quilombolas et non autochtones.

Mots-clés

Fêtes de Folias. Autochtones Maxakali Tikmũ'ũn. Communautés quilombolas. Histoire orale. Relations afro-amérindiennes. Ethnographie.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa do Brasil elaborado pelo autor.....1
Figura 2 - Mapa do Vale do Mucuri (MG) destacando as cidades com Comunidades Quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares até 2025.....2
Figura 3 - Indígenas Maxakali e não indígenas durante a festa de São Sebastião.....28
Figura 4 - Estátua de São Sebastião.....29
Figura 5 - Mapa do Vale do Mucuri (MG), com destaque para os municípios com presença indígena Maxakali e para os indícios de ocorrência festas de Folia (2025) 30
Figura 6 - Manoel do Sindicato dos Trabalhadores Rurais.....56
Figura 7 - Adoration des Mages - Musée des Beaux-Arts D'archéologie.....95
Figura 8 - Catacumba de Santa Priscilla. Séc. III – Roma.....98
Figura 9 - Detalhes da Catacumba de Santa Priscilla. Séc. III – Roma.....99
Figura 10 - Sarcófago do século IV em Roma com a representação dos Reis Magos presenteando o Menino Jesus.....99
Figura 11 - Mosaico com a representação dos Reis Magos.....100
Figura 12 - Magos aparecem denominados.....101
Figura 13 - Adoração dos Magos. Vasco Fernandes.....112
Figura 14 - Adoração dos Magos – Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição, em Sabará - MG.....114
Figura 15 - Adoração dos Magos – Capela de Nossa Senhora do Rosário – Chapada do Norte – MG.....114
Figura 16 - São Sebastião (séc. XIII), afresco da capela superior do nártex da igreja do Santo Sepulcro, Barletta - Itália.....122
Figura 17 - Festa de São Sebastião.....122
Figura 18 - Comunidade Quilombola Marques - Carlos Chagas (MG).....123
Figura 19 - *Presépio* na casa de Léo da Folia.....123
Figura 20 – São Sebastião.....124
Figura 21 - San Sebastián.....125
Figura 22 - San Sebastián.....125
Figura 23 - Recebimento da bandeira da *folia* em louvor a Bom Jesus da Lapa.....141
Figura 24 - Grupo de Batuque Estrela do Norte.....147
Figura 25 - Grupo de Batuque Estrela do Norte.....149
Figura 26 - Adalberto explica quatro tipos de *batuque*.....163
Figura 27 - Armindo segurando o pandeiro.....167
Figura 28 - Registros de *presépios*.....170
Figura 29 - Parte do alambique de produção de cachaça de Zé Tezo (2022).....172
Figura 30 - Construção produzida por Zé Tezo para armazenamento e reparo de selas de montaria.....172
Figura 31 - Viola utilizado por Zé Tezo.....175
Figura 32 - Tião Supita e Santa.....178
Figura 33 - Registros da *folia* mobilizada por Tião Supita em Santa Helena de Minas..179
Figura 34 - Tião Supita.....181
Figura 35 - Festa de Folia de São Sebastião.....182
Figura 36 - Registro de álbum de família de Léo da Folia.....183
Figura 37 - Registro do *presépio* durante o *Terço* na casa de Léo da Folia.....184
Figura 38 - *Mastro* da Folia de São Sebastião.....185
Figura 39 - Tião Supita, Dedé e Olívio.....186
Figura 40 - Tião Supita e Santa.....187

Figura 41 - Álbum de família.....188
Figura 42 - Folia de Reisado Cordelino em Machacalis (MG).....192
Figura 43 - Tião Supita (2022) com a caixa.....196
Figura 44 - Santa e Tião Supita.....202
Figura 45 - Vista do lado direito da entrada da casa de Santa e Tião Supita.....203
Figura 46 - *Ladrão da bandeira* de São Sebastião.....207
Figura 47 - Folia de Bom Jesus da Lapa.....215
Figura 48 - Mapa – Vale do Jequitinhonha e Vale do Mucuri.....235
Figura 49 - Bodoque construído por Tião Supita (2022) 243
Figura 50 – Tamiro.....280
Figura 51 - Altar de umbanda.....281
Figura 52 - Dona da casa junto ao altar.....282
Figura 53 - Batuque na Comunidade Quilombola dos Marcineiros.....287
Figura 54 - Registro de álbum de família de Léo da Folia.....288
Figura 55 - Ações socioculturais do projeto Viva Viola.....292
Figura 56 - Registro realizado pela família de Dona Joana.....294
Figura 57 - Fotografia da festa da Folia de São Sebastião.....300
Figura 58 - Crianças indígenas Maxakali.....301
Figura 59 - Tião Supira e seu filho.....302
Figura 60 - Santa e Tião Supita em Santa Helena de Minas (MG).....306
Figura 61 - Álbum de família de Léo da Folia.....317
Figura 62 - *Presépio* da casa de Léo da Folia.....318
Figura 63 - Registros de álbum de família de Tião Supita e Santa.....319
Figura 64 - Placa localizada na comunidade rural do Córrego do Norte.....323
Figura 65 - Festa de *folia* de São Sebastião.....326
Figura 66 - Mapa da ocorrência das festas de Folia em municípios do Vale do Mucuri.328
Figura 67 - Maria Diva Maxakali e Margarida.....330
Figura 68 - Julia e uma mulher Maxakali.....330
Figura 69 – Aldeia Água Boa.....331
Figura 70 - Maria Diva Maxakali.....356
Figura 71 - Registros de quadros da sala da casa de Eva e Valdívo Maxakali.....362
Figura 72 - Eva após conversa com a indígena Pauliana Maxakali.....365
Figura 73 - Caminho até a casa de Léo da Folia.....373
Figura 74 - São Sebastião/Putuxop.....382
Figura 75 - Casas indígenas ao longo do trajeto entre Santa Helena de Minas (MG) 385
Figura 76 - Placa no Córrego do Norte.....385
Figura 77 - O autor e Guigui Maxakali.....387
Figura 78 - Manuscritos produzidos por Pequi Maxakali (2024) 389
Figura 79 - Aldeia Vila Nova, Pradinho - Bertópolis (MG).....390
Figura 80 - Arco e flecha Maxakali.....393
Figura 81 - Representação esquemática da aldeia indígena Maxakali, com a "casa de religião" ao centro.....395
Figura 82 - "Casa de Religião" dos Maxakali.....396
Figura 83 - Entrevista com os Maxakali na "Casa de Religião".....397
Figura 84 - O autor e Margarida Maxakali.....401

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Geográficas

- **MG –** Minas Gerais
- **BA –** Bahia
- **ES –** Espírito Santo
- **RJ –** Rio de Janeiro
- **SP –** São Paulo

Instituições

- **FUNAI -** Fundação Nacional dos Povos Indígenas
- **SPI -** Serviço de Proteção aos Índios
- **CNPq -** Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
- **SIL -** Summer Institute of Linguistics
- **MNTB -** Missão Novas Tribos do Brasil
- **MPI -** Ministério dos Povos Indígenas
- **FCP -** Fundação Cultural Palmares
- **CONEP -** Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
- **UFJF** - Universidade Federal de Juiz de Fora
- **UFV** - Universidade Federal de Viçosa
- **UFSJ** - Universidade Federal de São João del-Rei
- **CEDEFES** – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
- **IBGE** – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- **INCRA** – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
- **IEPHA/MG** – Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais
- **PPGER** – Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais
- **CAPES** – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
- **FAPEMIG** – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais
- **PNAB** – Política Nacional Aldir Blanc

- **ABA** – Associação Brasileira de Antropologia
- **LABHOI** – Laboratório de História Oral e Imagem
- **UFVJM** – Universidade Federal dos Vales do Mucuri e Jequitinhonha

Conceito territorial

T.I. - Terra Indígena

SUMÁRIO

Introdução 1-8

O processo de coleta de dados junto a Lei Aldir Blanc – uma ponte para o método... 9-11

Procedimentos metodológicos.....12-25

Notas Avulsas.....26-29

CAPÍTULO 1

1.Vale do Mucuri – Território dos povos originários....30-31
1.1 Desdobramentos da colonização no Vale do Mucuri..32-45
1.2 Formação histórica da ocupação não indígena no Vale do Mucuri..46-53
1.3 Conflitos contemporâneos entre os Maxakali, fazendeiros e pequenos proprietários.....54-60
1.4 A longevidade do contato entre os Maxakali e as festas de Folias..61-63
1.5 Reflexão geral sobre as relações agregas no Brasil..64-66
1.5.1 Vale do Mucuri e o agrego no capitalismo de fronteira.....67-72

CAPÍTULO 2

2.O mito fundador da narrativa cristã-católica e outras religiosidades nas festas 73-76
2.1 Discussão preliminar sobre as festas de Folias brasileiras 77-82
2.1.2 Do folclore à cultura popular – da cultura popular à cultura negra.....84-92
2.2 Marcos cosmológicos das festas de Folias do Brasil 93-105
2.2.1 Os Magos do livro de Mateus: sobre a transição de reis para santos 106-116
2.2.2 Do São Sebastião de ontem ao de hoje 117-128
2.3 As festas de Folias em Minas Gerais – um passo à frente.....129-136
2.3.1 A bandeira de São Sebastião e o milagre do "dilúvio" em Machacalis (MG) (MG).....137-139
2.3.2 As festas de Folias: performance, música, vestimentas, danças e santos.....140-146

2.3.3 Grupo de Batuque Estrela do Norte – Santa Helena de Minas (MG).....147-151
2.3.4 A performance do *batuque*, do *polista* e da *contradança* nas festas de Folias.....152-154
2.3.5 Sobre uma antropologia das brincadeiras durante as festas.....155-157
2.3.6 Grupo de Batuque Estrela do Norte - Participação feminina e divisão performática 158-161
2.3.7 Detalhamentos dos tipos de *batuque* – a percepção de Adalberto (2021)...162-165
2.3.8 O *Terço*, o *presépio*, a *esmola* e as modalidades de vozes.....166-176
2.3.9 Versão da família de Santa, Tião Supita, Dedé e Olívio sobre as performances musicais na festa.....177-188
2.3.10 Zé Tezo (2022) e Armindo (2022): sobre os *batuques*, *polistas* e *contradanças*.....189-193
2.4 Entrevistas com Santa, Tião Supita e Dedé: performances de *batuques*, *polistas* e *contradanças* 194-203
2.4.1 O *Ladrão da bandeira* da festa de São Sebastião.....204-219

CAPÍTULO 3

3.Sindicalismo, a posse de terras, e o agrego no Vale do Mucuri (MG).....212-232
3.1 A Comunidade Quilombola dos Marcineiros em Santa Helena de Minas: relato de Manoel do Sindicato.....233-237
3.2 A relação de Manoel do Sindicato com a Comunidade Quilombola dos Marcineiros.....238-240
3.3 O agrego no contexto citadino de Santa Helena de Minas: a perspectiva de Dedé (2022) 241-245
3.3.1 Tião Supita: posse de terra e agrego em Santa Helena de Minas (MG).....246-252
3.4 Posse da terra e relações de agregação no Córrego do Norte: o relato de Zé Tezo (2022) 253-258

CAPÍTULO 4

4. Perspectivas teóricas e posicionamento do pesquisador sobre etnicidade nas festas de Folias do Vale do Mucuri 259-262

4.1 A categoria afro-indígena no tempo presente: silenciamentos, memórias e territorialidades..... 263-271
4.2 Afro-indígenas ou caboclos: complexidades étnicas no Vale do Mucuri.....272-277
4.3 As festas de Folias e o contexto afro-indígena no Vale do Mucuri.....278-293
4.4 Dona Joana e a memória das festas de Folias no Córrego do Norte.....294-299
4.5 Tião Supita, Santa, Olívio e Dedé e a relação com o bodoque.....300-313
4.6 Comunidade Quilombola dos Marcineiros, Santa Helena de Minas (MG).....314-320
4.7 A relação do bodoque na Comunidade Quilombola dos Marcineiros.....321-325
4.8 Zé Tezo (2022) e as narrativas sobre os indígenas Maxakali.....326-327

CAPÍTULO 5

5.1 A festa de Folia e os/as Maxakali em Santa Helena de Minas e Bertópolis...328-337
5.2 “Desde a minha descendência, eu sei o que que é *folia*”.....338-345
5.3 Relações entre não indígenas, Maxakali e a política local.....346-350
5.4 As festas de São Sebastião: os não indígenas e os Maxakali.....350-354
5.5 Foliões não indígenas, Maxakali, romarias e santos.....355-360
5.6 São Sebastião: um santo requisitado dentro e fora da aldeia Maxakali.....361-372
5.7 Contatos entre indígenas e não indígenas nos *giros* de Léo da Folia.....373-381
5.8 Putuxop: São Sebastião entre os Maxakali.....382-397
5.9 Inter-religiosidade entre os Maxakali: missões evangélicas, traduções cristãs e reelaborações indígenas.....398-409
5.10 História de Putuxop ou História de São Sebastião?.....410-418

Conclusão.....419-427

Lista de Entrevistas.....428-429

Referências.....430-438

Anexos 439-446

Introdução

Esta tese analisa as festas de Folias no Vale do Mucuri, no nordeste de Minas Gerais, especialmente nos municípios de Carlos Chagas (MG)[1] e Santa Helena de Minas (MG)[2], como espaço de encontro entre trajetórias indígenas, afro e populações rurais e urbanas não indígenas. A partir de pesquisa etnográfica nessas localidades, o trabalho investiga como essas festas articulam devoção católica, performances e memórias territoriais em um contexto historicamente marcado pela presença de povos indígenas e comunidades quilombolas. A pesquisa foi desenvolvida tanto em seus aspectos teórico-metodológicos e do fazer científico quanto em seu sentido político, situando-se na fronteira entre a História e a Etnografia.



Figura 1 – Mapa do Brasil elaborado pelo autor

Trata-se de um trabalho que poderíamos nomear de "etno-história", cuja principal marca é a interdisciplinaridade que fundamenta a construção de sua narrativa acadêmico-

[1] A população desta cidade é de 18.615 pessoas de acordo dados de 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/mg/carlos-chagas.html

[2] Segundo os dados IBGE de 2022 a cidade tem aproximadamente 5.938 pessoas. Deste total, 1234 são indígenas, 889 são brancas, 599 pretas, 3215 pardas e 1 amarela. Santa Helena tem um dos menores IDHs (0,567) do Estado de Minas Gerais. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/mg/santa-helena-de-minas.html

científica. Foi realizada uma investigação etnográfica que articula procedimentos da história oral sobre as festas de Folias nas localidades mencionadas, situadas no Vale do Mucuri, região composta por 23 municípios. A região possui pelo menos 21 comunidades certificadas como quilombolas[3] pela Fundação[4] Cultural Palmares (FCP, 2025)[5], das quais duas foram pesquisadas: a Comunidade Quilombola Marques[6], em Carlos Chagas, e a Comunidade Quilombola dos Marcineiros, em Santa Helena de Minas.

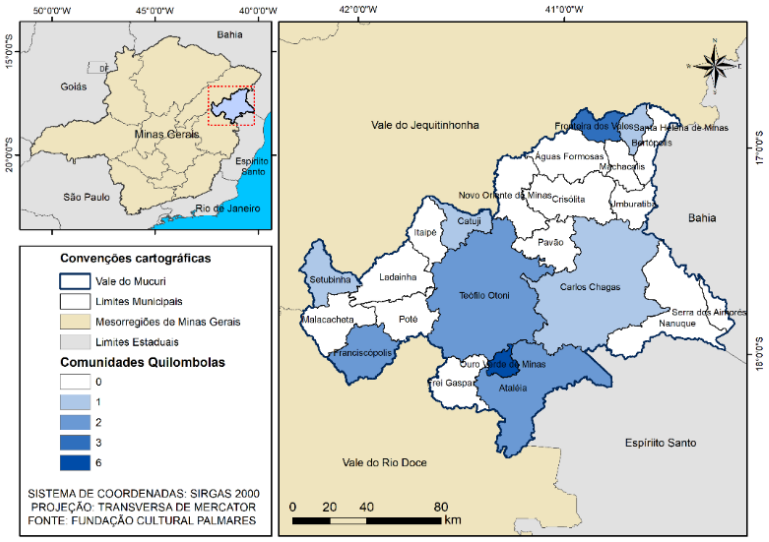


Figura 2 - Mapa do Vale do Mucuri (MG) destacando as cidades com Comunidades Quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares até 2025
Elaborada pelo autor

[3] Embora historicamente associado à resistência à escravidão, "Quilombo" e/ou "quilombola", é hoje uma categoria política, jurídica e identitária mobilizada por grupos reconhecidos institucionalmente, especialmente após a Constituição de 1988.

[4] De acordo levantamentos do IBGE de 2022, publicado em 2023, o "Brasil tem 1,3 milhão de quilombolas em 1.696 municípios." Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37464-brasil-tem-1-3-milhao-de-quilombolas-em-1-696-municipios#:~:text=O%20Censo%202022%20encontrou%20473.970,MG%20(15.000)%20em%20seguida

[5] De acordo com dados do site oficial da Fundação Cultural Palmares atualizado em 14.04.2025 as comunidades quilombola estão localizadas em pelo menos nove cidades da região do Vale do Mucuri (MG) na seguinte distribuição: Ataléia (2), Carlos Chagas (1), Catuji (1), Franciscópolis (2), Fronteira dos Vales (3), Ouro Verde de Minas (6), Santa Helena de Minas (3), Setubinha (1) e Teófilo Otoni (2). Isso não quer dizer que não existam outras. Este número ainda pode ampliar-se, já que nos últimos anos foi percebido o crescimento de registros. Disponível em: https://www.gov.br/palmares/pt-br/acesso-a-informacao/copy_of___Download_do_PDF_das_Comunidades_certificadas__Certidoes_expedidas_____Posicao_14.04.2025.pdf. Acesso em: 24 jul. 2026

[6] Enquanto a Comunidade Quilombola Marques, encontra-se com titulação parcial do território, com aproximadamente 60% da área reconhecida até o momento junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária-INCRA (2025), órgão que identifica, reconhece, faz delimitação, demarcação e titulação das terras historicamente ocupadas por comunidades quilombolas, a Comunidade Quilombola dos Marcineiros, não possui nem mesmo registro nessa instituição. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/quilombolas/andamento_dos_processos_quilombolas-08_06_2026.pdf/@@display-file/file. Acesso em: 25 jul. 2026

Além das festas de Folias, comunidades quilombolas, alguns indígenas Maxakali Tikmũ'ũn, também colaboraram com esta pesquisa. Atualmente a etnia possui demarcação de seu território em duas cidades do Vale do Mucuri. Os Maxakali Tikmũ'ũn[7], foram contabilizados, pelo "Serviço de Proteção aos Índios – SPI" em 1942 com "59" indivíduos. Mas nas últimas décadas, tem se multiplicado "vertiginosamente" (Tugny; Jamal Júnior 2015, p.160-161) e (Ribeiro, R. B., 2008). Eles estão localizados em Santa Helena de Minas e em Bertópolis (MG)[8], todavia, por questões conflituosas, este povo indígena, se dividiram no território da região, como Ladainha (MG) e Teófilo Otoni (MG)[9], sendo que estas últimas formações, ainda não tem titulação e direitos a terra plenamente regulamentados. Atualmente "os Maxakali constituem o segundo maior grupo étnico de Minas Gerais" (Oliveira *et al*., 2019, p. 2884). Na literatura especializada, os Maxakali Tikmũ'ũn[10], são apresentados como "grupo indígena do tronco linguístico Macro-Jê" (Amaral, 2007, p.1), (Tugny, 2014, p.157), (Tugny; Jamal Júnior, 2015), (Vasconcelos, 2015, p.1) e (Ribeiro, R. B., 2008, p.16).

Desde pelo menos 2014 venho publicando pesquisas realizadas na região, trabalho que desenvolvi no período da graduação em História na Universidade Federal de Viçosa -UFV de 2012-2014, no mestrado em Artes, Urbanidades e Sustentabilidade na Universidade Federal de São João del-Rei -UFSJ, entre os anos de 2017-2019 (Araújo; Gediel, 2014), (Araújo, A. L. R.; Caetano, P. H., 2017) e (Araújo, 2019). Todavia,

[7]A primeira vez que tive contato com um/uma Maxakali foi na infância em Carlos Chagas (MG). Provavelmente entre 1990-2000. Eles saiam dos territórios demarcados (pertencente às cidades de Santa Helena de Minas e Bertópolis) e andavam pedindo comida e às vezes, observados "bebendo cachaça" pelas cidades vizinhas das suas aldeias. As pessoas os temiam e por isso criavam estórias exageradas e preconceituosas envolvendo os "caboclos" para se referir aos indígenas. Estas estórias são usadas costumeiramente para amedrontar e persuadir crianças travessas. Até 2022 escutei de pessoas em Santa Helena de Minas anedotas relacionando o indígena, a "caboclo", que se aventura a roubar ou de comportamentos agressivos. É possível dizer que a honestidade e a humanidade dos Maxakali são frequentemente questionadas.

[8]Segundo dados do IBGE de 2022 a cidade tem 4.451 pessoas. Destas, 2557 são pardas, 812 brancas, 693 indígenas, 398 pretas. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/mg/bertopolis.html

[9] Uma parte destes Maxakali estão em Topázio, distrito da cidade de Teófilo Otoni (MG). De acordo a dados do IBGE de 2022, Teófilo Otoni é a maior cidade demograficamente da região do Vale do Mucuri (MG), com 137.418 pessoas. Segundo esta mesma fonte, a cidade tem 476 indígenas. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/mg/teofilo-otoni.html

[10] Segundo o Censo do Instituto Brasileiro Geográfico e Estatístico (IBGE) de 2022, publicado em 2023, o "Brasil tem 391 etnias e 295 línguas indígenas". Acesso em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/44848-censo-2022-brasil-tem-391-etnias-e-295-linguas-indigenas?fbclid=IwY2xjawNshNNleHRuA2FlbQIxMABicmlkETFQbWl5aEFzbjYzVFZGbG9kAR4RoduR9bWRjY6oWHVNYUroZ1vLvs7LN8BXeK2zaQWn9I7oKSkHpuXQWukBjQ_aem_X0VYwgcby1ep49PW_26I7g. De acordo informações de 2024, do site "Terras indígenas do Brasil", a etnia Maxakali, foi contabilizado em um total de 2585 pessoas. Para saber mais: https://www.terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4020#demografia

somente a partir de 2020, ao ingressar no doutorado em História na Universidade Federal de Juiz de Fora, que o meu trabalho sobre as trajetórias de descendentes de indígenas se aprofundou em relação às experiências negras nas festas da Folias do Vale do Mucuri (Araújo, A. L. R, 2023).

É a partir do ingresso no doutorado que percebi a necessidade de aprofundar a pesquisa sobre as festas de Folias por um prisma afro-indígena[11] e não somente africano ou afro-brasileiro. Em outras palavras, é possível dizer que as histórias de vida das pessoas entrevistadas caracterizam o Vale do Mucuri como uma região que possui festas de Folias com ligação com a população não indígena, quilombola, e de forma não generalizada, inclusive com alguns Maxakali Tikmũ'ũn. Vale destacar que busco não separar os elementos indígenas ou africanos, muitos menos entender que todo este contato se resume a uma suposta miscigenação racial embutido no "mito das três raças". O que se entende como aspectos afro-indígena ou "afroindígena[12]" não é a homogeneidade do etnicidade presente nas festas de Folias e sim suas diferenças singulares que se articulam em cada universo.

Nesta tese, o termo afro-indígena é utilizado estritamente como categoria analítica, e não como identidade nativa, étnica ou autodeclarada. Não se trata de nomear pessoas, grupos ou festas como afro-indígenas, nem de atribuir uma identidade que os próprios sujeitos não reivindicam. O uso da categoria visa dar conta de sobreposições históricas de matrizes culturais e de coexistência de repertórios rituais e devocionais em territórios marcados por circulação forçada e voluntária de populações. Trata-se de espaços de fronteira onde indígenas Maxakali, comunidades quilombolas e outros não indígenas compartilham práticas festivas, memórias e trajetórias, sem que isso produza

[11]A temática tem se tornado cada vez mais importante no Brasil. Em 2023 uma tese que aborda sobre aspectos afro-indígenas ganhou um prêmio pela CAPES. Khetllen da Costa Tavares escreveu 'Ressonâncias de Afetos: raízes afro-indígenas retratadas' em que pesquisou sua própria história. A pesquisadora estuda a percepção sobre a etnicidade afro-indígena. Para saber mais: https://www.gov.br/capes/pt-br/assuntos/noticias/pesquisadora-estuda-a-percepcao-sobre-a-etnicidade-afro-indigena?fbclid=IwAR1iHYOg0fe1QUj7NjsUCyuVe2hYd-jpEhpIxKAn8VXeMXry08vsWPXce9w

[12] Em vez de "afroindíngena" optei pela grafia afro-indígena. Essa decisão se deve primeiramente pela influência do Grupo Arte Manha da cidade de Caravelas (BA), mais especificamente na figura do pesquisador Santos, I. dos Anjos (2018), o "Mestre Itamar", um importante integrante deste grupo que se reconhece como "afro-indígena" e também pela influência de Tavares (2022) outra autodeclarada, "afro-indígena". Além disso, também utilizo o termo afro-indígena em colaboração com a narrativa do *Seminário da Rede Patrimônio Imaterial Afro-indígena e Políticas Públicas na América Latina* sob a coordenação de Christine Douxami da L'Université Marie et Louis Pasteur (Besançon – França) e do projeto *Passados Presentes: Patrimônios e Memórias Negras e Afro-indígenas em Minas Gerais (CNPq)* coordenado por Hebe Mattos, os quais faço parte deste 2022. Para saber mais: https://mg.passadospresentes.com.br/ > < https://www.ird.fr/reseau-multi-acteurs-patrimoines-immateriels-afro-amerindiens-et-politiques-publiques-en-amerique

uma identidade única ou homogênea. Em diálogo com Jeremias Brasileiro, esta tese afasta a noção de sincretismo entendida como "relação sincrética" marcada por "assimetria" e "invisibilização", aproximando-se da ideia de coexistência como presença "lado a lado" de repertórios religiosos distintos, sem equivalência forçada nem fusão simbólica (Brasileiro, 2023, p. 26). Assim, afro-indígena qualifica o espaço social e histórico no qual essas festas se realizam, e não as festas em si, que permanecem compreendidas como expressões do catolicismo popular atravessadas por matrizes diversas.

As festas de Folias brasileiras têm sido pesquisadas por um viés que destaca a ancestralidade africana, ou melhor afro-brasileira, mas não como uma festa que se desenvolve em território afro-indígena. Segundo Magno (2016, p.31), pesquisador de festas de Folias em Valença (RJ), "as imagens nos incontáveis registros escritos ou audiovisuais atualmente disponíveis sobre *Folia de Reis* atestam a afro descendência da maior parte de seus executores". Esta não é uma perspectiva particular, há uma generalização por parte dos pesquisadores e pesquisadoras no que se trata dos aspectos étnico-raciais afro-brasileiro destes grupos. Se existe alguma relação entre as festas Folias e a cultura dos povos originários, as pesquisas realizadas até então não destacaram (ou pelo menos não com a ênfase necessária) como podemos perceber em relação às experiências observadas no Vale do Mucuri.

No caso das pessoas ligadas às *folias* dessa região, não somente a ancestralidade africana é latente, mas também a indígena. Não que a presença da ascendência africana não seja evidente, tanto no fenótipo, como no toque do tambor, na formação dos territórios quilombolas e na proximidade com culturas religiosas afro-brasileiras. Todavia, há de fato uma equivalência mais ou menos equilibrada entre uma relação geracional das pessoas que se autodenominam ou possuem ancestralidade indígena e afro. Estes aspectos diferenciam os grupos de *folias* do Vale do Mucuri da maioria das outras regiões brasileiras pesquisadas, já que não encontrei nenhuma pesquisa com registro objetivo e transparente que mostre relação direta entre festas de Folias e populações indígenas. Neste trabalho, incorporo a hipótese norteadora do projeto Passados Presentes - MG, do qual faço parte, considerando a negritude mineira como afro-indígena e usando o termo "negro", identidade resultante da experiência do racismo brasileiro, com essa acepção mais ampla.

Creio que a presença da ancestralidade indígena é negligenciada nas demais pesquisas, pois buscam dar visibilidade apenas para à dimensão africana dessa prática cultural, processo que é intrínseco com a construção do sentido nacional do país. Parece

que a necessidade de legitimar uma suposta supremacia das festas de Folias como símbolo de uma cultura de matriz africana[13] só tem validade, se outras formas de cultura presentes nestas práticas culturais forem invalidadas ou negligenciadas.

A presença das festas de Folias muitas vezes em cidades interioranas como as do Vale do Mucuri é desconhecida ou ignorada por uma boa parte da própria população local. Exemplo disso são as inúmeras vezes em que fui questionado sobre as razões de pesquisar algo que em tese teria "acabado" ou que era "coisa do passado". Desse modo, com essa pesquisa, além de buscar protagonizar pessoas interconectadas com as festas de Folias, sejam elas indígenas, quilombola ou não indígenas, almeja-se realizar uma reflexão incomum para as pesquisas sobre a temática.

Os estudos sobre as festas de Folias[14] brasileiras nos últimos anos têm ganhado cada vez mais qualidade no que se trata dos detalhamentos das histórias de vida das pessoas envolvidas assim como os elementos que fazem parte desta festa. Entre eles, as bandeiras e os santos têm chamado atenção de diversos estudiosos/as. As definições sobre o que são as festas de Folias variam entre afro-brasileiras, cultura popular ou 'religiosidade popular' (Chaves, 2009, p. viii). Apesar de estudos evidenciarem sua trajetória como manifestação do catolicismo popular, com fortes influências culturais afro-brasileiras e indígenas no processo de formação, que eu saiba, não há até o momento, trabalhos acadêmicos etnográficos ou documentais, que investiguem a participação direta de povos indígenas, como os Maxakali, nas festas de Folias no Brasil. Assim, este estudo

[13] Por um outro lado, o Plano Nacional das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana preconiza a obrigatoriedade de se evidenciar a multiculturalidade que marca a cultura brasileira e suas práticas culturais mais tradicionais, como as festas de Folias. Me parece que o apagamento da presença indígena nas festas tem a ver com as disputas por diferentes leituras e usos políticos dos sentidos que os próprios praticantes deram, e dão, e também se refere com a formação de memórias coletivas sobre as origens e o passado desses festejos. Pode estar relacionado com a tentativa de legitimação de símbolos políticos: festa negra versus festa indígena ou festa cabocla (mistura), disputas internas criadas pelos próprios praticantes e, que muitas vezes, foram incorporadas sem uma leitura crítica pelos folcloristas e pelos estudiosos da tida "pesquisa científica". Outra hipótese é que o Estado também tem um grande papel nisso, uma vez que ele tem valorizado políticas de reparação com mais atenção, seja em termos jurídicos, investimentos, ou publicidade, à "cultura afro-brasileira". A lei de obrigatoriedade de ensino de cultura e história afro-brasileira nas escolas nasce primeiro que a lei de ensino de cultura indígena, por exemplo. Este é um exemplo de como o Estado brasileiro mesmo que em busca de equilíbrio, tem dado uma atenção maior as culturas afro, do que as indígenas no Brasil, potencialmente, efeitos das disputas em torno da ideia de nação.

[14] Influenciado por Chaves (2009, p. 1), "ao longo de toda a tese o termo Folia ora aparece grafado com F maiúsculo ora com f minúsculo. O primeiro uso se refere à Folia no sentido mais amplo, enquanto um ritual dedicado a um determinado santo. Assim, temos Folia de Reis, São José, Bom Jesus, Santa Luzia etc. Já o termo folia designa o *terno* de foliões, que é o grupo de pessoas que realiza o ritual". Além disso, utilizarei o termo festas de Folias sempre que me referir às celebrações no plural, sejam em devoção a santos, seja em referência aos Três Reis Magos bíblicos. Por fim, destacarei em itálico algumas palavras mais diretamente vinculadas ao universo das festas pesquisadas, especialmente aquelas relacionadas a aspectos musicais ou ritualísticos.

busca preencher essa lacuna, propondo uma análise inédita das interações entre *folias* e indígenas no Vale do Mucuri.

As *folias* são "difundidas nas regiões sul, sudeste, centro-oeste e nordeste do Brasil. No norte de Minas Gerais é comum encontrarmos Folias para muitos santos: São José, Santa Luzia, Bom Jesus, São Sebastião, Divino, Santos Reis entre outros" (Chaves, 2009, p.0). No caso do nordeste de Minas a partir das minhas observações de 2013 a 2022 puder perceber que as festas de São Sebastião e Bom Jesus da Lapa são os preferidos em Carlos Chagas. Em Santa Helena de Minas é o santo São Sebastião. Pelo menos neste período não houve festas em louvor a outros santos em nenhuma destas cidades o que demonstra uma devoção mais exclusiva a estes dois.

No entanto é importante destacar que Mestre Dema, cantador de *folia* de Carlos Chagas, por volta de 2014, uma vez me explicou que o fato de não estarem "saindo com a *Folia de Reis*", a qual tem como referência devocional os *Três Reis Magos*, não quer dizer que elas não existiam na comunidade. Ou seja, em momentos diferentes do desenvolvimento desta festa, os santos podem ser alternados, inclusive sem devoção de santos, e sim dos Três Reis Magos bíblicos. Isso fica esclarecido por que algumas pessoas lembram de *folias* em devoção a outros santos que não estão sendo louvado em festas de Folias nas últimas décadas. A comunidade tem valorizado um santo em vez de outros. Isso não quer dizer que as festas em louvor a outros santos louvados anteriormente não possam reaparecer.

Por via desta observação perspicaz deste cantador é necessário explicar ainda que existem as festas de Folias de santos e *Folia de Reis*. Isso quer dizer que as primeiras louvam algum santo católico como São João, São Pedro, Santo Antônio, Santa Luzia, Divino Espírito Santo, Nossa Senhora da Aparecida, Nossa Senhora D'Ajuda, São Benedito, etc; e as *Folia de Reis*, uma referência mais clara e direta aos *Três Reis Magos* bíblicos e não a um santo. As festas de *Folia de Reis*, Festa de Reis ou *Santo Reis* (podem aparecer com pelo menos três nomes diferentes) é uma referência não a um santo específico, mas sim aos Magos bíblicos. Todavia, vale destacar que "os Reis" podem não constituir elemento, "ou evento central nas atividades e na própria identidade dos cantadores de folia", como destacou Rosse (2017, p. 50). Ou seja, embora essas festas estejam ligadas ao mito de origem associado aos Reis Magos, alguns *foliões* podem ter uma devoção mais diretamente orientada a um santo específico. Nesse caso, o simbolismo dos Magos nem sempre constitui o principal elemento motivador da festa.

Chaves (2009, p.7) chama atenção para a ausência da bandeira na festa de Folia de Reis, ao contrário das outras folias de Santo, quando a bandeira é fundamental. Neste sentido, as festas de Folia de Bandeira, como a festa em louvor a São Sebastião/Bom Jesus da Lapa, por exemplo, a bandeira é peça fundamental de representação do santo. Durante as entrevistas em Carlos Chagas e Santa Helena de Minas foi me dito que as festas de Folia de Reis não precisam de bandeira. Obviamente esta regra pode não valer para festas de Folia de Reis em outras localidades.

O objetivo geral desta pesquisa é realizar um exercício etnográfico envolvendo cantadores/ras de *folia* das cidades de Santa Helena de Minas e Carlos Chagas na região do Vale do Mucuri no nordeste mineiro e assim compreender seus saberes ritualísticos, performáticos e de festejo. No que se trata dos objetivos específicos primeiramente será feita uma contextualização histórica do Vale do Mucuri para compreendermos o período pós-abolição e sua relação com o *batuque* e festas de Folias. Em seguida será apresentado os agentes das *folia*s e detalhamentos de como funciona esta festa, relacionando histórico de vida, performance, ritual e fé. Feito isso, realizarei uma reflexão sobre a relação das festas de Folias, do *batuque* e as pessoas envolvidas com a prática da exploração do trabalho pelo agrego no Vale do Mucuri a partir do período do pós-abolição do início do século XX. Em seguida será realizado uma exposição demostrando o contexto afro-indígena do território onde vive as pessoas envolvidas com as festas de Folias.

O processo de coleta de dados junto a Lei Aldir Blanc – uma ponte para o método

Antes de apresentar a metodologia propriamente dita, é necessário explicitar as condições concretas que possibilitaram o acesso ao campo e às colaboradoras e colaboradores desta pesquisa. Foi através das entrevistas realizadas entre 2020 e 2022, principalmente a partir da implementação da política cultural Lei Aldir Blanc (nº 14.017)[15] na cidade de Santa Helena de Minas (MG), que pude ampliar ainda mais as relações com estes povos. A princípio esta pesquisa se realizaria no distrito de São Julião, localizada em Teófilo Otoni (MG), mas diante da pandemia, foi readequado para que fosse realizada em Santa Helena de Minas (MG) e Carlos Chagas (MG), no Vale do Mucuri (MG). Foi assim então, a partir da implementação da Lei Aldir Blanc[16] em Santa Helena de Minas e participação em Carlos Chagas, ambas envolvendo grupos de *folia*, que esta tese tomou outras direções.

Todavia, analisaremos com maior profundidade as entrevistas realizadas em Santa Helena de Minas. Para tanto, entrevistei as comunidades ligadas às festas de Folias destas cidades, produzi registro, acessei álbuns de retratos de família e registros[17] comunitários; ao passo que alguns destes agentes foram beneficiados com recursos da Lei Aldir Blanc, tanto em Santa Helena de Minas, quanto em Carlos Chagas[18] (MG). É possível observar, de acordo Bitter e Chaves (2022, p. 51-64), a crescente relação entre as festas de Folias, e as redes sociais vinculadas a internet, cenário cada vez mais crescente, mesmo com fim da pandemia.

---

[15] SOUZA, André Luis Santos de; ARAÚJO, André Luiz Ribeiro de. Lei Aldir Blanc, política cultural imaterial e folia de reis em Santa Helena de Minas (MG). **Em Tempo de Histórias**, *[S. l.]*, v. 1, n. 39, 2021.

[16] Após a experiência dessa lei em 2020, também conhecida como "Lei Aldir Blanc 1", foi instituída a Política Nacional Aldir Blanc de Fomento à Cultura (PNAB), por meio da Lei nº 14.399, de 8 de julho de 2022. Assim como a primeira, tem como objetivo fomentar a cultura em todos os estados, municípios e no Distrito Federal. A política está prevista para vigorar até 2027 e tem se consolidado como uma oportunidade histórica para o setor cultural brasileiro, tanto por seus impactos econômicos quanto pela promoção e preservação da cultura. Para saber mais: https://www.gov.br/cultura/pt-br/assuntos/pnab/conteudo/o-que-e

[17] Já existe uma provocação realizada pela professora Giovana Castro sobre os pouquíssimos registros fotográficos de famílias negras. Para ela há uma negação. Para saber mais: III CSGD MR 01 Afrodescendência, socioanálise e trajetória familiar na história do Brasil. Há discussão de uma Minas afro-indígena que foi desaparecendo nas estatísticas. Disponível a partir de 56 minutos em: https://www.youtube.com/watch?v=4IV5R0Fh98s&t=3464s&ab_channel=OrigenseHorizontes_UFJFGV Os grupos de *folias* do Vale do Mucuri não apresentam realidades diferentes. Porém, ainda consegui alguns registros de famílias em Santa Helena de Minas, os quais apresentarei nos próximos capítulos.

[18] "Live de cultura popular, Folia de Reis!" em Carlos Chagas (MG). Grupo beneficiado com recursos da Lei Aldir Blanc de 2020 em Carlos Chagas (MG). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9tlIX7Y-G8s

> Notamos que essa intensa atividade se ampliou durante a pandemia e tornou-se um meio de possibilitar a expansão das celebrações e o contato com seu público. Grupos que decidiram não realizar seus rituais durante o período da pandemia e outros que as realizaram em arranjos criativos fizeram amplo uso das redes sociais digitais, com uma importante repercussão no modo como representam a si mesmos. A impossibilidade do público de presenciar diretamente os rituais foi muitas vezes compensada por sua publicização nas redes sociais, principalmente no Facebook e no Instagram. (Bitter; Chaves (2022, p.52)

Apensar de ter produzido entrevistas e pesquisa etnográfica no ano de 2022 em Carlos Chagas (MG), analisaremos prioritariamente os grupos de Folias de Santa Helena de Minas (MG), inclusive os Maxakali, os quais não estavam previstos para participarem da pesquisa. Todavia, as festas e a opinião das pessoas de Carlos Chagas serão mencionadas ou subentendidas pelo fato de já ter sido local de pesquisas anteriores. Santa Helena de Minas era umas das cidades onde eu não tinha realizado pesquisa anteriormente ao mestrado entre 2017-19 e por isso também a opção de a destacar. Sua característica territorial e cultural peculiar é que, ao contrário de Carlos Chagas, possui território indígena e o potencial do contexto analítico afro-indígena é deveras mais evidente.

Neste sentido, a pesquisa em Santa Helena de Minas possibilita complementar impressões que apresentaram muitas semelhantes com as festas Folias de Carlos Chagas, seja sobre o aspecto geral de festa, seja em relação aos *batuques*, *polistas*[19] e *contradanças*[20] praticados não somente por estes grupos nesta região em foco, mas em outras partes do Brasil, principalmente no Vale do Jequitinhonha (MG) bem como no Estado da Bahia. Outro ponto semelhante é a popularidade do santo São Sebastião, costumeiramente referenciado nas *folias* destas duas cidades do Vale do Mucuri (MG), como veremos com mais detalhes, o santo é também ressignificado na Terra Indígena (T. I.) Maxakali, chegando ao ponto de integrar seus rituais.

> São Sebastião Soldado do Império Romano executado no século III após se recusar a renunciar à sua fé em Cristo. Há registros do

[19] Encontrei outros dois registros de grupos de Folias que desenvolvem a música reconhecida por "polista". Todavia, ainda não consegui descobri suas localidades no território brasileiro. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Wsj62KSt3vM / https://www.youtube.com/watch?v=jVUpS1UJAKQ

[20] Vídeo de uma contradança próximo a Rio Pardo de Minas Gerais. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=T16dIa7Kw6E. Ao final da música, assim como os *cantadores de folia* do Vale do Mucuri (MG), eles também gritam brincando: "oia o rato" de forma jocosa para todos sorrirem. Outras contradanças: https://www.youtube.com/watch?v=citRcMb4pdY / https://www.youtube.com/watch?v=it7EkndMBYA

> surgimento de sua devoção durante o século IV e difusão pelo continente europeu até o século XV. A devoção foi trazida ao Brasil colônia no contexto de evangelização realizada pelos padres jesuítas. As folias de São Sebastião geralmente celebram o santo a partir do dia 06 de janeiro, dia de Santos Reis, até 20 de janeiro (IEPHA, 2016a, p.168)

Carlos Chagas e Santa Helena de Minas apresentam características típicas de cidades interioranas que foram fortemente impactadas pelos processos de modernização do meio rural. Como observa Brandão (2007, p.61), nessas comunidades "as antigas festas comunitárias aos santos padroeiros passaram a conviver com grandes festas de produtos ou com as grandes feiras de pecuária, em que o sucesso é medido pelas cifras de milhões nas compras e vendas de bois e vacas". Nessas localidades, os descendentes das antigas famílias vivem hoje lado a lado com essas novas formas de celebração, nas quais, segundo o autor, "a máquina e o produto substituem o santo e a pessoa". Essa imagem, afirma Brandão (2007, p.61), "é a melhor metáfora da modernização uniformizante do campo".

Assim como as pesquisas realizadas por Brandão (1984), que demonstra que seus entrevistados são devotos de São Sebastião, este também é o santo mais aclamado atualmente no Vale do Mucuri (MG) como podemos observar em Carlos Chagas e Santa Helena de Minas. Além disso, acontecem também no Vale do Mucuri os *Terços* que, segundo Brandão, em suas pesquisas, foram realizados por pessoas ligadas a lida do campo, aspectos muitos semelhantes aos agentes da região pesquisada aqui. Todos estes detalhes das festas, assim como as pessoas envolvidas serão apresentados com mais detalhes no segundo capítulo. Por fim, vale destacar que, apesar de Carlos Chagas e Santa Helena de Minas serem as cidades prioritárias para esta pesquisa, outras cidades pertencentes ao Vale do Mucuri serão mencionadas, caso tenham alguma conexão com os povos ou as festas pesquisadas.

Procedimentos metodológicos

Em um primeiro momento, optei por utilizar os textos de referências bibliográficas somente depois de estruturar a forma da tese em capítulos. Isso quer dizer que a estrutura dos capítulos foi desenvolvida somente a partir dos meus conhecimentos prévios, somados às transcrições das entrevistas que realizei ao longo dos anos entre 2022 e 2024[21]. Meu intuito com isso foi possibilitar uma maior liberdade na escrita ao tratar sobre um território no qual nasci. Esta pesquisa se ancora metodologicamente na história oral, articulada a procedimentos etnográficos e à análise documental, compondo uma abordagem própria da história social e cultural do tempo presente. Assim como Rosse (2017, p.14), que pesquisou em Turmalina (MG), venho desenvolvendo pesquisa há mais de uma década sobre as festas de Folias de uma mesma região, fato que traz ainda mais emoção para esta escrita. Nesse sentido, foi razoavelmente fácil encontrar os textos de referência que melhor dialogam com cada capítulo da tese.

Estes aspectos colaboraram com uma narrativa imersa, humanista e justa. Os textos utilizados para a escrita dessa tese, foram compostos de referências bibliográficas lidas durante os cursos de doutorado em pós-graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF e em Teatro e Artes Cênicas, da l'Université Marie Louis Pasteur (UMLP), textos sugeridos pelas orientadoras de tese e pela banca de qualificação.

Como previsto no percurso metodológico escrito no projeto original com o qual ingressei no doutorado em História da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, aconteceram situações novas que fizeram mudar o rumo da pesquisa. Por exemplo, durante o trabalho de campo, conheci Jair Doidado (2020), um *cantador de folia*, beneficiado pela Lei Aldir Blanc no município de Santa Helena de Minas. Com este, aprendi um *batuque* que passei a regularmente cantar para cada comunidade entrevistada, facilitando a intimidade no processo de entrevista. Ou seja, em vez de estabelecer uma metodologia pré-definida, eu fui me adequando aos acontecimentos imprevistos. Eis aí a etnografia na pesquisa. Para o preparo das entrevistas, trabalhei com a perspectiva

[21] Como resultado da minha participação no projeto *Passados Presentes: Patrimônios e Memórias Negras e Afro-indígenas em Minas Gerais* (CNPq), juntamente com diversos pesquisadores e pesquisadoras, produzimos o Podcast: Aweto-Ererré, que, para além de outras temáticas, aborda também as festas de Folias. Disponível em: https://mg.passadospresentes.com.br/festas-e-modos-de-vida/podcast/aweto-ererre-um-podcast-sobre-festas-modos-de-vida-e-cosmologias-afro-indigenas/

semiestruturada. Com o decorrer do tempo, apareciam novas perguntas, quando pude percorrer caminhos de memória, pelos quais eu não tinha pensado enveredar.

De forma geral, esta pesquisa foi desenvolvida com base em dezenas de narrativas orais em um período de mais de 10 anos, vivências constantes e profundas nas cidades pesquisadas, dezenas de atividades culturais e também da implementação da política cultural Lei Aldir Blanc de 2020-2022. Desde o início, realizo leitura de outras pesquisas, das mais antigas, às mais recentes, sobre a temática que desenvolvo na região e principalmente aquelas que vão de encontro sobre os povos originários, quilombolas e europeus. De certo modo, para realização dessa pesquisa, precisei explorar a história da região, antes e depois da Companhia Comércio e Navegação do Vale do Mucuri liderado por Teófilo Otoni no século XIX. Assim como, durante a perduração desse empreendimento, após a sua crise e também sobre a relação dos povos tradicionais e originários, na contemporaneidade: As Comunidades Quilombolas e os Maxakali Tikmũ'ũn. Ou seja, ao mesmo tempo que contatava as festas das Folias presencialmente, eu também vivenciava,[22] pesquisava documentos e fontes que tinham alguma relação com a ancestralidades dos seus participantes.

Busquei mostrar para os/as participantes da pesquisa que, ideologicamente, e na prática, eu me posicionava apoiando seus saberes culturais, seja através da escuta, seja na valorização das suas culturas, com a na implementação da Lei Aldir Blanc. Ou até mesmo comprando artefatos indígenas, como foi o caso da aldeia Água Boa, em Santa Helena de Minas, junto a Maria Diva Maxakali, umas das minhas interlocutoras. Nesse sentido, busquei amenizar dúvidas ou ambiguidades que as/os participantes da pesquisa possivelmente porventura tivessem durante o contato do trabalho de campo que desenvolvi, especificamente entre 2020-2022 e entre julho e agosto de 2024. A necessidade de assumir os lados destes/as participantes da pesquisa vai em direção do meu senso de justiça para com os diversos grupos da região, ou seus descendentes. Diante do limitado registro destas festas anteriormente, ou no que se trata de documentos físicos, foi com a arte da escuta, que busquei amenizar esta disparidade.

Assim como Magno (2016), Rosse (2017, p. 25) e Abreu e Magno (2017, p. 25), após os processos das entrevistas, optei por transcrever o mais próximo possível da forma como as pessoas participantes da pesquisa se comunicaram comigo. O objetivo foi de "aproximar o leitor de uma riqueza cultural que tem os seus próprios códigos de

[22] Morei entre 2020 e 2022 em Santa Helena de Minas e pude ter contado diário com pessoas ligadas às Festas de Folias, da comunidade quilombola e também a pessoas da etnia dos Maxakali.

expressão". Esse mesmo procedimento foi adotado para as desafiadoras entrevistas que aconteceram com os/as interlocutores da etnia Maxakali Tikmũ'ũn, quando, assim como Vasconcelos (2015) e Tugny (2014, p.159), tive que lidar com dificuldades de "aprendizado da língua maxakali" e às vezes, com a "pouca fluência deles no uso do português".

Assim como Tugny (2014, p. 173-174) e Amaral (2007, p.124), percebi que para estabelecer um diálogo com campo religioso dessa etnia, "devemos criar laços de adoção" para com eles. Segundo Ribeiro, R. B., (2008, p. 14), "A subsistência desse povo é obtida principalmente através dos auxílios remunerados oferecidos pelo Estado Nacional brasileiro (aposentadorias, pensões, remuneração de programas estatais, etc.), complementados por uma agricultura implementada com mão-de-obra familiar." Colaborando com essa narrativa, durante a implementação da Lei Aldir Blanc junto a prefeitura de Santa Helena de Minas, foram disponibilizados prêmios para que eles comprassem alimentos, inclusive animais, para elaboração de seus rituais. Posteriormente, foi recorrente o contato de Bruno Maxakali, para que eu disponibilizasse recursos para compras de "mantimentos", para estes fins religiosos, ou até para além deles, quando "somos assim também levados a dissolver algumas fronteiras constitutivas de nossas individualidades" (Tygny, 2014, p.174).

A grafia do "etnônimo Maxakal" (Oliveira *et al*., 2019, p. 2884), referente a este grupo indígena, está em comunhão com a "'Convenção para grafia dos nomes tribais', que determina o uso de maiúscula, e o não uso de plural estabelecido pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), de 14 de novembro de 1953" (Amaral, 2007, p.1). Todavia, é importante destacar que possivelmente a palavra Maxakali não vem da língua indígena dessa denominada etnia, pois "não se autodenominavam assim" sendo o termo "Tikmũ'ũn" utilizado aqui, quanto ao real autorreconhecimento desses indígenas (Paraíso, 1994, p.185). Também faço uso desse termo, afim de estar de acordo com Tugny (2014, p.159), que trabalha em pesquisas com esse povo, há mais de 20 anos. Para Paraíso (1994, p.174) o uso da palavra Maxakali, foi fruto da colonização, quando havia demasiados "observadores não qualificados", incapazes de "compreenderem as complexidades das relações sociais existentes entre eles". Sendo assim, todas as vezes que referir-me a denominações isoladas, seja aos Tikmũ'ũn, ou Maxakali, fica subtendido que se trata dessa etnia.

Às vezes, acrescentei explicação em nota de rodapé para uma palavra ou frase, mas no geral, conservei a transcrição como ela foi dita. Ao contrário de Amaral (2007),

entendi que não fazia muito sentido corrigir ortografia destas transcrições. Busco com isso, preservar a originalidade de como as pessoas se comunicam na região no Vale do Mucuri, sejam eles indígenas ou não indígenas. Algumas vezes os/as colaboradores serão tratados como interlocutores/as ou entrevistadas/as. O primeiro termo, é vastamente utilizado nas pesquisas de Rosse (2017, p. 16-17), Bitter e Chaves (2022, p.51) e Vasconcelos (2015). No que se refere aos nomes das pessoas envolvidas na pesquisa, foram mantidas as formas de identificação pelas quais os protagonistas são reconhecidos em seus contextos sociais, variando entre nomes, sobrenomes e apelidos utilizados na aldeia, na comunidade, no bairro ou na cidade. Muito parecido ao procedimento empregado por Rosse (2017, p. 26), "ao fazer referência a cada um dos interlocutores mencionados neste texto", quando não usar "seu nome de registro", adotarei "aquele mais habitual, pelo qual se apresenta e é reconhecido cotidianamente"[23].

Além de entrevistas semiestruturadas, realizei observação participante em Carlos Chagas e participei da reza do "*Terço*" na casa de Leo da Folia em Santa Helena de Minas. Nessa última cidade, não realizei profundas experiências participativas por que no tempo que morei por lá era o momento mais alarmante da "pandemia do Covid 19". Todavia, por diversas vezes pude participar delas em Carlos Chagas entre os anos de 2013 a 2022. E em Santa Helena de Minas, ainda realizei pelo menos 4 visitas à aldeia de Pradinho em Bertópolis e em Água Boa em Santa Helena de Minas, no T.I. Maxakali, quando lá estive para implementação da Lei Aldir Blanc e em busca de informações sobre as festas que passaram por lá. Neste meio tempo, tive muitos contatos musicais com interlocutores/as das *folias* de Santa Helena de Minas, quando fui às suas casas escutar músicas de *folia*, *batuque*, *polista* e *contradanças*, como foram os encontros com a família de Santa Francisca de Oliveira, Dedé, Tião Supita, Zé Teso, Léo da Folia, Armindo e o Grupo de Batuque Estrela do Norte. As festas de Folias de Santa Helena de Minas só voltaram a acontecer em sua plenitude somente em janeiro de 2023, 2024 e 2025, quando eu já morava na França.

Outro ponto que estreitou o meu acesso aos interlocutores, é o fato de que eu tenho familiares em Carlos Chagas e Santa Helena de Minas (MG), local onde nasci e tive residência (morei em Carlos Chagas ininterruptamente de 1985-2008 e em Santa Helena

[23] As entrevistas e etnografia foram feitas em várias cidades, a sua maioria em Carlos Chagas e Santa Helena de Minas. Para as citações dos/as interlocutores/as da pesquisa, utilizarei a identificação por o nome (ou apelido), seguida do ano referente do trabalho de campo entre parênteses.

entre 2020 e 2022). Então, ao revelar estas informações para os interlocutores, isso também colaborava na confiança das pessoas, para comigo. Além de Carlos Chagas e Santa Helena de Minas, também morei em Teófilo Otoni (MG) durante parte do ano de 2021 e 2022, esta última, a maior cidade da região.

O processo de implementação da Lei Aldir Blanc em Santa Helena de Minas possibilitou-me ter um primeiro contato com as pessoas ligadas às festas de Folias na cidade. Esse processo estreitou a relação com os/as envolvidos/os com a festa o que trouxe qualidade para as entrevistas que foram realizadas posteriormente entre 2022 e 2024. Inclusive após a implementação da Lei Aldir Blanc encontrei outras pessoas envolvidas com a festas as quais eu não conhecia até então, mas devido a meu trabalho de "assessor de cultura" junto a prefeitura de Santa Helena de Minas, que começou em 2020 e terminou em 2022, foi possível ampliar a minha credibilidade para conversar e entrevistar outras pessoas, entre eles, alguns indígenas.

Enquanto o sociólogo Martins (2009, p.49) utilizou de "técnicas de inserção pedagógica" em sua pesquisa de mais de 30 anos em diversas partes da Amazônia, no Vale do Mucuri (MG), meu caminho foi o campo da cultura, mais precisamente a Política Cultural Lei Aldir Blanc. O sociólogo se apoiou também na "pedagogia investigativa", enquanto eu, portei-me mais próximo de um pesquisador da cultura, mesmo que no fundo eu me sentisse como um ativista local ou militante da cultura.

Mas um ponto nos une, apesar das ferramentas metodológicas diferentes, é a forma de abordagem que trata "de um modo de conhecer através da vontade de conhecer e de se conhecer da própria população estudada" (Martins, 2009, p.55). Desde o primeiro momento quando a oportunidade de implementar uma política cultural foi-me apresentada por "André Luis do In-Cena[24]", a quem agradeço imensamente, pensei em produzir ações práticas para preservação da cultura tradicional local e, ao mesmo tempo, realizar uma pesquisa em um PPG de História – UFJF, ampliando-se também conexões com o doutorado em Teatro e Artes Cênicas da l'Université Marie et Louis Pasteur (UMLP), na França.

Em termos metodológicos, enquanto Martins (2009, p.179) utilizou a "pedagogia investigativa" através do ensino pedagógico junto às comunidades, buscando

[24] O Incena realiza consultoria e assessoria em 6 (seis) municípios da região pesquisada, além de produzir eventos artísticos em território nacional, notadamente pela ampliação de rede entre os Estados de Minas Gerais e Bahia. Em 2021 trabalhei por 6 meses como colaborador em escrita de projetos culturais para editais. Todos os projetos eram voltados para o Vale do Mucuri (MG). Para saber mais: https://www.incena.org/

compreender de forma dialógica os processos sociais e históricos dos participantes, nesta tese, a pesquisa envolvendo cultura, intermediada pela prefeitura de Santa Helena de Minas, se desenvolveu através de uma política cultural revelando os direitos culturais que surpreenderam alguns participantes da pesquisa e da política local. Estas surpresas vinham de encontro ao limitado conhecimento destas comunidades sobres seus próprios direitos culturais. Quando a Lei Aldir Blanc se tornou uma linha efetiva de diálogo com os *foliões*, formularam então novas formas de ver seus direitos como cidadãos. A lei tornou-se concreta do ponto de vista do repasse de recursos. Esses recursos colaboraram para a valorização e, por sua vez, para a preservação da cultura tradicional local, seja indígena ou não indígena.

Como forma de aprofundar minha experiência com as Folias do Vale do Mucuri, por diversas vezes saí cantando ou tocando violão junto a elas. Nestes momentos eu deixava de lado um pouco a função de registrar em vídeo ou fotos o desenvolver das ações da festa, para me dedicar a colaborar com a parte performática do evento. Como diz Chaves (2009, p. 12), o momento de interação com performance musical da festa é uma oportunidade de "vivenciar dimensões da Folia que possivelmente teria mais dificuldade em perceber se me mantivesse na posição distanciada de observador". Nesse sentido, é possível dizer que a pesquisa foi atravessada também pela minha trajetória como músico e pelo envolvimento direto com práticas musicais associadas às festas de Folias na região. Essa experiência ampliou as possibilidades de circulação, interlocução e escuta no trabalho de campo, especialmente junto a mestres de música e foliões com os quais mantive vínculos anteriores à pesquisa acadêmica, como no caso de Mestre Dema. Assim, a dimensão artística integra o processo etnográfico como elemento constitutivo do acesso e da compreensão das práticas estudadas.

A última vez que estive ativamente como "*cantador*" e "*tocador*" em uma festa de Folia, foi em louvor a Bom Jesus da Lapa, em Carlos Chagas, em agosto de 2022. Mas antes disso, pude acompanhar e tocar músicas de *folia* juntamente com Mestre Dema com quem tiver uma imersão profunda até 2019. Com ajuda deste colaborador de Carlos Chagas, tive a oportunidade de saber detalhes desta festa e inclusive suas tramas socioeconômicas, culturais e performáticas, em especial os rituais sagrados e profanos, envolvendo a dança e a música.

A minha inserção nas festas de Folias (e na produção cultural no geral) do Vale do Mucuri para aprender músicas e conhecer ritmos, melodias e harmonias das músicas se estende desde pelo menos 2013. Algumas dessas iniciativas vem desde minha

graduação em História na Universidade Federal de Viçosa - UFV. Tais inciativas colaboraram para que eu tenha uma percepção diferenciada da festa. Não somente de quem olha de fora, mas também de quem vivencia por dentro. Trata-se aqui de uma pesquisa, envolvendo as festas de Folias que meus avós e seus ancestrais tinham como prática corriqueira.

Entre todos os momentos, do processo metodológico, talvez o mais marcante para essa pesquisa, tenha sido quando participei da mobilização para poder fazer os recursos da Lei Aldir Blanc (2020) via prefeitura chegarem até as mãos dos *foliões* em Carlos Chagas e aos grupos indígenas da região. Esse foi o momento de fazer valer aquilo que aprendi nas universidades em diálogo com a comunidade. Isso possibilitou que uma política cultural fosse implementada em uma região com municípios com Índice de Desenvolvimento Humano - IDH baixíssimos, como é o caso de Santa Helena de Minas. Como desdobramento da Lei Aldir Blanc, através deste recurso foi ainda possível incluir mais um pesquisador externo para participar de pesquisa que resultou na publicação de um artigo (Souza; Araújo, 2021).

Foi através destas ações que fui informando a comunidade que ao mesmo tempo que estava implementando uma política cultural, também realizava uma pesquisa sobre as festas de Folias na região do Vale do Mucuri. Ou seja, foi o momento de mostrar para a comunidade que, por um lado, realizava um exercício de escrita de tese sobre esta cultura na região, por outro, participava de ação concreta de preservação e valorização dessa "*tradição*". Vale frisar, que quando morei na cidade de Santa Helena de Minas em 2020 e trabalhava na implementação da política cultural, eu fui confundido por algumas pessoas como se eu fosse da polícia. Informações que eu soube através de alguns familiares. Algumas pessoas desconfiadas, faziam indagações que circulavam em torno da minha presença na cidade de Santa Helena de Minas. Dúvidas que foram reduzidas a votos de confiança à medida que o trabalho se desenvolvia e a minha atuação se esclarecia para a população.

Como foi dito, primeiramente eu não tinha previsão de realizar pesquisas em Santa Helena de Minas. Meu foco era continuar pesquisando as Folias em Carlos Chagas e no distrito de São Julião que pertence a Teófilo Otoni (MG), a maior cidade demograficamente do Vale do Mucuri. Mas por problemas de saúde e longevidade de familiares, tive que mudar para Santa Helena de Minas. Poucos meses desta mudança de Juiz de Fora (MG) para Santa Helena de Minas em 2020, fui convidado a implementar a Lei Aldir Blanc. Essa foi a oportunidade para conhecer as festas de Folias desta cidade e

ao mesmo tempo também ter contato com quilombolas, e o povo Maxakali Tikmũ'ũn, grupos que também foram beneficiados com a política cultural. Esse então se revelou como um cenário promissor para alguém que estava interessado em pesquisar sobres as festas de Folias.

Nesse sentido, mas por um outro lado, também obtive uma visão geral sobre a presença das *folias* no Vale do Mucuri, através dos cortejos de culturas populares durante os Festival de Cultura Popular - Mucuriarte[25]. Através desse evento, pude ampliar minha percepção sobre a festa, para além de Carlos Chagas e Santa Helena de Minas. Em Carlos Chagas acompanhei as festas de Folias por demasiadas vezes, mas infelizmente em Santa Helena de Minas, por conta da pandemia de 2020, a *folia* "não saiu" com o seu *giro*. Mas realizei entrevistas com as personagens mais importantes desta festa, quando tive contato também com álbuns de família de Tião Supita e Léo da Folia, inclusive algumas lideranças e pajés Tikmũ'ũn, que já tiveram contato com as festas. Portanto, foram em Santa Helena de Minas e em Carlos Chagas (e cidade adjacentes como Bertópolis e Machacalis[26]), que consegui coletar mais informações sobre as performances.

Estrategicamente para esta pesquisa, resolvi realizar pequenas investidas no campo, quando participei de pelo menos 5 edições do festival de cultura popular Mucuriarte. Foi a oportunidade de encontrar com outros grupos tradicionais[27] do Vale do Mucuri. Nesses momentos eu não me preocupei em realizar levantamento detalhado, mas apenas vivenciar o que o evento tinha para demonstrar, no que se trata dos grupos tradicionalmente envolvidos com a festa. Ou seja, foi o momento de constatar que esses grupos eram ligados exclusivamente às festas de Folias e que, por sua vez, não existiam

[25] O Festival de Cultura Popular Mucuriarte na atualidade é o maior evento itinerante que faz interação com as culturas populares, sejam negras ou indígenas, na região do Vale do Mucuri. Para saber mais: https://teofilootoni.mg.gov.br/vi-mucuriart/. A 6° e última aconteceu na cidade de Teófilo Otoni (MG) no ano de 2023.

[26] É importante atentar para a distinção entre os indígenas Maxakali e o município de Machacalis (MG), uma das 23 cidades que compõem a região do Vale do Mucuri. Apesar da diferença ortográfica - Maxakali, com "x" e "k", e Machacalis, com "ch" e "c" -, suas histórias estão entrelaçadas, ainda que, por vezes, essa relação se manifeste justamente pela negação da diferenciação. A semelhança nos nomes não é casual e reflete processos históricos de contato, apropriação e apagamento cultural. Segundo dados IBGE de 2022, a cidade tem 6.487 pessoas. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/mg/machacalis.html

[27] Os indígenas Maxakali direta ou indiretamente sempre participavam destes eventos. Seja apresentando sua língua ou seus artesanatos, através destes componentes demarcam seu espaço nestes eventos importantes da cultura da região. Durante o Mucuriarte de 2019 na cidade de Fronteira dos Vales (MG) no Vale do Mucuri, participei apresentando minha dissertação de mestrado sobre as festas de Folias de Carlos Chagas ao lado de Maria Diva Maxakali (ex-vice-prefeita de Santa Helena de Minas).
Registros disponíveis em: https://www.instagram.com/p/B6TnvAWBoZL/ / https://www.instagram.com/p/B6ToNSHhiQ8/?img_index=1

outras manifestações “afro-brasileiras”, (pelo menos durante o tempo da pesquisa) na região do Vale do Mucuri, como festas do Congo, jongo, etc.

Em minhas relações com os/as interlocutores/as e grupos de *folia*s do Vale do Mucuri, assim como foi para o pesquisador Chaves (2009, p.13), combinei prática de pesquisa com atuação como gestor de cultura. Essa iniciativa tornou-se uma atitude de pesquisa “para além dos objetivos imediatos e circunstanciais de uma Tese”. Essas ações que envolviam processos de etnografia fortaleceram os laços que essa pesquisa precisava para ser desenvolvida da forma mais natural possível e em pleno diálogos com as comunidades e/ou povo, envolvidos, seja em Carlos Chagas ou Santa Helena de Minas.

> Ao longo desta tese, portanto, me esforço para construir uma visão alternativa para pensar o significado das palavras cantadas na folia, não em termos referenciais, que acabam sempre recaindo nas mesmas dualidades e dicotomias, e sim em termos de sua força e performatividade (Chaves, 2009, p.14)

Neste sentido, foi possível perceber como se dá a relação dos cantos, os/as agentes e as bandeiras em referência aos santos São Sebastião e Bom Jesus da Lapa, durante as festas de Folias no Vale do Mucuri. A partir disso também foi possível descrever alguns movimentos performáticos dos *batuques*, *polistas* e *contradanças* realizados na região. Carlos Chagas e Santa Helena de Minas são os lugares onde as festas foram observadas e vivenciadas com maior intensidade, possibilitando assim o desenvolvimento de trabalho etnográfico, que não se limitou a essas duas cidades.

Somando essa narrativa de minha proximidade afetiva com a região, sou músico e isso colaborou em algumas entrevistas pois o fato de tocar violão e cantar possibilitou que as/os entrevistados/as compreendessem que eu não era um leigo musicalmente. Esse procedimento participativo, tocando e/ou cantando, também foi adotado pelos pesquisadores Rosse (2017, p.16) e Chaves (2009). Além das músicas de *folia* e de *batuque*[28], que eu acompanhava os/as entrevistados *cantadores,* ao afinar o instrumento gerava um diálogo importante e de intimidade para com os agentes entrevistados porque as notas musicais são as mesmas. A música é universal. Além disso, tocamos músicas de

[28] Para conhecer os batuques cantados por Jair Doidado (2020) acessar as páginas no Instagram andreclassrock disponíveis em: https://www.instagram.com/p/CEMM2TtDRVc/. Acesso em: 26 abr. 2026. Através do batuque: “eu vou bater palminha quero ver palma zuar, um, doi, três, quatro, cinco, seis, sete, oito, nove, dez, onze, doze, treze”, o cantei regularmente para as pessoas entrevistadas com intuito estreitar o acesso à memória desta população. Todos/as entrevistados/as em Santa Helena de Minas (MG) conheciam este *batuque* e isso proporcionou intimidade para com as pessoas.

Luiz Gonzaga[29], ou o chorinho "Brasileirinho", que os entrevistados conheciam. Este processo também me aproximou das pessoas entrevistadas.

Um outro fator que colaborou demasiadamente nas entrevistas foram as pesquisas anteriores realizadas entre 2013-2022 sobre as festas de Folias de Carlos Chagas (Souza; Araújo, 2020). Esta cidade tem festas de Folias com repertório semelhante, inclusive alguns *batuques, polistas e contradanças*. Em Santa Helena de Minas, quando eu demonstrava que conhecia um pouco desse enredo ou da história, os/as entrevistados/as entendiam que não estavam lidando com alguém que nada sabia sobre esta cultura. Revelei para os/as colaboradores que conheci a *folia*, desde criança, passando em minha casa, quando morava em Carlos Chagas, e cheguei a contar minha experiência de pesquisa durante graduação e mestrado e estas histórias também prendiam a atenção dos/as interlocutores e os/as deixavam mais interessados/as em me ajudar no trabalho de campo. O método acontecia nos encontros, previamente planejados ou não.

Os grupos pesquisados em Santa Helena de Minas (MG) são um batuque, Grupo de Batuque Estrela Brilhante, do Córrego do Norte, composto por pelo menos, 20 homens e mulheres. Nesta cidade, e sua zona rural, entrevistei pessoas da Comunidade Quilombola dos Marcineiros e na área urbana, a família de Tião Supita, Santa, Dedé e Olívio; Jair Doidado, Léo da Folia e Manoel do Sindicado dos Trabalhadores Rurais. Também entrevistei alguns colaboradores específicos da comunidade do Córrego do Norte, como Zé Tezo, Armindo, Natalino, Dona Ana e Dona Joana. Através destes grupos compreendi os processos históricos, assim como detalhes das performances das festas de Folias local e as práticas, como o *batuque*, o *polista* e a *contradança* desenvolvido há longa data por estes povos do Vale do Mucuri.

Ao longo do trabalho de campo, as entrevistas foram realizadas tanto de forma individual quanto em pequenos grupos, especialmente em contextos coletivos como Grupo de batuque, encontros comunitários e visitas às comunidades quilombolas e às aldeias Maxakali. Sempre que as falas foram produzidas em interação, em duplas ou em grupos, essa condição é indicada nas citações, com a identificação dos interlocutores envolvidos. Para fins analíticos, essas falas coletivas são compreendidas como resultados de situações de interlocução compartilhada, sem que isso impeça a distinção das vozes individuais quando necessário.

[29] Música como Xote das Meninas, Vida de Viajante, Xote Ecológico, entre outras.

Para a escrita final desta tese, contei ainda com os depoimentos realizados entre 2013 e 2019 de alguns cantadores e cantadoras já falecidos como Dona Kelé, Joaquim Caboclo e Mestre Dema de Carlos Chagas. Estes foram somados aos registros mais recentes produzidos em agosto de 2022 em Carlos Chagas, com Arnaldo, Tamiro e a única mulher participante das performances, Fábia. Nessa mesma ocasião pude entrevistar também Paraná, Puba, Chico e Souza, residentes da cidade de Nanuque (MG)[30]. Todos/as os/as cantadores/as entrevistados/as em 2022 tem entre 50 e 80 anos de idade. Parte dos relatos destes entrevistados/as serão deixados para publicações futuras, quando não possível acrescentá-los à tese.

Por fim, realizei novamente entrevistas entre julho e agosto de 2024 em Santa Helena de Minas e Bertópolis (MG). Entre os colaboradores, registrei em áudio, fotografia e vídeos alguns indígenas Maxakali Tikmũ'ũn, entre eles, Manuel Damásio Maxakali, Guigui Maxakali, Bruno Maxakali, Vitorino Maxakali, Pequi Maxakali da aldeia de Pradinho em Bertópolis (MG) e Maria Diva Maxakali, Valdívo Maxakali (e sua esposa Eva) e seu filho Maxakali, Té Caboclo, da aldeia Água Boa em Santa Helena de Minas (MG). Algumas entrevistas foram registradas na língua maxakali, e em seguida, traduzidas com a interpretação de Bruno Maxakali e Vitorino Maxakali. Após isso, eram transcritas[31], procedimento muito parecido com o que Oliveira *et al* (2019, p.2887) e Vasconcelos (2015, p.1), adotaram quando pesquisaram sobre esse povo.

Através desses indígenas pude ampliar a reflexão sobre a festa tendo o São Sebastião, santo religiosamente respeitado fora e dentro da aldeia, seja durante as festas de Folias, ou nos rituais indígenas Maxakali Tikmũ'ũn. Darei mais destaque para relação entre os indígenas, o santo e as *folias*, entre os/as Maxakali, no último capítulo da tese, respeitando na maioria das vezes, temporalmente, como e quando, acessei as informações[32].

[30] Mais uma das 23 cidades que compõem a região pesquisada.

[31] Vale destacar, que Jonas Pereira Silva, um ex-funcionário da Fundação Nacional dos Povos Indígenas - FUNAI de Santa Helena de Minas, quem demostrou conhecer demasiadamente o idioma desses Maxakali, muitas vezes colaborou com a tradução de algumas palavras ou sentidos das histórias contadas pelos indígenas.

[32] Uma lista completa de todos/as os/as interlocutores/as da pesquisa encontra-se ao final da tese, acompanhada das datas em que foram entrevistados/as. O projeto de pesquisa foi submetido e aprovado pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep), sob o identificador CAAE nº 84467524.4.0000.5147 e parecer nº 7.396.269. O Registro do Consentimento Livre e Esclarecido foi assinado por lideranças das aldeias Nova Vila e Água Boa, localizadas no interior do Território Indígena Maxakali. Em razão de minha residência na França desde 2022, não foi possível recolher presencialmente, até o momento, as assinaturas dos/das *foliões/ãs*, das comunidades quilombolas e do grupo de *batuque*. Todavia, as autorizações para uso das entrevistas foram obtidas oralmente durante os encontros de pesquisa

Sobre o texto e seus capítulos

A tese está organizada em cinco capítulos, que se articulam de modo progressivo, combinando análise histórica, etnográfica e narrativas orais, a partir do estudo das festas de Folias no Vale do Mucuri. Apresento a seguir a organização da tese, indicando o foco analítico de cada capítulo e os principais conjuntos empíricos mobilizados em sua construção.

O primeiro capítulo realiza o enquadramento histórico e analítico da pesquisa, situando o Vale do Mucuri como território originalmente ocupado por povos indígenas, em especial os Maxakali, e discutindo os desdobramentos da colonização e da formação da ocupação não indígena na região. Em diálogo com a historiografia sobre o Vale do Mucuri, o capítulo analisa tanto os conflitos contemporâneos envolvendo os Maxakali quanto a longevidade do contato entre populações indígenas e as festas de Folias, articulando essa discussão a uma reflexão mais ampla sobre as relações de agrego no Brasil e suas especificidades no contexto do capitalismo de fronteira.

O segundo capítulo aprofunda a compreensão das festas de Folias a partir de seus fundamentos simbólicos, históricos e cosmológicos, articulando o mito fundador da narrativa cristã-católica a outras religiosidades que atravessam essas celebrações no Brasil. Inicialmente, o capítulo discute as festas de Folias no debate historiográfico e antropológico, problematizando sua classificação entre folclore, cultura popular e cultura negra. Em seguida, analisa os marcos cosmológicos que estruturam essas festas, com destaque para a narrativa bíblica dos Magos no evangelho de Mateus e para a historicização da devoção a São Sebastião. Na parte final, o foco se desloca para Minas Gerais e, mais especificamente, para o Vale do Mucuri, onde o capítulo combina descrição etnográfica, entrevistas e análise histórica para examinar performances, práticas musicais, objetos devocionais, organização ritual e memórias locais, evidenciando como as festas de Folias se constroem como práticas vivas, marcadas por continuidades, adaptações e disputas no tempo presente.

O terceiro capítulo desloca o foco analítico para as relações sociais, políticas e históricas em torno do acesso à terra no Vale do Mucuri, examinando como o

e também no contexto das atividades relacionadas à implementação da política cultural Lei Aldir Blanc (nº 14.017). Está prevista a regularização documental complementar, com a anexação dos respectivos registros de consentimento, até a última revisão da tese, prevista para 2026. As entrevistas e transcrições formalmente autorizadas serão posteriormente doadas ao Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI).

sindicalismo, as formas de posse e as relações agregas atravessam as trajetórias de sujeitos diretamente envolvidos com as festas de Folias. A partir de entrevistas com lideranças sindicais, moradores da zona urbana e rural de Santa Helena de Minas e participantes das festas, o capítulo analisa narrativas sobre ocupação da terra, trabalho e conflitos locais, evidenciando como essas experiências se articulam a processos recentes de organização política, disputas territoriais e permanências históricas. Ao acompanhar relatos das pessoas e grupos colaboradores, o capítulo mostra como a questão fundiária constitui um elemento estruturante das sociabilidades locais, sem reduzir essas experiências a categorias jurídicas formais, mas situando-as no interior de relações sociais concretas e historicamente produzidas.

O quarto capítulo aprofunda a análise das dimensões étnicas e das formas de classificação social mobilizadas pelas pessoas ligadas às festas de Folias no Vale do Mucuri, articulando narrativas contemporâneas, memórias locais e experiências vividas no território. A partir de entrevistas, relatos de campo e da análise de objetos e práticas associadas às festas, o capítulo examina como categorias como "afro-indígena", "caboclo", "quilombola" e "índio" aparecem em contextos específicos, sem serem tratadas como identidades fixas ou homogêneas. Ao acompanhar depoimentos de interlocutores como Tião Supita, Santa, Olívio, Dedé e Zé Tezo, bem como a experiência da Comunidade Quilombola dos Marcineiros, o capítulo evidencia como essas classificações se constroem na relação com o território, com a memória e com as festas de Folias, destacando processos de coexistência, negociação e circulação cultural. Assim, o capítulo contribui para compreender as festas de Folias como espaços de encontro ritualizados envolvendo diferentes matrizes culturais.

O quinto capítulo retoma e aprofunda os principais eixos analíticos da tese a partir das festas de Folias como espaço privilegiado de observação das relações sociais, históricas e territoriais no Vale do Mucuri. Com base em etnografias prolongadas, entrevistas e narrativas locais, o capítulo examina as festas de Folias como formas de mediação entre devoção, memória, circulação de pessoas e produção de pertencimentos, evidenciando como essas festas articulam, no presente, trajetórias indígenas, quilombolas e não indígenas. Ao acompanhar performances, deslocamentos, conflitos e continuidades, o capítulo analisa também as relações entre os Maxakali e São Sebastião, com destaque para sua associação com Putuxop, bem como para as reelaborações indígenas de elementos cristãos e as experiências com diferentes formas de religiosidade. Assim, o capítulo final consolida os argumentos desenvolvidos ao longo da tese, demonstrando

como as festas de Folias, os Maxakali e as comunidades quilombolas constituem um campo analítico privilegiado para compreender processos históricos, etnográficos e sociais em curso no Vale do Mucuri.

PROCEDIMENTOS DE TRANSCRIÇÃO

Esta pesquisa analisou as festas de Folias na região do Vale do Mucuri, no nordeste de Minas Gerais. Entre 2020 e 2024, foram entrevistadas aproximadamente 40 não indígenas e 12 indígenas Maxakali Tikmũ'ũn relacionadas com a *folia* e/ou com santos católicos. Além das entrevistas, aconteceu observação participante, e processos etnográficos, com a participação musical tocando violão ou cantando músicas que fazem parte da festa. Neste sentido, em 2024, foram entrevistadas aproximadamente 23 pessoas, entre indígenas e não indígenas, durante julho a agosto, quando também foi realizado um diário de campo. Algumas vezes, antes das entrevistas, foram escritos alguns parágrafos e inclusive algumas perguntas importantes para serem realizadas. Em outros momentos elas eram totalmente livres e o diário de campo era escrito posteriormente, mas não mais que 2 dias, após as entrevistas, as quais eram registradas em áudio com um gravador, e algumas vezes também em vídeo, com celular.

Realizo entrevistas registradas em áudio para as pesquisas sobre as festas de Folias do Vale do Mucuri deste 2013 e quase sempre as transcrevia utilizando apenas o word e a escuta minuciosa dos áudios. Ou seja, nunca tinha feito uso de um aplicativo para este fim. Muitas vezes foi preciso trabalhar por horas em apenas um áudio de 10 minutos. O procedimento, requer muito manuseio com o computador, porque é necessário pausar, voltar ou adiantar o áudio a todo o tempo. Somente em 2024, finalmente comecei a utilizar a transcrição dos áudios utilizando um aplicativo TurboScrib[33] e Clideo[34], para editar o tamanho do áudio, por que o app TurboScrib funciona gratuitamente somente 30 minutos, incluso apenas para 3 áudios por dia. Algumas das minhas entrevistas eram de mais de uma hora. Não tive necessidade de pagar para usar o aplicativo por que somente um áudio de 30 minutos tomava-me tempo suficiente para que, no outro dia, ainda tivesse direito de usar o app de forma gratuita.

Aderi a este formato de transcrição por curiosidade e, ao mesmo tempo, com muito cuidado para não adulterar as falas das pessoas, principalmente porque trabalhei com entrevistas com Maxakali Tikmũ'ũn, os quais eram bilingues. Eles/as, falavam português, muitas vezes não compreendido pelo aplicativo e principalmente no que se trata da língua

[33] Disponível em: https://turboscribe.ai/pt/dashboard
[34] Disponível em: https://clideo.com/pt/cut-audio

maxakali, para a qual não existe aplicativo que possa ajudar objetivamente nas transcrições. Vale destacar que eu lidei com situações complexas como entrevistar indígenas que falavam maxakali nas respostas, que foram traduzidas pelos Maxakali, Bruno e Vitorino.

Para exemplificar uma das abordagens desses momentos, quando fui entrevistar os Maxakali, busquei saber da relação que eles tinham com as festas de Folias e com os santos católicos, principalmente o São Sebastião, que está monumentalizado por uma estátua (de cimento e concreto) na aldeia Maxakali Nova Vila, em Pradinho, parte da T.I., localizado na cidade de Bertópolis (MG). Para os Maxakali me contarem sobre suas relações religiosas com o São Sebastião, santo mais louvados pelos *foliões* da região, tive que lidar com incompreensão da língua, pois entendo apenas algumas palavras. O que de fato se mostrou fundamental para a pesquisa foram as entrevistas também registradas em maxakali e traduzida logo em seguida, para o português, pelos colaboradores indígenas. Pareceu-me que a constante ida de outros pesquisadores, ao T.I. Maxakali no Vale do Mucuri, durante o tempo, tem estimulado que estes indígenas tenham este procedimento: falar em maxakali, seguido de uma tradução para o português com quem realiza pesquisa para com eles/as. Desse modo, era comum esse tipo de procedimento, para contar a história do ritual.

No que trata dos *foliões* não indígenas, estes eram igualmente registrados principalmente em áudio. Muitas vezes o aplicativo não transcrevia muitas falas por causa do sotaque dos colaboradores ou da forma informal de seus diálogos. Principalmente, para algumas palavras que caracterizam o local, o aplicativo, mais uma vez, não funcionava muito bem. De todo modo, muitas das vezes, tive que realizar a transcrição manualmente, e se tivesse sorte, aproveitava alguma frases que o aplicativo tinha transcrito.

A conclusão sobre o procedimento é que, seja sem a utilização do aplicativo ou com seu uso, ambos procedimentos, vão exigir muitas horas de trabalho. Para tentar alguma objetividade sempre ouvia os áudios antes de começar a transcrição no aplicativo com intuito de me familiarizar com o assunto. Após a transcrição é que começava realmente o trabalho, pois havia sempre correções e ajustes. Eu avalio que o aplicativo fazia apenas 20% de toda transcrição, quando ajudava a dar um "norte". Algumas vezes, as transcrições do app disponibiliza as minutagens, o que me ajudava a localizar com mais rapidez onde eu deveria partir ou recomeçar, para realizar uma transcrição, mais próxima possível do que foi dito.

Após várias horas de trabalho de escuta, de apenas um trecho de 3 minutos, finalmente eu tinha uma transcrição digna de ser trazida para a tese. Desse modo, após repassar por várias vezes pelo mesmo registro de áudio, da mesma entrevista, lendo e corrigindo trechos não transcritos, realizava um último procedimento de checagem para saber o que exatamente eu queria usar para a pesquisa. Muitas das vezes, de uma entrevista de uma hora, foram utilizados apenas cinco minutos da transcrição do aplicativo. Era inevitável escutar todo o áudio, quando a pessoa intermediada por mim, tinha dito, na verdade, apenas uma pequena parte do registro que não poderia ser deixado de fora da tese. Para ter um maior controle do que realmente queria trazer para tese, eu realizava uma última correção da transcrição, mas dessa vez, anotando em um papel, que ficava do lado do computador, os pontos das entrevistas que poderiam ser relevantes para a escrita da tese. Realizei este processo com todos os áudios das pessoas entrevistadas entre julho e agosto de 2024. Antes desse período, o procedimento foi todo sem uso de aplicativo.

Cabe destacar que, durante as entrevistas, utilizei diversas vezes fotografias registradas na própria localidade pesquisada para estimular os entrevistados e ajudar-me a compreender melhor as festas de Folias e a cultura indígena. Duas dessas fotografias foram utilizadas e estão destacadas a seguir:



Figura 3 - Indígenas Maxakali e não indígenas durante a festa de São Sebastião
Santa Helena de Minas
Ano e autor desconhecido

Acima, registro de uma foto posada durante festa de São Sebastião no mês de janeiro, liderada pelos músicos "*marcantes*" Dedé e Olívio. Esta festa anualmente conta com a participação musical dos indígenas Maxakali, "Té Caboclo" e "Negão Caboclo" em Santa Helena de Minas, Vale do Mucuri, nordeste de Minas Gerais. Os *foliões* não

indígenas tocam violão, viola, sanfona e cantam, e os indígenas Maxakali Tikmũ'ũn tocam caixa, pandeiro e cantam respondendo os versos das músicas. A dona da casa, na extrema direita da foto, segura a bandeira da festa em louvor ao santo e em respeito à *tradição* local.



Figura 4 – Estátua de São Sebastião
Aldeia Nova Vila - Pradinho – Bertópolis (MG)
Registro do autor

Esta imagem acima, é a estátua de São Sebastião / Putuxop da aldeia Maxakali Aldeia Nova Vila, em Pradinho, Bertópolis (MG), registrada em agosto de 2024, realizada durante trabalho de campo na aldeia Maxakali. Nesse sentido, estes dois registros foram utilizados para estimular a fala dos *foliões*, devotos do santo e indígenas, envolvidos com alguma dimensão da festa de Folias. As fotos colaboraram com a identificação de nomes, pessoas e entidades religiosas que fazem parte da festa. Nesse sentido, pude descobrir os nomes (ou apelidos) dos indígenas Maxakali envolvidos com a festa de São Sebastião em Santa Helena de Minas e ao mesmo tempo, melhor compreender, como eles se relacionam religiosamente com o São Sebastião, entidade que transita na cultura maxakali e no enredo da *folia*.

CAPÍTULO 1

1. Vale do Mucuri - Território dos povos originários

A História do tempo presente do Vale do Mucuri, no contexto da formação do território brasileiro, não pode ser compreendida sem a apresentação dos primeiros povos que habitavam as terras que hoje compõem a região, atualmente formada por 23 municípios. A região faz fronteira com os estados do Espírito Santo e da Bahia, além de outras regiões de Minas Gerais, como o Vale do Jequitinhonha e o Vale do Rio Doce. Nesse sentido, diversos povos indígenas habitavam e circulavam por essas terras antes de sua configuração territorial atual. A pluralidade étnica dos povos originários não se restringia aos Maxakali Tikmũ'ũn[35], como ocorre no presente, mas abrangia diferentes etnias, com distintas formas culturais. Contudo, com o avanço da fronteira econômica sobre os territórios indígenas, foram os Maxakali os povos reconhecidos pelo Estado que conquistaram o direito à terra na região.

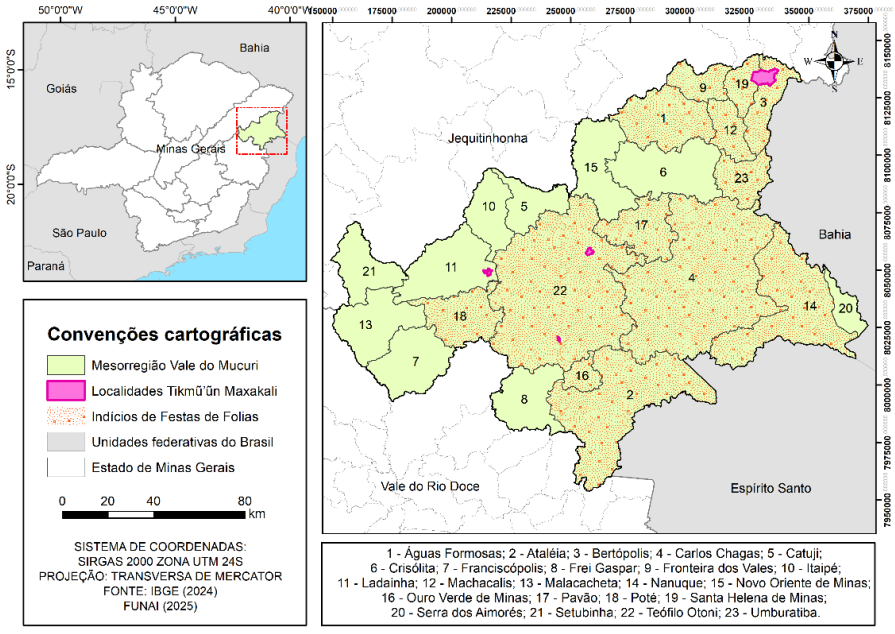


Figura 5 - Mapa do Vale do Mucuri (MG), com destaque para os municípios com presença indígena Maxakali e para os indícios de ocorrência de festas de Folias (2025)
Elaboração do autor

[35] Torna-se importante destacar que tive notícias, por meio de interlocutores não indígenas e de Maria Diva Maxakali (2024), de que, em Bertópolis (MG), há a presença de alguns Pataxó. Além disso, como será discutido mais adiante, os Pataxó estabeleceram relações de mistura cultural e de parentesco com os Maxakali. De todo modo, a terra indígena demarcada no Vale do Mucuri é de uso exclusivo dos Maxakali.

O Vale do Mucuri constitui-se historicamente como um território marcado por intensos processos de ocupação, disputas fundiárias e relações de fronteira que envolveram povos indígenas, populações negras, famílias rurais e agentes do Estado. Sua formação social resulta de longas temporalidades, nas quais a colonização, a expansão agropecuária e as políticas de controle territorial produziram profundas transformações nas formas de habitar, circular e se relacionar com o espaço. Para compreender as dinâmicas sociais e culturais observadas no presente, especialmente aquelas relacionadas às festas de Folias e às experiências do pós-abolição, este capítulo realiza um breve recuo histórico, partindo dos processos de colonização e ocupação do Vale do Mucuri para, em seguida, analisar as continuidades e reconfigurações sociais que atravessam o século XX e se projetam nas práticas observadas em campo.

Nesse percurso, parte-se da análise dos desdobramentos da colonização no Vale do Mucuri, com destaque para seus impactos sobre os povos originários. Em seguida, o capítulo aborda a formação histórica da ocupação não indígena e, por fim, examina os conflitos contemporâneos que ainda estruturam as relações sociais na região. A análise articula fontes historiográficas, documentação institucional e narrativas orais, combinando uma abordagem histórica de longa duração com observações etnográficas, de modo a compreender tanto os processos estruturais quanto suas reverberações nas experiências sociais contemporâneas.

1.1 Desdobramentos da colonização no Vale do Mucuri

No século XVIII, o Vale do Mucuri ainda não tinha suas riquezas exploradas e os indígenas estavam menos expostos aos perigos do contato com os colonizadores ou nacionais posseiros. Nos finais deste século e início do seguinte, o Vale do Jequitinhonha, já apresentava suas terras desgastadas caracterizando também a conquista da terra pelos colonizadores em face dos diversos povos originários. Esses indígenas fugidos para o Vale do Mucuri, entre eles os Maxakali, segundo Ribeiro (1998, p.16) foram registrados em "carta" "do Padre Antônio José Pinto Salgado" a qual dizia que "nações de índios" "saíram da mata e chegaram a ele querendo conhecer a fé e o batismo". Entre os grupos étnicos estariam os "Macuni, Camaxó, Machacali, Capaxó, Malali e Panhame".

Esses grupos, eram tidos como "pacíficas" e seu contato com o cristianismo, seria consequência do conflito com os ferozes Aimorés, "ou *botocudos*, como se dizia pejorativamente". Conforme mostram Ribeiro (1998, p.16) e Paraíso (1994: 174-177), os registros coloniais não costumam identificar os Maxakali como "Botocudo"; ao contrário, eles aparecem em diversas fontes como grupos distintos que, por vezes, buscavam proteção junto a brancos/autoridades ou se aliavam entre si contra os Botocudo. Assim, é mais correto afirmar que os Maxakali, assim como outras etnias, foram vítimas ou refugiados das incursões dos chamados 'Botocudo' do que equipará-los a essa categoria.

Mesmo quando lideranças indígenas Maxakali - como Sueli Maxakali, Isael Maxakali[36], Maria Diva Maxakali, Margarida Maxakali e Manoel Damásio Maxakali - ocupam espaços políticos, institucionais e culturais, sua atuação é frequentemente deslegitimada por setores da população regional. Essa desvalorização manifesta-se tanto nas interações cotidianas quanto em representações midiáticas locais, que, em diferentes momentos, associam os Maxakali a estigmas de atraso, dependência ou conflito, reforçando narrativas históricas de marginalização. Durante minha permanência em Santa Helena de Minas e Teófilo Otoni, observei que tais representações circulavam sobretudo em veículos de imprensa regional e em discursos públicos, contribuindo para a naturalização de práticas de violência simbólica contra esse povo.

Nesse contexto, a questão religiosa desses povos não pode ser negligenciada, pois também constituiu um importante campo de estratégias de resistência. Um dos momentos

[36] Para saber mais: https://artebrasileiros.com.br/arte/premio/uma-obra-que-ajuda-a-iluminar-o-povo-maxakali/?utm_source=chatgpt.com

mais complexos desse processo ocorreu com a submissão dos indígenas à cultura religiosa cristã, especialmente com a criação do "Aldeamento Missionário Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri (1873-1911)" (Missagia de Mattos, 2017, p. 90). A pesquisadora das Ciências Sociais Izabel Missagia de Mattos desenvolve uma produção de referência sobre a história indígena no Vale do Mucuri, com ênfase nos processos de aldeamento, nas políticas indigenistas e nas formas de gestão e apagamento das populações indígenas ao longo do século XIX e início do XX. A partir de extensa pesquisa documental, a autora analisa os efeitos históricos da ocupação colonial e missionária na região, oferecendo subsídios fundamentais para a compreensão da formação territorial e das relações sociais que atravessam o Vale do Mucuri.

Os textos de diversos pesquisadores não indicam com precisão se os Maxakali tiveram participação direta nesse empreendimento religioso. A partir da análise de Paraíso (1999), é possível inferir que estiveram presentes; ainda assim, pode-se afirmar que o aldeamento exerceu influência significativa no processo de cristianização dos corpos e das almas indígenas no Vale do Mucuri.

> O lugar foi escolhido pelos próprios índios. Igreja, escola, casa dos padres, ruas de casas para os índios, assim é o começo. Muitos índios, já convertidos, se prestam ao trabalho de ir catequizar seus irmãos nas matas, anunciando-lhes o fim de seu (s) deus(es) e a chegada do Deus Verdadeiro, para assim traze-los para o aldeamento. Mas outros se rebelavam e incentivavam os irmãos ao retorno as matas. Brancos exploravam os índios colocando-os contra os padres, mas ... querendo tirar proveito para si mesmos. Mais para o fim, depois da vinda das irmãs italianas Clarissas Franciscanas, falta todo tipo de apoio material para o aldeamento. Qual o resultado da catequese? Onde estão os índios de Itambacuri que chegaram a quase dois mil ou mais? Itambacuri, hoje, é apenas um retrato amargo da história indígena de Minas! É verdade que era bem melhor para os índios, nesta altura das violências, ficar nos aldeamentos, sob a proteção dos padres. Ali tinham segurança e alimento, o que não era possível nas matas onde já faltava caça e pesca e onde eram perseguidos pelos fazendeiros. (CEDEFES, 1987, p. 43-44)

O Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES)[37] é uma instituição mineira criada na década de 1980, dedicada à produção, sistematização e difusão de pesquisas sobre conflitos agrários, populações indígenas e comunidades

[37] O CEDEFES (Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva) é uma instituição sediada em Minas Gerais, dedicada à documentação, pesquisa e apoio a povos indígenas, comunidades quilombolas e movimentos sociais no estado.

tradicionais em Minas Gerais. A obra *A luta dos índios pela terra: contribuição à história indígena de Minas Gerais*, publicada em 1987, reúne documentação histórica, relatos e análises produzidas no contexto das disputas fundiárias envolvendo povos indígenas, constituindo uma referência fundamental para a compreensão dos processos de expropriação territorial e resistência indígena no estado.

O "aldeamento missionário" foi fundado por "Frei Ângelo de Sassoferrato (1864-1926)" e "Frei Serafim de Gorízia (1829-1918) [...] o mais duradouro estabelecimento missionário do período imperial, onde ambos vieram a falecer" (Missagia de Mattos, 2017, p. 103). Os aldeamentos não tinham "regime de funcionamento [...] como o das aldeias. Vários povos estavam ali misturados", sendo obrigados a aceitar o deus cristão e a se casar com brasileiros. Os padres não apenas aguardavam que os indígenas se dirigissem até eles, mas também adentravam as matas em sua busca, com o objetivo de batizá-los e, estrategicamente, protegê-los "contra invasores". Configurou-se, assim, um processo de "etnocídio" em duas vias, marcado tanto pelas contaminações intencionais de seus corpos quanto pela usurpação de suas almas (CEDEFES, 1987, p. 44-45).

O aldeamento "fundado e dirigido ao longo de mais de 30 anos pelos frades capuchinhos" em Itambacuri (MG) carecia de "disponibilidade de mão de obra". Com a 'revogação das leis que autorizavam guerra justa aos índios', que "ocorreu em 1831", marcando "o fim do Primeiro Reinado", as "Assembleias Legislativas Provinciais, estabelecidas pelo ato adicional à Constituição em 1834, passaram a ter atribuição e orçamento próprio para cuidar da catequese e civilização dos índios". Foi "nesse contexto" que "foi criada, em 1847, a Companhia de Navegação e Comércio do Mucuri – uma empresa de capital misto dirigida pelo político mineiro Teófilo Benedito Otoni" (Missagia de Mattos, 2023, p. 120-129).

A criação da Companhia de Comércio e Navegação do Vale do Mucuri, em 1847, constitui um marco decisivo no processo de incorporação econômica e territorial da região ao projeto de expansão do Estado imperial brasileiro. Como indicam Araújo (2007), Ribeiro (1996; 1998) e Santos (2022), a Companhia articulou interesses comerciais, logísticos e políticos, promovendo a abertura de rotas, a reorganização do espaço regional e o aprofundamento das relações de dominação sobre populações indígenas e trabalhadores subalternizados. Mais do que a ação isolada de um personagem, esse empreendimento expressa uma lógica histórica mais ampla de ocupação, exploração e integração subordinada do Vale do Mucuri às dinâmicas do capitalismo oitocentista.

Dentro da concepção do século XIX, o território onde hoje se localiza o Vale do Mucuri era reconhecido como "sertão", associado a uma "paisagem agreste, de campo ou cerrado". Mais precisamente, a região se enquadrava nos "chamados *sertões do leste*", nos quais, ao contrário dos estereótipos, "a paisagem era diversa, pois se tratava de uma zona montanhosa onde predominava uma espessa floresta atlântica". Essa paisagem foi preservada por longo tempo, "cuja 'abertura' apenas se intensificou após a metade do século XIX, no período imperial no Brasil", uma vez que havia "proibição da abertura de caminhos e da navegação fluvial", "decretada por meio de atos régios expedidos entre 1725 e 1758", "no intuito" de impedir "o contrabando de ouro" da "capital da província, Vila Rica". Desse modo, "as bacias hidrográficas dos rios Doce, São Mateus, Mucuri e Jequitinhonha permaneceram como *terra proibida*" (Missagia de Mattos, 2023, p. 117).

Como destacado anteriormente, não é possível pensar a história do Vale do Mucuri sem considerar os povos originários. Afinal, a ocupação da região resultou do confronto com esses povos que ali viviam. O caso particular do Vale do Mucuri, cujo processo "civilizatório" foi estrategicamente retardado, caracteriza-se de forma singular em Minas Gerais (CEDEFES, 1987, p. 38). Ao contrário de outros contextos no Brasil, no que se refere ao avanço da fronteira econômica no século XX, o "conquistador", além de aniquilar vontades culturais, "só quer as terras indígenas". Nesse sentido, "o índio", "os lavradores, os sem-terra, os operários se tornaram desnecessários e facilmente substituíveis como se fossem parafusos numa grande máquina" (Suess, 1987, p. 7-10).

Antes de adentrar o século XX, quando as fronteiras econômicas se reconfiguram, empurrando ou encurralando os indígenas, é necessário considerar o século XIX como período decisivo para esse processo. Esses "processos de territorialização" foram "concebidos no âmbito das políticas coloniais como apropriação do espaço, controle dos caminhos e estabelecimento de uma ordem jurídica orquestrada pelo Estado nacional" (Missagia de Mattos, 2017, p. 89). Como esta pesquisa não tem o objetivo de explorar exclusivamente uma história indígena, mas os efeitos do contato desses povos com aqueles tidos como "civilizados", torna-se necessário considerar Teófilo Otoni como personagem central no avanço da fronteira econômica na região.

Esse avanço, profundamente custoso às vidas de diversos indígenas, ainda que inserido em uma sociedade escravista, permite considerar que o político liberal buscou, em certa medida, negociar em vez de massacrar os indígenas. No entanto, Teófilo Otoni não pode ser compreendido como alguém centralmente preocupado com as vidas negras ou com os povos originários, mas sim com seus próprios interesses, com o futuro de sua

família elitista e com o desenvolvimento econômico da região e do país. Não se pretende aqui explorar em profundidade a atuação histórica desse colonizador, discussão que será deixada aos historiadores Silva, W. (2009) e Santos (2008; 2022), sendo este último mais crítico ao *modus operandi* de Teófilo Otoni.

Essa questão aparece, ao menos, em CEDEFES (1987) e Ribeiro (1998). O primeiro aproxima-se de Santos (2008), enquanto o segundo se aproxima de Silva, W. (2009). De todo modo, a vertente mais consolidada entre os pesquisadores é a de Silva, W. (2009), que apresenta um Teófilo Otoni influenciado pelas leis de D. Pedro II, que teria tentado superar a "caça e extermínio dos índios, decretada por D. João VI" (CEDEFES, 1987, p. 41). Nesse sentido, sob influência "dos ideais humanistas das revoluções francesa e americana", Teófilo Otoni supostamente teria adotado uma postura mais moderada em relação ao "extermínio dos índios". Para ele, os indígenas deixaram de "ser um inimigo, para ser um problema a ser resolvido" (CEDEFES, 1987, p. 41).

Contudo, não se pode afirmar que tenha estabelecido uma relação plenamente pacífica com os povos originários, tampouco com os escravizados, cuja mão de obra, ainda que sob críticas, foi utilizada para o desenvolvimento da Companhia (Ribeiro, 1998). No que se refere aos indígenas, mesmo com a concessão de terras após o exercício ilegítimo de poder sobre o território do Mucuri, decretado pelo governo imperial, "não havia na realidade por parte dele nenhum interesse em garantir terra para os índios. Nem mesmo respeitar os territórios já existentes" (CEDEFES, 1987, p. 41). Em verdade, ocupava a posição de invasor, ainda que adotasse, por vezes, práticas mais conciliadoras. Essas interpretações variam conforme os marcos analíticos e historiográficos adotados.

Eduardo Magalhães Ribeiro é historiador com formação e atuação voltadas para a história regional de Minas Gerais, especialmente para os processos de ocupação do Vale do Mucuri no século XIX. Sua obra, produzida no final do século XX, insere-se em uma tradição historiográfica interessada em compreender a formação do território, as ações dos agentes políticos e econômicos e as relações estabelecidas entre colonizadores, populações indígenas e trabalhadores livres e escravizados. Embora fundamental para a reconstrução histórica da região, seus trabalhos refletem limites interpretativos de seu tempo, especialmente no que se refere às categorias de "humanismo", civilização e progresso mobilizadas na análise de figuras como Teófilo Otoni.

Contrariando Santos (2008), Ribeiro (1998, p. 28) apresenta Teófilo Otoni um tanto quanto romantizado, ainda que crítico em relação ao sistema que vitimizava escravizados negros e indígenas. Para Ribeiro (1998, p.28), "Ottoni acreditava [...] que

os índios não seriam problema, desde que recebessem um trato convenientemente respeitoso". Seu maior interesse não seria "a princípio, pelas terras de Mucuri em si mesmas, mas sim pelo rio como via de escoamento e pelo vale como servidão para outros, que não ele". A interpretação proposta por Ribeiro (1998) revela limites analíticos quando observada à luz da historiografia crítica mais recente, especialmente no que se refere às noções de humanismo e civilização atribuídas a Teófilo Otoni. Se este era considerado um "humanista" à época, essa noção não corresponde necessariamente às concepções contemporâneas. Nesse sentido, tal interpretação pode indicar a permanência de referenciais analíticos vinculados ao contexto em que foi produzida.

> Ele não era um colonizador brutal, nem empresário selvagem, não era escravista conformado, e sequer a fama de maltratador de imigrantes agarra-se nele. A potência da sua fala envolve o leitor, sua extrema ponderação, racionalidade, elegância de estilo, humanismo e, principalmente, a habilidade para construir os subterfúgios com a fala brilhantíssima, desnorteiam toda a crítica. Suas atividades em relação aos índios - que não podem ser consideradas demagógicas, pois são de viva a denúncia, respeito à cultura alheia e ao seu modo de vida, atitudes de condoído com a violência que o outro percebe - não são apenas românticas, mas soam contemporâneas para qualquer brasileiro. O melhor exemplo disso foi a política indigenista que implantou no Mucuri: um convívio épico com as tribos, narrado como a fala direta à posteridade. Ottoni ofereceu aos índios um trato civilizado, mesuras de cavaleiro na mata com atitude de quem acreditava na universalidade dos seus valores, mas nutriam uma enorme tolerância para com a cultura alheia. [É] evidente que ele não foi um colonizador sanguinário. (Ribeiro, 1998, p. 36-38)

É sabido que Teófilo Otoni, "em sua chegada àquela zona, em 1838", aparentemente reagiu de forma 'humanitária' ao conflito entre Estado e indígenas, pois era contrário às "barbaridades protagonizadas pelos soldados (inclusive indígenas) sob o comando das divisões militares" (Missagia de Mattos, 2017, p. 97). No entanto, essa suposta humanidade do político liberal, imbuído de "valores claramente" republicanos, deve ser compreendida ingenuamente como produto de seu tempo, não sendo adequado considerá-lo como uma figura plenamente pacífica, uma vez que, quando adotava tais posturas, frequentemente o fazia em função de interesses econômicos ou "civilizatórios". No que se refere ao escravismo, vale destacar que, embora relativizado por Ribeiro (1998, p.32), Teófilo Otoni utilizou "trabalho de 100 escravos" em seus empreendimentos, especialmente na construção de estradas.

Deixando momentaneamente esse debate historiográfico, busca-se aqui apresentar os pontos de contato e as formas de resistência, de modo a compreender lacunas nesse processo complexo que constitui o Vale do Mucuri, sobretudo a partir do século XIX. Nesse contexto, na virada para o século XX, mais precisamente entre "1873-1911", ocorreu o "Aldeamento Missionário Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri" (Missagia de Mattos, 2017, p. 90), na cidade de Itambacuri (MG). Esse empreendimento religioso configura-se como mais uma faceta do avanço da fronteira econômica, atuando como instrumento desse processo violento travestido de progresso.

Na primeira metade do século XIX, o Vale do Jequitinhonha, fronteiriço ao Vale do Mucuri, vivenciava uma fase promissora de exportação "para o exterior". Durante "mais ou menos 10 anos", a região se beneficiou desse cenário, o que influenciou "Teófilo Otoni, político natural do Serro-MG", "por este curto período de projeção do Jequitinhonha", a idealizar "sua Companhia" (CEDEFES, 1987, p. 40). Desse modo, os objetivos comerciais da Companhia do Vale do Mucuri eram tanto locais quanto internacionais, exigindo a criação de rotas de escoamento, seja por vias fluviais ou terrestres, até alcançar o "mar".

> Portanto, de 1840 a 1850 o desenvolvimento capitalista da região não avança. Teófilo Otoni se retira nos fins da década de 50. De 1860 a 1890, o Vale fica praticamente abandonado. Neste período grupos franceses tentam investir ali, mas desistem do projeto. O Mucuri vai se formando a sua própria custa. O desenvolvimento da região só avança na década de 1950 com a pecuária de corte. São passados quase 100 anos! (CEDEFES, 1987, p.41).

Como será analisado posteriormente, a pecuária constituiu um ponto de inflexão econômica no Vale do Mucuri, região que enfrentou um período de crise no pós-abolição, especialmente após a saída de Teófilo Otoni na segunda metade do século XIX. Será discutida, mais adiante, a trajetória histórica do Vale do Mucuri desde o período em que o território era predominantemente coberto por matas, com circulação controlada, até sua configuração como uma região marcada por conflitos envolvendo fazendeiros, indígenas e outros grupos sociais.

Adota-se aqui o termo "não indígenas" como categoria relacional, utilizada para designar os diversos grupos que, embora não se reconheçam como indígenas, participam histórica e socialmente das dinâmicas territoriais, rituais e econômicas analisadas. Estão incluídos migrantes de origem europeia, escravizados, descendentes

de africanos escravizados, ex-escravizados, pequenos proprietários rurais, grandes fazendeiros, quilombolas e praticantes das festas de Folias que não se identificam como indígenas. O uso dessa categoria não pretende homogeneizar tais grupos, mas evidenciar sua posição nas dinâmicas analisadas ao longo da tese.

No século XIX, diversos autores registraram a presença dos povos indígenas na fronteira do Vale do Mucuri, ainda que, em sua maioria, não fossem especialistas. A análise desse conjunto documental, produzido desde o século XIX até o presente, permite sustentar a hipótese de que muitos desses grupos se misturaram entre si e com não indígenas, seja como forma de aliança entre grupos indígenas rivais, seja como estratégia frente ao avanço dos não indígenas sobre o território.

Um dos interlocutores, o Pajé reconhecido como Guigui Maxakali (2024), de aproximadamente 70 anos, afirmou ter nascido onde vive, na região do Pradinho, localizada na Terra Indígena - T.I. Maxakali, em Bertópolis (MG). Segundo ele, no "tempo passado" eles "não [moravam] igual agora não [...] vai mudando, vem morando, vai mudando, vem morando". Parte de seus ancestrais teria vindo de "Porto Seguro" (BA), enquanto outra parte se deslocou do "Vale do Jequitinhonha", em Minas Gerais, incluindo localidades como "Rubim" (MG), "Almenara" (MG), "Joaíma" (MG) e "Felisburgo" (MG). Esses "trajetos" entre Minas Gerais e Bahia encontram-se bem documentados em Tugny (2014).

> O povoado do Peçanha, antiga zona de mineração fundada em meados do século XVIII pelos bandeirantes e situada nas margens do Suaçuí, tributário do médio Doce em sua margem norte, testemunhou – assim como as demais povoações surgidas no período de violenta expansão da frente extrativista mineradora ocorrida com a interiorização das fronteiras de Minas, a saber, Diamantina, Serro, Minas Novas – o 'descimento' da numerosa população indígena pertencentes à família linguística maxakali. (Missagia de Mattos, 2023, p.123)

Vários fatores ajudam a explicar esses deslocamentos, incluindo conflitos entre grupos indígenas diferentes e não indígenas, a busca por "contato com o sagrado, com os yãmiyxop que vivem, sem morada certa" (Ribeiro, R. B., 2008, p. 105) e modos de vida associados a grupos "caçadores e coletores com uma agricultura incipiente". Esses povos são reconhecidos por pesquisadores como "seminômades" ou praticantes do "nomadismo", característica atribuída a essa etnia (Amaral, 2007, p. 8; Tugny; Jamal Júnior, 2015, p. 167; Paraíso, 1994, p. 181; Oliveira *et al*., 2019,

p. 2884). Outra liderança, nascida no T.I. do Pradinho, Manoel Damásio Maxakali (2024), de aproximadamente 65 anos, também reconhecido como "Pajé" e irmão de Guigui Maxakali (2024), afirmou que parte de seus ancestrais eram Pataxó, oriundos da Bahia, grupo igualmente caracterizado como nômade.

Segundo o interlocutor, sua mãe teria nascido ali em Pradinho, na aldeia Maxakali, mas seu "vovô veio lá de Pataxó", pertencente a outra etnia, que se deslocou da Bahia[38] para Minas Gerais a fim de conviver com os Maxakali (Paraíso, 1994; Vasconcelos, 2015). Hoje se conhece melhor a proximidade cultural e também familiar entre Maxakali e Pataxó, o que pode explicar suas semelhanças linguísticas e religiosas. Paraíso (1994, p. 173-175) chega a sugerir, de forma hipotética, que Maxakali e Pataxó, entre outras etnias, podem compor "um subgrupo de uma mesma nação" de "indígenas dos estados da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo". Para a pesquisadora, com base na análise de fontes primárias, seus territórios apresentavam, no passado, relativa proximidade. Desse modo, seus contatos não são recentes.

É possível afirmar que as demarcações territoriais vêm gradativamente forçando essa etnia a permanecer em um mesmo território de forma mais duradoura na contemporaneidade. Como já havia conflitos por terra envolvendo os Maxakali Tikmũ'ũn nas primeiras décadas do século XX, "o governo de Minas Gerais", sob crescente pressão, "resolveu mitigar um pouco a questão". Nesse contexto, "o governador Artur Bernardes, em 1920, doou 2000 ha para que o SPI[39] fundasse um Posto Indígena para os Maxakali", por meio da "Lei n° 778, assinada pelo presidente [,] em 18/09/1920 e ratificada pelo Decreto no 5462 de 10/12/1920" (Amaral, 2007, p. 17). Pode-se considerar que essa foi uma das primeiras iniciativas a viabilizar uma futura demarcação de terras indígenas, uma vez que seus direitos ainda não haviam sido plenamente reconhecidos.

De todo modo, nos últimos anos, ocorreram diversas rupturas internas entre os Maxakali, agravadas por conflitos com fazendeiros, o que levou alguns grupos a se deslocarem para outras localidades do Vale do Mucuri, como Teófilo Otoni (MG) e Ladainha (MG). Ainda assim, essa etnia resistiu ao avanço da fronteira econômica. Embora iniciativas estatais de garantia territorial já estivessem em curso desde o início do século XX, como a doação de terras mencionada anteriormente, a demarcação

[38] Os Pataxó ainda não têm suas terras demarcadas, e até hoje vivem e luta por esta causa. Para saber mais <https://www.instagram.com/p/DHEW-G1PgPl/>
[39] Serviço de Proteção ao Índio.

efetiva não se concretizou naquele momento. Esse processo só viria a se consolidar posteriormente, o que contribuiu para a permanência de conflitos e inseguranças territoriais por um longo período. Nesse contexto, suas terras permaneceram comprometidas e de difícil delimitação, sobretudo porque as "nascentes das águas dos córregos que correm vizinhos às suas terras se encontram em fazendas de ocupação relativamente recente". Muitas dessas áreas "foram tomadas dos povos Tikmũ'ũn por ações de engodo de funcionários a serviço do Estado" (Tugny, 2014, p. 157-158).

Mesmo com a doação realizada por Artur Bernardes, o Serviço de Proteção ao Índio - SPI, órgão responsável na época, "não instalou o posto de assistência ou prestou qualquer forma de atenção sistemática ao grupo", o que pouco contribuiu para melhorar a situação dos Maxakali. Os indígenas viviam sob constantes ameaças, situação que perdurou mesmo após a "criação do Posto Indígena Engenheiro Mariano de Oliveira ["em 1941"], com a demarcação de parte de seu território em 1940". As "duas glebas foram retomadas, Água Boa e parte do Pradinho, porém permaneciam separadas", com fronteiras junto a diversos posseiros, identificados como "fazendeiros" (Amaral, 2007, p. 18-19; Tugny; Amaral Júnior, 2015, p. 161; Vasconcelos, 2015, p. 31).

O Vale do Mucuri, não por acaso uma das últimas regiões a serem colonizadas no território mineiro, hoje possui Terras Indígenas - T.I. oficialmente demarcadas da etnia Maxakali, localizadas nos municípios de Bertópolis (MG) e Santa Helena de Minas (MG). A área dessas terras, de aproximadamente 5.333 hectares[40], conecta-se por meio de demarcações realizadas em períodos distintos, inicialmente nas décadas de 1940 e 1950 e posteriormente na década de 1990. Essas terras foram "reunificadas no ano de 2000", de acordo com Ribeiro (R. B., 2008, p. 12). Conforme informação de um funcionário[41] da coordenação técnica local da Fundação Nacional dos Povos

[40] Informações obtidas por meio de entrevista com funcionário da coordenação técnica local, atuante desde 1986, realizada em agosto de 2024. Segundo dados do "Ministério Público de Minas Gerais", no "Território Indígena Água Boa (no município de Santa Helena de Minas) e Pradinho (no município de Bertópolis) [...], com 5.305 hectares, abriga a maior parte do povo, com 1.979 pessoas. [...] A reserva Indígena Aldeia Verde (no município de Ladainha), [...], com 544 hectares, abriga 176 pessoas. [...] A reserva "Indígena Cachoeirinha (em Teófilo Otoni) [com] 606 hectares [...] é o lar de 28 indígenas". [...] "Na Aldeia-Escola Floresta (em Teófilo Otoni), [com] 122 hectares, [...] abrigam 327 indígenas." Totalizando 2.510 Maxakali. As informações estão vinculadas a um dos principais projetos de reflorestamento pactuados com os Maxakali: "O projeto Hãmhi - Terra Viva é viabilizado com recursos de medidas compensatórias ambientais destinados pelos Promotores de Justiça Ambiental do Ministério Público de Minas". Disponível em: https://www.instagram.com/p/DIoJyHPOk_2/?img_index=1

[41] Entrevista concedida por técnico da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), realizada em 2024. A identidade do informante foi preservada por razões éticas.

Indígenas - FUNAI,[42] em 2024, em Santa Helena de Minas (MG), essa última etapa de demarcação, a partir da década de 1990, obrigou "fazendeiros" a deixarem áreas que dificultavam a unificação do T.I. Maxakali.

> Em [mil e novecentos e] noventa e um. Veio a demarcação. A FUNAI entrou na justiça aqui, para esses fazendeiros se retirarem daqui [...]. Aí, demarcou essa área todinha aqui, tudo. [...] para o Maxakali [...]. Então, de modo que isso aqui hoje, virou uma terra só, olha. Englobou isso aqui tudo, entendeu?[43] [...]. Aqui na cachoeira, a cachoeira está aqui, olha. A cachoeira está logo aqui, que era a terra dos fazendeiros. Na cachoeira, moravam um fazendeiro por nome Arlindo. Era aqui, olha. Aqui formou uma aldeia aqui, entendeu? A aldeia Cachoeira. E a divisa está logo aqui, olha. Naquele rio. Não tem um ribeirãozinho ali? Vocês vão atravessar lá agora. A divisa de Bertópolis para Santa Helena [de Minas] é aqui. A divisa é aqui, entendeu? Só que essa terra aqui é toda indígena, entendeu? Que era dos fazendeiros. Aí, a FUNAI demarcou esse trem aqui tudo. Que foi para 5.333 mil hectares. Essa terra todinha aqui, olha. Tudo. [...]. Aqui tudo é terra indígena. (Entrevista, funcionário da FUNAI, 2024)

Anteriormente, essas terras eram separadas por propriedades não indígenas, pertencentes a fazendeiros; o objetivo das demarcações foi unificar os territórios indígenas entre Pradinho, limítrofe de Bertópolis (MG), e Água Boa, em Santa Helena de Minas (MG). Segundo o funcionário da FUNAI, "Água Boa é maior do que Pradinho"; nesse sentido, justifica-se que o posto indígena vinculado à FUNAI esteja localizado em Santa Helena de Minas, por se tratar de "um ponto mais central" para a gestão do T.I. Maxakali. No entanto, o posto da FUNAI nem sempre esteve situado na cidade, tendo funcionado anteriormente no interior do próprio território indígena.

O funcionário da FUNAI que entrevistei em 2024, atuante desde 1986, morou por "mais de quinze anos [...] dentro" do território indígena, quando o posto funcionava no interior da "aldeia". Os conflitos entre fazendeiros e os Maxakali aparecem de forma particularmente explícita em *A luta dos índios pela terra: contribuição à história indígena de Minas Gerais* – CEDEFES (1987, p. 83), obra que evidencia a desigualdade das forças em disputa, de um lado, os fazendeiros e seus "vaqueiros"; de outro, os

[42] A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) foi criada pela Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967. O órgão está atualmente vinculado ao Ministério dos Povos Indígenas.

[43] Na ocasião da entrevista, realizada na sede da FUNAI em Santa Helena de Minas (MG), o funcionário elaborou um desenho em papel representando o Território Indígena Maxakali, o qual foi utilizado como base, em conjunto com outras referências, para a elaboração do mapa para a tese, do T.I. Maxakali. Além disso, Rafael Maxakali (2025) apresenta uma versão sobre o processo de usurpação de suas terras no Vale do Mucuri (MG). Disponível em: https://www.instagram.com/p/DH_63DtJveS/

Maxakali, que permaneceram "reclamando de vários modos seu direito sobre a terra", reconhecendo-a historicamente como sua.

Em entrevista com a liderança indígena Maria Diva Maxakali (2024), atualmente com mais de 60 anos e nascida na aldeia de Água Boa, em Santa Helena de Minas (MG), foi relatado que esse posto indígena, no passado, contava com diversas frutas plantadas pelos tios de outro agente da FUNAI. Esse agente também teria morado por vários anos no T.I. Maxakali, sendo conhecido em Santa Helena de Minas pelo nome de Mazinho. Segundo a indígena, ele é descendente dos Krenak, e seus familiares teriam colaborado para o plantio de diversas frutas no entorno do posto indígena. Esse cenário teria sido interrompido quando o "capitão Pinheiro" chegou e teria arrancado todas essas plantações utilizando uma máquina.

> Meu pai, rapazinho, com os tios de Mazinho[44] que chamava Nazareno (Nazareno também acho que tá velho, ninguém nem vê ele mais). Tá véio nesses cantos. Plantou mais eles, era novo, rapaz novo. Junto, o pai chamava Sonfonte. E eles veio da família dessa região de Krenak. Aí, na vez que nós foi nos Krenak, nós era pequeno também. Nós foi nas casa da mãe, no avó de Nazareno. Acho que eles falava que era índio, né? Que tinha sangue de índio, que era índio. Aí, plantou essa jaqueira[45]. Não era só essa jaqueira, não. Tinha várias frutas. Tanja, era manga, que eu não conhecia se era manga. Mas tanja eu conhecia. Era laranja, jaca, caju e café. Era muita chácara, até lá pra cima. Aí, nós cresceu e veio ["o capitão"] Pinheiro e arrancou tudo [de] trator de esteira. (Maria Diva Maxakali, 2024).

Segundo Zé Tezo (2024), importante cantador de *folia* da comunidade rural do Córrego do Norte, no município de Santa Helena de Minas (MG), o "capitão Pinheiro", ao qual Maria Diva Maxakali (2024) se refere, foi uma influência negativa para os indígenas. De acordo com o interlocutor, teria sido durante a gestão desse funcionário da FUNAI que os Maxakali teriam aprendido a roubar. A análise desse interlocutor também aparece em outra fonte: no livro do CEDEFES (1987, p. 61), três indígenas, em carta enviada à FUNAI, o retratam de forma igualmente negativa. No documento, assinado por "Carmindo Maxakali, Tintin Maxakali e Gustavo Maxakali", "o capitão Pinheiro" é

[44] Por volta do ano 2010 fui até a aldeia Maxakali, quando este funcionário da FUNAI nos recebeu para um trabalho de pesquisa de um amigo, Pedro Bittencourt. Em 2024, o entrevistei rapidamente em busca de informações sobre a estátua de São Sebastião/Putuxop, localização no T.I Maxakali. Abordarei sobre isso no último capítulo da tese.
[45] Plantação de jaca, uma fruta típica dessa região.

descrito como um péssimo funcionário, e os indígenas afirmam possuir informações que poderiam incriminá-lo.

Exigia-se que o capitão, que à época havia sido removido, não retornasse ao posto indígena, mesmo diante das solicitações de fazendeiros, aliados do agente da FUNAI, que mantinha relações com políticos locais e deputados capazes de intervir na situação. O capitão Pinheiro, ainda presente nas memórias de indígenas e não indígenas da região, segundo CEDEFES (1987, p. 61-83), foi cúmplice nos conflitos entre fazendeiros e indígenas e teria se beneficiado ao se posicionar contra os Maxakali Tikmũ'ũn. Ele era "temido pelos Maxakali e por isso recebeu como presente dos fazendeiros uma fazenda vizinha da aldeia do Pradinho".

Na ocasião que realizei entrevista com Maria Diva Maxakali (2024), estava presente o não indígena, Olívio (2024), um dos cantadores de *folia* de Santa Helena de Minas (MG) e grande amigo da indígena. O *folião* conhece muito bem o território indígena e precisamente onde era o posto Maxakali, quando ele funcionava dentro do T.I. Maria Diva Maxakali (2024), explicou-nos, que a população indígena deste posto, era formado pelos Maxakali que vieram da "Bahia"

> corrido de fazendeiro, né? Meu pai que conta as história tudo. E meu pai conheceu. Quando nós já era grandinho, nós conheceu todo mundo que veio de lá. Aí já tinha fruta, já tinha cacau, já tinha casa deles, assim, construída de barro. E nós conhecemos o Seu Cacau, veizinho, que veio da Bahia. Aí ele contava, sentava e nós ... Não falava pra nós, mas nós ... Mas nós tinha aquela atenção, né? Aí nós sentávamos e ele contava o caso pra mãe, mais meu pai. Mãe ia acabar pra fazer panela, que mãe era vazieira[46]. Lá, naqueles mundão, lá no Cacau. Mas aqui também, perto de nós, tinha lugar que tinha barro de panela. Aí mãe falava que era barro de pote. Aí ele sentava e contava o caso: 'Oh, Adolf [Maxakali] era assim. Nós saiu, corridos, deixamos as coisas tudo. Mas a gente trouxe um pouco, a gente vai construir'. Eu ficava ... Mas eu não entendia a fala, né? Depois de grande, meu pai falava: 'Ah, é assim'. E aí eu conheci seu Cacau [Maxakali] veizinho, seu Luca [Maxakali], que é pai do seu Betinho [Maxakali]. E era lá da Bahia. É, aí meu pai falava assim: 'veio o caminhãozão com o gado lá do' que era da Bahia do ... hoje é FUNAI, né? Acho que era SPI nessa época. Aí trouxe, ainda aí conheci o véi João Vaqueiro, veizinho, que nos ia pegar leite. E eles colocavam ... Era criança, era um bocadinho, né? E as vacas eram poucas, e dava cada um pouquinho [de leite]. Eu conto a história tudo para as crianças. Acho que Juracy [Maxakali] também conta. Aí nós chegava, não tinha ponte nem nada, era estrada, né? Mas tinha um pauzão, assim, todo mundo atravessava. Quem vinha de animal já tinha carreira e passava de animal. Aí nós descia, porque o rio era cheio também, né? Aí nós cada um pegava, assim, o litro de leite, e

[46] Fabricava panelas de barro.

> fundava no rio, colocava cada um água, dentro do leite. Aí chegava lá e mãe falava assim. Mãe falava português.[47] O meu pai era cacique. Mas, falava na língua: 'Cês misturou o leite com a água?' E nós falava assim: 'não, não'. É porque pôs para cada um pouquinho, pra outro botava muito. Pura mentira. korrita[48] é mentira. Aí nós já deixava o litrinho [de leite] tudo assim. Nós não tinha casa, era cabana, né? Cada um escondia o litrinho atrás da árvore. Não era cama. Hoje a gente tem cama, hoje a gente tem sofá. Hoje tem sofá, tem tudo. E nós dormíamos na cama de vara. E meu pai fazia a cama daquele coqueiro, né? Raspava assim, e fazia as camas. Tudo era assim. Aí quem colocava, sabia fazer esteira, fazia. Aí quando ... Não conheci minha avó também não. Morreu, mãe de mãe. Mas fazia esteira e colocava. Ainda lembro um pouquinho. [...]. Aí hoje eu já conto para os meninos, eles falam assim, mas é mesmo, é mesmo. Hoje vocês tem cama, tem colchão. E fica falando. E vocês ficam falando. [Olívio (2024): Tem máquina de lavar, máquina de secar. Tem garfo pra comer]. [Maria Diva Maxakali (2024)] E não sabe aqueles coqueiros que arranca e cai o coqueiro e não fica a cuia? Pois é, meu pai pegava e fazia bem limpinho. Pra gente comer, comer comida. E pra pisar arroz, cozinhar arroz. Sem sal, sem nada. Feijão sem gordura. Feijão novo. Eh diá, era bom. Era vitamina. Acho que hoje é por isso que eu tenho sangue forte. [Comia sem sal]. Até hoje. Quando o eu dou vontade de tá comendo uma coisinha, eu como sem sal. Eu como sem sal, é gostoso (*é mai*[49]). (Maria Diva Maxakali, 2024)

Além disso, nas passagens acima, Maria Diva Maxakali (2024), juntamente com o cantador de *folia* não indígena Olívio (2024), relembram o período em que os Maxakali não utilizavam sal na alimentação, bem como diferentes etapas de transformação nos hábitos cotidianos. Esse conjunto de experiências evidencia a estreita relação entre indígenas e não indígenas na região. Tais elementos serão retomados no quinto capítulo, quando se analisará a proximidade entre os Maxakali, as festas de Folias e as práticas de devoção aos santos católicos. Os processos aqui discutidos demonstram como a colonização e as políticas indigenistas moldaram profundamente as dinâmicas territoriais e sociais do Vale do Mucuri. Contudo, para compreender essa configuração em sua complexidade, é necessário avançar para além da história dos povos originários e examinar a formação da ocupação não indígena, seus agentes, estratégias econômicas e os efeitos duradouros dessas iniciativas na organização social e cultural da região.

[47]Todos os/as interlocutores/as Maxakali entrevistados/as demonstram domínio funcional da língua portuguesa. Entre eles/as, Maria Diva Maxakali (2024) destaca-se por apresentar maior fluência na comunicação. Ainda assim, a interlocutora relatou dificuldades, especialmente em contextos que envolvem linguagem burocrática. Segundo ela, fala "um pouco em português", mas "tem umas coisas que eu ainda nem entendo direito. [...] Hoje, sei lá. A gente até embola."

[48] Palavra indígena escrita da forma como escutei.

[49] Em língua maxakali, significa tudo bem ou é bom.

1.2 Formação histórica da ocupação não indígena no Vale do Mucuri

A região do Vale do Mucuri, no nordeste mineiro, caracteriza-se por um passado e um presente marcados pela resistência de comunidades submetidas a relações profundamente desiguais na disputa pelo território. O Estado imperial, imigrantes europeus, grandes fazendeiros, pequenos proprietários, povos originários e a população afro-brasileira constituem os principais grupos envolvidos nesse processo. É nesse contexto de interação entre populações descendentes de indígenas e afro-brasileiros que se desenvolvem e persistem, até o tempo presente, as festas de Folias e o *batuque*.

O processo de transição do Vale do Mucuri, de território densamente florestado e ocupado por povos indígenas para uma região integrada a dinâmicas econômicas mais amplas, exige a articulação de diferentes caminhos analíticos: o da cultura e do espaço, e o do tempo e da história. A primeira perspectiva, quando isolada, pode levar a uma reflexão sem historicidade, enquanto a segunda tende a produzir narrativas desvinculadas das dimensões culturais. As transformações promovidas "pelo peso do capital", no contexto regional, não podem ser dissociadas da relação entre sociedade e natureza, exigindo uma análise que articule tempo, espaço, cultura e história. Esses elementos não devem ser considerados separadamente, uma vez que as dinâmicas históricas do Vale do Mucuri se apoiam em uma ideia de "progresso" que "quebra o que resta ainda de visões e vivências tradicionais de tempo-espaço rural e de modos de vida a que se aferram ainda os índios e os camponeses" (Brandão, 2007, p. 39).

A gênese da ocupação do território do Vale do Mucuri por populações não originárias está relacionada à crise da economia mineradora na província de Minas Gerais, à formação do Estado nacional brasileiro e às transformações da economia mundial ao longo do século XIX. Um dos elementos centrais desse processo encontra-se nas ideias civilizatórias então em circulação, que incentivaram a imigração europeia para a região. Nesse contexto, a natureza e os povos originários passaram a ser concebidos como um "impedimento para o progresso", devendo, portanto, ser desbravados ou mesmo aniquilados.

É nesse contexto que, em 1847, foi criada a Companhia de Comércio e Navegação do Vale do Mucuri, por iniciativa de Teófilo Otoni, comerciante e político nascido na cidade do Serro (MG), em conformidade com "a resolução assinada pelo governo imperial" (Missagia de Mattos, 2023, p. 129). Otoni acreditava que poderia dinamizar a

economia regional por meio do transporte fluvial pelo rio Mucuri[50] até o litoral baiano. Com esse objetivo, formaram-se povoados em torno do empreendimento, que também exigiu a construção da estrada de Santa Clara, viabilizando pontos de parada e a instalação de um quartel no território que corresponde atualmente ao município de Carlos Chagas (Santos, 2022).

A mobilização promovida por Teófilo Otoni foi decisiva para a ocupação do território já nos primeiros anos do empreendimento da Companhia do Vale do Mucuri. Diversos grupos migraram para a região, incluindo populações do norte europeu, como prussianos, belgas, franceses, portugueses, suíços e alemães. Segundo Biavati e Gazzinelli (2015), ainda hoje é possível identificar essa presença europeia por meio de sobrenomes como Burmann, Sedlmayer, Wan Der Maas e Somerlates. De acordo com Santos (2008), o sobrenome Kretly é de origem saxã, enquanto Somerlates tem origem alemã.

Parte desses descendentes, residentes em Carlos Chagas e, sobretudo, na Colônia Epaminondas Otoni, distrito do município, possui origem saxã. Entre "Philadelphia", atual Teófilo Otoni (MG), e o porto de Santa Clara, no litoral baiano, às margens da estrada de Santa Clara, foi criada a colônia de Urucu, atual Carlos Chagas. Instituída pelo decreto de 14 de fevereiro de 1855, essa colônia visava conter os ataques dos "bugres", termo pejorativo utilizado para se referir aos indígenas (Santos, 2008, p. 15). Segundo Missagia de Mattos (2023, p. 130), já em "1854" esses grupos eram observados pelo "engenheiro Roberto Schlobach", que "utilizou-se do 'alinhamento' já feito pelos 'bugres' em suas picadas". A cidade, que posteriormente recebeu o nome do colonizador, tinha como fundamento "imprimir seu compromisso com o ideário liberal republicano [...] em clara alusão aos direitos do homem, consagrados na Declaração de Independência dos Estados Unidos" (Missagia de Mattos, 2023, p. 130).

A Companhia faliu em 1861, mas a fronteira agrícola por ela aberta permaneceu ativa na região, com destaque para a expansão da economia cafeeira. Nesse período, a consolidação da lavoura do café esteve frequentemente associada à implantação de ferrovias, fundamentais para o escoamento da produção. É nesse contexto que surge a Estrada de Ferro Bahia e Minas (EFBM), a partir de 1881, alcançando a cidade de Teófilo

[50] De acordo com dados do Portal dos Comitês, o rio Mucuri banha os municípios de Águas Formosas, Caraí, Carlos Chagas, Catuji, Crisólita, Fronteira dos Vales, Itaipé, Ladainha, Malacacheta, Nanuque, Novo Oriente de Minas, Pavão, Poté, Serra dos Aimorés, Teófilo Otoni e Umburatiba. O rio deságua no Oceano Atlântico, no município de Mucuri, no sul da Bahia. Disponível em https://comites.igam.mg.gov.br/mu1?utm_source=chatgpt.com

Otoni apenas em 1898, então principal referência econômica do Vale do Mucuri (MG). A imprensa da época já indicava a centralidade da cafeicultura na economia regional, confirmada por dados de 1930, que apontam o café como principal produto. No entanto, após a crise financeira internacional de 1929, a pecuária, até então pouco valorizada, passou a ganhar destaque, deslocando gradualmente os investimentos antes concentrados na lavoura.

A pecuária consolidou-se como atividade econômica mais segura sobretudo a partir de 1939, com a criação de uma associação de fazendeiros na região. Ao final da primeira metade do século XX, a criação de gado já se configurava como a principal atividade econômica regional (Santos, 2022). Sua expansão ocorreu de forma contínua e profundamente impactante, associada ao avanço das posses de terra e à introdução do gado bovino, que se disseminou "na medida em que as posses de terra eram estabelecidas" (Missagia de Mattos, 2023, p. 125).

O Vale do Mucuri, na primeira metade do século XX, ainda era em grande parte coberto por extensas áreas de mata e habitado por diversas comunidades indígenas. A região vivenciou uma transição tardia do sistema escravista para outras formas de organização econômica baseadas no trabalho livre, em contraste com o que ocorreu em outras regiões do país. A consolidação da pecuária insere-se em um processo mais amplo de integração tardia e desigual da região ao Estado. Como apontam Santos (2022) e Ribeiro (1998), a economia local estruturou-se de forma lenta, marcada pela forte concentração fundiária e pela baixa diversificação produtiva, o que reforçou relações sociais precárias. Esse quadro contribui para compreender as transformações que, ao longo do século XX, intensificaram a expansão agropecuária e seus impactos sobre as populações locais.

É possível dizer que o Vale do Mucuri, no contexto de reorganização das lógicas econômicas no final do século XIX e início do XX, teve como um de seus pilares a agropecuária, que, como sabemos, é "uma atividade econômica que dispensa mão de obra e esvazia territórios". Essa prática teve seu ápice durante o regime militar no Brasil, provocando uma migração massiva de trabalhadores rurais para as periferias das cidades da região, sendo que parte significativa desses migrantes estava ligada às festas de Folias. "Sem contar que, em consequência da modalidade de ocupação proposta, tribos indígenas sofreriam, como sofreram, pesadas reduções demográficas no contato com o branco" (Martins, 2009, p. 842).

Atualmente, a criação de gado na região já não ocupa posição de grande destaque na economia do estado de Minas Gerais, embora tenha sido central, sobretudo até as décadas de 1970 e 1980. “O discurso civilizatório, a violência e o isolamento político” são elementos fundamentais que viabilizaram o “mando das elites agrárias”, materializado na atuação de grandes fazendeiros (Santos, 2022). Esses agentes atuaram como modeladores de um projeto civilizatório em uma região de fronteira, em contato direto com diversos povos originários, entre eles os Maxakali. Além da documentação disponível que evidencia conflitos fundiários, até tempos recentes eram recorrentes, especialmente em Santa Helena de Minas e Bertópolis, notícias de tensões entre fazendeiros e os Maxakali.

Entre os muitos movimentos migratórios para a região, destacam-se os retirantes provenientes principalmente da Bahia (BA) e do Vale do Jequitinhonha (MG), em busca de terras mais produtivas. Dados apresentados por Santos (2022), extraídos de periódicos de 1899, já registravam essa migração interna para o Vale do Mucuri (MG). Essas informações convergem com os relatos colhidos em Carlos Chagas e em Santa Helena de Minas, nos quais os interlocutores afirmam que seus familiares migraram dessas regiões para o Mucuri, seja na condição de agregados, ex-agregados, posseiros ou integrantes de comunidades quilombolas. Como observa Brandão (2007, p. 58), “não será ao acaso que a maioria dos seus trabalhadores braçais ou vivem em cidades-dormitório próximas, ou migram de espaços muito distantes, como o Vale do Jequitinhonha, e vivem provisoriamente na periferia pobre das cidades”.

Cidades do estado da Bahia e da região do Vale do Jequitinhonha são constantemente lembradas pelos interlocutores como pontos de partida das migrações de seus ancestrais para o Vale do Mucuri. Segundo Brandão (2007, p. 49), “o Vale do Jequitinhonha vivenciou uma migração não somente para o Vale do Mucuri, mas também para outras partes, como o estado de São Paulo (SP)”. Esse movimento migratório do Jequitinhonha para o Vale do Mucuri também é registrado por Ribeiro (1998, p. 13-14). As festas de Folias já faziam parte de suas práticas comunitárias antes mesmo da chegada ao Vale do Mucuri. Identifiquei famílias vinculadas a essas práticas que vieram da Bahia, como o Grupo de Batuque Estrela do Norte, localizado no Córrego do Norte, na zona rural de Santa Helena de Minas. Outras famílias, como as da Comunidade Quilombola dos Marcineiros e Marques, oriundas do Vale do Jequitinhonha (MG), possuem histórico de posse de terras ocupadas a partir da década de 1930 no Vale do Mucuri (MG).

Vale ressaltar que o processo migratório no Vale do Mucuri permanece ativo na contemporaneidade. Julia (2024), interlocutora próxima das festas de Folias, já residiu em São Paulo (SP), enquanto Santa (2024) e Tião Supita (2024), outros interlocutores, relataram que possuem irmãos que migraram para essa mesma cidade em busca de trabalho. Em outro contexto, por volta de 1982, fazendeiros passaram a acusar os indígenas, por meio de matérias de jornais, de serem responsáveis pelo fato de a população pobre da região migrar "para a cidade grande". Em resposta a essas acusações, em carta dirigida ao presidente da FUNAI, em março de 1982, os indígenas Carmindo Maxakali, Tintin Maxakali e Gustavo Maxakali afirmaram que "todo mundo sabe que civilizado pobre vai embora porque não tem mais terra para trabalhador, pois fazendeiro só quer criar boi". Dessa forma, a migração não decorreria de uma suposta aversão aos indígenas, mas da concentração fundiária e da expansão da pecuária extensiva na região (CEDEFES, 1987, p. 59-61).

Da segunda metade do século XIX até 1960, a região do Vale do Mucuri foi palco de intensos conflitos fundiários pela posse da terra. A violência, envolvendo povos originários, pecuaristas e posseiros, era uma marca recorrente desses embates. Nesse contexto, os fazendeiros dispunham de armas de fogo e, consequentemente, de melhores condições de defesa. Santos (2022) identificou, em registros de jornais das décadas de 1930 e 1940 referentes ao atual território do município de Carlos Chagas, diversos homicídios por arma de fogo associados à disputa por terras. Esses conflitos eram agravados, sobretudo, pela ausência de intervenção do Estado. Assim, as normas locais, frequentemente ditadas pelos pecuaristas, acabavam por regular a ordem na região. Como observa o autor, "o isolamento do nordeste mineiro era tema recorrente nas publicações da imprensa local" (Santos, 2022, p. 32).

Além desse isolamento político, decorrente da baixa presença do Estado, a região também enfrentava um significativo isolamento geográfico interno. As estradas eram precárias (quando existiam), e os caminhos pelas matas eram amplamente utilizados, inclusive para a obtenção de produtos básicos, como o sal. Tião Supita (2022), da cidade de Santa Helena de Minas, relatou que, por vários dias, mesmo sob tempestades, precisava atravessar as matas de Machacalis (MG), distantes cerca de 19 km, para adquiri-lo. Essa realidade se repetia em outras localidades do Vale do Mucuri.

Os relatos dos interlocutores convergem com os estudos de Santos (2022) quanto ao isolamento interno e externo vivenciado pela região por longos períodos, o que favoreceu o fortalecimento de práticas autoritárias e violentas por parte das elites locais

vinculadas à pecuária. Esse contexto contribuiu para a ampliação da exploração da mão de obra por meio do sistema de agregação, que envolveu indivíduos historicamente ligados às festas de Folias. Tião Supita (2022), residente em Santa Helena de Minas, foi um desses agregados: chegou à região ainda criança, com cerca de quatro anos, vindo de Pedra Azul (MG), no Vale do Jequitinhonha, após a migração de sua família para o Vale do Mucuri por volta de 1930, passando a viver sob relações de trabalho vinculadas a fazendeiros.

> Toda família passou a morar na propriedade rural do sr. Édison de Liô, onde trabalhava na lavoura e em outras atividades relativas ao campo. Ao lado de muitas pessoas, é um dos responsáveis pela preservação da cultura regional, difundindo a Folia de Reis e as homenagens a São Sebastião. Com muita fé, cumpre a tradição que tende a permanecer viva por muitos anos. (Ferreira, 2018, p.151)

É a partir do diálogo com Ana Lugão Rios e Hebe Mattos (2004), sobre o pós-abolição no Brasil, que busco compreender as relações agregas no Vale do Mucuri. Essa forma de exploração do trabalho se destacou na região no período pós-abolição e, como demonstra Santos (2022), constituía-se como uma prática de "relações arcaicas de trabalho", diretamente vinculada à trajetória dos participantes das festas de Folias. Ainda no contexto anterior à abolição, no Vale do Jequitinhonha e no Vale do Mucuri, no que se refere aos indígenas, "a verdade mesmo é que ficavam a serviço de colonos, numa mistura de agrego e escravidão" (Ribeiro, 1996, p. 190). Desde o início do século XIX, com a devastação das matas dos "vales do Jequitinhonha e Doce", "o Mucuri passou a receber um fluxo constante de lavradores pobres e ex-escravizados deslocados de outras regiões" (Missagia de Mattos, 2017, p. 96).

> Nela, os diversos subgrupos botocudos foram se transformando em sentidos diversificados, de acordo com suas articulações, por vezes com grupos de escravizados em fuga ou pioneiros mestiços que passaram crescentemente a integrar a paisagem e disputar as terras indígenas. (Missagia de Mattos, 2023, p.120)

Essa dinâmica histórica de transformações e articulações entre diferentes grupos ao longo do século XIX ajuda a compreender permanências que se estendem até o tempo presente. Encontrei algumas famílias com histórico de vida interligado com o agrego e, pelo menos um *cantador de folia* entrevistado em Santa Helena de Minas, que ainda mantém relações de trabalho com um fazendeiro, com quem já se agregou outrora.

Mesmo que em um formato mais flexível no que se trata do cumprimento do trabalho com a terra do fazendeiro, Dedé (2022; 2024), filho de Tião Supita (2022), disse-me que ainda continua a trabalhar em terras de Édison Fernandes, fazendeiro com quem ele e seu pai estiveram agregados por muitos anos em Santa Helena de Minas. Atualmente, o cantador trabalha por diárias, ou seja, seu pagamento é por dia de serviço. Segundo Dedé (2024), ele teria nascido e se criado "dentro da terra" desse fazendeiro.

No contexto do agrego no Vale do Mucuri, como demonstra Santos (2022) em seu livro *O Poder em Pedaços: relações agregas no Vale do Mucuri (MG)*, o cenário dos trabalhadores submetidos a essa forma de trabalho era de extrema precariedade. Uma epidemia poderia devastar praticamente toda a comunidade. A morte estava sempre presente, seja em decorrência de conflitos entre povos originários, colonos e proprietários, seja pela ausência de estruturas básicas, como hospitais e policiamento. Nesse contexto, os fazendeiros, detentores do capital e das armas, levavam ampla vantagem, enquanto grande parte da população agregada vivia em condições de profunda miséria. Até mesmo o acesso a calçados era raro, de modo que muitos trabalhavam descalços.

No período de transição da escravidão para o pós-abolição no Vale do Mucuri, não existiam espaços urbanos estruturados, com praças ou igrejas, como observa Santos (2022). Foi nesse contexto predominantemente rural que as festas de Folias e o *batuque* se constituíram como importantes momentos de lazer e devoção para as populações locais. Essas práticas de sociabilidade ocorriam frequentemente (embora não exclusivamente) no período noturno, conforme relatos dos interlocutores e registros de Santos (2022). O querosene, utilizado para iluminação, era de difícil acesso. Assim, até pelo menos a década de 1930, recorriam-se a estratégias como acender lascas de lenha ou "mamonas" para iluminar os ambientes onde se realizavam o *Terço*, as *folias* e o forró, como relatado por Armindo (2022), que convive com essas práticas desde a infância.

Outro aspecto das condições de moradia, presente nos depoimentos recolhidos por Santos (2022), que investigou esses festejos no período do pós-abolição, coincide com as experiências de Tião Supita (2022), outro *cantador de folia* de Santa Helena de Minas com quem tive a oportunidade de conversar. Seu filho, também *cantador de folia*, seguiu trajetória semelhante. Tião Supita (2024) foi um desses interlocutores oriundos do Vale do Jequitinhonha (MG) e vivenciou situações difíceis após migrar, por volta de 1930, fugindo de condições de miséria, para o Vale do Mucuri. Assim como nos relatos reunidos

por Santos (2022), sua moradia era feita de taboas[51], com piso de terra batida e cobertura de sapé. Tratava-se de uma estrutura precária, frequentemente exposta à entrada de serpentes vindas das matas, conforme relatado por esse *folião*.

As rezas em devoção aos santos constituíam uma forma de amenizar as pressões impostas pelo novo sistema político-econômico a uma população que vivia sob constante risco de doenças e das intempéries da natureza. Nesse contexto, também atuavam curadores, raizeiros e descendentes de indígenas que dominavam técnicas de cuidado e cura. Segundo Santos (2022), a presença indígena no universo do agrego influenciou práticas cotidianas e modos de vida. A influência da cultura negra também foi mencionada pelos/as entrevistados/as, que recordaram a presença da "macumbaria" durante períodos de maior intensidade do trabalho. Desse modo, formou-se um cristianismo popular católico, entrelaçado com as festas de Folias, com a reza do *Terço*, com as benzedeiras e com os saberes das parteiras. Em contextos marcados pela ausência de igrejas estruturadas e de assistência médica, essas práticas religiosas e de cura desempenharam papel central na sustentação da vida social no Vale do Mucuri.

As dinâmicas históricas de ocupação, concentração de terras e exploração do trabalho descritas nesta seção não se encerram no passado, mas estruturam as condições dos conflitos observados no tempo presente. É a partir desse legado histórico, marcado por disputas territoriais, assimetrias de poder e ausência sistemática do Estado, que se tornam inteligíveis os conflitos contemporâneos entre os Maxakali, fazendeiros e pequenos proprietários, analisados na seção seguinte.

[51] Vegetação encontrada em lagoas, represas e rios

1.3 Conflitos contemporâneos entre os Maxakali, fazendeiros e pequenos proprietários

Mesmo que fragmentados e marcados por descontinuidades, os Maxakali têm ampliado, progressivamente, suas relações com os/as não indígenas que habitam as proximidades de seu T.I. Em muitos momentos, essas relações, tanto com grandes fazendeiros quanto com pequenos proprietários, foram conturbadas. Segundo Tugny (2014, p.157), esse drama existe "desde os primeiros" invasores "de terras". Os conflitos por "invasões", de parte a parte, tornaram-se recorrentes, de modo que, lado a lado, diferentes grupos ultrapassavam limites na defesa de seus interesses. O fato é que, ao longo de um processo histórico marcado por injustiças envolvendo os povos indígenas, em um país com fragilidades na aplicação da justiça, diversas questões conflituosas permaneceram latentes, como feridas abertas, sujeitas a se intensificarem a qualquer momento.

> Então, era um trem assim, bem longe do outro. Porque é uma rivalidade, é uma rivalidade. O índio, acho, que ele tem aquela mágoa, o que o índio sofreu, a perseguição, os maltrato, a matação que foi matado, que mataram muito o índio, com a maior judiação. Desde o tempo que descobriu o Brasil, eu acho que eles [os indígenas] têm essa mágoa. Igual a uma pessoa que matou o seu bisavô e tudo, e até hoje cê lembra. Às vezes você não quer fazer nada, é amigo, mas lembra: 'ah, fulano, a família de fulano matou meu bisavô'. Eu acho que eles têm isso, porque eles foram judiados, na verdade, muito. É igual o negro, o negro sofreu demais, o negro sofreu demais, [...], sofreu demais, esses índios, índios, negro e pobre. Se tem uma classe que já sofreu isso nessa terra, foi esse pessoal. [...] Esse daqui [os Maxakali] veio corrido do Jequitinhonha [MG]. O que sobrou veio para cá, os outros veio da Bahia, corrido. Então, eu acho que [os Maxakali] não esquece disso. Mas que a gente sofreu, a gente sofreu moço. E imagina eu, que tenho 71 anos, e meu avô, e meu pai, e meus avós, há cento e cinquenta anos atrás? Há cem anos atrás, esse povo era igual a cachorro, moço. Esse povo não comia, não tinha comida, não tinha nada, eles era considerado igual a cachorro. Eu comparo, porque eu sou pobre, eu nasci pobre, eu comparo isso, que é a realidade. Então, acredito que índio tenha essa mágoa de nós. Já foi judiado demais. (Manoel do Sindicato, 2024)

Nesta entrevista, Manoel do Sindicato (2024) se declarou pobre, equiparando sua trajetória às experiências de discriminação vividas por indígenas e negros. Segundo o interlocutor, em parelo aos fazendeiros, o "pobre foi muito discriminado [...] nós andávamos de pé no chão, enquanto outros podiam comprar sapato ou cavalo". Ele

também destacou dificuldades de acesso a alimentos, como o leite, e situações de exclusão social, inclusive em festas e relações afetivas onde estes fazendeiros controlavam. Ao longo do relato, associa sua experiência às violências históricas sofridas por indígenas e negros, afirmando que "o índio foi discriminado, e ainda é [...] e o preto também". Para este colaborador da pesquisa, essas memórias de violência e humilhação ajudam a compreender ressentimentos históricos ainda presentes.

Atualmente, esses conflitos têm se amenizado ou, ao menos, as medidas legais têm sido relativamente respeitadas. Quando ocorrem invasões de terras indígenas, seja pelo uso ilegal de pastagens para o gado, seja por incêndios criminosos[52] no T.I. Maxakali, a fiscalização da FUNAI tem buscado atuar. Nas narrativas de Olívio, Julia e Manoel do Sindicato, o convívio entre os Maxakali e os não indígenas locais tem melhorado significativamente. Contudo, nem sempre foi assim.

> Porque até então (o índio), eles foram [...] pegar essa amizade com nóis, foi depois que a gente conhecia eles. Eles eram de lá, nós éramos de cá. Aí eles passavam, eles faziam muita malinesa no que era nosso. Roubavam muito. A gente ficava sem dormir. E teve umas épocas aqui muito complicada mesmo. Que nem todo mundo aguentou. A maioria abandonou as terras, vendeu baratinha e veio embora pra rua [cidade]. Porque não aguentava a perseguição. Era pesado mesmo. [...]. Perseguiam. [...] Muita gente correu daqui com isso. Muita gente [...] Era muito perigoso. E naquele tempo a gente tinha que correr deles mesmo. Depois eles começaram a misturar. Aí foi misturando. Depois que Santa Helena [de Minas] emancipou, que eles começou a entrar na política, que o trem ficou deste jeito [mais diplomático]. E daí pra cá só vem diminuindo, só vem virando ouro. [...]. Como diz: vem virando ouro agora no momento. [...]. Que antes, pra nós era uma lama. A convivência nossa com o índio, era uma coisa assim, um era inimigo do outro. Eles perseguiam muito nós. E nós era revoltado. Os mais pequeno [proprietário], porque eles invadiam, tomavam tudo. Então tudo que nós tinha, plantado, eles chegava e pegava na marra. E tudo que nós tínhamos, eles vinha e roubava de noite. Isso é uma história verdadeira mesmo. [...]. Hoje não, hoje é ouro. Hoje é uma coisa ... Os índios não perturba. Poucos dias mesmo, eu plantando minhas melancia lá. Os índios foram lá, panhou um bocado de melancia, minha melancia tudo nova. Eu entrei em contato com a Maria Diva [Maxakali]. Ela falou assim: 'não vai mais'. Não pisaram lá mais nunca. De primeiro não, se você reclamasse, ele ia e cortava tudo. Ele ia e derrubava tudo, tudo, tudo. E ele chegavam na vista nossa com os facão, e nós tínhamos que ver eles destruindo o que era nosso e nós ficar quieto. Porque se

[52] Em julho de 2024, durante a realização do trabalho de campo, Jonas, agente da prefeitura de Santa Helena de Minas cedido à FUNAI, relatou um episódio de invasão de Terras Indígenas. Segundo o interlocutor, um comerciante local e proprietário rural teria provocado um incêndio no T.I. Maxakali. O conflito possivelmente se originou após a recusa dos indígenas em permitir a entrada de gado em seu território. À época, o caso estava sendo apurado pela FUNAI, com encaminhamento de relatório técnico elaborado pela chefia local do órgão às autoridades competentes.

> você mexesse com um, vinha dez, vinha vinte, vinha cinquenta, vinha tudinho, armado e acabava. [...]. Flecha, lança[53] e tudo. (Manoel do Sindicato, 2024)

A versão de Manoel do Sindicato (2024) sobre os conflitos entre os Maxakali e os não indígenas sintetiza, de forma dramática, momentos marcantes dessa relação no entorno das cidades pesquisadas. Nas observações do casal não indígena, Olívio (2024) e Julia (2024), percebe-se também uma melhora no convívio com os Maxakali, embora, como já indicado, nem sempre tenha sido assim. Por outro lado, enquanto os indígenas apresentavam índices elevados de assassinatos, segundo Tugny e Jamal Júnior (2015, p. 172), "não se tem conhecimento de mais que um homicídio cometido por um *Tikmũ'ũn* contra um homem branco". Quando ocorrem, "a maior frequência de assassinatos ocorre entre" eles mesmos, o que os autores associam a processos mais amplos de violência estrutural, podendo ser interpretados, em certos casos, como efeitos de um "suicídio étnico", decorrente das pressões regionais e das condições vivenciadas no T.I.



Figura 6 - Manoel do Sindicato dos Trabalhadores Rurais
Santa Helena de Minas (MG)
2024

[53] No Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santa Helena de Minas, Manoel do Sindicato (2024) relatou possuir uma lança atribuída aos Maxakali. O objeto, com aproximadamente dois metros de comprimento, seria, segundo o interlocutor, "do tempo das irmãs", personagens que serão abordadas no terceiro capítulo. Descrita como "uma lança de braúna", foi adquirida por essas irmãs na década de 1980, período em que residiam na cidade. O interlocutor afirmou ainda que a mantém guardada em local seguro.

Já no início do século XXI, os conflitos envolvendo os Maxakali assumiram novas proporções, especialmente entre 2003 e 2006. Nesse período, eclodiram confrontos violentos "englobando a quase totalidade deste povo, tendo por consequência o assassinato recíproco de várias pessoas e a expulsão de parte da população do território comum", envolvendo "cerca de 270 pessoas" (Ribeiro, R. B., 2008, p. 7-12). Paralelamente, conflitos com fazendeiros, proprietários de pequenas e grandes extensões de terra, frequentemente associados à criação bovina, permaneceram recorrentes. De um modo geral, a dinâmica de tensões acabava por envolver toda a população local, evidenciando a complexidade dos conflitos gerados pelo avanço da fronteira econômica entre não indígenas e os Maxakali.

> Os índios eram tão bravos que [...] pegavam os porcos [dos fazendeiros] [...]. Se o fazendeiro fosse ruim para eles, eles matavam o porco [...] e ainda colocava lá o nome do fazendeiro [...].
> [...] nós chegávamos lá na ponte de Água Boa [...] tinha cinco, seis bois lá mortos, e eles carregava três, quatro [...] e deixava outros lá.
> [...] eles tocavam o gado [...] escolhiam a quantidade que queriam [...] e matavam. (Julia; Olívio, 2024)

Segundo os interlocutores não indígenas, muitas vezes os fazendeiros não podiam reagir às ações dos indígenas. No entanto, de acordo com o livro do CEDEFES (1987, p. 58-61), há controvérsias. Na perspectiva dos indígenas "Carmindo Maxakali", "Tintin Maxakali" e "Gustavo Maxakali", conflitos como esses eram provocados pelos próprios fazendeiros. Em cartas enviadas ao presidente da FUNAI, em março de 1982, indicam que, quando ocorria o abate de bovinos, isso se dava porque os animais invadiam o território indígena. No documento, afirmam que o "fazendeiro tá querendo é terra de índio que é boa e tem muito capim" e que, por isso, estariam "fazendo força, atentando para os índios sair".

O CEDEFES (1987, p. 60) registra ainda o caso de um indígena que, pelo simples fato de entrar na propriedade de um fazendeiro, foi espancado. A vítima Maxakali, em represália, teria matado o cachorro do proprietário, o que agravou o conflito. Como se pode observar, essas tensões envolviam diferentes segmentos da população, fossem ou não proprietários de terras, devido aos desdobramentos e às consequências desses episódios. Diante desse contexto, perguntei aos meus interlocutores se o fazendeiro revidou à matança de bois que teria sido realizada pelos indígenas.

> Fazia o quê? Fazer o que com um bando de índio [...]? Naquela época, tudo brabo [...]. Eles matavam o gado lá em cima [...] colocava no saco [...] e vinha vender aqui na rua. Só carne de primeira. [...] Quantas vezes a gente já comprou carne na mão deles [...]. A carne [do gado] que eles matavam lá nos fazendeiros e vinha vender aqui. [...] E quando eles bebiam, eles endoidavam [...] e ninguém encostava perto deles. Agora não. Agora é gente. Depois que aprendeu comer sal [...] amansou tudo. [...] Ali [...] os brancos não entravam [...]. Tem índio lá que até hoje não vem aqui[54] [...]. Quando era uma briga muito forte, eles pegavam os menininhos e jogava na gente assim, e cê tinha que segurar os *kitok*[55] deles. Quando terminava a briga, é que eles iam atrás para pegar os meninos. (Julia; Olívio, 2024)

Com base nesses relatos, fica evidente que os Maxakali resistiram, como puderam, ao avanço da fronteira. Do ponto de vista da legitimidade da posse, Julia (2024) demonstra lucidez ao refletir sobre uma história que, de diferentes formas, também envolve sua própria trajetória. Segundo a colaboradora, "desde quando começou Santa Helena [de Minas], tem essa aldeia [Maxakali] aí". Ou seja, a conformação do território Maxakali, historicamente marcada por disputas - seja com outros povos indígenas, seja com não indígenas - já se encontrava, em certa medida, estabelecida quando surgiu o distrito (em 1965) e, posteriormente, o município de Santa Helena de Minas. Em termos temporais, os Maxakali chegaram a essas terras antes, o que ajuda a compreender afirmações como a de que "eles fala que Santa Helena [de Minas] é deles. [...]. Agora que eles parou mais. Mas antes era uma briga por causa dessa Santa Helena [de Minas]" (Julia, 2024).

Durante a pesquisa, encontrei ainda um antigo *cantador de folia*, residente na zona rural do Córrego do Norte, em Santa Helena de Minas, cujo pai teria se envolvido em conflitos por terra com indígenas há cerca de 30 a 50 anos. É recorrente, nas entrevistas com participantes das festas de Folias, a menção à migração de seus ancestrais, sobretudo oriundos da Bahia, como no caso de Manoel do Sindicato dos Trabalhadores, ou do Vale do Jequitinhonha, muitas vezes motivada pela seca. Desse modo, muitos dos colaboradores desta pesquisa guardam em suas memórias relações pouco conciliadoras com os Maxakali, marcadas por tensões que vêm sendo gradualmente atenuadas, entre

[54] Segundo os colaboradores Olívio (2024) e Julia (2024), há indígenas no T.I. Maxakali que não falam português, sobretudo entre os mais velhos. Por outro lado, destacam que os mais jovens, especialmente aqueles que frequentam a escola, dominam o idioma. Os interlocutores também ressaltam transformações recentes no cotidiano, como o acesso à escolarização, ao uso de celulares e à condução de veículos, indicando mudanças significativas nos modos de vida.

[55] Quer dizer criança em língua indígena.

outros fatores, pela participação dos indígenas nas eleições locais. Ainda assim, essas relações não são plenamente pacificadas, uma vez que parte dos Maxakali também se posiciona em oposição política, a depender do contexto.

Apesar de esta tese priorizar a produção de uma história do tempo presente sobre as festas de Folias no Vale do Mucuri, "o historiador dificilmente consegue falar de uma coisa a partir daquele ponto. Temos de recuar um pouquinho para entender como é que aconteceu". Isso se justifica, sobretudo, porque não se trata aqui de estudos sobre a escravidão, tampouco exclusivamente sobre a abolição em si, mas de um esforço em compreender "o que ocorreu com essa população depois da abolição", no Vale do Mucuri, seja com "os negros libertos em tempo de escravidão", com os não indígenas pobres ou com os indígenas (Oliveira, 2025, p. 318).

Para Ynaê Lopes dos Santos (2022), em entrevista ao canal da revista Varia História (2022) no YouTube, os estudos recentes sobre o pós-abolição podem abarcar temporalidades amplas, por vezes "um tanto quanto indeterminadas". Segundo a autora, em "tese", esse campo pode se referir a tudo o que ocorreu após 13 de maio de 1888, estando fortemente relacionado à ideia de conquista da cidadania, o que o aproxima diretamente do tempo presente. Já Itamar Vieira Júnior (2021), em entrevista ao programa Roda Viva (2021), aborda os resquícios da escravidão no Brasil e sua relação com formas de exploração do trabalho, como o agrego[56], observadas também no estado do Maranhão. Isso demonstra, assim como verificado em Santa Helena de Minas (MG), que esse sistema ainda apresenta desdobramentos no Brasil contemporâneo.

Nesta tese, trabalho com uma perspectiva dialógica, na qual aqueles que impulsionam a escrita da História (isto é, os participantes da pesquisa) são referidos como colaboradores/as, entrevistados/as ou interlocutores/as. Nesse sentido, assim como Oliveira (2025, p. 323), compreendo que as pessoas "negras", bem como os não indígenas e os indígenas que participaram desta pesquisa, não são apenas "objeto da historiografia, mas também sujeitos políticos ativos, que refletem sobre as próprias experiências e produzem conhecimento histórico."

Além disso, como precisei várias vezes repensar o "espaço rural" e o "espaço urbano" para a produção desta tese, alinhei-me ao que Oliveira (2024, p. 324) propõe

[56] "Agrego" refere-se a formas históricas de dependência no meio rural, nas quais indivíduos ou famílias residiam e trabalhavam em terras de terceiros, sem contrato formal, mediante obrigações pessoais, prestação de serviços ou vínculos de reciprocidade assimétricos. Essa prática assumiu diferentes configurações no Brasil, variando conforme o período, a região e as relações de poder envolvidas.

como “ponto de partida” para a compreensão de uma “História Social do Trabalho”. A partir dessa perspectiva, não abordarei exclusivamente os “trabalhadores negros no mundo rural, o campesinato, como os estudos de Ana Lugão e Hebe Mattos haviam enfatizado”. Todavia, não busco desconsiderar “os resultados advindos das pesquisas sobre campesinato negro”, que nos ajudam a entender “a interlocução com o espaço político institucional, que são as comunidades quilombolas[57] rurais”. Nesse contexto, não é necessário ignorar os povos originários, ativos na construção dessa história paradoxal de desespero e esperança no avanço da fronteira econômica no Vale do Mucuri (MG).

Deste modo, é diante da complexidade que envolve os Maxakali, não indígenas e negros (muitos deles quilombolas), vinculados às festas de Folias e ao louvor aos santos, que busco compreender “as transformações e as questões que permanecem na sociedade brasileira, o que nos permite falar de pós-abolição na contemporaneidade”. Nesse sentido, esta pesquisa aborda, de diferentes maneiras, contextos de “diferentes gerações”, enfrentando desafios relacionados a “questões, como temporalidade”. Por conseguinte, quem tiver a oportunidade de ler esta tese não encontrará um trabalho “concentrado num espaço de tempo menor”. Ao contrário, aposto em uma temporalidade mais abrangente, sem deixar de esmiuçar passado e presente (Oliveira, 2025, p. 324-331).

[57] Nesse sentido, as comunidades quilombolas do Vale do Mucuri se inserem no que Hebe Mattos tem denominado, em chave analítica, como “quilombos da Dilma”, isto é, grupos que conquistaram reconhecimento jurídico e político sobretudo a partir do avanço das políticas públicas de certificação e regularização fundiária no início do século XXI. Trata-se, portanto, de quilombos cuja centralidade não reside apenas na resistência direta à escravidão, mas nas múltiplas formas contemporâneas de enfrentamento à exclusão social, territorial e simbólica.

1.4 A longevidade do contato entre os Maxakali e as festas de Folias

Partindo dessas diferentes temporalidades e da longa duração das relações sociais na região, é possível observar como se construiu, ao longo do tempo, o contato entre os Maxakali e as festas de Folias. Segundo Olívio (2024), Julia (2024) e Manoel do Sindicato dos Trabalhadores (2024), três importantes colaboradores desta pesquisa, em entrevistas realizadas entre julho e agosto de 2024, esse contato seria relativamente recente. A participação dos/as Maxakali Tikmũ'ũn nas festas de Folias teria se intensificado nos últimos 50 ou 60 anos, considerando que Maria Diva Maxakali (2024), teve suas primeiras experiências com essas festas ainda na infância. De acordo com Julia (2024) e Olívio (2024), amigos próximos dos Maxakali, eles não participavam dessas festas quando os não indígenas eram crianças. Somente na vida adulta esses interlocutores passaram a presenciar a participação direta de alguns Maxakali. Como relatam, naquele período, "nessa época, os índios eram bravos. Ixi, os índios eram bravos. Eles não comiam sal, não, filho de Jesus Cristo! [...]. Eles comiam tudo sem sal. Os índios eram bravos."

De acordo com Manoel do Sindicato (2024), por muito tempo os indígenas não se misturavam com os não indígenas. No entanto, a partir da emancipação do município de Santa Helena de Minas e da participação dos Maxakali Tikmũ'ũn na política local, as relações conflituosas, sobretudo aquelas marcadas pela violência, teriam diminuído. Como exemplo dessa aproximação recente com práticas da cultura não indígena, destaca-se a participação dos Maxakali em uma "quadrilha"[58], dança tradicional das festas juninas em louvor a São João e São Pedro, realizada em Santa Helena de Minas, na qual cantaram em sua própria língua. Antes disso, segundo Manoel do Sindicato (2024), "eles não envolviam" com os não indígenas.

> Aqui [os Maxakali] só envolvia com a cultura deles. Agora em festa de Folia, isso aí, porque já vem misturando raças e tudo. Inclusive, Eva [companheira de Valdívo Maxakali], aqui, é a mistura. Esse aí que você tá vendo, Valdívo [Maxakali], já casou com a branca. Então é mistura, mas eles não envolviam não. A cultura deles era deles - a deles mesmo.

[58] De acordo com Manoel do Sindicato (2024), os Maxakali têm ampliado sua participação em atividades culturais de origem não indígena. Em Santa Helena de Minas, há indígenas que atuam como músicos, especialmente cantores, realizando apresentações tanto na cidade quanto no T.I. Maxakali. Segundo o interlocutor, antes o "índio não saía para cantar", mas atualmente "já tem bandinha deles aí, tem as meninas que cantam muito bem". Para um exemplo dessas apresentações, ver: https://www.youtube.com/watch?v=tw1eyoSnhq0

> Agora que eu achei tão lindo, foi uma das melhores coisas que tem, foi essa quadrilha dos índios aí, ó. Eu acredito que foi a primeira. Nunca teve aqui não. [...]. (Manoel do Sindicato, 2024)

Para Manoel do Sindicato (2024), a aproximação entre os Maxakali e as festas de Folias estaria relacionada à participação indígena na política local, o que teria exigido maiores negociações e, consequentemente, ampliado o contato entre indígenas e não indígenas. Contudo, nas narrativas de diferentes interlocutores, tanto não indígenas quanto Maxakali, percebe-se que, há muitas décadas, as *folias* já circulavam no entorno e até mesmo no interior do T.I. Maxakali. Essas seriam formas mais antigas de contato entre os Maxakali e as festas, decorrentes da proximidade com moradores *foliões* nas fronteiras de seus territórios.

> Tinha vários que faziam *folia* aqui. Vários grupos. Cada comunidade tinha um. Por exemplo, Córrego do Norte, tinha. Prexede, tinha. [...]. Aqui em Santa Helena [Minas], tinha até dois grupos. E depois o tempo foi acabando, acabando, acabando. Aqui eu tenho um tio que hoje ele é até evangélico. Mas ele cantou muita *folia* no Prexede e em Bertópolis (MG). Ele mora aqui em Santa Helena [de Minas]. Se chama Leodono. Ele era um *folião* muito bom. Mas a *folia* dele era muito bonita. Era muito bonita, mas era várias. Não era só uma, não. Tinha várias pessoas. Você pode ver que em Santa Helena [de Minas], o Armindo deve ter te contado as primeiras *folias*, dos Carijó. [...]. Eu mesmo cantei *folia* há muitos anos. Eu cantei *folia* no Córrego do Norte. Há uns 30 anos atrás, eu cantei *folia* [...]. Tinha meus parentes. [...] Havia *Folia de Reis*, eles cantava, e quando chegava na época de São Sebastião, dia seis [de janeiro], que era dia de *Santo Reis*, aí eles iam para casa fazer, rezar o *Terço*, e à noite era *batuque*, era aquelas culturas antigas. (Manoel do Sindicato, 2024)

Nas últimas três décadas, o sindicalista, pertencente a uma família ligada à tradição das festas de Folias, aponta para a possibilidade, ainda que recente, de trocas entre essas festas e os Maxakali. De acordo com Manoel do Sindicato (2024), esse envolvimento se deu, sobretudo, em função do contato fronteiriço entre o T.I. Maxakali, fazendeiros e pequenos produtores rurais. Valdívo Maxakali e o interlocutor possuem praticamente a mesma idade e se conhecem há longa data. Apesar da participação de Maxakali nas festas de Folias em devoção a São Sebastião, como é o caso de Té Caboclo (filho de Valdívo Maxakali) e Negão Caboclo, ambos indígenas, o interlocutor ressalta que essa presença ocorria de forma ainda distanciada.

> Aí, eles tiveram afinação [(aproximação)] agora de pouco. Ninguém era chegado de índio aqui não. E era vizinho, tudo, tinha uma certa liberdade. Com algumas, com alguns indígenas. [...]. O índio começou a misturar nessas culturas, mais agora de pouco tempo para cá. Inclusive a minha família tudo era *folião*. A família de minha mulher tudo era [...]. [No T.I,] passava os *folião* cantando. Vinha do Praxéde. [...] Praxéde é uma comunidade vizinha nossa aqui. [...] Lá extremando com a aldeia. Esse tio meu, que era casado com a tia minha, eu acredito que ele foi um dos que cantou *folia* lá dentro da aldeia, nessas épocas. Eles iam cantar, mas os índios não misturavam. Não tinha índio que misturava no grupo. (Manoel do Sindicato, 2024)

De acordo com esse interlocutor, de aproximadamente 71 anos, profundo conhecedor de Santa Helena de Minas e das dinâmicas envolvendo o território Maxakali, há várias décadas já existia contato entre esses indígenas e as festas de Folias em suas aldeias. No entanto, essa participação ocorria de forma mais distanciada. Ainda assim, essa participação não deve ser negligenciada, pois, embora ocorra com menor intensidade do que entre os não indígenas, trata-se de uma relação que perdura no tempo. O fato de alguns Maxakali participarem ativamente das festas na atualidade, como será demonstrado ao longo desta tese, é particularmente significativo, pois revela uma configuração singular das relações entre as *folias* e os Maxakali.

1.5 Reflexão geral sobre as relações agregas no Brasil

As práticas agregas no Brasil remontam a longa duração histórica. De acordo com Gomes (2023, p. 65), ao analisar o "conceito histórico de agregado" no sul do Brasil, na virada do século XVIII para o XIX, as "práticas de agregar e estar agregado" já aparecem em "documentos do Brasil escravista". A partir de dicionários e de "arrolamentos populacionais", o autor elabora uma definição dessas práticas. Por meio de uma "metodologia do cruzamento nominal e da reconstituição de famílias", identifica "diferenças no seio desta categoria". Assim, defende a "hipótese" de que agregar era uma prática difusa e que o agregado não constituía um grupo ou uma camada social específica.

De acordo com essa abordagem conceitual, durante esse período havia uma pluralidade difusa de camadas sociais, de modo que o agrego não se dava exclusivamente entre os mais empobrecidos. No entanto, no Vale do Mucuri, sobretudo a partir do final do século XIX, esse sentido não se sustenta. Todos os colaboradores dessa pesquisa (ou seus familiares) que estiveram agregados, inseriam-se em uma camada social de baixo poder econômico. Ou seja, não eram grandes proprietários, configurando um quadro mais homogêneo nesse aspecto. Ainda que não estejamos tratando do mesmo período ou território, vale destacar que essa realidade contraria o que foi observado no Sul do Brasil, onde a "constituição do conceito histórico" de agregado "abarcaria diferentes sujeitos e relações". A partir das pesquisas de Ribeiro (2010) e Santos (2022) sobre o Vale do Mucuri (MG), também não se verifica tal pluralidade, sendo o ato de se agregar mais restrito (quando não quase exclusivo) aos grupos empobrecidos.

De acordo com Gomes (2023), há pelo menos duas vertentes para compreender os modos de agregar no Brasil no período. Uma associa essa dinâmica à escravidão e ao latifúndio, enquanto a outra a entende como forma de fortalecimento familiar. Ou seja, trata-se de duas perspectivas distintas: uma mais vinculada ao lucro privado e às estruturas de dominação, e outra relacionada à manutenção de um status social no interior das famílias.

> O primeiro e mais importante grupo é aquele que associou agregado aos conceitos de escravidão e latifúndio [...]. O segundo, sem desconsiderar os efeitos advindos da desigualdade colonial, enfatiza a associação do conceito de agregado ao de família. [...]. Devido aos fenômenos da mestiçagem e da alforria, teria ocorrido um crescimento da população de ascendência negra e indígena entre os agregados. [...]. Nesse caso, a relação entre agregação e escravidão não é de oposição, mas de associação. Em virtude da fragilidade social decorrente da pobreza, da velhice, de doenças ou do abandono de crianças, a agregação

> representava um amparo para os mais necessitados. O segundo conjunto de obras aqui analisado associa o conceito de agregado ao de família, entendendo as práticas de agregar e estar agregado como decorrentes das lógicas familiares de grupos pertencentes a diferentes segmentos sociais, não necessariamente pobres. Nos casos estudados nessas obras o agregado passa a ser entendido menos como uma classe, camada ou grupo social e mais como mecanismo de organização ou reprodução familiar. [...]. Agregar, para o padrão da roça, também poderia ser um modo de restabelecer um equilíbrio em um domicílio que tenha vivido uma quebra da família conjugal. A condição de agregado, portanto, nem sempre é sinônimo de pobreza. A condição de agregado poderia marcar a vida de muitos homens e mulheres pobres, mas a pobreza não era um traço suficiente para explicar a prática de agregar e de se tornar agregado. (Gomes, 2023, p.67-72)

A partir de Gomes (2023) e da pesquisa realizada no Vale do Mucuri, é possível afirmar que o conceito e as formas de agregação sofreram mudanças, passando a se concentrar em um núcleo de agregados empobrecidos. Pelo menos, é essa a conclusão a que se chega a partir dos discursos dos colaboradores ligados às festas de Folias. Não descarto a hipótese de que práticas agregas também tenham ocorrido entre famílias latifundiárias, mas não entrarei nesse mérito, uma vez que o foco desta pesquisa recai sobre os grupos que difundiam as festas de Folias, e não sobre as elites agrárias, ainda que eventualmente simpatizantes dessas práticas.

Não se trata, portanto, de propor um modelo geral de como o agrego se deu em todo o Brasil, mas de delimitar a análise ao Vale do Mucuri. Nesse contexto, a prática pode ter se desenvolvido, com variações, de forma mais difusa ou mais homogênea no que diz respeito às camadas sociais envolvidas. De todo modo, seja a partir de um "documento", como observa Gomes (2023, p. 75), ou de uma região ou Estado, nenhum recorte é "capaz de compreender todas as possíveis experiências de dependência passíveis de serem classificadas pelo termo agregado". Especificamente sobre os documentos analisados pelo pesquisador, é possível dizer que

> essa hipótese é dependente de três enunciados que podem ser testados empiricamente, quais sejam: 1) havia tantos modos de agregar e tornar-se agregado que nenhum documento histórico isolado pode contemplar sua variedade; 2) havia famílias sem-terra que se encontravam sobre as terras de terceiros, mas que não foram descritas como agregados em qualquer documento; 3) em uma mesma localidade e época, indivíduos ou famílias com diferentes níveis de riqueza e posição social foram classificadas como agregadas. Esses dados permitem concluir que famílias de todos os setores sociais agrários poderiam ser qualificadas por essa expressão, desde jovens casais filhos de pequenos produtores até produtores escravistas que residiam nas terras paternas ou maternas.

> [...] Isso porque os agregados não podem ser considerados como uma classe, camada ou categoria, sob o risco de subsumir experiências díspares sob o mesmo termo. (Gomes, 2023, p.82)

A partir dessa referência, percebe-se que, ao longo dos séculos, o conceito e a prática do agrego se transformaram, sobretudo a partir do século XX. No caso do Vale do Mucuri, suas origens estiveram fortemente marcadas por relações verticais que beneficiavam os fazendeiros em detrimento das camadas empobrecidas, fossem "agregados, escravos", "índios" ou brancos pobres (Ribeiro, 1998, p. 52). Apesar das divergências em termos conceituais e práticos entre o agrego analisado por Gomes (2023, p. 83) e o observado no Vale do Mucuri, há elementos em comum, mesmo diante de temporalidades e territorialidades distintas: "o latifúndio obrigava as famílias sem-terra a se agregarem junto àqueles que lhes cediam acesso". No Vale do Mucuri, também foram recorrentes "os relatos sobre indígenas que se associaram aos pioneiros em empreendimentos diversos, como o de aberturas de matas e estabelecimento de povoações" (Missagia de Mattos, 2017, p. 96).

Assim como observado por Gomes (2023), algumas famílias camponesas, como a de Manoel do Sindicato (2024), em Santa Helena de Minas (MG), encontravam no agrego ou na "posse de terras uma possibilidade para agregar, [...] contribuindo para a formação de uma mão de obra no interior da família extensa" (Gomes, 2023, p. 83). "A expressão 'agregado'" pode não ser "um reflexo límpido dos grupos subalternos do Brasil antigo", mas, no caso das práticas ligadas às festas de Folias contemporâneas do Vale do Mucuri, aproxima-se desse sentido. Pelo menos é o que demonstram os estudos sobre a região ao longo do século XX e as evidências produzidas nesta pesquisa.

1.5.1 Vale do Mucuri e o agrego no capitalismo de fronteira

A compreensão do agrego no Vale do Mucuri exige situá-lo no interior de processos mais amplos de formação das fronteiras internas do capitalismo brasileiro. Para analisar essas dinâmicas de ocupação territorial e conflito social, este capítulo dialoga com a contribuição de José de Souza Martins, sociólogo cuja obra é central para a interpretação das fronteiras internas no Brasil. Em *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano* (2009), Martins propõe uma leitura histórico-sociológica da fronteira como espaço de tensão, marcado por relações assimétricas de poder, exploração do trabalho e processos de desumanização de sujeitos considerados marginais aos projetos colonial e nacional. Embora não trate especificamente do Vale do Mucuri, sua abordagem oferece um instrumental analítico fundamental para compreender as formas de subordinação social e econômica que atravessam a constituição histórica da região.

É a partir desse enquadramento conceitual que se torna possível analisar as formas específicas que o agrego assumiu no Vale do Mucuri, articulando dependência econômica, controle do trabalho e permanências históricas herdadas do processo de ocupação regional. O Vale do Mucuri, no nordeste mineiro, possui uma história particular: além de ter passado por um processo de ocupação tardio em relação a outras regiões do Estado, caracteriza-se como zona de fronteira. Não apenas uma fronteira física, definida pelas divisas com os estados da Bahia e do Espírito Santo, e com os vales do Rio Doce e do Jequitinhonha, mas também uma fronteira étnica. À medida que houve uma expansão econômica nesse território a partir do século XIX, ampliou-se também o contato entre diferentes grupos, como europeus, populações negras (escravizadas, libertas e livres) e, sobretudo, povos originários.

O fato de a região ter sido ocupada por grupos não originários a partir de meados do século XIX, em um contexto marcado pelo início do desmantelamento da sociedade escravista e de seu principal sustentáculo, o trabalho escravo, não a desvincula das lógicas do escravismo, como sugerem Neves e Rosa (2007, p. 7) no prefácio do livro organizado por Valdei Lopes de Araújo (2007). Izabel Missagia de Mattos (2002) demonstrou como os nexos do trabalho escravo fundamentaram a ação do Estado imperial (e republicano) e dos missionários católicos na formulação de políticas indigenistas pautadas em formas de trabalho compulsório, que davam forma e legitimidade a essas práticas. Mesmo diante da baixa presença demográfica de trabalhadores escravizados na região, em comparação

a outras áreas do Estado, não se pode desconsiderar a amplitude do poder simbólico que o escravismo exerceu na organização social do Vale do Mucuri.

Nesse sentido, o Vale do Mucuri possui, em sua história, uma particularidade fronteiriça que ultrapassa a dimensão econômica. Sem uma perspectiva socioantropológica articulada à história, torna-se limitado aprofundar o conhecimento sobre a região, uma vez que povos indígenas, europeus e africanos travaram disputas de poder nas quais os grupos de origem africana e, sobretudo, os povos originários foram os mais atingidos. Nesse contexto de uma sociedade complexa, marcada tanto pela expansão territorial quanto por sua dimensão étnica, a região apresenta, ainda hoje, essas ancestralidades nas trajetórias de vida de pessoas ligadas às festas de Folias. Não é à toa que integrantes de aldeias Maxakali e de comunidades quilombolas mantêm proximidade com essas práticas, o que se materializa, por exemplo, na participação musical ativa de alguns Maxakali nas *folias* em Santa Helena de Minas.

Esta pesquisa, ao buscar compreender as relações de fronteira na história do Vale do Mucuri e de seus diversos povos, especialmente os originários, dialoga com as perspectivas teóricas de Ribeiro (1998), Martins (2009) e Missagia de Mattos (2023). A noção de fronteira é central, pois remete ao contexto histórico em que povos originários, europeus e populações negras se encontraram nesse território a partir do século XIX. Contudo, a fronteira aqui é entendida para além de um recorte temporal, territorial ou econômico. Interessa destacar, sobretudo, seus aspectos culturais, uma vez que o passado e o presente dos interlocutores revelam, tanto nos imaginários quanto nos corpos, marcas desses encontros entre povos diversos.

> Os estudos sobre as zonas de fronteira [...], têm como característica abordagens de suas complexas perspectivas territoriais e culturais sob diferentes enfoques disciplinares. Para isso, os percursos, caminhos e circuitos nelas existentes – como rios, portos, estradas e outros - se apresentaram estratégicos sua descrição, já que por meio deles se descortinam paisagens e outras dimensões ambientais, deslocamentos humanos, relacionamentos e negociações entre os distintos contingentes populacionais, assim como a natureza da produção local, os saberes envolvidos nesses processos e o comércio com o exterior. [...] Por conferirem visibilidade a importantes agenciamentos dos sujeitos indígenas em sua relação com outros sujeitos na recriação dos mundos, os estudos das zonas de fronteira apontam para a necessidade de revisão de páginas inteiras de histórias nacionais e demais campos de saber acadêmico, que frequentemente excluem das narrativas oficiais sua participação ativa. (Missagia de Mattos, 2023, p.120-121)

Na sociologia, sobretudo a partir de estudos realizados na Amazônia, Martins (2009, p. 820-826) propõe a existência de uma continuidade revitalizada da escravidão, que se estende desde os primórdios do sistema capitalista no Brasil até formas de servidão análogas no tempo presente. No caso do agrego no Vale do Mucuri, sua prática recorrente na região coloca em xeque o paradigma de um modelo capitalista baseado exclusivamente no trabalho "formalmente contratual e livre". Para Santos (2022), o agrego desenvolvido na transição do sistema escravista para o trabalho livre, no Vale do Mucuri, apresenta características mais próximas de uma forma compulsória de trabalho do que da noção de trabalho assalariado.

Assim, em interlocução com as análises de Sidney Chalhoub (2010), podemos considerar que muitos trabalhadores do Vale do Mucuri, especialmente de origem africana (ou descendente) e indígena, vivenciaram uma vida em liberdade marcada pela precariedade das formas e das relações de trabalho, herança direta do escravismo enquanto ideologia política que organizava as relações nos mundos do trabalho no Brasil em fins do século XIX e início do XX.

Nesse contexto de expansão territorial e reorganização das relações sociais, os conflitos envolvendo populações indígenas, fazendeiros e agentes do Estado tornaram-se elementos estruturantes da história regional. O desenrolar desses processos e a mistura desigual e conflituosa desse encontro produziram embates de narrativas entre aqueles que chegaram e os que já estavam no território. Chamo atenção de que não busco analisar esse avanço das fronteiras a partir do ponto de vista do pesquisador ou dos supostos "pioneiros", mas sim daqueles que estavam dentro, ou seja, os povos originários que habitavam essas terras que hoje se chamam Vale do Mucuri, no nordeste mineiro, de onde também me origino.

Esse posicionamento busca estimular o leitor a refletir sobre os encontros culturais que, mesmo marcados por desigualdades, produziram trocas cuja permanência no tempo ainda surpreende. Como explicar que práticas ligadas a povos originários e de origem africana persistam em uma região que ainda apresenta fortes traços de racismo e exclusão? Nesse sentido, em acordo com Martins (2009), compreendo a fronteira no Vale do Mucuri como uma via de mão dupla, em que fluxos e conflitos produziram mortes, seja do lado dos invadidos ou dos invasores. Mortes que, como sabemos, não ocorreram na mesma proporção que a população originária e a de origem africana da região.

> Fundamental para animar esse povoamento foi o incentivo de governo, que a partir de 1808 anistiou dívidas, liberou por dez anos os impostos, estipulou o serviço gratuito dos índios ferozes por dez ou mais anos e cedeu sesmarias aos colonos que se estabelecessem na zona de carrascos e matas do Jequitinhonha a Mucuri. Minério e preação indígena foram constantes até quase começo do século XX. Como Moura – chefe de grupo, minerador, plantador, patrão de índios – existiram muito entre os fins do século XVIII e o final do século XIX. Eles deixaram rastros na fronteira por seus desmandos sempre motivados pelas mesmas pedras, mesmas roças e mesmos índios. Sempre, por vias mais tortuosas ou diretas, o propósito era dominar uma terra produtora de pedras e mantimentos, mobilizar e proteger seu povo, educar, reduzir e dar serviço aos índios. (Ribeiro, 1998, p.20-21)

Nesse espaço de fronteira no Vale do Mucuri, o encontro entre aqueles que vieram de fora e os que já estavam no território foi marcado pelo desenvolvimento de "intolerância", "medo" e "morte". O Vale do Mucuri, estereotipado como pertencente aos "sertões do leste", foi representado por uma "cartografia" que o definia como 'terra desconhecida' ou 'espaço vazio', sendo, "dessa forma", explorado de maneira "eurocêntrica, [...] sempre utilizada de fora pra dentro" (Missagia de Mattos, 2023, p.120-121). Por outro lado, para aqueles que chegavam, esse mesmo território também era visto como espaço de esperança por fartura e prosperidade (Martins, 2009, p.28-29). Nesse sentido, as referências sobre a colonização do Vale do Mucuri, e entre os séculos XX e XXI, evidenciam o que Martins (2009, p.343) definiu como "a conversão dos territórios indígenas em terras destinadas à agricultura ou à pecuária e, sobretudo, à produção de renda territorial".

> Já no âmbito dos diversos grupos étnicos que estão 'do outro lado', e no âmbito das respectivas concepções do espaço e do homem, a fronteira é, na verdade, ponto limite de territórios que se redefinem continuamente, disputados de diferentes modos por diferentes grupos humanos. (Martins, 2009, p. 30-31)

No fundo, os povos originários do Vale do Mucuri, que estavam do lado de dentro, já possuíam suas próprias disputas territoriais, muitas vezes intensificadas pela ocupação de seus territórios por brasileiros e/ou europeus vindos de outras localidades. A região já se configurava como espaço de refúgio para grupos indígenas antes mesmo da chegada europeia, que posteriormente os forçou a recuar para matas mais distantes. A chegada desses grupos externos, os ditos "civilizados", impôs um custo ainda mais elevado a populações que não estavam inseridas na lógica da busca pela ampliação do capital econômico.

Penso que a perspectiva de fronteira é uma forma estratégica de poder e de "observar melhor como as sociedades se formam, se desorganizam ou se reproduzem" (Martins, 2009, p.36-37). A partir do que pode ser observado em Santa Helena de Minas (com um território indígena e três quilombola) e em Carlos Chagas (com um território quilombola), fica evidente que o passado ainda apresenta continuidades. Essas continuidades se expressam nos grupos de *folia*, nas comunidades quilombolas e nas aldeias indígenas Maxakali. Ao lançar luz sobre os encontros desses povos nas primeiras décadas do século XIX, como substrato desse tempo passado, identificamos, no presente, as festas de Folias, nas quais muitas pessoas envolvidas são descendentes de indígenas e do povo negro.

Dito isso, esta pesquisa compreende a fronteira como uma margem de relações humanas, que não pode ser limitada a aspectos puramente geográficos, econômicos, culturais ou sociais. A complexidade dessas relações ultrapassa tais delimitações. Argumento isso porque é justamente a confluência desses elementos que possibilitou, e ainda possibilita, os encontros humanos entrelaçados às estruturas e aos territórios. Desse ponto de vista, "a fronteira tem um caráter litúrgico e sacrificial, porque nela o outro é degradado para, desse modo, viabilizar a existência de quem o domina, subjuga e explora" (Martins, 2009, p. 42). Essa realidade, no entanto, não é estática, mas móvel, e, em cada tempo, passado, presente ou futuro, os grupos envolvidos reagem de formas específicas.

Esta pesquisa busca apresentar a perspectiva de indígenas, das comunidades quilombola, seus descendentes e camponeses em geral, em torno das festas de Folias. Trata-se de uma proposta interessada em problematizar visões hegemônicas sobre as relações históricas e sociais no Vale do Mucuri, marcadas por narrativas que desconsideram o "desencontro genocida de etnias e [o] radical conflito de classes sociais", assim como a "diferenças do abismo histórico que os separa" (Martins, 2009, p. 71).

Diante disso, o encontro entre os diversos povos que viveram (e vivem) nesses territórios reformula o que Martins reconhece como o "camponês". Nesta pesquisa, esse sujeito muitas vezes se aproxima da figura do agregado, independentemente do período. As relações de agrego constituíram, nesse contexto, formas centrais de sobrevivência e expressaram contradições fundamentais da história regional do Vale do Mucuri. Assim como na fronteira amazônica analisada por Martins (2009, p.74), a proximidade física e cultural entre diferentes grupos resultou na formação de agregados camponeses, inseridos no mundo rural, ainda que progressivamente atravessados pelas dinâmicas do mundo

globalizado. Ao mesmo tempo, o Vale do Mucuri, como outras regiões do Brasil, passou por um período que pode ser compreendido como "pré-capitalista".

Nos termos de Martins (2009), essa etapa gradativa do capital se caracteriza pela formação de grandes latifúndios, ao mesmo tempo em que evidencia a falha da "justiça institucional" em assegurar direitos aos agregados. Para pensar a transição da escravidão para os mundos do trabalho livre no Vale do Mucuri, é preciso considerar esses aspectos. Afinal, com a abolição legal da escravidão, a mão de obra explorada por meio do agrego foi central na região no período imediato do pós-abolição.

Martins (2009), com quem Brandão (1984) estabeleceu uma relação dialógica, tanto acadêmica quanto epistemológica, propõe novos significados para a escravidão no contexto dos capitalismos modernos. Inspirado por essa perspectiva, Brandão afirma que "o agronegócio das empresas agrícolas", assim como os fazendeiros ligados à pecuária, preservaram e modernizaram

> sistemas de trabalho fundados na escravidão, na semiescravidão, na servidão, na exploração do trabalho de mulheres e de crianças. Isso significa [...] que o campo brasileiro se apoia organicamente em alternativas bastante pré-capitalistas de 'conquista' da terra e de 'posse e uso' do trabalho (Brandão, 2007, p.59).

A fronteira se revela como uma zona de contato que provoca morte, mas também o renascimento de uma sociedade marcada por traumas e esperança (Martins, 2009, p. 81). Esse exercício de observação não parte de fora, mas de dentro para fora. A pesquisa aqui desenvolvida, longe de se apoiar em uma suposta neutralidade científica, se posiciona ao evidenciar os silêncios impostos às vítimas, povos originários, comunidades negras e populações empobrecidas. Como já apontava Paulo Freire, não existe neutralidade na produção do conhecimento.

Amparado pela compreensão, hoje mais presente na academia, de que não existe neutralidade, opto por assumir o ponto de vista dos/as colaboradores/as da pesquisa. No que se refere aos desdobramentos do encontro entre povos originários, negros e europeus no Vale do Mucuri, intensificado a partir do século XIX, busquei privilegiar a perspectiva dos *cantadores* e cantadoras de *folia*. Como afirma Martins (2009, p. 115), esse parece ser "o ângulo mais rico (e moralmente mais justo) para compreender de modo mais abrangente os complicados processos sociais da fronteira". Muitos desses *cantadores* e cantadoras entrevistados/as são descendentes de povos originários e de grupos negros, frequentemente vinculados a comunidades quilombolas da região.

CAPÍTULO 2

2. O mito fundador da narrativa cristã-católica e outras religiosidades nas festas

No que se refere às narrativas sobre a origem das festas de Folias, é praticamente hegemônica a associação de seu sentido aos Magos da tradição bíblica cristã-católica, conforme o livro de Mateus, capítulo 2 (Bíblia, 2026). Nas entrevistas, é recorrente a afirmação de que "a *folia* vem desde o princípio do mundo". Por outro lado, encontrei no Vale do Mucuri ao menos uma versão distinta, também registrada pelo pesquisador Saulo Magno Firmo entre 2013 e 2020. Nessa perspectiva, Dona Kelé, natural de Carlos Chagas, relatou que a origem das festas de Folias estaria ligada à figura da princesa Isabel, como forma de comemoração da Abolição da Escravatura em 1888. Em outras festas de Folias do Norte de Minas Gerais, como aponta Chaves (2009, p.15), existem até "sete versões" sobre sua origem, ainda que, em sua maioria, permaneça a referência à narrativa bíblica.

Na versão bíblica do livro de Mateus, é possível propor uma diferenciação: uma refere-se ao texto escrito na Bíblia, e outra à sua contínua ressignificação pelo catolicismo desde os primórdios, incluindo as expressões do catolicismo popular, nas quais se inserem as festas de Folias no Vale do Mucuri. Além disso, a narrativa popular relacionada aos "*Três Reis Magos*", como demonstra pesquisa do Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA) (2016), foi incorporada tardiamente pela própria Igreja Católica, sobretudo no que se refere às suas imagens. Como destaca Chaves (2009, p. 27), no livro de "Mateus não menciona nem que eram Reis, nem três, nem fala de seus nomes".[59]

Foi a partir do "século XI ou XII" que dramatizações religiosas foram escritas na Espanha em referência aos Reis Magos bíblicos. Na Europa, especificamente em Portugal, outro território da Península Ibérica, no "Auto dos Reis Magos", de "Gil Vicente, em 1510", há uma cena em que os "Reis Magos" aparecem em cortejo, com "comitiva formada por músicos e dançarinos que entoavam villancicos [...] e dirigiam-se ao presépio localizado na igreja" (IEPHA, 2016a, p. 37).

Para Chaves (2009, p. 22), embora a versão bíblica seja tida como "referencial", não deve ser interpretada como a única. A versão apresentada por Dona Kelé (2013;

[59] Gaspar, Melquior e Baltasar.

2020)[60], que enaltece a Princesa Isabel como motivadora da existência das festas de Folias devido ao seu papel no processo abolicionista, é um exemplo relevante. Em grupos tradicionais de festas do Congo, também se observa discurso semelhante. Leonara Lacerda Delfino (2017) e Robert Daibert Junior (2001) apontam que essa identificação com a princesa relaciona-se aos sentidos atribuídos pelas festas do Congo do século XIX às imagens da realeza e da monarquia, tradição longeva que remonta à cristianização do reino do Congo no século XV. Com diferentes ressignificações, algumas festas do Congo no Brasil mantiveram esse apreço pelos símbolos monárquicos.

Cumpre salientar que a referência à princesa configura um indicativo significativo da relevância social e simbólica atribuída aos descendentes da última geração de pessoas escravizadas, libertas pela Lei de 13 de Maio. Deste modo, tais interpretações sobre as origens das festas de Folias integram o imaginário das pessoas envolvidas com essa prática, desenvolvida há pelo menos um século na região pesquisada. Outra versão presente no Vale do Mucuri remete à narrativa bíblica, cuja antiguidade é associada ao "princípio do mundo". Esta última é mais recorrente na produção acadêmica, enquanto outras versões são menos detalhadas e, por vezes, negligenciadas, com exceções como Chaves (2009), que as explora com maior profundidade.

Todas estas comunidades rezam durante os *Terços*, quando é montado o *presépio* que teatraliza a cena do nascimento de Jesus e a visita dos *Santos Reis*. Em resumo, o *presépio* é composto por elementos que evocam esse nascimento, utilizando brinquedos, objetos de bricolagem ou imagens da cena do menino Jesus. Essas rezas dos *Terços*, em torno do *presépio*, geralmente ocorrem no último dia das festas de Folias, com farta comida e também com muita música, especialmente *batuques*, *contradanças* ou *polistas*, conforme observei nas cidades pesquisadas. Isso indica que as festas de Folias, para além de seus mitos fundadores, apresentam performances elaboradas internamente, em um processo circular de transformações e permanências entre diferentes localidades.

Que as festas de Folias mantêm forte ligação com o catolicismo não é novidade, tanto dentro quanto fora da academia, assim como já é reconhecida a influência das religiões de matrizes africanas. Todavia, além dessas, as festas de Folias também apresentam proximidades com o espiritismo, como constatado em Carlos Chagas e em

[60] FIRMO, Saulo Magno. 2020. Canal no YouTube. Nesta entrevista, assim como em relato pessoal a mim em 2013 (em Carlos Chagas), Dona Kelé narra a suposta relação das festas de Folias com a abolição da escravatura e a Princesa Isabel. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=mwWHPppFdTE&t=478s

Valença, no Estado do Rio de Janeiro (Magno, 2016). De um modo geral, no Brasil, não é incomum que, participantes da *folia*, tenham vínculos com o espiritismo, e templos de religiões afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda.

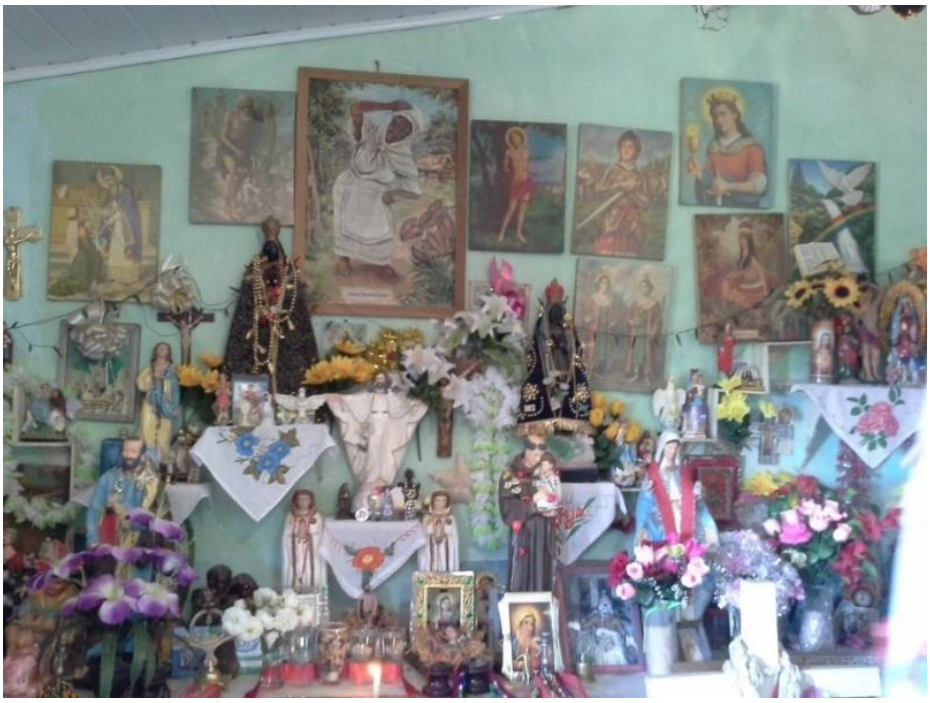
Dona Kelé (2014), por exemplo, durante entrevista, afirmou-me que "era do espiritismo" e "também da umbanda", mas que, segundo ela, era "umbanda branca". Nas pesquisas de Magno (2016), observa-se a recusa, por parte de um de seus interlocutores, em reconhecer influências espíritas e afro nas festas de Folias. Segundo um *folião* de Valença (RJ), entrevistado pelo pesquisador, a festa de Folia é exclusivamente católica, o que, especialmente na contemporaneidade, é uma afirmação questionável, mas revela disputas em torno dos significados da festa. "Na maioria das vezes, quando conversamos sobre denominações religiosas, o mestre e os demais foliões utilizam a categoria 'espírita' para se referir aos umbandistas" (Souza, 2023, p. 45).

> Mas o que ameaçaria uma suposta supremacia católica sobre os preceitos de fé que norteiam os seguidores dos *Santos Reis*? Fica implícito que a resposta está nas crenças e práticas originárias das religiões de matriz africana, largamente presentes no saber e no fazer das *Folias*. (Abreu; Magno, 2017, p. 36)

As festas de Folias estão presentes em diversos estados brasileiros, como Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, Mato Grosso do Sul, Goiás, etc. De acordo com Souza (2019; 2023), para além de uma manifestação católica, a festa mobiliza devotos de outras religiosidades, como a umbanda e o candomblé. A religiosidade em torno da festa é plural, ainda que exista uma suposta hierarquia[61] entre o catolicismo e as religiões de matriz afro. Os grupos organizados em torno dessas festas podem ser denominados como "ternos, caravanas, companhias ou embaixadas" e são estruturados "a partir da sua devoção aos santos, como: Reis Magos[62], Divino Espírito Santo, São Sebastião, Bom Jesus, Nossa Senhora Aparecida, entre outros".

[61] Digo isso porque, em minha pesquisa, assim como em estudos de outros autores, foi possível identificar entrevistados/as que preferem destacar o caráter católico das festas de Folias em detrimento de seus aspectos afro ou indígenas. Trata-se, possivelmente, de uma forma de legitimação da festa a partir de sua dimensão católica, o que também pode ser compreendido como uma estratégia de proteção diante de julgamentos de uma sociedade que ainda marginaliza culturas afro-brasileiras e indígenas.

[62] Apesar dos pesquisadores e *foliões* usarem termos diferentes, os *Reis* Magos e *Santo Reis* são a mesma referência: *Folia de Reis*. Ou seja, a festa é de *Folia de Reis* quando tem os Magos como central. Por outro lado, festa de São Sebastião ou Bom Jesus da Lapa não são festas de *Santo Reis*/*Folia de Reis*, pois há distinções simbólicas importantes entre elas.



Registro de um altar religioso por onde os *foliões* circularam em 2014, em Carlos Chagas (MG). Destaco que, além de imagens de Preto Velho / Preta Velha e São Sebastião, entre outros/as, há também, do lado direito de quem observa, uma imagem de uma Cabocla.

Inseridas no contexto da religiosidade da cultura popular brasileira, as festas de Folias se caracterizam por sustentar o tecido social de diversos grupos envolvidos com essas manifestações, expressas em seus símbolos e nas relações entre praticantes e comunidade. Esta forma de expressão é singular por ser transmitida de geração em geração, sendo constantemente ressignificada, sobretudo pela oralidade durante os festejos em homenagem aos santos ou aos *Reis Magos*. No caso do Vale do Mucuri, essa manifestação, historicamente ligada à zona rural, também se faz presente nos espaços urbanos, como evidenciam os relatos coletados entre 2013 e 2024 e a circulação dos *foliões* por diferentes contextos religiosos, como o altar registrado. Trata-se de uma "grande mesa, onde são encontradas as imagens de santos católicos, estatuetas de caboclos e pretos velhos, também sendo depositadas as guias da mãe de santo" (Souza, 2023, p. 48), comum em terreiros de umbanda.

2.1 Discussão preliminar sobre as festas de Folias brasileiras

Apesar da quantidade de estudos, em praticamente todas as áreas (ciências sociais, antropologia, história, artes etc.), sobre as festas de Folias, creio que o termo "*Folia de Reis*" ainda precisa ser explicitado para a comunidade acadêmica. Desse modo, cabe esclarecer que as festas e os grupos de *folias* são plurais, contemplando uma ampla gama de santos e santas louvados/as, inclusive os *Reis Magos*, que, apesar da crença popular, em tese, não são classificados como santos pela Igreja Católica oficial. Trata-se, portanto, de uma religiosidade que não se limita aos modus operandi dessa instituição, responsável por definir quem é, ou não, santo. Nesse sentido, a canonização abrange muitos dos santos louvados no Brasil, figuras que se popularizaram em períodos posteriores ao nascimento de Cristo. Por outro lado, os Magos teriam encontrado Jesus nos primeiros dias de seu nascimento (De Varazze, 2003; Bíblia, 2026).

É costumeiro relacionar as festas de "Folia de Reis" e as demais festas de Folias ao cristianismo católico, entendido por Lopes (2009, p. 347-365) como "expressão de um catolicismo tradicional popular brasileiro", preservado por meio da "tradição oral", cujas "unidades" são "independentes [de] uma organização sacerdotal". Nesse sentido, embora suas origens estejam vinculadas aos procedimentos festivos da igreja católica, essas festas se desenvolveram no Brasil também a partir de pressões sociopolíticas e culturais diversas. Assim, são mobilizadas por grupos "contemporâneos que procuram compartilhar suas lembranças e de quem podem aprender sobre eventos passados não vividos pessoalmente". Ainda assim, é comum que as pesquisas as relacionem predominantemente aos Magos e aos ritos católicos.

> Neste sentido, a Folia de Reis como uma manifestação do imaginário católico tradicional popular, corresponde a uma destas múltiplas e livres interpretações dos escritos bíblicos, divulgados nas missas dominicais, e lidos a partir do referencial social e cultural de seus praticantes. [...] O termo 'catolicismo tradicional popular brasileiro' utilizado em nossas reflexões promove uma projeção historiográfica ao mesmo tempo em que antropológica acerca de um modelo de vivência religiosa enraizada em um universo simbólico estruturalmente medievalizada e pré-tridentino. (Lopes, 2009, p.348-350)

No entanto, “ao classificarmos a *Folia de Reis* como uma manifestação de catolicismo popular, é preciso distinguir sobre o que estamos falando, quais as especificidades dessa tradição religiosa no grupo pesquisado” (Abreu; Magno, 2017, p.19). A partir das pesquisas brasileiras, inclusive desta, os Reis Magos aparecem na voz dos/as colaboradores/as com domínios muito próximos aos dos santos; desse modo, não seria exagero dizer que se misturam e passam a ocupar postos em conjunto. Um exemplo é a pesquisa de Lopes (2009, p.357), que demonstra que os Magos e os santos compartilham espaço em uma mesma bandeira. Ao contrário de “outras Companhias” que têm em suas bandeiras “representados apenas a imagem da veneração aos Reis Magos”, a “Companhia de Reis Santa Luzia”, em “sua bandeira assim como o nome [...] destoa das demais, pois [...] a origem de sua bandeira está em sua devoção à Santa Luzia”.

> Nesta relação de devoção, a bandeira da Companhia de Reis [Santa Luzia], carrega consigo, uma miscelânea de santos de sua devoção (Nossa Senhora Aparecida; a Sagrada Família; Santa Luzia; os Três Reis Santos e mais recentemente a imagem de Santa Rita de Cássia), iniciando a sua jornada no dia de 13 de dezembro, dia de Santa Luzia, doze dias antes das demais Companhias. (Lopes, 2009, p. 358)

A bandeira constitui um símbolo central para os devotos e para a realização das festas. Em diálogo com Jacopo de Varazze (2003), é possível compreender que essas práticas se articulam a um calendário litúrgico já mencionado, que evidencia a conivência da igreja católica desde, pelo menos, a Idade Média. Nesse sentido, no Brasil, não faria sentido que um grupo de *folia*, portando bandeira e cantos dedicados a São Sebastião, saísse no dia 06 de janeiro, pois essa data está historicamente associada à Epifania e, portanto, aos Magos.

Posto isso, torna-se importante esclarecer que, ao tratar das festas de Folias de forma geral, englobo tanto as *folias* de santos quanto as festas de *Folia de Reis*, em referência aos Magos. A primeira classificação ocorre em datas variadas (ainda que pré-estabelecidas para cada santo/a), como no dia 20 de janeiro, dedicado a São Sebastião. Já as festas de *Folia de Reis* têm como data principal o dia 06 de janeiro. Por isso, utilizo o termo festas de Folias para tratá-las de forma abrangente, englobando ambas, e, quando necessário, especifico se se trata de um santo em particular ou dos *Três Reis Magos*.

O fato de a festa ser em louvor a um santo não anula a importância dos Magos; o inverso também é válido, pois, como observou Rosse (2017, p.47), não há hierarquia entre

santos e Magos, podendo estes serem menos enfatizados em determinadas celebrações. Durante o trabalho de campo, os Magos foram frequentemente mencionados como referência de origem da festa, enquanto na prática, São Sebastião tem ocupado maior protagonismo nos últimos anos. No caso de Carlos Chagas, por exemplo, até mesmo Jesus se associa ao santo, como nas festas de Folia em louvor a Bom Jesus da Lapa, realizadas em agosto. Ainda assim, as festas dedicadas a São Sebastião têm sido as mais recorrentes.

A bandeira da festa de Bom Jesus da Lapa, por exemplo, em vez dos Magos ou de São Sebastião, traz a imagem de Jesus crucificado, reforçando a compreensão dessas festas (inclusive no Vale do Mucuri) como plurais, já que as representações cristãs não se limitam aos Magos ou aos santos/as. Desse modo, as festas de Folias possuem datas principais pré-estabelecidas, mas seus inícios são flexíveis. Em cidades como Carlos Chagas e Santa Helena de Minas, tanto o começo quanto a duração das circulações variam conforme condições financeiras, saúde, clima e trajetos - seja por estradas pavimentadas ou pelos "caminhos de boi" nas zonas rurais.

> O mapeamento de grupos de *Folia* naquele município indicou a existência de 21 grupos em atividade entre 2015 e 2016. Veremos então que, dentro de um mesmo território, coexistem diferentes interpretações sobre objetos, ações de mediação entre o mundo visível e o invisível, regras de conduta, dentre outros aspectos. Se em apenas um município encontramos essa diversidade de interpretações, o que não se pode esperar dos demais 92 municípios em que se divide administrativamente o estado do Rio de Janeiro? [...]. Isso é, evidentemente, incomensurável! Para produzir registros, a equipe que realiza um inventário como esse será conduzida a realizar escolhas. Com base em que critérios? A *Folia de Reis* está presente em outros estados da Região Sudeste, bem como nos da Região Centro-Oeste. Como distinguir as *Folias* Fluminenses das Mineiras ou das Capixabas, e assim por diante. Como justificar os pedidos de patrimonialização junto ao IPHAN[63] ou às instituições patrimoniais de estados e municípios, como o Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC) e o Instituto Rio Patrimônio da Humanidade? (Abreu; Magno, 2017, p. 19).

As pesquisas de Abreu e Magno (2017, p. 19), no estado do Rio de Janeiro, sobre festas de Folias (não restritas à "Folia de Reis") refletem sobre "os processos de Patrimonialização" dessas práticas. Trata-se de um procedimento que envolve "atribuição de valor" por parte de "agências públicas", em diálogo com os sujeitos das "manifestações

[63] O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, é uma autarquia federal do Governo do Brasil.

culturais da sociedade civil", ainda que marcado por "desencontros entre os dois campos discursivos". Nesse contexto, os autores buscam compreender essas festas a partir da "dinâmica da vida social e" dos "embates entre especialistas, agentes sociais e atores políticos no contexto de agências públicas associadas a aparelhos de Estado".

Dessa forma, para a criação de "registro" e "inventário" dessas festas em instituições como o IPHAN ou o Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA-MG), creio ser pertinente certa generalização, já que dificilmente as festas de Folias, em uma cidade ou estado, se restringem apenas a santos ou aos Magos. Como primeiro exemplo, os procedimentos de inventário acompanhados por Abreu e Magno (2017, p.21), realizados por "Frade", que coordenou, em "junho de 2016", a "entrega formal ao IPHAN do pedido de Registro da *Folia de Reis Fluminense como Patrimônio Cultural do Brasil*, tendo a UERJ como proponente", podem gerar interpretações limitantes. Um segundo exemplo, também citado por Abreu e Magno (2017, p.21), "convertido em objeto de pesquisa" por "Luiz Mendel Souza (2014)", refere-se ao "*Seminário Folias de Reis do Estado do Rio de Janeiro*, realizado em 2 de setembro de 2013 no auditório da Superintendência do IPHAN-RJ".

> O Inventário que integra o processo de patrimonialização precisa dar conta não apenas de caracterizar os suportes físicos e as habilidades técnicas requeridas para a execução da manifestação, mas também dos sentidos investidos em cada elemento, em cada gesto ou movimento que compõe a expressão do grupo e de sua fé. (Abreu; Magno, 2017, p.24)

Como podemos observar, os títulos utilizados por pesquisadores, seja em registros, inventários ou eventos, tendem a privilegiar as "Folias de Reis", deixando em segundo plano as festas de Folias dedicadas a santos. Trata-se de uma questão que merece ser problematizada, pois, embora esses/as pesquisadores/as não se dediquem exclusivamente à *Folia de Reis*, recorrem ao termo de forma generalizada. Por isso, justifico o uso de festas de Folias para abranger tanto aquelas voltadas aos Magos quanto aos santos. Essa escolha revelou-se mais adequada para tratar do conjunto dessas manifestações.

> Na verdade, a apresentação preambular desse tipo de modelo de referência da 'folia' já era procedimento sistemático entre folcloristas, autores dos primeiros estudos sobre 'folia', publicados durante a segunda metade do séc. XX. Diante da disponibilidade de tantas

> versões desse modelo preambular de definição da 'folia', há autores que, ao invés de investirem na redação de mais uma, se valem dessas referências para apresentarem o objeto. [...] O modelo genérico de referência formulado inicialmente sem fundamentação objetiva pelos folcloristas é posto aqui lado a lado com outros, desenvolvidos por autores acadêmicos posteriores, sem maior contextualização ou leitura crítica. Vemos nesse exemplo que os elementos acionados para a construção do modelo continuam a girar em torno da origem ibérica, do grupo precatório, seu caráter religioso, do culto aos três Reis Magos, enfim, de um conjunto de dados que vem circulando amplamente entre autores folcloristas e acadêmicos. Esses dados são reutilizados e consagrados, ao longo dos anos, a ponto de não se sentir mais necessidade de submetê-los a um exame crítico. (Rosse, 2017, p.32-34)

A temporalidade apontada por Rosse (2017), ao situar os estudos sobre 'folia' na segunda metade do século XX, permite uma contraposição. Em Moraes Filho (2002, p.75-152), com textos do final do século XIX, os termos "folia", "Reis" e "vésperas de Reis" aparecem de forma imprecisa, referindo-se às festas dos "cantadores de Reis".

Outra atribuição geral a essas festas é a de "reisados", vinculada a uma "sociabilidade" "reiseira". Dada a influência dos Magos, o termo poderia abranger tanto as *folias* em louvor a santos quanto aquelas dedicadas aos *Reis Magos*. Contudo, tudo indica que a expressão remete originalmente aos Magos que foram posteriormente reconhecidos como reis, daí "reisados". Pesquisas recentes, como as de Bitter e Chaves (2022, p.51-62), utilizam esse termo em paralelo a "folia de reis" para festas realizadas entre dezembro e janeiro, mas também fora desse período. Os autores aplicam a noção a contextos observados na "região metropolitana do Rio de Janeiro e da Baixada Fluminense", mais especificamente "no Jardim Primavera, em Duque de Caxias, em 7 de maio de 2022, por ocasião da festa de arremate do Reisado Folia Flor da Primavera". Como sabemos, as *Folias de Reis* concentram-se entre dezembro e janeiro.

O fato de os Magos terem sido compreendidos como reis a partir da Idade Média tornou-se central para muitos dos significados dessas festas. Ao que tudo indica, os santos passaram a integrar essas celebrações por meio de simbologias que se interconectaram com a história dos Magos, posteriormente reconhecidos como reis e hoje frequentemente compreendidos como santos, inclusive associados a poderes milagrosos. Observa-se, assim, que o termo reisado é empregado mesmo para festas de Folias que, em tese, não seriam *Folias de Reis*, por não terem como data principal o dia 06 de janeiro. Desse modo, evidencia-se a permanência da influência dos Magos, posteriormente designados como "*Santo Reis*".

> Dentre os principais momentos do ciclo de uma folia, podemos destacar o encerramento, que coincide justamente com o dia do santo padroeiro, 6 de janeiro. Como de costume, no Dia de Reis, a Folia Penitentes do Santa Marta realiza sua visita à sede do Grupo ECO, localizado na favela Santa Marta, algumas casas acima da sede da folia. O Dia de Reis, para os foliões e reiseiros, é sempre um dia especial. O Dia de Reis é o dia de festejar a folia de reis e celebrar mais uma jornada cumprida. No contexto da pandemia, a jornada de 2021-2022 foi especial, porque nela, após um ano de maiores restrições, a folia pôde finalmente realizar algumas de suas principais obrigações rituais, a saber, a saída, no dia 25 de dezembro, e a entrega ou encerramento, em 6 de janeiro. (Bitter; Chaves, 2022, p.62).

Nesse sentido, as festas conhecidas como reisados simbolizam a missão atribuída aos *Reis Magos,* associada ao anúncio do nascimento de Jesus por meio de celebrações. De forma semelhante, o termo *Folia de Reis* tem sido amplamente utilizado para designar festas em louvor a diferentes santos, como São Sebastião, Bom Jesus da Lapa e Divino Espírito Santo. No entanto, é importante observar que *Folia de Reis* remete originalmente à celebração dos *Reis Magos*, cuja identificação como "reis" antecede sua chegada às Américas e se consolida na cultura popular europeia como festa do dia 6 de janeiro. Mesmo sem canonização formal, os Magos, com a conivência de igrejas locais, são frequentemente reconhecidos como santos portadores de bênçãos e dádivas.

Não existe padronização nem mesmo para denominar os/as participantes dessas festas, seja entre pesquisadores, seja entre os próprios grupos de *folia* no Brasil. Os termos variam conforme o contexto. Na pesquisa de Rosse (2017, p.13), os participantes aparecem como "cantadores" ou simplesmente 'foliões'. Já Bitter e Chaves (2022, p.48-64), em uma mesma publicação, utilizam "foliões de reis" e "os foliões de Santos Reis" para se referir aos envolvidos nas performances. Como veremos, foi o imaginário europeu que forjou a associação entre Magos e reis, enquanto, no Brasil, consolidou-se também seu reconhecimento como santos.

De acordo com Bitter e Chaves (2022, p.54-55), essas festas possuem "pequena escala", com "rituais festivos" realizados em "mediações mais circunscritas e localizadas", quando comparadas a celebrações de maior amplitude. A pesquisa indica que, sobretudo após a pandemia de covid-19, os participantes passaram a utilizar redes sociais, ampliando a difusão de seus saberes para além da oralidade. Em geral, as "folias de reis são formadas por pessoas negras, de estratos sociais menos favorecidos e residentes de áreas periféricas". No Vale do Mucuri, contudo, observa-se também a participação de indígenas, especialmente alguns Maxakali Tikmũ'ũn do T.I. entre Santa

Helena de Minas (MG) e Bertópolis (MG), sobretudo nas *folias* em louvor a São Sebastião.

Desse modo, as festas de Folias, e seus participantes, serão compreendidas, quando necessário, em um contexto mais plural, e não apenas a partir de uma "matriz africana" ou "negra" (Abreu; Magno, 2017, p.37). Se há uma "matriz africana", há também uma matriz europeia. Nesse sentido, não seria exagero afirmar que as festas de Folias possuem origem de matriz europeia, ou católica, ainda que, ao longo do tempo, diversas elaborações não cristãs tenham influenciado o imaginário sobre os santos e os Magos. Ainda assim, sua presença atual permanece fortemente marcada pelos princípios do catolicismo. Como será desenvolvido no último capítulo, há uma proximidade significativa entre alguns Maxakali e as festas de Folia de São Sebastião, santo associado a um indígena encantado, reconhecido pelos Maxakali como Putuxop e São Sebastião. Assim, as *folias* abordadas nesta pesquisa apresentam uma singularidade em relação a outros estudos brasileiros: a coexistência indígena.

Para tratar das festas de Folias do Vale do Mucuri, utilizo o conceito de "performance", em diálogo com Bitter e Chaves (2022, p.1), que o mobilizam de forma holística, contemplando variações "poéticas" presentes nos *giros*. Estes, conforme Lopes (2009, p.361), correspondem à "peregrinação da bandeira e da Companhia pelas ruas dos bairros visitados". Destaca-se que as "performances" mobilizam não apenas palavras, mas também corpos, de modo que não se deve "desconhecer os aspectos multissensoriais de suas performances", para além da música e da dança (Bitter, Chaves, 2022, p.56).

2.1.2 Do folclore à cultura popular – da cultura popular à cultura negra

Apesar de registradas por intelectuais como Moraes Filho (2002) desde o final do século XIX, as festas de Folias brasileiras passam a se consolidar como tema sistemático de pesquisa a partir da década de 1940, com os folcloristas, cujos interesses se caracterizavam por abordagens "descritivas". Já a partir da década de 1980, de forma "pioneira", o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão desenvolve "estudos monográficos e analíticos", considerados mais consistentes para este campo (Chaves, 2009, p.1). De modo geral, os folcloristas buscavam, sobretudo, investigar e comparar as origens das festas de Folias no Brasil.

> A Folia de Reis é uma das festas que celebram o período do Natal dentro da tradição católica tradicional popular brasileira, elemento cultural decorrente do catolicismo português, a tradição, como afirmam os folcloristas, foi trazida para o Brasil no início da colonização portuguesa. (Lopes, 2009, p. 352)

A partir de Brandão[64], um dos antropólogos vanguardistas com textos publicados desde a década de 1970, houve uma mudança decisiva no foco das pesquisas, que passaram a priorizar as pessoas envolvidas nas festas, e não apenas suas origens. "Os trabalhos de Brandão, de certo modo, inauguram a reflexão antropológica sobre este ritual" (Chaves, 2009, p.2). Trata-se de um dos mais importantes pesquisadores do tema no Brasil, com vasta produção sobre essas festas. Sua abordagem desloca o olhar para os sujeitos e suas comunidades, em contraste com a tradição folclorista, cuja produção - alvo de intensa crítica acadêmica - tendia a dificultar a compreensão dessas práticas como fenômenos historicamente situados no contexto brasileiro (Rosse, 2017, p.27).

Após a superação de uma análise mais artificializada dos folcloristas, Brandão tornou-se o autor que mais influenciou pesquisadores/as a compreenderem a festa de Folias "como a expressão de um sistema de troca de bens, serviços e símbolos que atravessam a cultura e a vida social em diferentes domínios" (Chaves, 2009, p.3). A inserção da etnografia, com maior interação entre pesquisador/as e pesquisados/as, ampliou as possibilidades de compreensão das simbologias dessas festas. O olhar

[64] Carlos Rodrigues Brandão, falecido em 11/03/2023, gravou um disco com Josino Medina, natural de Carlos Chagas, compositor e profundo conhecedor das festas de Folias no Vale do Mucuri. Recentemente, Josino Medina publicou no YouTube uma música composta em parceria com Brandão em homenagem aos Três Reis Magos. Acesso em: https://www.youtube.com/watch?v=MH5B4no_X-w

etnográfico, ao mesmo tempo em que promoveu maior humanização das ciências humanas, consolidou-se como recurso metodológico central para redefinir a forma como essas festas passaram a ser analisadas social e academicamente.

Durante entrevista a Brandão e Martinello (2010, p.206-233), que aquele, já na década de 1960, desenvolviam no Brasil uma perspectiva antropológica vanguardista, em um contexto em que a antropologia ainda não estava plenamente consolidada nas universidades. A educação, especialmente a "educação popular", também ganhava protagonismo e dialogava com esse movimento. Trata-se do momento em que os estudos folcloristas passam por ressignificação e o conceito de "cultura popular" se afirma como um amplo campo de interpretação cultural e étnica no Brasil. Nesse processo, Brandão teve papel ativo, "já nos anos 60 e, mais, nos 70, em que a antropologia invade o folclore e boa parte dele vira cultura popular".

> Para outros pesquisadores do assunto há diferenças importantes entre *folclore* e *cultura popular*. Vizinhos, eles não são iguais, e sob certos aspectos podem ser até opostos. Não são poucas as pessoas que acreditam que os dois nomes servem às mesmas realidades e, apenas *folclore é* o nome mais 'conservador' daquilo de que cultura popular é o nome mais progressista. (Brandão, 1984, p. 24)

Brandão destaca que "a criação do folclore é pessoal" e que "alguém fez, em um dia de algum lugar", o que evidencia um dos pontos mais problemáticos da perspectiva folclorista, já que a autoria recai frequentemente no "chamado" 'domínio público' (Brandão, 1984, p.35). Teria sido domínio público se fosse uma prática difundida destacadamente pelos brancos? Nesse sentido, os folcloristas podem ser acusados de negligenciar a participação dos povos indígenas e, em alguns contextos, das populações de matriz africana, envolvidos nesse conjunto cultural que, longe de ser anônimo, revela um silenciamento histórico de seus protagonismos. Ainda assim, Brandão reconhece como aspecto positivo o fato de essas culturas se desenvolverem pela oralidade, transmitidas de "uma geração a outra, segundo os padrões típicos da reprodução popular do saber" (Brandão, 1984, p. 45).

Por outro lado, autores como Martha Abreu e Mathias Assunção (2018), no capítulo "*Da cultura popular à cultura negra*", do livro "*Cultura negra vol. 2: trajetórias e lutas de intelectuais negros*", têm criticado o conceito de "cultura popular". O objetivo, a meu ver, é buscar maior precisão epistemológica na compreensão da história desses grupos. Para esses autores, a pluralidade dessas experiências não se encaixa plenamente

na noção de "cultura popular", tampouco no folclore. Ao proporem a ideia de "cultura negra", buscam evidenciar e tensionar os silêncios e as limitações desse conceito. Trata-se de uma crítica que emerge das demandas antirracistas contemporâneas, que vêm problematizando o uso de "cultura popular".

O curioso dessa trajetória é que um conceito hoje considerado, por alguns pesquisadores, parcialmente ultrapassado, representou, em seu contexto de formulação, um avanço epistemológico ao se distanciar das limitações e pretensas neutralidades dos folcloristas. Não se pode esquecer que a ideia de "cultura popular" fundamentou movimentos politicamente engajados que permanecem até hoje[65]. No Vale do Mucuri, até recentemente, essa noção operava como uma espécie de bandeira política de pessoas envolvidas com mobilização cultural, artistas e *cantadores de folia*, em enfrentamento a sistemas econômicos e culturais dominantes[66]. Foi o que observei, por exemplo, nos festivais de cultura popular, como o Mucuriarte, já mencionado. No entanto, Rosse (2017, p. 54) ressalta que o conceito de cultura 'popular' foi 'herdado da noção de nação europeia iluminista [...], excluindo-se deste conceito, por exemplo, a cultura ameríndia'.

No que se refere a algumas correntes intelectuais acadêmicas, hoje o caminho é outro: distanciar-se da ideia, por vezes nebulosa, de "cultura popular", em direção a formulações mais específicas, como a de "cultura negra". Influenciada por esse debate, esta pesquisa adota a categoria afro-indígena como forma de apontar um caminho analítico ainda pouco explorado nos estudos sobre essas festas. Resta questionar se tais deslocamentos são fundamentais ou se constituem exageros decorrentes das transformações epistemológicas recentes.

É em diálogo com a epistemologia de Brandão que esta pesquisa segue pensando os aspectos afro-indígenas das festas de Folias, imersas na "cotidianidade camponesa", envolvendo descendentes de indígenas e "negros de uma cidadezinha" do interior mineiro. Isso indica que há "raízes" do Brasil onde "subsistem embriões de resistência cultural que merecem" atenção dos/as pesquisadores/as (Brandão e Martinello, 2010, p.232). Se, entre os chamados folcloristas, a presença indígena era pífia e frequentemente negligenciada, nas produções atuais (embora ainda raras) ela começa a aparecer, ainda

[65] MST - Movimento Sem Terra é um deles.
[66] Todos residentes, ou com trajetória de residência, em Carlos Chagas (MG): Mestre Dema (*folião*), Wilton Rodrigues (músico e compositor), Saulo Magno (advogado, pesquisador e músico), Lízia Colares (professora universitária), Breno Santos (colaborador), Deodato (secretário de cultura), Marciel (neto e filho de *foliões*), Junia Tomich (funcionária pública e assistente social), entre outros.

que eu não tenha encontrado estudos que analisem, de fato, o contato direto entre *folia* e povos indígenas.

> Todas as categorias de sujeitos e de grupos humanos, todas as formas de sociabilidade camponesa ou rural, todos os modos de ser e todos os eventos, entre danças e lutas, estão empapados de sentido e de significado. Tudo interage muito mais do que imaginamos. (Brandão; Martinello, 2010, p.233)

O que o autor buscou demonstrar em suas pesquisas é que manifestações como as festas de Folias foram, por muito tempo, negligenciadas como temática relevante para a história. Ignorou-se um "cotidiano de vida cultural que tende a parecer sem importância, e que, como experiência de vidas traduzidas como formas de cultura, é justamente o que importa" (Brandão; Martinello, 2010, p.233). No Vale do Mucuri, assim como em outras partes do Brasil, essas festas evidenciam uma rede ancestral, seja em termos genealógicos (ligados a africanos e indígenas), seja nos aspectos performáticos, como o *batuque*, *polista* e *contradança*, ou ainda em valores compartilhados, como o respeito aos mais velhos, aos ancestrais e ao sagrado. Sem pretender esgotar a discussão sobre os folcloristas ou o próprio conceito, este tópico busca destacar um intelectual frequentemente incluído nesse campo, embora não se autodeclare como tal.

Refiro-me aqui a Alexandre José Mello Moraes Filho (1844-1919), que, "além de médico, foi um escritor de diversos interesses e inclinações". Ele é reconhecido por Abreu (1998, p.144-145), como um historiador memorialista, dedicado "às festas do Divino Espírito Santo no Rio de Janeiro e as festas de um modo geral". Suas obras despertaram "um enorme interesse de estudo e investigação, abrindo, inclusive, a possibilidade de criação de novos campos de pesquisa". Assim como outros do seu tempo, o intelectual dedicou-se a "investigar as marcas da nacionalidade brasileira e encontravam pela frente os estreitos limites das teorias cientificistas em relação às perspectivas de um país mestiço". Nesse contexto, Moraes Filho se destacou singularmente com "uma visão especial das festas, das manifestações populares e da relação disto tudo com a construção positiva da nacionalidade, no final do século XIX."

> Na cultura Folclórica do século XIX, muitos estudiosos da cultura popular brasileira relataram suas observações acerca destas festividades populares, tendo, como referência, um método descritivo, impressionista, quase que literário. Numa perspectiva memorialista, estes autores registraram figuras, festas, tipos de ruas, revivendo-as em

> suas narrativas, material, este, que serve como substrato para o levantamento do comportamento popular nesses períodos festivos, revelando ao mesmo tempo a interpretação do universo simbólico litúrgico, pelos diversos grupos populares, dentre eles o dos próprios autores. Em suas observações acerca das festividades populares, o folclorista Morais Filho relata em suas observações na Bahia e no Rio de Janeiro, no final da segunda metade do século XIX, outros autos como o Boi Bumba, as Pastoris, e as cheganças que em suas palavras, representavam momentos de atenuação da realidade social. (Lopes, 2009, p.354)

É possível perceber um imaginário comum entre o pensamento de Moraes Filho (2002) e as pessoas entrevistadas em Carlos Chagas e Santa Helena de Minas. A coincidência, ou não, em torno de termos centrais das festas de *folias* é evidente, sobretudo na noção de "*tradição*". A maioria dos/as entrevistados/as compreende as *folias* nesses termos, assim como Moraes Filho o fazia ao tratar das festas populares no final do século XIX. Em acordo com Abreu (1998, p.146), contudo, é impreciso identificar exatamente a qual festa o autor se refere. Tudo indica que, naquele período, especialmente na segunda metade do século XIX, as fronteiras entre as festas populares eram menos definidas do que hoje, o que talvez explique a recorrente realização conjunta das Folias com outras festas, dinâmica que ainda pode ser identificada, embora sob novas configurações, na contemporaneidade (Assis, 2021).

Curiosamente, Moraes Filho (2002), nas várias edições de "*Festas Populares do Brasil - tradicionalismo*", adota termos que também aparecem nas falas das pessoas que entrevistei ao se referirem às festas de folia das quais participam. Já no título, a palavra "tradicionalismo" evidencia centralidade para o autor e revela um imaginário compartilhado à época, que parece ter permanecido ao longo do tempo. No livro, publicado pela primeira vez em 1888 e que, "ao que tudo indica, sem muitas alterações, só apareceu completa em 1901" (Abreu, 1996, p.145-159), o autor expressa uma percepção nostálgica, marcada pela ideia de 'decadência', quanto à continuidade dessas culturas, por ele reiteradamente classificadas como "tradicionais", elaboradas por meio de uma "tradição".

Não está claro na obra se esses termos também eram utilizados pelas pessoas que ele etnografou. Ainda assim, é notável a semelhança entre o uso que o autor faz, especialmente da palavra "tradição", e aquele adotado pelos/as cantadores/as de *folia* de Santa Helena de Minas e Carlos Chagas. Para além disso, há outros termos mobilizados

por Moraes Filho que também aparecem na narrativa e no enredo das festas de Folias vivenciadas nesta pesquisa.

Entre essas aproximações, identificam-se as seguintes semelhanças em rituais e no uso de determinados termos:1. Visitas de casas em casa, durante as festas. 2. Execução de "reis" (música). 3. Devoção a São Sebastião (e sua aproximação com indígenas). 4. "Presepes", que se refere ao presépio. 5. "Cantadores de Reis". 6. Presença feminina em torno da música. 7. "Menino Deus". 8. "Divertimentos / brincadeiras". 9. "Devoto". 10. "Foliões". 11. "Mártir" (ao se referia a São Sebastião). 12. "Quadra" e 13. "Viola". Além destas semelhanças, no livro do escritor, há ainda a transcrição de duas músicas, a qual há um pequeno trecho igual ao que é cantado pelos *foliões* em Carlos Chagas (MG): "Que somos de longe. Queremos nos ir ..." (Moraes Filho, 2022, p. 75-81). No caso do Vale do Mucuri, especialmente em Carlos Chagas, esta passagem é cantada para sinalizar que os *foliões* estão prestes a sair de uma casa, e irem para outra.

Isso indica que realmente se trata de uma manifestação de origem colonial que se atualiza, ainda que com variações e ressignificações. Para pensarmos sobre a continuidade das religiosidades que se relacionam às festas de Folias, darei destaque a duas partes do livro de Moraes Filho (2002, p.74), uma que trata sobre "A Véspera de Reis", a qual o autor teve o cuidado de precisar, a Bahia, como o local, onde ele realizou a pesquisa sobre a festa. A outra, é referente ao capítulo sobre "S. Sebastião", que está a partir da página 175. Já no início do capítulo sobre os "Reis", o autor demonstra críticas de como a cultura brasileira, tida por ele como "tradicional", em contraponto, à valorização que a Europa, tem para a sua. Para o memorialista, nesse período de intensa discussão sobre a formação de uma ideia de nação brasileira, na segunda metade do século XIX: "a Europa conserva e afaga o que possui, e nós nos envergonhamos do que nos honra e define! [...] perdemos as nossas tradições e as nossas festas."

Nesse sentido, o campo epistemológico identificado no Brasil como o dos folcloristas (e talvez por isso Moraes Filho seja assim reconhecido) articulava-se a "motivações dessa empreitada folclorista, diretamente ligadas a um projeto político e artístico de construção de uma identidade nacional baseada em certa imagem de povo e de popular" (Rosse, 2017, p.27). Apesar de "todo este levantamento sobre as festas, principalmente as religiosas", que transformou "Moraes Filho num pioneiro do trabalho de registro intencional", sobretudo das culturas "negras", entendidas como de origem africana, tudo indica que os indígenas permaneciam à margem dessa constituição do povo nacional. Para ser preciso, o máximo de integração a essa concepção era "o caboclo"

(Abreu, 1998, p.153), categoria que, embora atravesse referências afro, é historicamente concebida em relação às matrizes indígenas.

De acordo com Abreu (1998, p. 147), um aspecto relevante em Moraes Filho é a "intenção do autor, ao longo de todo o livro, de criar uma íntima ligação entre as diferentes manifestações culturais populares e a exaltação de 'nossa nacionalidade', entendida não mais através da imagem do indígena idealizado, mas fundamentalmente pela mistura de brancos e negros". Tudo indica que a omissão da presença indígena nas festas decorre dessa ênfase na mestiçagem, em detrimento da individualidade étnica. Como resultado dessas inflexões, o que se destacou foi a cultura negra, compreendida sobretudo como de matriz africana. Nesse sentido, não há por que desconsiderar o papel dos folcloristas no apagamento da participação indígena nessas festas. Moraes Filho foi "audacioso" em seus estudos, mas isso parece ter tido um preço.

> Além da discussão sobre o papel do índio ou do negro na formação da nação, outra polêmica, nos anos 70, colocava em questão a influência do meio [...]. Romero defendia que a especificidade do brasileiro estava na contribuição negra. Moraes Filho seguiu muito de perto esta perspectiva do colega, eliminando o índio da formação da nação em 'Festas e Tradições Populares'. Seus trabalhos sobre a mitologia indígena e sobre a contribuição dos ciganos à nacionalidade brasileira são anteriores a 'Festas e Tradições'. [...] Original em registrar as festas populares e em procurar associá-las a uma suposta identidade nacional brasileira, pretendo mostrar que, em meio às contradições e aos limites de seu próprio tempo, Moraes Filho foi ainda mais audacioso. Desafiou os cânones científicos europeizantes em voga ao identificar positivamente a nação à mestiçagem e às tradições católicas. Na sua concepção, a festa, popular e católica, tornava-se o local da criação do 'povo' que, formado pela união do português, do africano e do mestiço, era elogiado e valorizado em oposição a tudo que parecesse estrangeiro. (Abreu, 1998, p. 148)

É difícil mensurar até que ponto Moraes Filho (2002, p.75) negligenciou a influência indígena em relação à negra, branca e mestiça. Em alguns momentos, porém, ao descrever festas que acompanhou, ele oferece pistas de possíveis presenças indígenas. Em seus escritos sobre a festa de São Sebastião, por exemplo, sugere uma aproximação com práticas indígenas já presentes desde o período das invasões europeias. O trecho mais dúbio aparece quando afirma: "Destoando do concerto magnífico, lá cresce o rancho dos *bucumbis*, que são negros e negras vestidos de penas, rosnando toadas africanas, e fazendo bárbaro rumor com seus instrumentos rudes." Diante da imprecisão sobre a origem dos adornos com "penas", e considerando sua própria negligência, não surpreende

que conclua: “Dos *bucumbis* não sabemos o rumo.” Isso é coerente com uma perspectiva que evita reconhecer possíveis influências indígenas, o que colabora para sua concepção de nação.

Essa negligência, contudo, não se restringe aos folcloristas; ela também aparece em pesquisas científicas recentes. Trabalhos consistentes, como o de Rosse (2017), mesmo diante da proximidade entre a música do caboclo e seus interlocutores *foliões*, não exploram a etnicidade dos envolvidos, sendo inexistente a menção aos povos indígenas. Como observa Abreu (1998, p.152), “concomitantemente” à concepção nacionalista de Moraes Filho, o “‘povo’ revelava-se em variadas e híbridas doses de etnia, cultura e encontro, que produziam, por um lado, o mestiço, e, por outro, os ritmos, gostos e danças partilhadas por todos os participantes”. Na visão do intelectual baiano, tratava-se de um “constante exercício, na perspectiva [...] de uma nacionalidade festiva e musical”. No entanto, alma, corpo e cultura indígena permanecem ausentes. Em certa medida, pesquisadores contemporâneos acabam por reproduzir esse padrão: se, nos folcloristas, isso aparece como um racismo travestido de nacionalismo, hoje pode se manifestar como conformismo analítico.

Moraes Filho (2002), mesmo bem-intencionado, contribui para as críticas dirigidas aos folcloristas, sobretudo pelas limitações hoje reconhecidas, decorrentes de preconceitos ao tratar das festas, povos e indivíduos com os quais teve contato. Desse modo, além das questões éticas - hoje amplamente debatidas nas universidades -, esses autores são passíveis de crítica por diferentes aspectos: limitações metodológicas, ausência de explicitação de procedimentos, falta de reconhecimento de coautoria e protagonismo excessivamente individual. No caso específico de Moraes Filho (2002), soma-se ainda a despreocupação com as “datas precisas das manifestações que narrou” (Abreu, 1998, p.151).

Mesmo que a crítica possa ser considerada anacrônica, ela é útil como exercício reflexivo: os folcloristas tornam-se exemplos problemáticos de procedimentos de pesquisa. Falam sobre os outros, quando o mais adequado seria produzir conhecimento em conjunto, com equilíbrio e respeito aos colaboradores, inclusive quanto à sua participação e reconhecimento nas obras, evitando o apagamento de suas identidades sociais e étnicas. Hoje, há um esforço significativo em garantir protagonismo aos interlocutores, enquanto, nos estudos folcloristas, os autores tendem a ocupar esse lugar central. Nesse processo, cabe perguntar: onde estão os indígenas e quem são os negros

que compõem essa nação? Embora descrevam o “povo”, suas etnicidades permanecem diluídas em concepções nacionalistas pouco definidas.

A partir de Abreu (1998, p.154), que analisou a obra de Moraes Filho, a narrativa deste indica que não houve observação dos indígenas, nem de suas influências, dado o contexto de suas descrições. Afinal, quem eram esses “caboclos”, vinculados às “festas de santo”, que Moraes Filho (2002) “concebia como identidade nacional” “positiva”, ao lado dos “mestiços”? Tudo indica que o autor não sabia exatamente de quem tratava, ou não se deteve nessa questão. Se em suas obras anteriores a 1888 houve algum avanço nesse sentido, ele não se consolidou posteriormente. É possível que seu viés católico tenha orientado o olhar sobretudo para negros e mestiços, deixando de reconhecer a presença indígena nas práticas observadas.

2.2 Marcos cosmológicos das festas de Folias do Brasil

Em uma perspectiva cosmológica, é possível afirmar que as festas de Folias brasileiras são fortemente influenciadas pela tradição cristã, especialmente pelo capítulo 2, versículos 1-23, do livro de Mateus, pertencente ao Novo Testamento da Bíblia, e não ao "Antigo Testamento", como equivocadamente indicado por Lopes (2009, p. 368). O texto narra o período posterior ao nascimento de Cristo, quando ele é visitado por Magos vindos do Oriente. Em diversos momentos, esses Magos assumem papel central na narrativa, tendo como missão reverenciar Cristo, reconhecido como o recém-nascido rei dos judeus. Durante sua jornada, encontram-se com Herodes, então governante com forte poder em Belém, local de nascimento de Jesus, e em Jerusalém, onde inicialmente ocorre o encontro. Herodes solicita que os Magos o informem sobre o paradeiro do menino, alegando também desejar louvá-lo.

> Os romanos tinham ordenado que nenhum deus ou rei fosse reconhecido sem ordem ou permissão deles. Terceiro, porque, diz Gregório, tendo nascido o rei do Céu, o rei da terra ficou alvoroçado já que a grandeza terrestre é diminuída quando a grandeza celeste é revelada. Então Herodes convocou todos os sacerdotes e todos os escribas para perguntar onde nasceria o Cristo. Quando soube que seria em Belém de Judá, chamou os magos em segredo e informou-se com eles do instante em que a estrela tinha aparecido, pedindo-lhes que depois de encontrarem o menino voltassem para lhe dizer, fingindo querer adorar aquele que desejava matar. (De Varazze, 2003, p.152)

Os Magos, na narrativa bíblica, são guiados por uma estrela até Jerusalém e, após o encontro com Herodes (que, na verdade, pretendia matar a criança) seguem para Belém, onde encontram aquele que mais tarde seria conhecido como Jesus de Nazaré. Nesse momento, conforme o versículo 11 do capítulo 2 do livro de Mateus, os Magos "o adoraram; e, abrindo seus tesouros, entregaram-lhe suas ofertas: ouro, incenso e mirra" (Bíblia, 2025). Esses "presentes" cumprem uma "função de identificação" dos "locais de origem" dos Magos, além de sua "função simbólica, algo necessário e importante como atributo" iconográfico (IEPHA, 2016a, p.23). Trata-se, portanto, de uma narrativa possivelmente organizada no "final do século I" da era cristã (Lima, 2009, p.73), que ainda hoje mobiliza corpos, práticas e cosmologias nas festas de Folias no Brasil.

> É nesta circularidade interpretativa entre os textos bíblicos e sua discursividade institucional (dramas, cânticos, autos), a receptividade, interpretação e prática religiosa e devocional dentro do imaginário social que se situa a produção das festividades religiosas no Brasil, dentro de um movimento interpenetrativo. (Lopes, 2009, p. 355)

Antes de adentrar na influência desse evento bíblico para as festas que pesquiso, torna-se importante historicizar a formação do imaginário em torno do nascimento de Cristo, que envolve diversos personagens e sinais místico-religiosos. Entre eles, destaco: o menino Jesus, os Magos, José, Maria, Herodes e a estrela guia, que, de acordo com o livro de Mateus, por pelo menos duas vezes sinalizou no espaço onde estaria a criança procurada. Esses personagens foram amplamente representados, tanto por esculturas quanto, sobretudo, por pinturas em diferentes contextos ao redor do mundo.

> A iconografia sobre esse contexto foi amplamente difundida em toda a Europa, principalmente em países como Espanha, Portugal, França[67], Alemanha e Itália, e posteriormente nas Américas. Esse conjunto de imagens, que abrange pinturas, vitrais, retábulos, altares e esculturas, foi desenvolvido em diferentes materiais e suportes, em diversas igrejas e catedrais, consagrando a celebração da Epifania do Senhor como um dos pontos mais importantes do calendário litúrgico. (IEPHA, 2016a, p.24-25)

Esta pesquisa de doutorado não busca compreender precisamente os acontecimentos relacionados ao nascimento de Jesus, pois não se trata de um trabalho de História Antiga. Todavia, considero pertinente uma abordagem contemporânea que investigue a influência dessas narrativas a partir das próprias festas. Nesse sentido, destaco minha visita, nos dias 1 e 15 de maio de 2025, ao Musée des Beaux-Arts et d'Archéologie de Besançon, na França, onde tive a oportunidade de fotografar uma imagem que retrata a narrativa do capítulo 2 do livro de Mateus, amplamente difundida como tema artístico entre os continentes, sobretudo na Europa, de onde o Brasil recebe

[67] No mês de novembro de 2023, visitei o antigo mosteiro l'Abbaye d'Hautecombe, na village Saint-Pierre-de-Curtille, na França. Ao lado do mosteiro, havia uma loja que vendia vinhos e lembranças para turistas. Registrei uma peça que encena os Três Reis Magos e o nascimento de Cristo, que estava à venda, o que sugere que este mito bíblico ainda permanece presente no imaginário francês. A foto "Les Rois Mages" é apresentada no primeiro anexo ao final do texto. Além disso, encontrei outros quadros que retratam os Magos, como "Le Cortège des Rois mages", de aproximadamente 1445, atribuído a Zanobi Strozzi, de Florença, e o "Tryptique: La Nativité, La Présentation au Temple, L'Adoration des Mages", de autoria anônima, localizados no Musée des Beaux-Arts de Strasbourg, onde foram fotografados em 01/11/2025. Esses dois registros também estão nos anexos, respectivamente nos Anexos 5 e 6.

inegável influência. O museu abriga um acervo que vai da pré-história à arte de diferentes períodos, frequentemente acessível ao público.

A obra que quero destacar chama-se “Adoration des Mages”, pintada por volta de 1630 e atribuída ao francês Claude Vignon “(Tours, 1593 – Paris, 1670)”, reconhecido como especialista em pintura religiosa[68] (Musée des Beaux-Arts d’Archéologie, 2025)[69]. O autor produziu ainda outras obras relacionadas ao encontro dos Magos com o menino Jesus. Segundo Anetta Palonka-Lavenant (1998, p. 128), que analisou pintura de representação do apóstolo São Paulo também atribuída a Vignon, o artista apresenta “estilo vigoroso”, “eloquência incomparável” e “pinceladas longas, esticadas, sintéticas e bastante carregadas nas vestes”.



Figura 7 - Adoration des Mages
Musée des Beaux-Arts D’archéologie
Besançon – França
Maio de 2025
Registro do autor

[68] Minha tradução de: “spécialiste de la peinture religiouse”.
[69] Agradeço profundamente as/aos funcionárias/os do museu pela colaboração em ajudar-me encontrar as obras com maior agilidade.

Atentemos ao detalhe de que, nesta obra, um dos Magos é negro. Apesar da relevância, não pretendo realizar aqui uma análise aprofundada sobre a etnicidade (ou racialização) presente em pinturas ou esculturas relacionadas ao encontro dos Magos com o menino Jesus, tarefa que demandaria uma pesquisa específica. Ainda assim, vale destacar que, em diversas obras, esses personagens não aparecem exclusivamente como Magos que vieram do "oriente", pois, como será visto adiante, um deles também foi representado como indígena.

Como já mencionado, o evento em torno do nascimento de Jesus e o encontro com os Magos que vieram louvá-lo foi registrado por diversos artistas, em diferentes momentos históricos. Não se pretende afirmar que as festas de Folias da atualidade se preservam exclusivamente por influência da narrativa do livro de Mateus. O aspecto central é que se trata, desde sua origem, de uma narrativa bíblica aberta a múltiplas apropriações étnicas e raciais. Essa característica foi decisiva para os processos de permanência, continuidade e ressignificação que a história dos Magos assumiu no contexto das Américas. Tal perspectiva pode ser observada nos próprios artefatos artísticos que aludem a esse encontro, produzidos no Brasil desde o período colonial.

> [...] a cultura e a religiosidade foram sendo interpretadas e apropriadas de diferentes formas tanto na Europa, quanto em partes do norte da África e do Oriente Médio. No período medieval, diferentes culturas reinventaram suas festas e ritos, frente à crescente dinâmica de cristianização das atividades seculares. Tais adaptações serviram para arrebanhar povos com outras crenças, como judeus e muçulmanos, e posteriormente, no Novo Mundo, para catequizar os povos nativos. (IEPHA, 2016a, p. 20)

Mas antes de tratarmos de como essa história foi ilustrada no Brasil pelos colonizadores, sobretudo pela influência da igreja católica, vale destacar que há interpretações que apontam para origens anteriores ao cristianismo.

> estudos apontam que, embora possuam princípios cristãos, as folias carregam símbolos que foram traduzidos das festas populares feitas por antigas civilizações, especialmente as que viviam em Roma, nos séculos que antecederam a era cristã. Essas festividades foram recriadas principalmente a partir do século III, período marcado pela expansão do chamado cristianismo primitivo em partes da Europa, África e Ásia. [...] Com o passar dos anos, especialmente após a conquista da Península Ibérica por Roma, essas comemorações ecoaram por todo império e as festividades locais passaram a incorporar elementos vinculados aos cultos romanos. Neste contexto, a Igreja passou a

> utilizar estratégias para propagar os princípios religiosos do catolicismo, reforçando mitos como o do nascimento de Cristo e da descida do Espírito Santo. Assim, o culto e as comemorações do nascimento, da visita dos Magos, do Pentecostes e dos primeiros mártires da igreja, aconteciam em períodos variáveis. Os dias 25 de dezembro e 6 de janeiro, por exemplo, somente foram fixados como datas oficiais durante o século IV d.C., quando o catolicismo foi instituído como religião oficial do Império e o calendário cristão foi unificado. (IEPHA, 2016a, p.18-19)

Neste sentido, evidencia-se a multiplicidade de influências que incidem sobre essa narrativa, ainda que sua origem esteja na passagem bíblica do livro de Mateus. Veremos adiante que diversos elementos contribuíram para a sua popularização, seja por vias não cristãs, seja por meio de textos reconhecidos pela igreja católica. Assim, por meio da literatura e das artes em geral, foram registrados episódios como a "Epifania do Senhor", que celebra "diferentes momentos da vida de Cristo", ocorridos "a partir de seu nascimento". A "Epifania", nesse sentido, reúne circunstâncias como a "adoração dos Reis Magos, [...] o batismo de Jesus, a transformação da água em vinho (Bodas de Caná) e a multiplicação dos pães" (IEPHA, 2016a, p.22).

> A Epifania do Senhor é celebrada por quatro milagres, o que a faz receber quatro nomes diferentes. Nessa data os magos adoram Cristo, João batiza Cristo, Cristo transforma a água em vinho e alimenta 5 mil homens com cinco pães. Jesus tinha treze dias quando, conduzidos pela estrela, os magos foram encontrá-lo, daí o nome Epifania, de epí, 'em cima', e phanos, 'aparição', porque a estrela apareceu no céu para indicar que Cristo era o verdadeiro Deus. De forma geral, aceita-se que a quádrupla aparição deu-se na mesma data. A primeira pela estrela sobre o presépio, a segunda pela voz do Pai sobre o rio Jordão, a terceira pela transformação da água em vinho na refeição, a quarta pela multiplicação dos pães no deserto. Mas é principalmente a primeira aparição que celebramos hoje, por isso é sua história que vamos contar a seguir. (De Varazze, 2003, p. 149-150)

Antes de apresentar uma coleção, relativamente cronológica, de imagens que retratam os Magos no encontro com o menino Jesus, torna-se importante destacar que a igreja católica, em seus "primórdios", não aceitava o uso de imagens para difundir os princípios cristãos. Elas eram consideradas "ídolos" potenciais, capazes de levar "os pagãos ao erro". "Somente após muitas discussões, as primeiras declarações sobre imagens surgem a partir do século IV, quando o cristianismo é aceito como religião oficial do Império Romano" (IEPHA, 2016a, p.25). Durante a "iconoclastia", houve um "largo

período" de debates em torno do "mau uso" de "ícones" em "parte do Império Romano", enquanto em outros locais prevalecia sua "rejeição".

> La primera iconografía cristiana se remonta al siglo II y hay que buscarla en la decoración catacumbal. Se desarrolla rápidamente en los siglos III y IV. En un principio se reproducen escenas simbólicas y escenas bíblicas, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Mas estas representaciones no tienen caracter de culto: están alli para instrucción de los asistentes. En el siglo III comienza a darse culto a los mártires, y desde el siglo siguiente en que la Iglesia se desarrolla sin dificultades politicas, después de la paz de Constantino, primero los apostoles y en seguida los mártires son representados en las catacumbas y en los mosaicos y pinturas murales de las nuevas basílicas. La iconografía cristiana sufre considerable retroceso durante los siglos VII-IX, debido a las luchas iconoclastas de Oriente que influyeron más o menos en todo Occidente, sobre todo en el sur de Italia y en España. Nuestra Península, extremando las normas de otras naciones, es huérfana de iconografía hasta el primer románico inclusive. El celebre Concilio de Elvira, al comenzar la paz de la Iglesia, firmado por diecinueve obispos españoles, decreta en el canon 36: 'Que no haya pinturas en las iglesias, pues lo que recibe culto y es adorado no debe pintarse em las paredes'. (Roig, 1950, p.9-10)

Esse período, estendido do século III ao século IX, marca o surgimento da "iconografia dos Reis Magos, como representação da temática da Epifania do Senhor". Como referência inicial dessas representações, destacam-se as da "Catacumba de Santa Priscilla [...], na Via Salária (Roma)". Elas "mostram" que o imaginário popular da época, relacionado aos "Magos", já estava em circulação, mesmo antes de o Império Romano aceitar o cristianismo como religião oficial. Trata-se, portanto, de um contexto em que os cristãos ainda "eram perseguidos" (IEPHA, 2016a, p.25).



Figura 8 - "Catacumba de Santa Priscilla. Séc. III – Roma" (IEPHA, 2016a, p. 26)

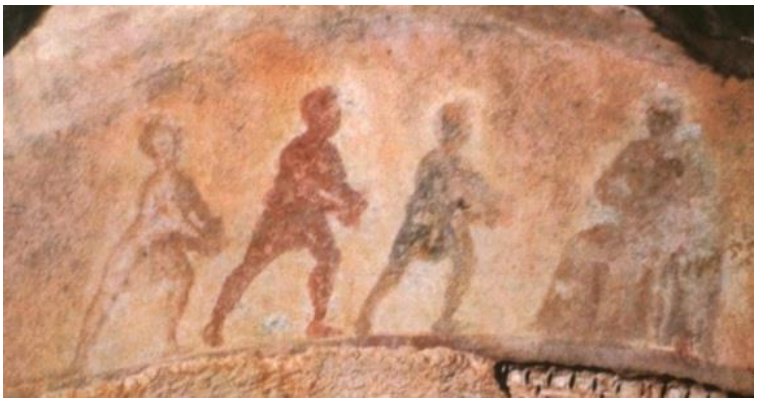


Figura 9 - "Detalhes da Catacumba de Santa Priscilla. Séc. III – Roma" (IEPHA, 2016a, p. 26)

Ainda nessa perspectiva cronológica, já em um contexto de transição, quando o Império Romano começou a aceitar definitivamente o cristianismo, pode-se destacar, como exemplo, as "esculturas feitas em alto-relevo no *Sarcofago di Stilicone* em Roma [...], datada do século IV", nas quais os Magos foram representados. Esse período é reconhecido como "arte paleocristã", cujas produções foram elaboradas a partir dos "ensinamentos" do cristianismo primitivo, sob influência da "arte greco-romana". Por estarem associadas às "catacumbas", demonstram "sua clandestinidade". Já nesse momento, os Magos passam a adquirir atributos de "reis – como as coroas e ricas vestes –", embora ainda apresentem "aparências físicas semelhantes, não sendo diferenciados por idade, como se verifica posteriormente nas pinturas medievais" (IEPHA, 2016a, p.26-27). Vale destacar que essas primeiras representações também não explicitavam etnicidades ou racialidades, uma vez que tais distinções dificilmente são identificáveis pelos fenótipos ou vestimentas dos Magos, o que se altera significativamente em períodos posteriores.



Figura 10 - "Sarcófago do século IV em Roma com a representação dos Reis Magos presenteando o Menino Jesus [.] **Fonte:** Acervo Museu do Vaticano" (IEPHA, 2016a, p. 27)

Posteriormente, além dos atributos de realeza, como coroas, vestimentas e presentes, e já com sua quantidade estabelecida em três (não explicitada na Bíblia), os Magos passam também a receber nomes em representações posteriores. Como exemplo, no "século VI", destaca-se o mosaico da "basílica de Santo Apolinário Novo (*Sant'apollinare Nuovo*), em Ravena", "na Itália". Nessa "cena", os Magos "são representados utilizando ricas vestes coloridas e com detalhes". Os dois "reis" das extremidades possuem "grandes capas para, em sinal de respeito, envolver a urna que contém o presente oferecido", enquanto o do centro apresenta características mais joviais. Possivelmente, esta teria sido a primeira imagem a trazer, na parte superior, os nomes dos Magos (IEPHA, 2016a, p.27-28).



Figura 11 - "Mosaico com a representação dos Reis Magos
Fonte: Acervo Museu do Vaticano" (IEPHA, 2016a, p. 28)

Um pouco diferente dessa, no registro da representação dos Magos em Roig (1950, p.180), ao contrário da imagem apresentada em IEPHA (2016a, p.28), os Magos aparecem em preto e branco (não foi possível afirmar se o original impresso é colorido). Além disso, na imagem utilizada por IEPHA (2016a, p.28) constam os nomes dos Magos, o que não ocorre na de Roig (1950, p.180). Todavia, a localização, o período e o título da imagem são os mesmos. Há apenas uma sutil diferença de grafia, provavelmente relacionada ao idioma, o que não compromete a interpretação. Possivelmente, trata-se de uma obra de autoria desconhecida, uma vez que nenhum dos textos consultados apresenta essa informação.



Figura 12 - É nesta obra, utilizado por Roig (1950, p. 181), que os Magos aparecem denominados

Outras duas imagens, localizadas em Barcelona, no Museo de Arte de Cataluña, e que parecem compor uma mesma representação, mostram um dos Magos ao lado da "Virgem", enquanto os outros dois aparecem isolados (Roig, 1950, p.182-183), sem data precisa de criação. Outra representação utilizada pelo autor está em Madrid, no "Museo del Prado", intitulada "ADORACIÓN DE LOS REYES MAGOS", de "Velázquez", também sem data informada, e menos caricata, com personagens que apresentam maior proximidade maior com os fenótipos humanos, inclusive com um Mago negro. Esse aspecto indica tratar-se de uma obra mais recente, possivelmente produzida a partir do século XVI.

Neste sentido, os Magos, que passaram a receber atributos de reis e, posteriormente, nomes como Gaspar, Baltazar e Belchior (ou Melchior), apresentaram, desde os "tempos primitivos da representação na arte cristã", diversas transformações em suas indumentárias. Talvez a mais significativa seja a incorporação do cocar indígena das Américas, em contraste com a predominância da coroa, como será discutido adiante. No entanto, nesse "primeiro milênio e período românico", os Magos "foram representados com vestimentas próprias do Oriente Médio no tempo do Império Romano, mas logo são alteradas para vestes parecidas com as dos reis da época". Isso ajuda a compreender a posterior inserção de representações etnicamente diversas, como Magos negros e indígenas, no contexto da expansão do catolicismo para outros continentes, inclusive o "novo mundo". Seus nomes significariam 'aquele que leva tesouros', 'salve a vida do rei' e 'rei da luz', com origens "persa, hebraica e assíria". Posteriormente, "a narrativa

ocidental os posicionou como representantes das três raças até então conhecidas – vindos dos continentes Europeu, Asiático e Africano, e os identificando como originários de países como: Grécia, Itália, Inglaterra, Índia ou Egito" (IEPHA, 2016a, p.28-29).

> Quando do nascimento do Senhor, foram a Jerusalém três magos, chamados em hebraico Apelio, Amerio, Damasco; em grego Galgalat, Malgalat, Sarathin; em latim Gaspar, Baltazar, Melquior. A palavra mago tem três significações: 'enganador' 'feiticeiro' e 'sábio'. Alguns pretendem que esses reis foram chamados magos, isto é, enganadores, por terem enganado Herodes, não voltando até ele. Está dito no Evangelho [de Mateus], sobre Herodes: 'Vendo que tinha sido enganado pelos magos etc.' Mago também quer dizer feiticeiro. Os feiticeiros do faraó eram chamados magos, e Crisóstomo diz que daí vem o nome deles. De acordo com esse autor, seriam feiticeiros a quem o Senhor quis converter revelando seu nascimento, e com isso dar aos pecadores a esperança do perdão. Mago também quer dizer sábio, pois em hebreu corresponde a 'escriba', em grego, a 'filósofo', em latim, a 'sábio'. São portanto chamados de magos pela Escritura para indicar que eram sábios, donos de grande sabedoria. (De Varazze, 2003, p. 150)

Esta citação pertence a um dos livros mais importantes para compreender a formulação do imaginário cristão católico em torno da história dos Magos que visitaram Jesus próximo à data de seu nascimento. Refiro-me ao clássico *Legenda Áurea*, escrito por Jacopo de Varazze no século XIII. O autor foi "um mendicante [...] nascido em 1226[70] na cidade de Varazze, próxima a Gênova". Ainda jovem, ingressou na "Ordem Dominicana", alcançando, "a partir de 1267", a posição de "líder da Ordem na importante província da Lombardia", função que exerceu por "vinte anos". Faleceu "em 1298" e, posteriormente, tornou-se "em 1645 patrono de Varazze, sendo beatificado em 1816 pelo papa Pio VII". Ao escrever o *Legenda áurea*, seu principal objetivo era "fornecer aos seus colegas de hábito, os dominicanos ou frades pregadores, material para a elaboração de seus sermões" (Franco Júnior, 2003, p.11-12).

> Legenda não existe no latim clássico, sendo criação da liturgia medieval, que no século IX transformou o adjetivo verbal de legere em substantivo que indicasse a narrativa hagiográfica lida na festa de cada santo. [...]. Ainda com o sentido tradicional, ela passou em fins do século XII para o francês e depois para as outras línguas vernáculas, e somente no século XIX, com os positivistas, ganhou a acepção de

[70] Vale destacar que o livro apresenta duas informações distintas sobre a data de nascimento do autor: uma, possivelmente genérica, na ficha catalográfica, indicando 1229; e outra, mais detalhada, na página 11, no corpo da apresentação da obra. Neste caso, considera-se mais precisa a informação da apresentação.

> ‘lenda’, relato que deforma fatos e personagens históricos. (Franco Júnior, 2003, p.12)

Jacopo de Varazze produziu, por meio desta obra, um repertório de informações “teologicamente” aceitáveis pela igreja católica, “isento de qualquer contágio herético” e, sobretudo, “compreensível e agradável” aos não cristãos ou àqueles menos afeitos aos seus dogmas. Para isso, o autor a elaborou reunindo informações de “fontes eruditas”, “textos apócrifos, nas tradições orais” e, ainda que “menos frequentemente”, em experiências pessoais (Franco Júnior, 2003, p.12-14). Vale destacar que o genovês, apesar de “excelente cronista”, no que se refere à “vida dos santos”, evita historicizar os personagens. Mesmo ao apresentar “149 datas”, estas não contribuem para individualizar “o sujeito ou o evento”. Desse modo, são propostos modelos arquetípicos de santos, “apesar de 91 dos 153 santos terem sido martirizados de 81 formas diferentes”.

Segundo Franco Júnior (2003, p.16), o “texto revela na verdade desconsideração pela história”, pois, mesmo com “1200 citações”, apenas “21 são de autores do século XIII”. Dos “153 biografados, somente três são contemporâneos (Pedro Mártir, Domingos, Francisco) e dois do século anterior (Bernardo, Tomás Becket)”. Nesse sentido, o autor não formula suas interpretações sobre os Magos apenas a partir de seu próprio ponto de vista. Para tratar da Epifania, recorre reiteradamente a Santo Agostinho, Fulgêncio, Crisóstomo e Remígio. Esses autores, assim como o livro de Mateus, dialogam ao longo da *Legenda Áurea*. Desse modo, a obra se constrói a partir de um equilíbrio entre o que o autor escutava e o que lia.

> Tal era possível graças às condições da época, fornecedoras de vasto conjunto de elementos célticos e clássicos, recuperados e revalorizados por dois importantes movimentos culturais, chamados pelos historiadores de Reação Folclórica e de Renascimento do século XII. [...] Graças a eles ampliou-se o número de *exempla* e enriqueceu-se a hagiografia que os utilizava. Às cerca de 25 mil vidas de santos vindas da Alta Idade Média, juntavam-se novos relatos, introduziam-se novas variantes. Surgiu então nesse campo a mesma necessidade que em outros: sintetizar e harmonizar os conhecimentos da época. Assim como o século XIII realizava diferentes sumas em diferentes campos do saber - a teológica, de Tomás de Aquino, a poética, de Dante Alighieri (Commedia), a científica, de Vicente de Beauvais (Speculum maius), a artística, das catedrais góticas -, era preciso uma suma hagiográfica. Daí o surgimento da Legenda áurea. (Franco Júnior, 2003, p.14)

Vale destacar que o livro, na tradução em português, conta com "175 capítulos" e foi elaborado com objetivos claros, ainda que sua produção se apoie nas sinuosidades da oralidade e das escritas da época. Seu conteúdo configura-se como uma adaptação de "vasto material", que transita do "erudito" ao "popular", oscilando entre "teologia e mitologia" (Franco Júnior, 2003, p. 20-23). Foi por meio dessa articulação, e não por um único caminho, que Jacopo de Varazze alcançou ampla difusão, inclusive fora da Europa, apoiando-se também nas "antigas heranças culturais às quais todos os cristãos, conscientemente ou não, estavam presos".

Segundo Roig (1950, p. 10), em meados de "1200, rapidamente generalizou-se" a decoração dos "ábsides e das paredes das igrejas". Os temas prediletos eram "Cristo, a Virgem, os apóstolos, os mártires e virgens mais ilustres", sendo os santos considerados "padroeiros da Reconquista" e amplamente cultuados. Houve, assim, uma produção abundante de imagens e esculturas. A vida dos santos circulava "de mão em mão como única forma de literatura". Como "todos já possuíam suas antigas lendas", isso favoreceu a ressignificação de "novos episódios", ainda que "inverossímeis", para que fossem "admirados e acreditados". Nesse contexto, "santas" eram embelezadas e santos apresentados como "mártires", "insensíveis à tortura", compondo um universo que "satisfazia honestamente a todos", mesmo sem rigor "histórico".

> Tanta diversidad de atributos se desarrolla durante el siglo XIII, y en la segunda mitad del XIV está ya fijada para casi todos los santos, solo que algunos cambiarán de atributos en los dos siglos siguientes. Para documentarse, al artista le bastara un libro que oportunamente aparece en ese tiempo (segunda mitad del siglo XIII) para satisfacer el deseo y la piedad de todos los cristianos: nos referimos a la famosa Leyenda Áurea de Jacopo de Vorágine; recopilación y resumen de todas las leyendas de los santos que existían en aquel momento. Después de la Biblia, fue el libro más leído y más amado durante algunos siglos; y todos los artistas, desde que apareció, se inspiraron en él. Los atributos son para conocer las imágenes, no para sembrar confusiones. (Roig, 1950, p.21-22)

De acordo com Franco Júnior (2003, p.14-16), a *Legenda áurea* alcançou enorme "sucesso" inicialmente "na Itália e quase a seguir em toda parte", em função da capacidade de comunicação direta com o público. Nesse sentido, "aquele texto captou de forma firme e nítida a essência do cristianismo", tornando-se um importante mediador entre os fiéis e a divindade cristã. O livro reúne narrativas de santos que, para alcançar tal

condição, teriam sofrido intensamente. Paradoxalmente, são descritos como figuras que, mesmo "mutilados", emanavam "odor agradável", com corpos "imputrefatos" e dotados de "poderes taumatúrgicos" que beneficiavam os devotos.

> Los santos influyen en todo. Cada enfermedad tiene su protector; en cada apuro hay un abogado; cada estamento social, cada profesion, festejan a su patrono. En las sequias, en las inundaciones, en los peligros meteorologicos, en los viajes, se recurre al santo. Con ellos estan relacionadas las siembras y las cosechas. Las nuevas villas, las montanãs y, en general, los accidentes topográficos llevan nombres de santos. Todo ello influye forzosamente en el arte religioso. (Roig, 1950, p. 11)

Não é à toa que, em Santa Helena de Minas, uma das cidades onde pesquiso as festas de Folias de São Sebastião, há um córrego de grande importância histórica que leva o nome do santo. Desse modo, percebe-se que costumes antigos, ligados à tradição católica, se perpetuaram mesmo após atravessarem o Atlântico e se estabelecerem no território hoje conhecido como Brasil. Como se verá ao longo deste capítulo, as festas de Folias analisadas se estruturam a partir de "mitos" e "ritos": o primeiro no plano simbólico, o segundo na prática, como sua expressão. Esses elementos articulam, de certo modo, as bases que também sustentam a *Legenda áurea*, onde mito e rito, situados entre a "cultura vulgar" e a "cultura erudita", caminham conjuntamente (Franco Júnior, 2003, p.21).

Mas o impacto da *Legenda áurea* no Novo Mundo foi precedido por ampla difusão na Europa medieval, onde, dada sua importância, ainda hoje se preservam "quase 1100 manuscritos". Mesmo diante das grandes "transformações" pelas quais "passou a sociedade medieval", seu "prestígio" não diminuiu. Esse sucesso também se explica pela diversidade de traduções da obra: "entre 1470 e 1500, enquanto foram feitas 128 edições da Bíblia, [...] da Legenda áurea vieram à luz pelo menos 156 edições". Antes mesmo desse ápice, o livro já havia sido traduzido "em alemão em 1282, em francês em torno de 1340, [...], em holandês em 1358, em tcheco por volta de 1360". A "difusão da imprensa", por sua vez, ampliou ainda mais seu alcance (Franco Júnior, 2003, p.21-22).

2.2.1 Os Magos do livro de Mateus: sobre a transição de reis para santos

Para pensar o impacto da narrativa dos Magos no livro de Mateus, apresentei anteriormente aspectos da *Legenda áurea* que apontam nessa direção. Para ampliar essa perspectiva a partir da iconografia dos santos, recorro à obra de Roig (1950), publicada em língua espanhola, na qual se evidenciam elementos importantes sobre os Magos. O autor, sacerdote e teólogo nascido no início do século XX, consolidou-se como historiador da arte sacra católica. A partir de sua obra, abordarei algumas considerações sobre a história dos Magos e suas transformações. No texto bíblico de Mateus, eles não são considerados reis (IEPHA, 2016a, p.24), muito menos santos; contudo, ao longo do tempo, passaram a ser reconhecidos como tal.

Por motivo não explicitado, na obra "*Iconografía de los Santos"*, com "325" ilustrações, publicada em Barcelona em 1950, Roig (1950) não justifica por que organiza os Magos no "indice alfabetico de los santos tratados en esta obra". Esse posicionamento sugere que, ao inseri-los entre os santos, o autor os reconhece como tal (Roig, 1950, p.297-302). Esse tipo de sistematização iconográfica pode ter contribuído para que, no Brasil, os Magos fossem cultuados não apenas como reis, mas também como santos.

Isso ajuda a explicar por que eles são conhecidos, entre as pessoas que entrevistei, como "Reis Magos"; na pesquisa de Lopes (2009, p.349), como "Três Reis Santos"; e em Abreu e Magno (2017, p.23), bem como em Bitter e Chaves (2022, p.49), como "Reis Magos" e "santos reis magos", durante as festas de "Folia de Reis", realizadas entre dezembro e janeiro. Como exemplo da relação entre festas de Folias e Igreja Católica, há um "episódio" ocorrido na década de 1960, relatado por um *folião* na pesquisa de Abreu e Magno (2017, p.33), realizada na Baixada Fluminense, no qual a "aceitação da *Folia de Reis* pela Igreja Católica" teria ocorrido a partir da necessidade de tratamento de saúde de "um padre que foi desenganado pelos médicos em consequência de uma enfermidade na perna". Segundo o relato, "um membro de sua igreja, que tinha devoção aos *Santos Reis*, encorajou o Padre Natanael a recorrer aos *Santos* em busca de cura", o que teria se concretizado, abrindo caminhos para a realização da festa inclusive no interior da igreja (Abreu; Magno, 2017, p.41).

Uma possível transição dos personagens bíblicos, inicialmente Magos, para reis e santos se evidencia quando Roig (1950) estabelece comparações de "indumentaria y atributos colectivos" entre santos e os Magos. Estes já eram retratados em imagens e

esculturas, tanto antes da aceitação dessas representações pela Igreja quanto posteriormente, quando passaram a ser permitidas e utilizadas estrategicamente para sua consolidação (Roig, 1950, p.13). Tudo indica que o uso de imagens para representar personagens cristãos ocorreu no caso dos Magos, ainda no início do primeiro milênio depois de Cristo. Vale destacar que os Magos são descritos na Bíblia, enquanto a maioria dos santos emerge posteriormente a esses escritos.

> Para individuar a los santos se recurrió a varios medios: al tipo caracteristico, al nombre y a la indumentaria. [...]. Los artistas pusieron desde un principio mucho cuidado en dar a cada personaje la indumentaria que le correspondia segun su condición social o su lugar de origen. Los apostoles, con tunica y manto terciado. Los soldados, con túnica corta y clámide militar abrochada sobre-el hombro. Los personajes asiáticos, como los Mages, los tres jóvenes de Babilonia, Abdon y Senén, llevan calzas ceñidas a las piernas, manto breve abrochado ante el pecho, y el gorro frigio propio de Babilonia y países vecinos. Los artistas de nuestro arte medieval, mutatis mutandis, seguirán la costumbre de los antiguos. De modo que la indumentaria es criterio cierto para distinguir la categoria social de cada santo. La indumentaria y los atributos colectivos pueden agruparse en la siguiente forma: [...] REYES Y PRINCIPES. - Acostumbran llevar los vestidos reales de otras epocas, sin que falte el manto de armiño. Sus atributos, además de la corona real, son el cetro y la esfera. (Roig, 1950, p.12-16)

Como se observa, o autor aproxima as formas de representação dos santos às dos Magos, o que pode ter contribuído para sua sobreposição simbólica. Isso ajuda a explicar por que os Magos também são reconhecidos como santos entre participantes das festas de Folias no Brasil. É provável que, "no século XVII, em razão das reformas que ocorreriam na Europa", a Igreja Católica tenha utilizado o "teatro como um dos principais campos estratégicos para a evangelização" nas Américas ibéricas. As missões jesuíticas, inseridas na "expansão ultramarina", ampliaram o "catolicismo nas terras" invadidas, em articulação com as "monarquias ibéricas", integradas ao projeto missionário de Portugal e Espanha. Nesse contexto, os povos originários foram mobilizados como resposta às "perdas enfrentadas pela Igreja Católica para a Reforma Protestante" (Iepha, 2016a, p.20-21). A história dos Magos também se insere nesse processo, pois "acerca destes autos litúrgicos no Brasil, são os jesuítas que em suas reduções irão introduzi-los como ferramentas catequéticas" (Lopes, 2009, p.353).

Outro fator que pode ter contribuído para que os Magos, posteriormente associados à realeza, fossem interpretados e vivenciados como santos, é a profusão de festas em torno dessas entidades católicas. No livro *Legenda áurea*, escrito no período

medieval, muitas dessas datas já aparecem relativamente estabilizadas no calendário festivo, entre elas a Epifania e a festa de São Sebastião, comemoradas, respectivamente, nos dias 6 e 20 de janeiro. Os Magos, assim como os santos, também se popularizaram por meio dessas celebrações. No caso das festas a eles relacionadas, vinculadas ao nascimento de Cristo, trata-se possivelmente de um dos primeiros ciclos festivos do ano, cuja expectativa já se anunciava no período próximo à passagem de um ano para outro.

> Entretanto, alguns autores observam casos contrastantes, onde a 'Folia de Reis' [festa em alusão aos Magos] corresponderia inclusive, em geral, à origem de outros ciclos. Essa seria em alguma medida entendida então como uma identidade principal, ou primeira, a partir da qual se fundariam outras. (Rosse, 2017, p. 51)

Os Magos não aparecem no "Índice alfabético dos Santos" do livro *Legenda áurea*, apenas São Sebastião (De Varazze, 2003, p.27-30). Todavia, os Magos surgem indiretamente no "Índice cronológico das festas" (De Varazze, 2003, p.31-36), quando a festa da "epifania" antecede a de São Sebastião, cronologicamente como ocorre no Brasil. De todo modo, tudo indica que os Magos passaram a ser entendidos como santos por meio das artes em geral e, sobretudo, das festas, já realizadas desde a Baixa Idade Média, como registrou Jacopo de Varazze. Já na obra de Roig (1950, p. 297-302), os Magos (Baltazar, Gaspar e Melchior) aparecem no "Indice alfabetico de los santos tratados en esta obra". Possivelmente, o autor já os compreendia dentro do simbolismo dos santos. Ao contrário de Jacopo de Varazze, que os organizou em posições distintas, ainda que no interior de uma mesma obra sobre santos. Esses dois livros podem, portanto, marcar limites dessa transição dos Magos, reconhecidos como reis na Europa e, posteriormente, como santos no Brasil.

Outro dado relevante no livro de Roig (1950, p. 28) é que os Magos, já nomeados, aparecem na lista alfabética na seção "Iconografia particular de los santos". Desse modo, Roig (1950, p. 180-181) apresenta uma breve historicização das transformações nas indumentárias e na etnicidade de "Melchior, Gaspar e Baltasar"[71]. Por descuido ou convicção, o autor os integra à iconografia dos santos. Essa constatação pode ser chave para compreendermos por que esses Magos, para além de *reis*, também são reconhecidos como "*Santos Reis*" no Brasil.

[71] Esta é forma mais comum escrita em português brasileiro. Em espanhol, no mesmo livro eles são escritos como "Melchor, Gaspar y Baltasar".

No que se refere ao calendário das festas no livro de Jacopo de Varazze (2003, p. 42), "todo tempo da vida presente divide-se em quatro partes: o do desvio, o da renovação ou retorno, o da reconciliação e o da peregrinação". As festas relacionadas à Epifania e a de São Sebastião "ocorrem em parte no tempo da Reconciliação e em parte no da Peregrinação" (De Varazze, 2003, p. 39). Segundo o autor, desde pelo menos a Idade Média estabeleceu-se uma "ordem" para o calendário religioso: a "Renovação", que "celebra do Advento ao Natal"; as festas que ocorrem "em parte no tempo da Reconciliação e em parte no da Peregrinação", isto é, "do Natal à Septuagésima"; as que se celebram no "Desvio", "da Septuagésima à Páscoa"; as do "tempo da Reconciliação", "da Páscoa a Pentecostes"; e, por fim, as do "tempo da Peregrinação", "de Pentecostes ao Advento".

Cabe destacar que, no livro de Mateus, não há indicação de que esses eventos deveriam ser celebrados por meio de festas, muito menos que deveriam ocorrer em 06 de janeiro. Ainda assim, os Magos, embora não sejam formalmente reconhecidos como santos pela Igreja, ocupam papel central nesse contexto, como será retomado nos subtópicos seguintes sobre as festas de Folias no Brasil. Trata-se de um paradoxo: para Jacopo de Varazze (2003, p. 157), os Magos eram "pagãos" e "infiéis", pois receberam o anúncio do nascimento de Jesus por meio de uma "estrela". Já os "fiéis", isto é, os "judeus", foram informados por "várias profecias", uma vez que o nascimento estava pressagiado não apenas pela estrela, conforme o relato do livro de Mateus.

> Avisados em sonho para não voltarem a Herodes, os magos regressaram a seu país por outro caminho. Eis, portanto, a história dos magos: vieram sob a direção da estrela; foram instruídos por homens, melhor dizendo, por profetas; retornaram guiados por um anjo e morreram no Senhor. Seus corpos repousavam em Milão, numa igreja que é agora da Ordem dos Irmãos Pregadores, mas foram depois levados a Colônia [na atual Alemanha ocidental]. Anteriormente esses corpos tinham sido trasladados para Constantinopla por Helena, mãe de Constantino, depois foram transferidos para Milão pelo santo bispo Eustórgio, por fim o imperador Henrique transportou-os de Milão para Colônia, às margens do Reno, onde são objeto da devoção e da reverência do povo. (De Varazze, 2003, p.156)

Segundo Franco Júnior (2003, p. 156), há um equívoco cronológico no relato, pois a transferência das relíquias para Colônia ocorreu em 1164, sob a ação do arcebispo Reinaldo de Dassel, no contexto de disputas políticas do Império. Creio que a citação acima nos dá pistas sobre por que os Magos também são compreendidos como santos no

Brasil. Como observou Jacopo de Varazze, eles se tornaram "objeto de devoção e da reverência do povo". Essas informações reforçam o processo de santificação desses Magos que, mesmo sendo considerados "pagãos", passaram a ser reconhecidos como "reis" e, posteriormente, como "santos" no contexto brasileiro.

Neste sentido, ainda que a igreja não tenha canonizado os Magos, é possível que esse tipo de literatura tenha orientado a narrativa que os levou a esse reconhecimento, de forma semelhante ao que ocorreu com muitos santos. Assim, os Magos passam a ser reconhecidos como santos de maneira indireta, sobretudo pela mediação dos devotos, que, de diferentes formas, interpretam e atualizam eventos centrais do cristianismo. Segundo Abreu e Magno (2017), na Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro, essas etapas proféticas em torno da vida de Jesus também integram o contexto das festas de Folias, cuja relação com a igreja católica local nem sempre foi "harmoniosa".

> Determinado episódio, ocorrido na referida década, é citado, por Chico e outros foliões, como um marco para a aceitação da *Folia de Reis* pela Igreja Católica. Trata-se de um padre que foi desenganado pelos médicos em consequência de uma enfermidade na perna. Um membro de sua igreja, que tinha devoção aos *Santos Reis*, encorajou o Padre Natanael a recorrer aos *Santos* em busca de cura. [...] O ponto central da *visita* ao *devoto* é justamente o *canto das profecias*. Através dele é narrado e saudado o nascimento do Menino Jesus e a saga dos três Reis. Na visão de Chico da Folia o *canto das profecias* pode ser divido em etapas: anunciação, nascimento, viagem dos três Reis Magos, adoração e regresso dos Magos. Mas alguns grupos cantam sobre etapas subsequentes na vida de Jesus como o batismo por São João Batista, ou o padecimento e crucificação, o que ele considera inadequado, posto que a celebração dos Reis se encerraria com a fuga da Sagrada Família para o Egito. (Abreu; Magno, 2017, p.28-33)

Todo esse panorama ajuda a explicar por que algumas pessoas que entrevistei se referem às músicas realizadas durante festas em louvor a São Sebastião como "*reis*". Nesse sentido, mesmo não sendo festas de Folia de Reis, o termo é utilizado para designar músicas associadas a festas de santos. Corroborando essa análise, segundo o IEPHA (2016a, p. 45), na biblioteca "da Ajuda", em Lisboa, há um documento intitulado "*Novo Estilo de Cantar os Reis*", produzido no Rio de Janeiro para a "rainha portuguesa Carlota Joaquina de Bourbon, por um autor anônimo, em 1818, que apresenta a transcrição de versos cantados em festejos natalinos". A expressão "*reis*", nesse contexto, indica que, desde o século XIX, os Magos já eram assim reconhecidos no Brasil, ao mesmo tempo

que ajuda a compreender por que essas músicas, mesmo em festas dedicadas a santos católicos, fazem alusão aos Reis Magos. Desse modo, evidencia-se a relevância da cosmologia dessas festas, nas quais os Magos são compreendidos como reis e santos.

> Estima-se que o costume português ao qual o autor se refere é o das 'janeiras' e das festas de Reis. As janeiras são expressões realizadas desde o século XVI em Portugal e apresentam características muito similares às das folias brasileiras. [...]. Ainda hoje em Portugal são feitas Janeiras, Charolas e a festa dos Rapazes, tais como os grupos de janeireiros e charolas do Algarve: Associação Grupo de Amigos de Loulé, Sociedade União Bordeirense, Grupo Musical Santa Maria (Faro), Grupo de Charolas Oriental (Santa Bárbara de Nexe), Grupo Cantares de Janeiras (Santa Bárbara de Nexe), Charola Ossónoba de Estoi e Grupo de Janeiras de S. Sebastião (Loulé). Esses grupos realizam encontros anuais. (IEPHA, 2016a, p.45)

Foi nesse contexto de devoção e desenvolvimento das artes que a história bíblica dos Magos foi ressignificada, difundindo-se amplamente pela Europa e, posteriormente, pelas Américas. Antes de chegar a este continente, um dos Magos, inicialmente sem etnicidade definida nas representações, passou a ser identificado como negro, como já destacado. Posteriormente, foi substituído por um personagem indígena na pintura *Adoração dos Magos*, datada de 1510, do pintor Vasco Fernandes, "em que é representado como um índio, em substituição ao mago negro, assimilando assim a chegada às Américas" (IEPHA, 2016a, p.31). Essa obra possivelmente funcionou como recurso didático para atrair povos originários aos princípios do cristianismo católico, tendo a trajetória dos Magos como pano de fundo da evangelização.



Figura 13 - "Adoração dos Magos. Vasco Fernandes – c.1510
Fonte: Museu de Arte de Toledo"[72] (IEPHA, 2016a, p.31)

Seria possível que os Magos, além da quantidade estabelecida e do status de reis e santos, também tenham adquirido, ao longo do tempo, marcações de etnicidade e/ou racialização. Vale lembrar que, embora sua origem simbólica esteja no livro de Mateus, suas transformações refletem tradições apócrifas, que fixaram o dia 06 de janeiro como data da festa a eles associada (Roig, 1950, p.180-181). Isso pode explicar por que não foram canonizados pela igreja católica, tornando-se populares sobretudo pela apropriação dos diversos povos que por eles foram influenciados. Como já mencionado, foi apenas posteriormente que se propôs uma diferenciação racial entre os Magos, o que, de certo modo, colaborou para a incorporação de novos povos em suas diversas matrizes continentais.

> La representación de los magos se encuentra ya en los albores del arte cristiano, hacia el año 200, y la escena de la Adoracion ha sido de las más repetidas en todos los estilos. Durante el primer milenario y en el período romanico los tres visten chaqueta corta y calzas ceñidas, con lacerna (o con clámide). Era la indumentaria del Oriente Medio en tiempo del Imperio romano; pero luego cambian ese vestido por otro coetáneo, parecido al de los reyes de la época. A principios del siglo VIII se describe por primera vez, em Exceptiones Patrum, las deliferencias entre los magos: el primero, Melchor, anciano y canoso,

[72] A localização mais provável dessa pintura é o Museu Nacional Grão Vasco, em Portugal, país de origem do pintor.

> con barba larga, es quien ofrece oro; el segundo, Gaspar, joven imberbe y rubio, ofrece incienso; el tercero, Baltasar, de piel oscura y también barbado, ofrece mirra. El texto influirá en la iconografia posterior. Pero hasta el siglo XV no se distinguen con claridad las tres razas, tanto por el color de la cara como por algunos detalles, por cierto bastante libres, en la indumentaria. (Roig, 1950, p. 181)

Como percebemos acima, houve um marco para a diversidade dos Magos, que teriam vindo do Oriente e, somente mais tarde, passaram a ser representados como povos para além desse horizonte. O fechamento da igreja católica à adoração de imagens, segundo o estudo do IEPHA (2016a), estendeu-se até o século IX. Todavia, foi antes disso que "surge a iconografia dos Reis Magos, como representação da temática da Epifania do Senhor", cenário já explorado anteriormente neste texto. A "adoração dos Magos era recorrente mesmo nos primórdios da Igreja, quando o cristianismo ainda não era adotado pelo Império Romano e os cristãos eram perseguidos" (IEPHA, 2016a, p.25).

> Nesse contexto de grande devoção e desenvolvimento das expressões artísticas, a iconografia que representa a jornada dos Reis Magos e a visita ao Menino Jesus se desenvolveu e foi amplamente difundida em toda a Europa, principalmente em países como Espanha, Portugal, França, Alemanha e Itália, e, posteriormente, nas Américas. [...]. Duas das principais referências aos Reis no Brasil, em região marcada pela influência jesuítica no início da colonização portuguesa, são o Forte dos Reis Magos, em Natal (RN), construção iniciada em 1598, e a Igreja dos Reis Magos, em Serra (ES), construída entre 1580 e 1615, com a ajuda dos índios tupiniquins.[73] (IEPHA, 2016a, p.30 e 32)

No caso do Estado de Minas Gerais, as imagens também foram amplamente utilizadas como estratégias de atração de fiéis. Um dos exemplos é a representação da "Adoração dos Reis Magos" nos forros de templos católicos dos séculos XVIII e início do XIX. Como aponta o IEPHA (2016a, p. 32-33):

> Uma das mais antigas representações da Adoração dos Reis Magos em Minas é a pintura em painéis de madeira de uma das paredes laterais da capela-mor da Capela de Nossa Senhora do Ó, em Sabará [MG], datada aproximadamente do ano de 1720. Na cena representada, aparece a Sagrada Família (Maria, José e o menino Jesus) e os três reis com a oferta dos presentes. [...] O pintor colonial Silvestre de Almeida Lopes, que atuou na região de Diamantina entre 1764 e 1796, também teria registrado a Adoração dos Magos, que foi representada em um dos

[73] Segundo IEPHA (2016a, p. 32), "ambas as construções são tombadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)".

painéis murais da capela-mor da Igreja do Bom Jesus de Matozinhos, na cidade do Serro [MG].

Torna-se importante destacar que o município de Serro (MG), situado na região do Vale do Jequitinhonha, onde nasceu o político liberal Teófilo Otoni, foi, em determinado momento, uma referência de desenvolvimento econômico e de difusão religiosa para o Vale do Mucuri. Nesse sentido, não se descarta a influência dessa localidade, sobretudo na segunda metade do século XIX, como um polo da ampliação das práticas de *folias* na região pesquisada. É possível que nesse contexto tenha ocorrido uma articulação entre os processos de aldeamento em Itambacuri (MG) e o desenvolvimento das festas de Folias, em diálogo com povos originários, parcialmente incorporados ao catolicismo.



Figura 14 - "Adoração dos Magos – Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição, em Sabará – MG **Fonte:** Izabel Chumbinho – Acervo IEPHA/MG" (IEPHA, 2016a, p.33)

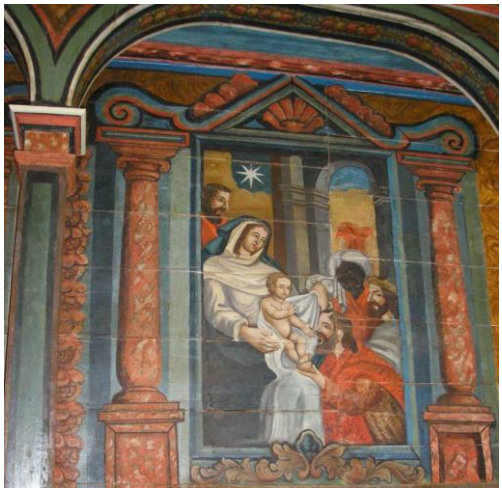


Figura 15 - "Adoração dos Magos – Capela de Nossa Senhora do Rosário – Chapada do Norte – MG **Fonte:** Acervo IEPHA/MG" (IEPHA, 2016a, p.35).

A perpetuação não apenas de uma narrativa bíblica envolvendo Jesus Cristo e os Magos permanece viva até hoje, em grande medida, por meio de uma tradição de caráter mítico, cuja historicidade não se comprova pelos modelos científicos. Trata-se de um domínio vinculado à fé, frequentemente sustentado por adesões que não se subordinam a critérios de verificação racional. Por outro lado, foram os corpos de mulheres e homens, descendentes de diferentes matrizes - especialmente afro-brasileiras e de povos originários - que possibilitaram a continuidade dessa narrativa no Brasil, ressignificando-a em contextos históricos e culturais próprios.

No âmbito das transformações do catolicismo, destacam-se os presépios, elementos importantes que evocam dimensões afetivas e que, há muito tempo, se relacionam com as festas de Folias. "São referências marcantes nesse contexto da celebração natalina, tanto na região ibérica como nas Américas" (IEPHA, 2016a, p.41). Essas celebrações religiosas que fazem uso do *presépio* podem se estender até o dia 20 de janeiro, dia de São Sebastião, como foi evidenciado em Santa Helena de Minas no Vale do Mucuri.

> A tradição aponta que a primeira representação da cena do nascimento de Jesus Cristo teria ocorrido por iniciativa de São Francisco de Assis, na floresta de Greccio (Itália), em 1223. São Francisco teria encontrado na encenação um meio de realizar um trabalho catequético com a população local. Assim, camponeses representaram o nascimento do menino Jesus utilizando na encenação, inclusive, animais como o boi e o jumento. Foi a partir daí que se inseriu a lógica de realizar os presépios como narrativa visual para a adoração ao Deus menino (IEPHA, 2016a, p.41)

De acordo com colaboradores/as das pesquisas desenvolvidas pelo IEPHA (2016a, 2016b, 2018), assim como com aqueles/as que contribuíram com este estudo no Vale do Mucuri, as festas de Folias são frequentemente compreendidas como existentes desde o 'princípio do mundo', em referência aos "Três Reis Magos". "É precisamente este acontecimento mítico que é contemplado anualmente pelos grupos de Folias de Reis, sendo que a cena do nascimento é o fundamento da celebração" (IEPHA, 2018, p.18). Em decorrência dessa narrativa bíblica, as festas de Folias brasileiras - entre elas, as do Vale do Mucuri - elaboram o *presépio* como representação visual encenada do nascimento de Jesus e de seu encontro com os Magos.

Nesse sentido, a influência da narrativa em torno dos "*Três Reis Magos*" é central para a realização das festas de Folias, mesmo quando dedicadas a outros personagens do catolicismo, como São Sebastião, Nossa Senhora Aparecida ou Santa Luzia. Como será demonstrado posteriormente, ainda que os cantos sejam dirigidos ao santo celebrado em datas distintas do dia 6 de janeiro (Epifania), os *foliões* frequentemente se referem às músicas como "*reis*". Nas observações de campo realizadas no Vale do Mucuri, especialmente em celebrações no dia de São Sebastião (20 de janeiro), os cantadores continuam executando "os *reis*"[74], ainda que adaptem os versos para incluir o nome do santo homenageado. Desse modo, independentemente da devoção específica, os Magos permanecem como referência cosmológica estruturante dessas festas, ao menos nas localidades pesquisadas, como Santa Helena de Minas e Carlos Chagas.

[74] Como exemplo de como os *cantadores de folia* do Vale do Mucuri denominam as músicas em louvor aos santos, em entrevista realizada com Zé Tezo (2024), na comunidade Córrego do Norte, em Santa Helena de Minas, em julho de 2024, ele perguntou-me se eu havia cantado muitos "*reis*" na França. A pergunta relaciona-se ao fato de que, dois anos antes, eu já havia estado com ele para a realização de entrevistas sobre as festas de Folias, ocasião em que também tomou conhecimento da minha viagem à França para dar continuidade ao doutorado. Expliquei-lhe que havia divulgado as *folias* brasileiras naquele país, pertencente ao continente onde se desenvolveram, inicialmente, celebrações em louvor aos "*Santos Reis*".

2.2.2 Do São Sebastião de ontem ao de hoje

Em terras que hoje constituem o Brasil, "uma das formas de materialização da fé", vinculada à Igreja Católica, "se deu por meio do culto e dos festejos dedicados aos santos" (IEPHA, 2016a, p.21). Esses festejos se popularizaram no "cotidiano da população", sobretudo a partir do "século XVIII, intensificando-se nos séculos XIX e XX", e permanecendo até os dias atuais. As festividades "dedicadas aos santos revelam" a "perpetuação das tradições e a existência de fundamentos de respeito à fé e à fraternidade comunitária". Nesse contexto, destaca-se a diversidade de santos e, como já discutido, até mesmo dos Magos, que servem de inspiração para as festividades católicas desenvolvidas desde a baixa Idade Média.

Mas, antes de pensar a marcante importância dos santos no Novo Mundo, torna-se necessário historicizar as origens da elaboração da simbologia em torno dessas entidades religiosas cristãs. A história desses santos foi forjada, de acordo com Franco Júnior (2003, p.18-19), a partir de "duas características complementares da psicologia coletiva medieval, o belicismo e o contratualismo". Nesse sentido, o mundo seria o "palco" de um conflito ininterrupto entre o "Bem e o Mal", no qual todas as pessoas estariam envolvidas de algum modo, como representado no livro *Legenda áurea*.

> O embate entre torturadores romanos e mártires cristãos era apenas a manifestação mais visível desse conflito cosmológico. Com efeito, para o dominicano [Jacopo] de Varazze aqueles não eram fatos históricos, ocorridos no passado, na época da instalação do cristianismo no Império Romano, e sim exemplos eternos da luta entre os maus e os bons, luta que continuava a ocorrer na sua época e ocorreria ainda no futuro, até o Fim dos Tempos. [...] A vida cotidiana era vista como uma luta cujo objetivo era a salvação espiritual. Por isso a oração, afirma Santo Agatão, exige esforço semelhante ao dos guerreiros durante uma guerra (capítulo 173). Na mais comum, ambos os lados cumprem seus compromissos, o devoto orando, jejuando, peregrinando, o santo recompensando-o com saúde, prosperidade, salvação eterna. (Franco Júnior, 2003, p.18-19)

Não importa o tipo de "contratualismo religioso", a "fidelidade feudal" era demasiadamente "forte", e os santos colaboravam para a salvação de todos, independentemente de sua reputação pecaminosa. Para isso, era necessário que os devotos "honrassem" os santos por meio da devoção, sendo "mais importante a dedicação irrestrita que o comportamento moral", como destacou Franco Júnior (2003, p.19). Nesse

contexto, entre a diversidade de santos, São Sebastião, o mais popular na região pesquisada, destaca-se por sua história de mártir.

Tudo leva a crer que o registro mais antigo sobre São Sebastião foi produzido provavelmente na segunda metade do século IV. No que se refere a esse santo, "o mito sobre" a sua vida "está baseado nos textos atribuídos a Santo Ambrósio" (IEPHA, 2016a, p.56). As fontes e estudos críticos indicam que ele teria origem francesa e que, ainda muito jovem, mudou-se para Milão, onde se alistou. Mesmo sem aptidão para o combate, integrou o exército do Império Romano por "volta do século III d.C., com a intenção de apoiar aqueles que eram perseguidos por serem cristãos" (IEPHA, 2016a, p.56).

Possivelmente influenciada por essa tradição atribuída a Ambrósio, uma das interpretações mais difundidas sobre São Sebastião encontra-se na *Legenda áurea*, já amplamente explorada aqui. Na obra medieval de Jacopo de Varazze (2003, p.177), "Sebastião" é apresentado como "um perfeito cristão, originário de Narbonne e cidadão de Milão". Não há indicação precisa de sua data de nascimento, mas teria ingressado no exército romano para auxiliar cristãos perseguidos, ainda no contexto em que o cristianismo não era religião oficial, por volta do século III. Desse modo, o santo apresenta uma trajetória inserida em um período de transição semelhante à dos Magos, também associados ao processo de oficialização do cristianismo em Roma.

> Sebastião vem de sequens, 'seguinte', beatitudo, 'beatitude', astin, 'cidade', e ana, 'acima', o que significa 'aquele que seguiu a beatitude da cidade celeste e da glória eterna'. Segundo Agostinho, ele adquiriu tal beatitude com cinco moedas: com a pobreza obteve o reino; com a dor, a alegria; com o trabalho, o repouso; com a ignomínia, a glória; com a morte, a vida. O nome Sebastião também pode vir de basto, 'sela'. Nesse caso, o soldado é Cristo, o cavalo a Igreja, e a sela Sebastião. Foi assim que Sebastião combateu pela Igreja e logrou superar muitos mártires. Ou Sebastião significaria ainda 'rodeado', pois em vida esteve rodeado de mártires a quem reconfortava, e no martírio foi rodeado de flechas, como um porco-espinho. (De Varazze, 2003, p. 177)

No livro de Jacopo de Varazze (2003, p.177-179), São Sebastião teria sofrido por desafiar o Império Romano em nome de Jesus Cristo, inclusive colaborando para a conversão de pessoas ao cristianismo por meio de milagres, o que incomodou o império, até então avesso a essa religião. Diante da situação de uma família que teria um ente punido justamente por ser cristão, São Sebastião interveio, não de forma física, mas por meio de discursos que incentivavam a resistência, a coragem e a convicção de que, por

serem cristãos, a dor faria parte do processo de adesão a essa religiosidade. Ele teria dito então:

> ‘Estimulemos nosso amor ao martírio. Quando ele ocorre, o diabo acredita obter uma vitória, mas não: quando captura, ele próprio é capturado; quando prende, ele é atado; quando vence, é vencido; quando tortura, é torturado; quando degola, é morto; quando insulta, é maldito’. Durante a quase uma hora em que o beato Sebastião assim falava, foi rodeado por uma grande luz vinda do Céu, e no meio desse esplendor ele parecia estar vestindo uma túnica de ofuscante brancura, ao mesmo tempo que era rodeado por sete anjos deslumbrantes. A essas palavras, a mulher exclamou: ‘Bendito seja o discurso de sua boca, e benditos sejam todos os que acreditam no que você disse. Vi um anjo segurando diante de você um livro no qual estava escrito tudo o que falou.’ Ouvindo isso, seu marido lançou-se aos pés de Sebastião pedindo-lhe que o perdoasse. Libertou então os mártires e pediu-lhes que fossem embora, mas eles responderam que não queriam perder a coroa a que tinham direito. Tanta graça e eficácia tinham sido concedidas pelo Senhor às palavras de Sebastião, que elas não apenas fortaleceram em Marceliano e Marcos a resolução de sofrer o martírio, como também converteram à fé o pai deles, Tranqüilino, a mãe e muitos outros que o padre Policarpo batizou. (De Varazze, 2003, p.179)

Sebastião, até antes desses episódios, era “querido pelos co-imperadores Diocleciano e Maximiano”, os quais lhe haviam dado “o comando da primeira coorte e quiseram tê-lo constantemente a seu lado” (De Varazze, 2023, p.177-179). Com a repercussão dos fenômenos mobilizados por São Sebastião, Cromácio, o “prefeito da cidade de Roma”, que estava muito doente, solicitou que o trouxessem até ele, para que lhe restituísse “a saúde”. Juntamente com “padre Policarpo”, “Sebastião” teria ido à casa do prefeito, mas, para que ocorresse a intervenção em seu estado de saúde, teria exigido que renunciassem aos “seus ídolos e concedesse permissão de quebrá-los, que com essas condições ele recobraria a saúde”.

De acordo com Jacopo de Varazze (2023, p.180), Policarpo e Sebastião obtiveram autorização para destruir “mais de duzentos ídolos”. Todavia, isso não agradou a um dos filhos do “prefeito”, que, incomodado com a destruição de ‘obras tão importantes’, para não criar “obstáculos à saúde” do “pai”, desafiou São Sebastião, confrontando seu potencial milagroso ao propor que fossem “acesas duas fogueiras, e se depois da destruição das obras” seu pai não estivesse “curado”, São Sebastião e Policarpo seriam “queimados”. Sebastião teria concordado com a proposta e superado as expectativas do filho do prefeito, pois foi anunciado por “um anjo”, que “apareceu ao prefeito dizendo que o Senhor Jesus restituía-lhe a saúde”.

A repercussão desse milagre, do qual São Sebastião estava intrinsecamente envolvido, desencadeou dois ataques, dos quais ele veio a falecer na segunda vez em que tentaram matá-lo como punição por destruir os "ídolos" não cristãos cultuados até então no Império Romano. Sebastião teria sido denunciado "a Diocleciano", que, mesmo tendo afinidade com ele, possibilitando-lhe 'que ocupasse postos elevados no [...] palácio', não concordava com a forma como teria insultado 'os deuses'. Diante disso, Sebastião teria dito a Diocleciano que destruiu os "ídolos" para a salvação do imperador, em honra a 'Cristo, e é pela conservação do Império Romano que sempre adorei o Deus que está no Céu' (De Varazze, 2003, p.181).

> Diocleciano mandou levá-lo para o campo, amarrá-lo a uma árvore e ser crivado de flechas pelos arqueiros. Mas alguns dias depois ele apareceu na escadaria do palácio, criticando os imperadores pelos males que infligiam aos cristãos. Ao avistá-lo, os imperadores disseram: 'Aquele não é Sebastião, que recentemente mandamos matar a flechadas?' Sebastião esclareceu: 'O Senhor restituiu-me a vida para que eu pudesse vir jogar no rosto de vocês os males com que cumulam os cristãos'. Então o imperador mandou fustigá-lo até que rendesse o espírito e ordenou que jogassem seu corpo na cloaca para que não fosse honrado pelos cristãos como mártir. (De Varazze, 2023, p.181)

Não saberia dizer precisamente se foi por causa do livro de Jacopo de Varazze (2003) que algumas interpretações sobre a vida de São Sebastião se tornaram corriqueiras no Brasil. O fato é que, como veremos no decorrer desta tese, sobretudo no último capítulo, esse São Sebastião, denominado em língua maxakali como "Putuxop", possui uma relação estreita com alguns Maxakali, que têm demarcação de terras na região que pesquiso. Nos imaginários de devotos/as, indígenas e não indígenas, São Sebastião é apresentado como um "guerreiro", capaz de realizar intervenções de saúde. Somado ao fato de que sofreu martírio, por ter sido cravado por flechas, percebe-se uma ligação entre o São Sebastião retratado na *Legenda áurea* e o dos dias atuais, principalmente quando é lembrado nas festas de Folias em louvor a este santo.

Nesse livro, após a segunda tentativa de assassinato, Sebastião teria aparecido "na noite seguinte a Santa Lúcia", revelando-lhe "o lugar em que estava seu corpo e mandou que o sepultasse perto dos restos dos apóstolos, o que foi cumprido". Como desfecho dos acontecimentos, segundo Jacopo de Varazze (2003, p.181-182), após essa narrativa dramática e amplamente difundida, ele teria sido posteriormente reconhecido pelo Império e pela igreja católica, passando a ocupar posição significativa entre os santos.

> Lê-se na HISTÓRIA DOS LOMBARDOS que na época do rei Gomberto a Itália inteira foi assolada por uma peste tão violenta que os vivos mal bastavam para sepultar os mortos. Ela fez grandes estragos, sobretudo em Roma e em Pavia. Então uma multidão de pessoas viu aparecer um anjo bom empunhando um chuço e perseguindo o anjo mau que golpeava e exterminava, e que sempre que atingia uma casa fazia muitos mortos. Soube-se então, por revelação divina, que a peste cessaria inteiramente suas devastações caso fosse erguido em Pavia um altar a São Sebastião. Ele foi construído na igreja de São Pedro ad Vincula, e de fato logo depois o flagelo cessou. Posteriormente, levaram-se de Roma para lá as relíquias de São Sebastião. (De Varazze, 2003, p.182)

Na citação acima, temos elementos importantes que ajudam a compreender por que São Sebastião, ao menos para as pessoas que entrevistei, é visto não apenas como um santo "guerreiro", mas também como alguém capaz de intervir em doenças como a "peste" e até mesmo em situações de guerra, como também indicam outras pesquisas, a exemplo do (IEPHA, 2016a, p.57). É possível dizer que o desenvolvimento da devoção em torno dos Magos do livro de Mateus ocorre em contexto semelhante ao de São Sebastião, ambos situados em um período em que o cristianismo ainda não era plenamente aceito pelo Império Romano. São Sebastião sofreu justamente por afirmar sua fé diante desse império, que apenas mais tarde aderiria ao cristianismo, anteriormente combatido. Desse modo, o nascimento e a crucificação de Jesus constituem um divisor de águas para o futuro político e religioso do Império Romano e, em sentido mais amplo, com a sua expansão para as Américas.

Desse modo, a igreja católica utilizou diversas formas simbólicas, sobretudo imagens e esculturas, para atrair e manter fiéis. Percebe-se que, na medida em que impunha controle sobre o uso das imagens, por meio das iconoclastias, também as incorporava, sendo os Magos e os santos personagens centrais dessa estratégia. No livro *Legenda áurea*, os Magos aparecem em pelo menos três imagens já apresentadas acima e, em seguida, São Sebastião, com ao menos uma. Nela, São Sebastião é retratado em uma pintura do século XIII, a mais antiga a que tive acesso até o momento. Nessa imagem, ele é representado de forma muito semelhante àquela observada nas bandeiras e retratos expostos durante as festas em seu louvor, nas cidades de Carlos Chagas e Santa Helena de Minas.



Figura 16 - "São Sebastião (séc. XIII), afresco da capela superior do nártex da igreja do Santo Sepulcro, Barletta" - Itália
Fonte: (De Varazze, 2003, p.320)



Figura 17 - Festa de São Sebastião
Santa Helena de Minas
Ano: entre 2023
Fonte: Autor desconhecido.



Figura 18 - Comunidade Quilombola Marques - Carlos Chagas (MG)
ano: 2013
Fonte: Registro do autor

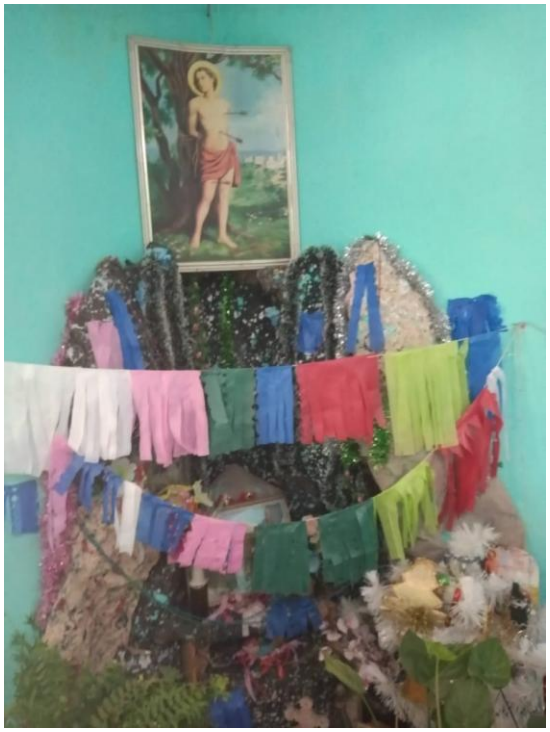


Figura 19 - *Presépio* na casa de Léo da Folia
Santa Helena de Minas (MG)
Ano: 2020
Fonte: Registro do autor

Na obra iconográfica de Roig (1950, p.186), encontrei outra pintura que representa São Sebastião. Trata-se de uma imagem do século XV que, diferentemente das apresentadas na região pesquisada, nas quais o santo aparece cravado de flechas, mostra-o apenas segurando o arco e a flecha, “atributo personal” “desde la Edad Media” (Roig, 1950, p.246), ao lado de “San Marcial”. A principal diferença talvez seja o fato de que,

nessa imagem do século XV, em vez de estar cravado de flechas, ele as porta consigo, incluindo o arco. Sabe-se que, na narrativa sobre São Sebastião, ele foi cravado de flechas, sendo essa a forma mais recorrente de representação; contudo, nas imagens mencionadas, ele ainda não aparece com as marcas desse episódio em seu corpo.



Figura 20 - Fonte: Roig (1950, p. 186).

No livro de Roig (1950, p.246), em uma breve narrativa sobre São Sebastião, semelhante, embora menos detalhada, à apresentada por Jacopo de Varazze (2003), o santo também é descrito como integrante das forças de Diocleciano. Como se sabe, foi condenado à morte por desafiar o imperador em nome de sua fé em Cristo: na primeira tentativa, alvejado por flechas, não morreu; na segunda, após espancamento, veio a óbito. Roig (1950, p.246) oferece pistas para compreender por que São Sebastião aparece jovem, desnudo e sem barba nas bandeiras das festas de Folias pesquisadas, ao contrário da imagem anterior, em que surge levemente barbado e vestido. Segundo o autor, essa forma se consolida a partir do século XV, quando passa a ser representado "con las manos atadas

al tronco de un árbol que tiene detrás y ofreciendo su noble torso a las saetas del verdugo", como também observei no Vale do Mucuri, ou seja, sem portar arco e flecha.



Figura 21 - San Sebastián
Por El Greco
Palencia. Catedral
Roig (1950, p. 247)



Figura 22 - San Sebastián
Grabado al boj
Barcelona. Archivo Histórico de la Ciudad
Roig (1950, p. 248)

No livro de Roig (1950, p.255), mais uma vez, em uma imagem do século XV, São Sebastião aparece com arco e flechas em punho. Dessa vez, surge ao lado de "Santa

Tecla". Tudo indica que, após esse período, sua representação se consolida de forma distinta: desnudo e com as flechas cravadas no corpo, em alusão à tentativa de morte sofrida ao enfrentar o império em nome de Cristo, razão pela qual é considerado mártir.

Feita essa breve reflexão sobre as formas de representação de São Sebastião, mediadas também pelas festas de Folias no Brasil, vale destacar que suas celebrações, "geralmente", mas nem sempre, segundo o IEPHA (2016a, p.56), "são uma extensão da folia de Reis, abrindo um novo giro após o dia 6 de janeiro", encerrando-se no dia 20 de janeiro. Nos livros de Jacopo de Varazze (2003) e de Roig (1950), as festas relacionadas aos Magos (Epifania) antecedem as de São Sebastião, tanto na narrativa quanto nas imagens. No Vale do Mucuri, nos últimos dez anos, predominam as festas em louvor a São Sebastião, envolvendo não indígenas, quilombolas e também alguns Maxakali, relação que será aprofundada na parte final da tese.

Posto isso, esta pesquisa busca pensar o São Sebastião de hoje em terras brasileiras; para tanto, foi preciso historicizar esse santo, considerado um "mártir". Cultuado na Europa desde o "início do século IV", teve seu "auge nos séculos XIV e XV" e, por isso, ampliou seus devotos no Brasil "a partir da colonização portuguesa no século XVI" (IEPHA, 2016a, p.57). Como marco documental das festas em sua devoção, destaca-se o relato do jesuíta Fernão Cardim (1925, p.352), que, durante uma expedição missionária em "S. Vicente", registrou uma celebração em louvor a São Sebastião, em um "domingo", no "dia 20 de Janeiro de 1585". Trata-se, possivelmente, de um dos primeiros registros da simbologia dessas festas no Brasil.

Ainda sobre a relação entre São Sebastião e os primórdios da colonização, segundo Moraes Filho (2002, p.175-177), por meio de "pesquisa de fatos reais", "o dia de S. Sebastião" "relembra o da fundação[75] da cidade do Rio de Janeiro". Com base nas crônicas de "Simão de Vasconcelos", o autor indica que o Padre José de Anchieta teria sido figura central nesse processo, sob o signo de São Sebastião. "O jesuíta das Canárias" estaria incorporado "à frota de Estácio de Sá, e a 20 de janeiro, dia de S. Sebastião", possivelmente no ano de 1576[76], quando "parte para S. Vicente" e, posteriormente, para o "Rio de Janeiro, no mês de março".

[75] Possivelmente há imprecisão cronológica no relato. É plausível que o autor esteja se referindo aos conflitos entre portugueses e franceses culminados em 1567, quando os primeiros consolidaram o domínio da região.

[76] A fundação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro ocorreu em 1º de março de 1565. A divergência de datas pode indicar imprecisão no relato de Moraes Filho (2002). Contudo, mais do que a exatidão cronológica, interessa aqui evidenciar a associação entre os primórdios da colonização, a devoção a São

Desse modo, “S. Sebastião, que escudara com o dia de seu nome a iniciação da guerra, manifesta-se propício nas aparições tangíveis e nas invocações irrevocáveis”. Segundo Moraes Filho (2002, p.178), a simbologia de São Sebastião teria sido incorporada pelos indígenas, que lutaram contra os “portugueses”, com “natural bravura”, aliados aos franceses. Durante esse conflito, “a mulher de um chefe tamoio, assombrada, enfiando os dedos nos cabelos hirtos, brada aos seus que fujam, ou serão vencidos”. Ao fim do confronto, “os guerreiros vitoriosos, adornados de flores e no meio de hinos de festa, dirigiram-se ao templo, a render graças a S. Sebastião”. Segundo Moraes Filho, essas informações derivam de “notícia” de “cronistas de nota”, verificadas em “arquivos” do município do Rio de Janeiro.

> desbaratados os franceses, novas graças foram dadas ao divino Mártir, a quem o governador e os seus bravos atribuíram o sucesso da batalha. A sua inumação foi simples e rápida como a dos heróis de Homero! O governador demarcava limites, ativava a construção das muralhas e fortificações, escolhendo os jesuítas lugar para edificação de um colégio, ao qual o Rei D. Sebastião cedeu patrimônio. E Anchieta assiste à fundação da cidade nascente que, devido ao nome do rei de Portugal e à proteção do milagroso santo na trilha das vitórias alcançadas, denominou-se – Cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro. Das crônicas religiosas do século XVI foi esta a superstição tradicional que produziu mais gloriosos efeitos. (Moraes Filho, 2002, p. 181-182)

Esses “fatos reais” ou mitos fundadores são primordiais para compreendermos as ressignificações em torno de São Sebastião. No século XVI, um neto de rei, nascido no dia 20 de janeiro, recebeu o nome desse santo e, mais tarde, tornou-se rei de Portugal. Durante seu reinado, as terras onde hoje se localiza o Rio de Janeiro foram ocupadas e passaram a receber seu nome, sendo inicialmente denominadas “São Sebastião do Rio de Janeiro”. Vale destacar, por fim, a proximidade entre os inícios das invasões e a sobreposição de narrativas dos colonizadores, que aproximam o santo católico e os povos originários. Como veremos no último capítulo, há exemplos contemporâneos desses contatos.

Constatou-se, assim, a evidência de festas em louvor a São Sebastião, personagem de “origem católica”, que foi “trazido para a colônia já com suas celebrações”. Pode-se

Sebastião e a presença indígena, ainda que o texto apresente ambiguidades quanto aos eventos, agentes e temporalidades.

dizer que, em “pouco tempo, frente à ação de catequização dos jesuítas, as tradições religiosas da região ibérica ganharam alcance e novos formatos” (IEPHA, 2016a, p.57). Desse modo, tratarei mais enfaticamente dos Magos e de São Sebastião como referências cristãs com influências solidificadas no Brasil, sobretudo em Minas Gerais (IEPHA, 2016a, p.57-58). Frequentemente apoiadas por uma “promessa”, as festas de São Sebastião “são múltiplas e compõem o vasto e dinâmico universo” das festas de Folias no Brasil. Segundo Lopes (2009, p.356), a “promessa” é um compromisso assumido entre o devoto ou devota e a entidade religiosa, podendo envolver Jesus, santos/as, ou os Magos.

2.3 As festas de Folias em Minas Gerais – um passo à frente

Devido à importância das festas de Folias em Minas Gerais, o IEPHA, a partir de 2015, passou a idealizar uma pesquisa no estado com o "objetivo de identificar, inventariar e compreender" essa prática tradicional. A tarefa não foi simples diante da quantidade e da pluralidade dessas festas no território. Em razão do desafio de levantamento de dados, dada a dimensão do estado, a pesquisa foi realizada "via web junto aos grupos e aos municípios". Essa proposta foi desenvolvida "pela equipe da Gerência de Patrimônio Imaterial – GPI, no intuito de estabelecer um canal mais próximo com a sociedade e com outras instituições" (IEPHA, 2016b, p.2).

> Surgiu então, em janeiro de 2016, o Cadastro das Folias de Minas que compôs a etapa de Identificação do projeto. A plataforma colaborativa foi disponibilizada na página eletrônica do IEPHA/MG, para que os grupos, prefeituras de Minas Gerais, pesquisadores e interessados em geral pudessem cadastrar informações sobre os milhares de grupos existentes. (IEPHA, 2016b, p.3)

Estes dados relativos às festas de Folias mineiras poderiam ser inseridos pelos próprios *cantadores folias*, pelas prefeituras ou por qualquer outra pessoa, desde que mantivesse diálogo com os/as praticantes. A pesquisa possui caráter permanente, sendo possível cadastrar as *folias* mineiras até o presente[77]. Foi durante a pesquisa realizada entre 2020 e 2022, tanto como assessor de cultura da Prefeitura de Santa Helena de Minas quanto como pesquisador, que realizei o cadastro, nessa plataforma, de pelo menos duas festas em louvor a São Sebastião na cidade. O primeiro cadastro foi realizado em nome de Léo da Folia (2020)[78], atualmente com 72 anos, morador de Santa Helena de Minas e natural de Machacalis (MG). O segundo cadastro foi realizado em nome de Dedé (2022),

[77]Cadastro disponível em: https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLScxauRxSvTtR_Ipie78fdPwKaNuRm44ziiCzdi2JFJo4IXkVQ/viewform. Acesso em:02/04/2026

[78] No processo de implementação da Lei Aldir Blanc (nº 14.017), essa festa de Folia foi registrada no Cadastro de Bens Culturais junto ao Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA-MG), vinculado à Gerência de Patrimônio Cultural Imaterial. Disponível em: https://www.sei.mg.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&codigo_verificador=22928924&codigo_crc=E1D8B349&hash_download=00a164ef2ec7bdecdf373f55d169bed6f33dd965f1af4bb473606e1f32d624383787a665103f75797cc7781d427cffcf9ae1f66db7f3ab82eb5770c9a38806d6&visualizacao=1&id_orgao_acesso_externo=0. Caso precise, o código verificador é 22928924 e o código CRC é: E1D8B349. Acesso em:02/04/2026

irmão de Olívio e filho de Tião Supita, reconhecido como o mais antigo cantador de *folia* da cidade.

Até 2016, foram cadastrados 1255 grupos de *folia* em 326 municípios mineiros, "sendo 81 inscrições feitas pelos próprios grupos, 42 pelo IEPHA/MG e 1132 partiram da iniciativa das prefeituras" (IEPHA, 2016b, p.4). Esses dados também serviram de base para facilitar o acesso a recursos de políticas culturais, como a Lei Aldir Blanc, configurando-se como um amplo mapeamento. A pesquisa revelou dados quantitativos desses grupos, ao mesmo tempo em que contribuiu para seu reconhecimento pelo estado de Minas Gerais, possibilitando sua inserção em políticas culturais no presente e no futuro.

Por outro lado, foi possível, a partir desses dados, identificar as localidades com maior presença dessas festas de Folias, os santos louvados, os usos de vestimentas, as datas de realização, o número de participantes por grupo, seus instrumentos musicais mais importantes, entre outros aspectos relevantes (IEPHA, 2016a). As festas de Folias, formadas pelo encontro de povos europeus, indígenas e negros, constituem uma das manifestações culturais mais antigas de Minas Gerais ainda em continuidade. Nesse sentido, essa prática vem modelando identidades e memórias individuais e coletivas no território. Sendo assim, não foi à toa que o (IEPHA, 2016a), reconhecendo a relevância da prática

> deu-se início à instrução do processo de registro das Folias de Minas como patrimônio cultural imaterial do estado. O trabalho, previsto no Plano Estadual de Proteção do Patrimônio Cultural de Minas Gerais para o biênio 2016-2017, foi aprovado pelo Conselho Estadual do Patrimônio Cultural – CONEP por meio da deliberação CONEP Nº02/2016 (IEPHA, 2016a, p.9)

Este plano de salvaguarda do IEPHA, ao mesmo tempo em que analisa práticas pontuais no estado mineiro, busca também apresentar dados estruturais das festas de Folias. Essas informações contribuem para uma compreensão mais ampla da importância da festa, ao passo que essa iniciativa também possibilita sua preservação. Para tanto, o IEPHA mapeou diversos elementos dessa prática com o objetivo concreto de desenvolver ações preservacionistas em diálogo com os praticantes da manifestação (IEPHA, 2016a).

Para o IEPHA (2016a), a prática é "associada ao catolicismo popular", "geralmente formada por mestres, cantores, tocadores, bandeireiros ou alferes". Este último é o personagem principal na organização e na performance da manifestação

quando ela realiza visitas de casa em casa no Vale do Mucuri. Em outras localidades, como em Turmalina (MG), também pode ser reconhecido como "procurador" (Rosse, 2017, p.74). Geralmente, o *giro* é "determinado por um conjunto de residências que em anos anteriores a receberam, definindo assim, o itinerário a ser cumprido ao longo do dia" (Lopes, 2009, p.362).

As responsabilidades para a saída com um *giro* de *folia*, apesar do poder de escolha dos *foliões* e *foliãs* quanto ao itinerário, não dependem apenas do marcante. Os *foliões* mais assíduos também participam da "divisão das tarefas", mesmo que alguns estejam somente vinculados "à execução do rito" (Lopes, 2009, p.359). Independentemente disso, o objetivo dessa peregrinação das *folias* é a distribuição "de bênçãos" e o recolhimento de "donativos para variados fins" (IEPHA, 2016a. p.11). As principais características dessas festas são as promessas, as bandeiras em louvor aos santos e o *giro*, quando passam de casa em casa em suas proximidades.

No caso do Vale do Mucuri, as festas são reconhecidas como *folia*, mas, em outras partes do estado, podem ser denominadas "tais como companhia, terno, caravana, embaixada, jornada, charola, entre outros" (IEPHA, 2016a, p.12). Ao mesmo tempo, esses grupos podem sair em diferentes momentos do ano, assim como um mesmo grupo pode louvar e "*cantar folia*" para vários santos. Ou seja, a festa pode ser de *Folia de Reis*, São Sebastião, Bom Jesus da Lapa ou Santa Luzia, como evidenciado na região pesquisada.

As festas de Folias do Vale do Mucuri, assim como outras do estado, fazem parte de um amplo enredo que envolve o respeito aos mais velhos, especialmente aos marcantes, que determinam as saídas, as rotas e o encerramento das *folias* na região. Todo esse processo envolve a produção de alimentos, a organização das vestimentas com suas cores, a afinação e organização dos instrumentos musicais, as danças e as rezas do *Terço* em torno dos *presépios*, até o levantamento das bandeiras, seja no campo ou na cidade. No caso dessa região, há ainda o *batuque*, os *polistas* e as *contradanças*, que podem ocorrer em diferentes etapas desse processo, a depender, por vezes, da autorização do *marcante*, líder dos *foliões* e *foliãs* desses grupos no Vale do Mucuri.

Segundo o IEPHA, a partir dos levantamentos das referências históricas dessa prática, "as folias brasileiras apresentam traços da cultura ibérica, especialmente de Portugal" (IEPHA, 2016a, p.18).

> No século XVII, em razão das reformas que ocorreriam na Europa, os rituais não católicos passaram a ser 'adaptados' com as passagens

> bíblicas, tendo o teatro como um dos principais campos estratégicos para a evangelização nas missões jesuíticas e em outras ordens religiosas. (IEPHA, 2016a, p.20).

Estas estratégias tinham como objetivo recuperar "as perdas enfrentadas pela Igreja Católica para a Reforma Protestante" (IEPHA, 2016a, p.18). Pelo visto, a igreja - ou, atualmente, os órgãos de preservação - terá que retomar esse tipo de reflexão, pois é perceptível, não apenas na região do Vale do Mucuri, mas em outras partes do Brasil, a conversão de católicos ao protestantismo. Alguns *foliões* relataram dificuldades em visitar residências cujos moradores se converteram ao protestantismo. É o caso de Dedé (2022), em Santa Helena de Minas, assim como de outros agentes que relataram resistência de parte da comunidade em receber as *folias*, justamente em razão dessa mudança religiosa (de católicos para evangélicos).

Nesse contexto, é importante destacar que, em muitos casos, os grupos evangélicos apresentam rejeição a santos católicos e também a entidades religiosas de matriz-africana e indígena. No Vale do Mucuri, observa-se uma tensão histórica: a incorporação de São Sebastião como estratégia de resistência e de negociação simbólica para aceitação social no interior do catolicismo popular entra em conflito com segmentos evangélicos, frequentemente contrários ao culto aos santos. Esse quadro evidencia uma das faces contemporâneas do cristianismo no Brasil, marcada por disputas religiosas e pela reconfiguração dos espaços de circulação das *folias*, que passam a enfrentar restrições práticas na realização do *giro*. É perceptível não apenas na região, a conversão de diversos grupos ao protestantismo, o que impacta diretamente as práticas das *folias*, já que muitos *foliões* relatam dificuldades em visitar casas de pessoas convertidas.

O IEPHA, para além do registro qualitativo e quantitativo das festas de Folias mineiras, buscou realizar a salvaguarda dessas tradições. Isso significa que a instituição não compreende essas festas como algo estático no tempo. Sendo assim, como patrimônio imaterial de grande relevância para o estado, busca-se a "manutenção dessas práticas", com a consciência de que isso não pode ser realizado sem as pessoas que participam diretamente. Nesse sentido, o país já se encontra alinhado a esses objetivos de forma estrutural, tanto no âmbito federal, pois está previsto nos artigos nº 215 e 216 da Constituição Federal de 1988, quanto em outros estados brasileiros, inclusive Minas Gerais[79], e até mesmo em algumas prefeituras municipais (IEPHA, 2016a, p. 149). Ou

[79] Presentes nos artigos nº 207, nº 208 e nº 209, da Constituição Estadual de Minas Gerais.

seja, pode haver ausência de interesse público, mas a legislação brasileira[80] oferece amparo para a salvaguarda das manifestações relacionadas às festas mobilizadas por povos negros e originários.

Traçando um breve paralelo no que se refere às atitudes estaduais de preservação da cultura brasileira, as festas de Folias mineiras vêm sendo catalogadas e registradas pelo IEPHA de forma mais sistemática a partir do "Livro de Registro das Celebrações", no ano de 2017. O projeto possui caráter participativo, envolvendo prefeituras, pessoas ligadas às festas de Folias e pesquisadores/as, e se desenvolve por meio de uma plataforma virtual disponibilizada desde 6 de janeiro de 2016 no site da instituição. Até 2018[81], a pesquisa já contabilizava "1600" grupos de *folias* em "400 municípios mineiros". Esse número, até o final da escrita da tese, tende a crescer de acordo com as últimas pesquisas que serão publicadas pelo IEPHA (IEPHA, 2018, p.7-8).

Esse procedimento possibilitou que essas *folias* registradas fossem reconhecidas pelo IEPHA como Patrimônio Cultural Imaterial de Minas Gerais. A novidade da atuação institucional está em valorizar as festas de Folias mineiras não por estarem em risco de desaparecimento, mas por permanecerem vivas na memória e nos corpos dos participantes (IEPHA, 2018, p.8). O Vale do Mucuri, ao contrário de outras festas de Folias brasileiras, apresenta uma proximidade indígena mais evidente em comparação a outros contextos.

Uma parcela significativa dos/as colaboradores/as que performam nas *folias* do Vale do Mucuri afirma possuir algum grau de parentesco indígena. Esse reconhecimento é relevante, pois, na maioria das vezes, a ascendência negra é prontamente afirmada, enquanto a indígena exige maior sensibilidade por parte do/a pesquisador/a para ser enunciada. Além disso, há silêncios e apagamentos dessa memória, sobretudo indígena. No Vale do Mucuri, enquanto a identidade negra tende a se afirmar com mais evidência, a indígena, por vezes, para ser evidenciada, precisa ser estimulada no processo de pesquisa.

Outra especificidade das festas de Folias do Vale do Mucuri, assim como das demais *folias* brasileiras, é a centralidade da referência católica. Abreu e Magno (2017, p.32) compreendem esse ritual como "um compromisso" entre os santos ou os Magos e

[80] Também ao Decreto Federal, nº 3.551 de 04 de agosto de 2000 ao Decreto Estadual nº 42.505, de 15 de abril de 2002, que instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial em Minas Gerais.
[81]Para ter uma maior precisão da atualização dos dados. Acesso em: https://www.instagram.com/p/DEfkZXKSVCb/?img_index=1

os/as devotos/as, especialmente aqueles que participam diretamente das performances. Nessas *folias* do Vale do Mucuri, há o *marcante*, equivalente ao mestre. Não identifiquei, em outras pesquisas, a utilização do termo "*marcante*" com esse sentido. Sua função é organizar as performances, incluindo músicas, danças, produção da bandeira, escolha do santo e, sobretudo, o *giro*. Além disso, um elemento central dessas *folias* é a *promessa*, geralmente feita a um santo que, em contrapartida, realizaria o desejo do *folião*, enquanto este se compromete a tocar instrumentos e cantar a *folia* como parte do ritual. Lopes (2009, p.356) denomina esse procedimento como "contrato com o santo", isto é, um compromisso estabelecido entre ambas as partes.

> Neste sentido, entre o embaixador e a santa, estabelece-se uma postura ética em detrimento da concepção do milagre por parte da Santa, e do cumprimento da promessa por parte do embaixador, em que a vida religiosa deste será orientada através deste contrato estabelecido, podendo o milagre ser desfeito e o próprio punido pela Santa em caso deste não cumprir a sua parte do acordo. (Lopes, 2009, p.357).

O caráter devocional aos santos católicos e o desenvolvimento da caridade são marcantes nas festas de Folias brasileiras. Por outro lado, essas festas, como as do Vale do Mucuri, também apresentam "momentos de diversão" ou "*brincadeiras*", como destacou Dedé (2022), *cantador de folia* de Santa Helena de Minas. Esses momentos ocorrem, geralmente, nos intervalos dos cantos mais ritualísticos e cerimoniais. Em outras regiões de Minas Gerais, podem incluir a "presença do sapateado, do bater dos bastões e das danças como o lundu, o guaiano, a chula, o quatro e a sussa" (IEPHA, 2018, p.12). No Vale do Mucuri, destacam-se os *batuques*, os *polistas* e as *contradanças*. Quanto ao sapateado, há registros em Carlos Chagas, descritos por Joaquim Caboclo (2013), mas não observei essa prática de forma espontânea nas festas da região durante o trabalho de campo.

No que se refere aos santos, segundo levantamento do IEPHA, existem mais de "50 devoções sendo que a mais recorrente é a de Santos Reis, seguida pelas de São Sebastião, Menino Jesus e Divino Espírito Santo". As festas de *Folia de Reis* já ocorreram no Vale do Mucuri, mas, nos últimos dez anos de pesquisa, os santos mais louvados são São Sebastião e Bom Jesus da Lapa. Em Carlos Chagas, por exemplo, destaca-se a devoção ao Bom Jesus da Lapa, e há grupos que carregam bandeiras de mais de um santo,

como Bom Jesus da Lapa (6 de agosto) e São Sebastião (20 de janeiro)[82]. A festa pode ser de Folia de Reis, folia de São Sebastião ou folia de Bom Jesus da Lapa, e, "além do termo 'Folia', são recorrentes nomes como companhia[83], terno, caravana, embaixada, jornada, charola, entre outros" (IEPHA, 2018, p.12).

Sobre a imagem de São Sebastião, a coorientadora de tese Christine Douxami chamou atenção para o fato de o santo ser representado com uma flecha cravada no corpo. Haveria relação com uma possível ancestralidade indígena dessas festas? Não há uma resposta conclusiva, mas, em Carlos Chagas e Santa Helena de Minas, observa-se que muitos participantes das *folias* reconhecem também suas ancestralidades indígenas. Além disso, como será discutido no último capítulo, os Maxakali historicamente interagiram com as festas de Folias e seus santos.

Segundo os levantamentos do IEPHA sobre as festas de Folias mineiras, o Vale do Mucuri aparece como a região de "menor concentração" de "ocorrência das Folias no estado". As regiões com "maior adensamento" são o "Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba, Sul/Sudoeste de Minas e Metropolitana de Belo Horizonte", havendo ainda concentrações no Oeste de Minas, no Campo das Vertentes, no Norte de Minas, no Vale do Jequitinhonha e na Zona da Mata (IEPHA, 2018, p.13).

Como pude constatar, não há registro contínuos de outras práticas tradicionais, como jongo ou festas do Congo, no território do Vale do Mucuri. Nenhum/a colaborador/a ou documento apresenta indícios dessas manifestações, frequentemente classificadas como "afro-brasileiras", sendo as festas de Folias o principal destaque na região. Entre os 23 municípios, não foi possível verificar com precisão a presença dessas festas em todos eles; no entanto, a partir das apresentações no festival Mucuriarte, observa-se que as festas de Folias e os *batuques* se sobressaem. Em 2019, por exemplo, encontrei diversos grupos durante apresentações em praça pública na cidade de Fronteira dos Vales, localizada a cerca de 70 km de Santa Helena de Minas e 139 km de Carlos Chagas.

As festas de Folias brasileiras são "ao mesmo tempo festa, performance e rito e que congrega[m] diferentes matrizes culturais" (IEPHA, 2018. p.13). Por possuírem uma

[82] O dia 20 de janeiro também é o Dia da Consciência Indígena, instituído em 2013, durante mobilização de indígenas da Aldeia Maraká'nà, no Rio de Janeiro. Para mais informações: https://azmina.com.br/colunas/qual-a-consciencia-indigena-que-queremos. Vale destacar que São Sebastião também aparece associado a outras denominações, como Oxóssi: https://www.instagram.com/p/DFDPjVfOt1J/?img_index=1. No Vale do Mucuri, o início dessa festa pode variar; em 2014, por exemplo, a celebração em louvor a São Sebastião, em Carlos Chagas (MG), teve início em 13 de janeiro.

[83] As pesquisas de Lopes (2009, p. 349), realizadas nos "bairros periféricos da cidade de Londrina-PR", também utilizam esse mesmo termo.

“gênese diversificada”, torna-se complexa a tarefa de “estabelecer origens históricas concretas devido à diversidade de narrativas sobre a origem” (IEPHA, 2018, p.13). Compreende-se que sua referência mais remota está na passagem bíblica do livro de Mateus, que menciona o encontro dos Magos com o menino Jesus. Apesar da centralidade da oralidade na continuidade dessas festas, sua base também se estrutura no “uso regular da Bíblia e outros livros” (Abreu; Magno, 2017, p.31). Ou seja, teria sido a partir da difusão deste mito bíblico, primeiramente na Europa, e posteriormente no Brasil que estas festas teriam se juntado a elementos afro e também dos povos originários (IEPHA, 2018). Somente assim estas festas puderam adquirir as características que apresentam hoje, seja no Vale do Mucuri ou em outras partes do Brasil.

2.3.1 A bandeira de São Sebastião e o milagre do "dilúvio" em Machacalis (MG)

A bandeira é um elemento central das festas de Folias, pois representa o santo e, em alguns momentos, é tratada pelos devotos como se fosse o próprio. Entre as festas de Folias mais populares de Carlos Chagas e Santa Helena de Minas, a de São Sebastião se destaca como a de maior expressão no território pesquisado. Como exemplo das narrativas envolvendo São Sebastião e seus devotos, destaca-se a história contada por Tião Supita (2024) e Santa[84] (2024), em Santa Helena de Minas. As festas de *folia* são geralmente realizadas para cumprir *promessas* feitas a um santo, envolvendo a organização da celebração e o *giro* dos *foliões* de casa em casa. Segundo esses interlocutores, em certa ocasião ocorreu um "dilúvio" em Machacalis (MG), onde ambos viviam[85] na época, antes de se casarem.

Nessa época, Tião Supita (2024) teria vivenciado um incidente decorrente de uma enchente em Machacalis (MG), a qual, segundo o interlocutor, teria sido como um "dilúvio". Rios que normalmente não transbordam, em um período de chuva intensa, descrito como "pé d'água", teriam transbordado, formando uma grande extensão de água nas proximidades de uma ponte situada próxima ao centro da cidade. Por algum motivo, Tião Supita teria caído nessas águas e, segundo seu relato, o santo, São Sebastião, teria aberto uma fenda, permitindo que, por meio da bandeira, ele saísse com vida. Conforme afirmou, "a notícia correu no Brasil tudo que [ele] tinha recebido" essa bênção. A relação de fé que o *folião* e sua companheira estabelecem com o santo ajuda a compreender por que ele é um dos mais requisitados. Enquanto estava preso na correnteza, o *folião* teria caminhado

> vinte braças[86] pisando na areia, e água [lhe] carregando. Quando chegou num lugar que [já] tinha morrido, acho que quatro pessoas,[87] a água abriu. [Ele teria ficado] numa extensão, daqui na porta. Daqui pra lá era água. Daqui pra lá era água. Água, água. [Ele ficou] no caixão. [...].

[84] Santa Francisca de Oliveira

[85] Tião Supita (2024) morava em Machacalis (MG), "na vila da Alcobaça". Sua mãe havia se mudado para lá em algum momento de sua vida. Antes de viver com Santa (2024), ele se uniu a outra mulher, ambos viúvos. Na época do "dilúvio", Tião Supita já conhecia Santa, mas a união entre eles ocorreu posteriormente. Segundo a interlocutora, "Depois a mulher ficou viúva e ele também ficou viúvo e foi atrás da outra lá. É. Foi morar mais a outra". De todo modo, as trajetórias desses devotos mantêm forte vínculo com essa localidade, onde a mãe de Tião Supita "está enterrada lá no cemitério".

[86] Medida de comprimento utilizada pelo interlocutor.

[87] Essas mortes são recorrentes em alguns trechos dos rios do Vale do Mucuri (MG). Há locais específicos em rios de Carlos Chagas (Mucuri), São Pedro (Pam pam) e Machacalis (Alcobaça) reconhecidos pela população como perigosos, pois ali já morreram inúmeras pessoas e animais. O rio Pam pam, em São Pedro, é conhecido como "Rio 21", por ter sido o local onde 21 bois teriam morrido afogados em um mesmo dia.

> Sem água. Foi aqui [em] Machacalis (MG). Pra baixo da Ponteão. A água [lhe] carregou. [...] Do dilúvio. Do dilúvio. Aí [ele gritou] pra senhor Bom Jesus. [E afundou]. [Ele tirou] uma chupeta e [falou:] Me vale senhora da Aparecida ... [e afundou novamente]. Mais para frente [ele tirou outra] chupeta. [E disse:] Me vale Mártir São Sebastião. Água abriu. (Tião Supita, 2024)

Nesse dia, enquanto escutávamos essa história, tomávamos café com biscoito na sala da casa de Santa (2024) e Tião Supita (2024). À medida que o café era servido, havia pausas na narrativa, mas nenhum dos dois perdia o fio do acontecimento, que teria marcado suas vidas. Por coincidência, moravam na mesma cidade e viviam a mesma situação diante da enchente. Ambos relataram que "quando foi no outro dia, [onde Tião Supita tinha caído nas águas da enchente] cada pé de ingá amanheceu uma bandeira vermelha, no olho das ingazeiras. Quando córrego estava esvaziando. Onde eu caí".

A história foi impactante a ponto de uma "mulher" da cidade, que também havia tomado conhecimento do milagre vivenciado por Tião Supita, aconselhá-lo a pedir que um "padre [rezasse] uma missa lá nesse lugar". Santa (2024) acompanhava todo o relato de Tião Supita (2024) e, em apenas um momento, apresentou divergência quanto à forma como ele narrava o ocorrido. Ainda assim, ambos concordavam quanto à estrutura do evento, incluindo o milagre vivenciado por Tião Supita. Na ocasião, Santa (2024) também foi impactada pela força das águas do "dilúvio" ocorrido em Machacalis (MG).

> Na vez dessa enchente, desse dilúvio, tinha um corguinho que passava que nem ali, o outro passava que nem aqui, e o outro passava que nem aqui. E nós na ilha. Numa ilhazinha. Lá no alto. E choveu a noite inteirinhazinha, cada pé d'água. E eu não escutei não. Não vi trovejando. E aquele zuerão no mundo. Aí e eu no quarto dormindo que nem esse aqui, que o pai dormia assim, meu irmão dormia assim. Aí, aí minha cabeça bem assim e falei: Eh João [irmão de Santa]. Mas o córrego está cheio! Olha pra você ver?! O quarto está cheio e a água já está entrando pra dentro de casa. Eu voei no chão. Eu morava lá. Aí eu falei meu Deus do céu, e agora o que a gente vai fazer? [Antes], o corguinho não tinha um palmo de água. Não tinha um palmo de água. E cadas tora de pau, eh nossa senhora e virou só aquele zueirão. Daí quando foi, quando foi assim base de doze horas certinha, que a chuva estiou. E aí nós fico pensando. Do córrego. Do córrego. Aí João foi falou assim: 'é minha irmã, se pegar chover, nós vai deitar lá, deitar não, nós vai amanhecer dormindo decocado[88] lá no pé daquele pau lá. Você leva as esteiras e fica lá'. Mas graças a deus que não precisou não, o córrego estava esvaziando. Aí quando o córrego tava bem vazio ... já tava mostrando as folhas de ingá, né? Assim vermelho assim ... apareceu um panão

[88] Agachado.

> vermelho. Mas era grande, parecia uma lona grandão assim. (Santa, 2024)

Tião Supita (2024) completou o depoimento de Santa (2024), afirmando que esse pano vermelho, isto é, a bandeira de São Sebastião, permanece guardado até hoje na casa de seu filho, Dedé. Poder-se-ia supor que tecidos vermelhos teriam sido levados pela enchente e ficado presos nas árvores. No entanto, o interlocutor afirmou tratar-se da própria bandeira do santo, São Sebastião, que teria atendido suas preces antes de qualquer outro, inclusive "Senhora da Aparecida" ou o próprio "Bom Jesus".

> A bandeira que me tirou. Mártin São Sebastião me tirou com a bandeira. Tinha um [pano vermelho] grande aqui, desse tamanho, e o outro aqui no canto, desse tamanho. Agora, Mártin São Sebastião desse tamanho. É desse tamanho, é desse tamanho. E desse tamanho. Ouro. De vez em quando eu falo pra Santa, tem hora que me dá vontade de entrar lá dentro. [...] E esse poço já morreu um bocado de gente, cai e morre. Eu falei pro véio lá ...o véio falou assim: 'você tá é doido? Você cair dentro moço, o tanto de gente já tirou [morto] aí'. É no fundo. Ali pra baixo do lavador de roupa e prato deles. Ali é o que era o laticínio velho. [...] Eu, por acaso, se eu tivesse caído dentro do mar, se eu tivesse, se fosse no mar eu descia, eu descia caminhando na areia. Sem água. [...] Eu ia caminhando na areia. (Tião Supita, 2024)

Histórias como essa, narradas pelos colaboradores da pesquisa e levadas a sério, evidenciam a equivalência entre fé e crença dos/as devotos/as em relação a São Sebastião, que teria aberto as águas do "dilúvio" para que Tião Supita (2024) caminhasse "na areia" e salvasse sua vida. Não se trata aqui de destacar contradições ou paradoxos, mas de respeitar e valorizar essas narrativas tal como são sentidas, contadas e vividas. O milagre, para Tião Supita (2024), ocorreu com a intervenção de São Sebastião, que o ajudou a sobreviver diante de uma situação extrema. Essa experiência, reconhecida pelos/as interlocutores/as como parte de suas trajetórias, é compreendida nesta pesquisa como uma realidade vivida. Como diz os interlocutores: "Viva São Sebastião, meu Santo".

2.3.2 As festas de Folias: performance, música, vestimentas, danças e santos

As vestimentas comuns incluem chapéu, camisa vermelha, gravata de pano da mesma cor da bandeira (vermelha) e calças de uso cotidiano. “Só usa mesmo as camisas vermelhas” (Dedé, 2022). Em *folias* do estado do Rio de Janeiro, pode ocorrer “a confecção das *fardas* (denominação que dão ao vestuário) e dos objetos (bandeira e máscaras) que circulam na manifestação” (Abreu; Magno, 2017, p. 24). Assim como em outras regiões do norte mineiro, nas margens do rio São Francisco, especialmente nos municípios de São Francisco e Januária, as festas de Folias podem ocorrer em louvor a diversos santos, em diferentes momentos do ano. “A louvação pode ser entendida como um voto de honra entre os/as devotos/as e o santo” (Chaves, 2009, p.1). Esses ritos das festas de Folias no Vale do Mucuri ocorrem tanto nas cidades quanto em comunidades rurais e quilombolas.

Algumas vezes, essas festas também ocorreram na aldeia Maxakali, em Santa Helena de Minas e Bertópolis. Entre os santos mais valorizados na região pesquisada, destacam-se São Sebastião e Bom Jesus da Lapa. Outros santos e santas também foram louvados em festas de Folia no Vale do Mucuri, como São João, São Pedro, Santo Antônio, Santa Luzia, Divino Espírito Santo, Nossa Senhora da Aparecida, Nossa Senhora D’Ajuda, Reis do Presépio, São Benedito e a de *Santo Reis*, referência mais direta aos Magos das passagens bíblicas.

Essa relação entre santo e devoto se concretiza em “transformações” que constroem uma realidade prática a partir da “sensibilidade dos devotos” (Chaves, 2009, p.4). Ou seja, a devoção produz efeitos simbólicos e práticos, sendo os santos compreendidos como “intercessores dos devotos” (Lopes, 2009, p. 371-372). Simbólicos, porque os devotos acreditam na intervenção dos santos em suas vidas; práticos, porque essas crenças mobilizam comunidades rurais e urbanas em torno da festa. Nessas ocasiões, além da fé, há performances de música e dança, com execução de instrumentos e canto. Para sua realização, as festas de Folias também demandam organização logística, como alimentação e hospedagem para acolher os *foliões* e *foliãs*.

Durante as festas de Folias no Vale do Mucuri, especialmente em Carlos Chagas e Santa Helena de Minas, identificam-se ao menos três dimensões de interação: (1) os santos; (2) aqueles/as que performam, cantando, tocando e dançando; e (3) aqueles/as que apoiam a festa, abrindo suas casas para a passagem dos/as *foliões* e *foliãs*. É comum que a bandeira do santo entre primeiro na casa e seja recebida pelos moradores, que a seguram

durante o ritual. Em seguida, os *foliões* e *foliãs* entoam os cantos e, conforme a ocasião, realizam *contradanças* e *polistas*; em outros momentos, podem se reunir fora das casas para cantar *batuques*.



Figura 23 - Recebimento da bandeira da *folia* em louvor a Bom Jesus da Lapa
Carlos Chagas (MG)
Agosto de 2022

Relatos semelhantes são encontrados na cidade de Turmalina (MG), localizada no Vale do Jequitinhonha, de onde essa prática do *polista* possivelmente transitou para o Vale do Mucuri (Rosse, 2017). Em estudo aprofundado sobre uma *folia* em Turmalina, Rosse (2013; 2017) demonstra que os participantes utilizam o termo "paulista" para se referir a essa performance, diferentemente de "*polista*", como é comum entre os *cantadores de folia* de Carlos Chagas e Santa Helena de Minas. Observa-se, assim, uma variação terminológica associada à circulação dessa prática entre as duas regiões. Trata-se de mais um elemento cultural que evidencia a continuidade histórica entre o Vale do Jequitinhonha e o Vale do Mucuri. Desse modo, o *polista* pode ser compreendido como resultado de processos migratórios entre essas regiões, ao menos desde as primeiras décadas do século XIX, sobretudo do século XX.

Essas ações ocorrem no interior do "*giro*" da *folia*, de casa em casa, mobilizadas por redes de parentesco, amizade, vizinhança e devoção a um santo comum, tanto em áreas urbanas quanto rurais (Rosse, 2017). A vinculação dessas festas ao meio rural não se restringe a esta pesquisa, pois estudos como o de Lopes (2009, p. 349), realizado em Londrina (PR), também identificam nas festas de Folias um "meio rural" como "núcleo formador". Outro exemplo é a pesquisa desenvolvida por Rosse (2017, p.13) em Turmalina (MG). Desse modo, é possível afirmar que o meio rural constitui elemento fundamental na formação dessas festas, mesmo quando realizadas em contextos urbanos.

> É nesta perspectiva histórica que temos o catolicismo praticado no Brasil como luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar. Isso, porque este é uma herança de um catolicismo impregnado de práticas mágicas, tendo a população um papel central em sua transplantação. Enquanto que na Europa da Idade Moderna ocorria o processo de urbanização, o Brasil mantinha-se por um longo período, predominantemente rural, com um universo religioso leigo apoiado na família patriarcal. (Lopes, 2009, p. 352)

O *giro*, como foi explicado pelos *foliões*, é total ou parcialmente planejado, sobretudo pelo *marcante*, responsável pela logística[89] geral da festa, incluindo música, alimentação, repouso e abrigo para o pernoite. Cabe a ele também iniciar as atividades do dia, organizando a continuidade do *giro* em outras casas e comunidades. Lopes (2009, p. 363) sintetiza esse processo ao classificar como "pouso" as etapas realizadas pela manhã e à tarde, indicando que a festa atravessa o cotidiano dos devotos ao longo das refeições até o período noturno. No Vale do Mucuri, o *marcante* também participa do recolhimento e da organização da "*esmola*", que depende da benevolência das pessoas visitadas. Nesse sentido, as festas de Folias revelam uma complexidade organizacional frequentemente desconhecida por parte da comunidade local não participante.

As festas de Folias do Vale do Mucuri (MG), entre outros elementos, caracterizam-se por performances musicais e de dança. Antes de aprofundar essas dimensões (sejam musicais, corporais ou rituais), é importante destacar que, embora as

[89] Segundo Julia (2024), que se reconhece como tendo "descendência [...] de folião", após iniciar seu relacionamento com Olívio (2024), passou a colaborar na organização da festa a pedido de Tião Supita. Como relatou, ele lhe dizia: 'ó, [você não vai] ir para *folia*, [...] você vai tomar conta para fazer a comida para o povo [...]'. "A festa de São Sebastião, para mim, é importante". A interlocutora também destacou tensões em torno do uso dos recursos da festa: "O que é que é dar? Para a tradição, se não gastar tudo ali no dia, tem que guardar para o outro [ano]? Não é isso? Eu, para mim, era isso. Mas aí eu fui falar, não gostaram".

"performances" possuam "a característica de serem algo momentâneo, específico, efêmero, ainda assim elas podem despontar um profundo sentido histórico" (Silva, 2017, p. 26-27). No caso das festas de Folias do Vale do Mucuri, não há dúvidas de que práticas como *batuques*, *polistas* e *contradanças* constituem verdadeiros laboratórios culturais, historicamente desenvolvidos por populações negras e indígenas.

> A performance é uma chave para pensar, pois o seu modo de agir característico, o subjuntivo, 'como se' equivale-se ao 'é', sem distinguir planos de realidade, constituem-se formas de lembrar, memórias em ação, potencialmente criativas para a compreensão de alteridades, sejam elas humanas ou não-humanas, que exercem agência no mundo. (Silva, 2017, p. 27)

A partir desse ponto da tese, explico com mais densidade, como se desenvolvem as performances nas festas e sua relação com outros elementos da *tradição*. A performance musical na região se organiza em momentos distintos: um mais formal e ritualizado, marcado pelo *Terço* e pelas cantorias em louvor aos santos católicos; e outro mais descontraído, com *batuques*, *polistas* e *contradanças*. Essas práticas musicais e corporais expressam dimensões culturais próprias da região, relacionadas às trajetórias dos agentes envolvidos, especialmente nas fronteiras entre os Maxakali, as Comunidades Quilombolas e aqueles que não se reconhecem plenamente em nenhum desses grupos.

Para apresentar os elementos culturais dos povos pesquisados, inicio explicando o funcionamento da festa e sua relação com o sagrado no cristianismo católico popular. No Vale do Mucuri e em seu entorno regional, essas práticas ocorrem de forma semelhante. Em cidades como Carlos Chagas e Santa Helena de Minas, observa-se uma relativa uniformidade nas performances e na relação com o sagrado católico popular, especialmente em contextos rurais. Em seguida, analiso elementos da festa que extrapolam o sagrado cristão, evidenciando manifestações corporais desenvolvidas por populações negras e (descendentes de) indígenas, configurando um catolicismo popular atravessado por múltiplas matrizes culturais.

Esses grupos, após a prática devocional da *folia*, realizam outras formas musicais e brincadeiras, sobretudo *batuques*, *polistas* e *contradanças*, que se configuram como performances musicais compostas por instrumentos, vozes e movimentos corporais. Uma característica dos *batuques* é sua ocorrência mais frequente fora das casas. Embora presente em diversas regiões do Brasil, "o batuque precisou esperar o século XX para se

tornar um símbolo de toda a nação, cantado e dançado por 'todos' através do samba carioca" (Abreu, 1998, p.164).

Já *polistas* e *contradanças* são manifestações que ocorrem, em geral, no interior das residências, envolvendo dança e execução musical. Nos *batuques*, há maior participação coletiva, com cantos e palmas, enquanto *polistas* e *contradanças* são executados em duplas, geralmente com quatro ou seis participantes. As palmas marcadas, com *swing*, contribuem para a intensidade da música. Nos *batuques*, é comum a formação de roda entre os participantes. Pesquisas de Bitter e Chaves (2022, p. 50) também identificam particularidades musicais e religiosas interligadas às festas de Folias, que são realizadas tanto dentro quanto fora das casas: "As chulas acontecem fora das casas, em terreiros ou na rua, diferentemente das rezas e cantorias, que ocorrem no interior das casas dos devotos, especialmente na sala e diante da bandeira dos santos e presépios".

Assim como observa Lopes (2009, p. 365), nas festas de Folias do Vale do Mucuri, durante a peregrinação de casa em casa, as músicas apresentam estrutura repetitiva de cantos e gestos, como a entrega da bandeira aos/às donos/as das casas. Desse modo, em festas em louvor a São Sebastião, por exemplo, a primeira música entoada no interior das residências tende a se repetir assim que os *foliões* chegarem em outra casa. No entanto, antes ou após a saída da casa, na região pesquisada, podem ocorrer *batuques*, *polistas* ou *contradanças* diferentes, o que introduz variações nas passagens por cada residência.

Essa variação do repertório musical e das danças (*batuques*, *polistas* e *contradanças*) também depende da solicitação dos/as moradores/as. Há casos em que o/a anfitrião/ã recebe a *folia*, realiza uma pequena doação e o grupo entra, canta uma ou duas músicas e segue. Em outras situações, os/as *foliões/ãs* podem permanecer por até quase uma hora em uma mesma casa. O tempo de permanência também varia conforme a proximidade com o *marcante*, a relação entre os participantes e a receptividade de quem acolhe.

Os grupos pesquisados em Santa Helena de Minas (MG) incluem um grupo de *batuque* - o Grupo de Batuque Estrela Brilhante, do Córrego do Norte - composto por cerca de uma dezena de homens e mulheres. Também foram entrevistados agentes do Córrego do Norte, como Manoel do Sindicato, Zé Tezo, Armindo, Natalino, Dona Ana e Dona Joana. Na zona rural, foram realizadas entrevistas com a Comunidade Quilombola dos Marcineiros e Léo da Folia, que reside na comunidade rural do Castelo. Na área urbana, a família de Tião Supita e Santa, envolvendo os filhos Dedé e Olívio e Julia,

esposa deste último cantador. Por fim, outro importante colaborador foi Jair Doidado, todos de Santa Helena de Minas.

Além desses grupos, utilizo informações de entrevistas com interlocutores Maxakali, como Maria Diva Maxakali e Margarida Maxakali, da comunidade de Água Boa, em Santa Helena de Minas, e Bruno Maxakali, Vitorino Maxakali, Pequi Maxakali e Manoel Damásio Maxakali, da aldeia Nova Vila, todos residentes na Terra Indígena Maxakali, entre Bertópolis e Santa Helena de Minas. A partir desses grupos, busco compreender o desenvolvimento das performances e a história social das festas de Folias pesquisadas, bem como práticas como o *batuque*, o *polista* e a *contradança*, elementos que, embora paralelos à festa, a complementam como parte de uma *tradição* desenvolvida há longa data pelos povos do Vale do Mucuri.

As pessoas relacionadas a esta pesquisa pertencem à mesma região em que nasci, o que favoreceu um conhecimento aprofundado dos indivíduos e grupos dessas cidades. Para a escrita da tese, utilizo também depoimentos coletados entre 2013 e 2019 com cantadores e cantadoras já falecidos, como Dona Kelé, Joaquim Caboclo e Mestre Dema, de Carlos Chagas. Esses registros se somam às entrevistas realizadas em agosto de 2022, na mesma cidade, com Arnaldo, Tamiro e Fábia, única mulher participante das performances. Outros interlocutores entrevistados nesse período, como Paraná, Puba, Chico e Souza, residentes em Nanuque (MG), também contribuem indiretamente para a análise. Além das entrevistas e da observação participante, o fato de residir na região possibilitou acompanhá-los no cotidiano, para além das situações formais de campo. Parte dos *batuques* registrados também foi por mim executada, permitindo a compreensão de suas harmonias tonais[90], o que confere maior profundidade à pesquisa.

Neste capítulo, busca-se compreender e apresentar, com base nos/as interlocutores/as da pesquisa, um panorama geral das festas de Folias, bem como elementos particulares dessa prática que caracteriza o contexto afro-indígena no Vale do Mucuri (MG). As principais questões direcionadas aos/às agentes foram: quando acontecem as festas e por que acontecem; o que é o *Terço*; quais são os santos de devoção; o que são *batuque*, *polista* e *contradança*; quais as diferenças e relações entre as performances; e se houve envolvimento dos antepassados na realização dessas práticas.

[90] Entende-se por harmonia tonal o sistema musical baseado em um campo harmônico definido, no qual notas e acordes seguem relações previsíveis de tensão e resolução. Diferencia-se da música modal, que se organiza a partir de outras estruturas escalares e harmônicas, produzindo efeitos menos previsíveis. No caso das músicas associadas às *folias* do Vale do Mucuri, observa-se predominância de estruturas tonais, com sequências de acordes que evidenciam padrões recorrentes de tensão e repouso.

As respostas serão analisadas a partir das vozes dos/as colaboradores/as, individualmente ou em grupo, como a Comunidade Quilombola, indígenas do T.I. Maxakali e o Grupo de Batuque Estrela do Norte, entre outros/as colaboradores/as.

2.3.3 O Grupo de Batuque Estrela do Norte – Santa Helena de Minas (MG)

No dia 20 de julho de 2022, realizei uma entrevista na Comunidade Córrego do Norte, na Associação Estrela do Norte, com integrantes do Grupo de batuque Estrela do Norte. Os/As entrevistados/as foram: Anedite Carvalho Sales, aposentada, 63 anos; "Euri" Francisca da Silva Carvalho, 73 anos, lavradora e filha de baianos; Laurita, 53 anos, trabalhadora rural; Aracy, 74 anos, principal liderança do grupo, que afirmou ser "da luta do *batuque*"; Elenora, 72 anos, "nascida e criada ali mesmo"; Laura Batista de Oliveira, 62 anos, aposentada e lavradora; Elzi Alves Pereira, 56 anos, professora do Normal Superior; Noeme Rodrigues Costa, viúva e aposentada; Tereza, aposentada; Fidelcino, 70 anos, músico; e Armindo, 70 anos, aposentado e sanfoneiro do grupo[91].



Figura 24 - Grupo de Batuque Estrela do Norte
Santa Helena de Minas
2013

[91] As entrevistas realizadas em 2022 constituem a principal base para a análise deste grupo. Em agosto de 2024, retornei à Associação do Grupo, na comunidade do Córrego do Norte, em Santa Helena de Minas, porém não foi possível realizar entrevistas prolongadas. Permaneci no local por cerca de uma hora, acompanhando uma confraternização, momento em que toquei com os músicos do grupo, incluindo repertórios de forró e *batuques*. Nessa ocasião, conversei brevemente com o integrante Adalberto sobre *polistas* e *contradanças*, os quais afirmou não conhecer em profundidade. Registros audiovisuais disponíveis indicam que Adalberto também ensina variações de *batuques* executadas pelo grupo, aspecto que será retomado posteriormente.

Algumas dessas pessoas, embora vivam na comunidade há muitos anos, como "Euri" Francisca da Silva Carvalho, nasceram na Bahia e migraram ainda na infância. O grupo a reconhece como "baianeira"[92], termo utilizado para designar quem nasceu na divisa entre Minas Gerais e Bahia ou possui ascendência nesses dois estados. Ao dialogar com pesquisas sobre festas de Folias em outras regiões, como em Turmalina (MG), no Vale do Jequitinhonha, percebe-se um fluxo semelhante de migração, "vindo da Bahia no início do século XX" (Rosse, 2017, p. 60). Ao serem questionados sobre a presença das festas de Folias em suas trajetórias familiares, se era uma memória antiga ou recente, os/as integrantes afirmaram que se trata de uma prática

> antiga, o povo que morava ali do outro lado, gostava muito de cantar *reis*. Saia de madrugada, cantava nas casas dos pais da gente. A gente era piquininha e acordava com *Folia de Reis*. Eles cantavam de madrugada. Meu marido ficava fora três dias fazendo *batuque*. (Grupo de Batuque Estrela do Norte, 2022)

Neste dia da entrevista, não contávamos com a presença de Natalino (2022), outro integrante do grupo. Ainda assim, a narrativa coletiva confirma o que ele já havia relatado anteriormente sobre a importância da família de Dona Joana (família dos Carijó) para a história das festas de Folias, dos *batuques*, *polistas* e *contradanças* na comunidade do Córrego do Norte, em Santa Helena de Minas. Além disso, conforme destacou Dona "Euri" Francisca, as *folias* possivelmente já existiam antes mesmo da migração da Bahia. Segundo seu relato, práticas como *folia*, *batuque*, *polista* e *contradança* já estavam presentes quando chegou à região ainda criança. Trata-se, em geral, de famílias sem grandes propriedades, inseridas no contexto da agricultura familiar.

As festas de Folias fazem parte, há longa data, da vida dessas pessoas, e a formação do Grupo de Batuque Estrela do Norte não ocorreu de forma arbitrária. Ao contrário, as práticas difundidas pelo grupo na comunidade e na região integram suas trajetórias de vida. Um agente importante é Bilora, sobrinho de Aracy e Armindo, que tem atuado na realização de cursos e na captação de recursos por meio de editais públicos, contribuindo para a manutenção dessas práticas. Bilora é violeiro, natural de Santa Helena

[92] Os compositores locais também se reconhecem como "baianeiros". Em música composta por Bilora, um dos fundadores do Grupo de Batuque Estrela do Norte, e interpretada por Tau Brasil, esse reconhecimento aparece de forma recorrente. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=6jePFKbhMg8

de Minas, filho de migrantes baianos, e vinculado a uma família na qual as festas constituem tradição.



Figura 25 - Grupo de Batuque Estrela do Norte com a liderança de Bilora
Carlos Chagas (MG), julho de 2017
Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1_ei7sc8GWA

As pessoas do Grupo de Batuque Estrela do Norte, de Santa Helena de Minas, ao serem indagadas sobre o significado das festas de Folias, afirmaram que "foi na época de natal [e que] representa os *Três Reis Magos*, fazia os *Terços*, a gente cantava a *folia*, a gente fazia *promessa* de passar de casa em casa e tinha aqueles que queria sair só para fazer visita e se divertir cantando os *reis*". Ou seja, essa referência indica uma representação da narrativa do nascimento do Menino Jesus, na qual "[...] tem o costume de cantar o *reis* de São Sebastião [...] canta o *reis* até hoje [...] mas esses mais novo não tá querendo usar isso mais".

Ao abordarem a diminuição do envolvimento das gerações mais novas, relataram que isso ocorre porque "os pais tão indo embora" para São Paulo (SP) e que, com isso, "foi morrendo a *tradição*. Tá bem fraquinha [...] quase não tem, mas a gente canta aqui [...] quando Bilora vem aqui". Acrescentaram ainda que "a *requinca* que eles fazia acabou, não vi mais nunca". A *requinca* corresponde à voz mais aguda da cantoria dos/as *foliões/ãs*, enquanto a "*contra*" se refere às vozes mais graves.

Outra questão de suma importância nas festas de Folias deste grupo é a bandeira. Ela representa, em imagem, o santo ao qual os/as devotos/as se vinculam. Os/as participantes percorrem as casas com essa bandeira, cantando "*o reis*" em louvor ao santo. Segundo Lopes (2009, p. 366), o recebimento da bandeira corresponde à afirmação de

pertencimentos simbólicos relacionados aos *Reis Magos* ou aos santos, constituindo-se como "o ponto de contato entre os agentes envolvidos e o sagrado, um instrumento de mediação" entre o humano e o divino. Nesse sentido, a bandeira integra o cumprimento de *promessas*, uma vez que

> era o tipo de pedido que a pessoa fazia. Às vezes cê tava precisando de uma bênção e pedia para Deus e sair cantando *o reis* [...] Quelezim levantava o *mastro* [da bandeira] era um costume [...] uma devoção também. Sair com as velas de cera que eles faziam. Rodava a casa cantando. Na hora que ia levantar a bandeira. (Grupo de Batuque Estrela do Norte, 2022)

Apesar de não serem rígidas, as datas das festas variam conforme o santo celebrado. "Era em dezembro, no natal, os *Terços*. Para levantar o *mastro* era em São João, São Pedro, São Sebastião, levantava a bandeira. Os *reis* iam até 20 de janeiro". Por exemplo, as festas de *Santos Reis* costumam ocorrer a partir de 6 de janeiro; as de São Sebastião, a partir de 13 de janeiro; e as de Bom Jesus da Lapa, em 6 de agosto. Essas festas podem durar até 13 dias durante o *giro*, e muitas casas colaboram por meio de *esmola*s (Brandão, 1984, p. 42-43). A reza do *Terço* não se restringe aos Magos ou a um santo específico, podendo ocorrer em diferentes momentos do ano. No Vale do Mucuri, entretanto, ela é geralmente realizada nas datas comemorativas de cada santo, antecedendo o levantamento da bandeira, embora também possa ocorrer desde o início do *giro*, quando começam as atividades dos responsáveis pela execução musical.

Além dos santos São Sebastião, Deus Menino e *Santos Reis* (*Folia de Reis*), há ainda festas de "São João e São Pedro, que costumam ser em junho/julho e também Nossa Senhora", embora esta última não fosse comum. Paralelamente às festas de Folias, ocorriam também festas de quadrilha, típicas das festas juninas, marcadas por fogueiras e danças como o forró, práticas fortemente conectadas às festas de Folias, como observa Rosse (2017, p. 78) em pesquisa realizada em Turmalina (MG). "Era muito antiga, em São João nós dançávamos [...] fazia um baile a noite. Meia noite para lá eles faziam quadrilha" (Grupo de Batuque Estrela do Norte, 2022).

Naquele período, havia sempre cantadores e tocadores, em um contexto em que não existia som eletrônico e a música era realizada ao vivo. Segundo os interlocutores, "tinha muitos que cantava" *folia*, sobretudo entre os familiares, mas destacam que os mais jovens não querem "mais saber disso" atualmente. Observa-se, portanto, uma transformação no significado dessas festas no Vale do Mucuri (MG), distinta de períodos

anteriores. Esse processo também aparece em narrativas de outros agentes pesquisados em Carlos Chagas (MG) e em estudos sobre a temática, que apontam para mudanças na continuidade dessas práticas, ainda que, em alguns casos, possam ser interpretadas como percepções parciais ou equivocadas.

2.3.4 A performance do *batuque*, do *polista* e da *contradança* nas festas de Folias

Durante as entrevistas, ficou evidente que as festas de Folias são compostas por um conjunto de elementos, entre os quais a música e a dança ocupam lugar central. Após as cantorias vinculadas ao santo de devoção da casa visitada, são executadas outras práticas musicais que não se relacionam diretamente com a fé dos participantes. Desse modo, coexistem músicas associadas ao sagrado e ao calendário religioso e, paralelamente, *batuques*, *polistas* e *contradanças*, vinculados ao cotidiano da comunidade e realizados como momentos de lazer e descontração. Ao explicarem as aproximações e diferenças entre essas performances, os interlocutores afirmaram que:

> É quase a mesma a coisa uma com a outra [...] nessa época que a gente cantava [...] por que antigamente as pessoas que moravam ali, eles morreram quase todos, eles armavam o *presépio*, rezava o *Terço* e a gente ia para lá e assistia os *Terço* tudo [...] aprendia a cantar o *batuque*, roda, *Folia de Reis*, aprender o *sapateado* de sapato [...] (Batuque Estrela do Norte, 2022)

Coincidentemente, as festas de Folias pesquisadas por Brandão (1984) também apresentam práticas relacionadas ao "*sapateado"*. Um dos meus interlocutores mais velhos, Joaquim Caboclo (2013), de Carlos Chagas (MG), que viveu até os 102 anos, e Dona Kelé relataram a presença dessas práticas nas festas, assim como as *quadras* mencionadas por Zé Tezo (2022), em Santa Helena de Minas (MG). Esses elementos também são observados por Brandão, indicando que determinadas características das festas de Folias se repetem em diferentes regiões do Brasil.

Um elemento central para a realização das festas de Folias é a *promessa*. Ela pode estar associada tanto ao agradecimento por um benefício recebido quanto à expectativa de uma dádiva futura, seja de ordem física ou simbólica. Por exemplo, diante da doença de um familiar, o *cantador de folia* ou outro agente da comunidade pode prometer a realização da festa e de seus rituais como forma de alcançar a cura. Em períodos anteriores, também era comum prometer a realização de uma festa em busca de uma boa colheita. Nesse sentido, a *promessa* constitui um dos fundamentos que articulam tanto a dimensão devocional quanto os momentos de sociabilidade e descontração dessas festas.

O *batuque*, a *contradança* e o *polista* costumam ocorrer em formação circular, com os participantes organizados em roda[93] e realizando movimentos entre si. Nesse contexto, a roda de *batuque* acontece quando "a pessoa pega na mão da outra, vai rodando e jogando os versos", constituindo um momento de *brincadeira*, tanto corporal quanto verbal. "A gente dançava com o chapéu [...] colocava o chapéu na cabeça dos outros. Passava a noite [...] era uma *brincadeira* [...] para passar a noite" (Grupo de Batuque Estrela do Norte, 2022), comportamento semelhante ao observado nas festas analisadas por Lopes (2009, p. 373) e Rosse (2017). Segundo os interlocutores desta pesquisa, "em vez de ter dança de bar [...] era essas músicas assim [...] e uns cantava e cantava [...] tinha os que batiam as caixas[94] para divertir o povo". Evidencia-se, assim, que houve um período em que as práticas culturais em torno das festas de Folias eram predominantes na comunidade, em contraste com o contexto atual.

O Grupo de Batuque Estrela do Norte, assim como outros grupos de Folias de Santa Helena de Minas, utiliza atualmente sanfona, viola, violão, pandeiro, caixa (tambor), triângulo e outros instrumentos de percussão. No entanto, os/as colaboradores/as destacam que "antigamente tinha só as caixas, não tinha instrumento [...] era só caixa [...] depois de um tempo para cá que começou a acompanhar com a sanfona". Essa narrativa evidencia a centralidade da caixa, instrumento percussivo fundamental tanto na execução da música ritual da *folia* quanto nos momentos de descontração, como o *polista*, a *contradança* e o *batuque*. Trata-se, possivelmente, do instrumento mais antigo na formação dessas práticas, anterior à incorporação de outros, como viola, violão e sanfona. Atualmente, o grupo incorpora instrumentos disponíveis, mas há a lembrança de um período em que a viola tinha maior presença, especialmente na *contradança*, quando "6 pessoas que tocava viola e rodava entre eles, cantava" (Grupo de Batuque Estrela do Norte, 2022).

Com o tempo, houve gradativamente uma inserção da "sanfona", como é conhecido o acordeom na comunidade. Nesta época, Armindo (2022), integrante como sanfoneiro do Grupo de Batuque Estrela do Norte, e Belo, esposo de uma das integrantes,

[93] No documentário "Fio da Memória" (1991), de Eduardo Coutinho, uma entrevistada do estado da Bahia menciona a prática da roda desde a juventude. A recorrência dessa forma circular, associada ao *batuque*, tanto no Vale do Mucuri quanto em outros contextos, sugere a ampla difusão dessa prática ao longo do século XX. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_bI5rJvPIJo&t=4665s (aprox. 35–36 min).
[94] As caixas referem-se aos tambores utilizados na execução musical. Para um baterista convencional que toca bumbo, caixa, chimbal e pratos, a "caixa" não corresponde ao bumbo, tambor mais grave. De algum modo, ocorreu uma mudança na compreensão entre o que é a caixa tocada com as mãos e o que é o bumbo, tocado com o pé. Percepção semelhante à de Magno (2016, p. 39), que afirma que "o surdo ou bumbo" [...] "no contexto da Folia é chamado de caixa".

são músicos e cantores desde quando a comunidade não possuía rede elétrica. O que revela também a idade dos envolvidos com as f*olias*. Segundo os entrevistados, hoje as pessoas estão todas na "terceira idade [...] só a filha dela que é mais nova e a Neiva que é mais jovem. Os outros não quer não". Segundo Lopes (2009, p.359), "todas" as pessoas "integrantes" das festas que pesquisou em Londrina – PR "apresentam uma proximidade de média etária muito próxima aos 55-60 anos de idade". Seus participantes costumam apresentar uma "média de idade avançada" (Lopes, 2009, p. 363). Nesse sentido, a prática da *folia* e do *batuque* tem perdurado sobretudo entre os mais velhos, porque, segundo a própria comunidade, jovens e crianças participam de forma reduzida, seja nas performances, seja de modo geral.

A realidade relatada por estes/as colaboradores/as, no que se trata das festas de Folias, sugere que elas vêm acontecendo desde quando a zona rural do Vale do Mucuri, mais precisamente onde hoje é o território da cidade de Santa Helena de Minas, não possuía luz elétrica. Paradoxalmente, hoje sabemos que "a incorporação da luz elétrica [...] e a chegada vertiginosa dos meios de comunicação de massa [...] colocam a cidade e a racionalidade mais ilusoriamente moderna dentro até de alguns últimos ranchos de pau-a-pique" (Brandão, 2007, p. 56).

As festas de Folias do Vale do Mucuri constituem, por si só, movimentos culturais em constante transformação, construídos de forma dialógica. No entanto, muitas vezes são "impostas de vários modos", por vezes de formas jamais vistas, sendo desqualificadas por não corresponderem às expectativas sociais hegemônicas. É nessas pequenas e grandes cidades que as *folias* brasileiras se desenvolvem em contextos de difusão desigual, em um meio em que "o negócio toma o lugar da vida" e onde as "diferenças e as divergências entre gerações, entre pais e filhos, têm aqui um papel muito grande" (Brandão, 2007, p.60).

2.3.5 Sobre uma antropologia das brincadeiras durante as festas

Torna-se importante destacar que esta pesquisa não busca compreender as práticas dos grupos envolvidos com as festas de Folias a partir da categoria "arte". Não se pretende impor essa chave analítica para interpretar uma trama que tampouco se organiza conceitualmente segundo definições dicionarizadas ou do senso comum acadêmico. Para os grupos culturais pesquisados, especialmente entre os não indígenas (uma vez que o caso dos Maxakali Tikmũ'ũn exige outra abordagem), em vez de "arte", pratica-se uma "*tradição*"; em vez de "performance", realizam-se "*brincadeiras*". Assim, quando dançam a *contradança*, executam o *polista* ou realizam os *batuques*, estão brincando. Do mesmo modo, quando entoam os "*reis*" durante um *giro*, dizem que estão "*cantando folia*"[95].

Deste modo, quando os participantes estão cantando, dançando ou organizando os materiais para as festas (seja a bandeira, alimentos, bebidas ou foguetes), não se trata de categorias equivalentes às de uma produção cultural orientada pelo mercado. São, antes, "espaço para uma série de 'brincadeiras', isto é, diferentes tipos de música e dança" (Rosse, 2017, p.71). Evitarei, portanto, recorrer a referências da cultura de mercado para interpretar essa festa de caráter comunitário e ancestral, transmitida entre parentes e vizinhos, majoritariamente de forma oral. Nesse sentido, nas festas de Folias, é reduzido o caráter econômico, sobressaindo relações simbólicas de longa duração.

De todo modo, para o desenvolvimento desta tese, buscarei aportes teórico-metodológicos da antropologia da arte, evidenciando que o uso dessa categoria analítica não deve ser condicionado à lógica da cultura mercadológica, ausente em muitos contextos culturais. Não se trata de um equívoco considerar as festas de Folias como manifestações artísticas ou seus participantes como artistas; contudo, esse uso deve ser politicamente situado e construído em diálogo com os interlocutores da pesquisa. Cabe aos grupos e indivíduos decidir se se reconhecem ou não como artistas, mesmo diante de classificações impostas por políticas culturais ou por pesquisadores/as. Em certos contextos, a urgência de acesso a políticas públicas pode tensionar categorias conceituais mais rígidas, mas permanecem, no cerne desses grupos, seus próprios modos de autodefinição, ainda que atravessados por exigências institucionais e editais culturais.

[95] O músico da folia é conhecido entre seus pares e pela comunidade como *cantador de folia*, ou identificado pela pertença ao grupo, como no caso de "Léo da Folia".

Para pensarmos as festas de Folias a partir da antropologia da arte, Douxami (2021) apresenta uma reflexão relevante sobre essa abordagem. Trata-se de um campo complexo, sobretudo porque, em nenhum momento, as pessoas colaboradoras se reconhecem como artistas ou como *foliões* produtores de arte. Para elas, o aspecto mais marcante da prática está na relação com o passado, isto é, na "*tradição*" familiar e comunitária, ao menos no caso dos não indígenas. Entre os Maxakali Tikmũ'ũn, por sua vez, práticas frequentemente classificadas como "artísticas" assumem um caráter de posicionamento político e resistência. Ainda assim, não parece que se reconheçam como artistas nos termos ocidentais. Suas práticas constituem acima de tudo afirmações étnicas e políticas, operando segundo outras lógicas.

> O antropólogo do teatro e da arte em geral parte da representação artística e tenta analisá-la em relação ao grupo em que é produzida, à sociedade em que está inserida, sua dimensão histórica e tenta, por sua vez, dar sentido tanto à obra em si como ao que ela representa. A arte é uma utopia: um lugar que nos permite ir além da sociedade e de nós mesmos. Estudá-la antropologicamente é levar em conta esta dimensão de alteridade, da expressão da subversão na sua extensa elaboração. (Douxami, 2021, p.1-2)

A pesquisadora, com base em mais de 20 anos de trabalho de campo voltado às expressões cênicas afro-brasileiras e ameríndias, tanto no Brasil quanto na África, propõe uma reflexão sobre a dimensão performática dessas manifestações em articulação com seus contextos históricos. Sua análise abrange desde palcos tradicionais até performances de rua e os chamados patrimônios imateriais, considerando sempre os contextos locais das pessoas colaboradoras (Douxami, 2021, p. 7). Além disso, estimula a repensar as próprias categorias que orientam a antropologia da arte. Evidencia-se, assim, a necessidade de atenção ao lugar de onde se olha e para quem se olha, evitando a imposição de fórmulas analíticas e exigindo um exercício constante de autocrítica, tanto no plano empírico quanto conceitual.

> A partir de que ponto podemos falar de performance, se, como nos folguedos populares brasileiros, os participantes se chamam de "brincantes" e não de atores? O antropólogo consegue captar a dimensão reflexiva do espetáculo, mesmo que não esteja consciente por parte de seus atores? Além disso, estar consciente de se 'representar' tem a ver com a presença de um palco, ou não? A rua e seu círculo de espectadores podem ser considerados como um lugar para a elaboração de um discurso sobre si mesmo pelos artistas ou às vezes é apenas uma expressão de um momento extra-cotidiano espetacular? [...] A dança popular brasileira - o que nos interessa particularmente aqui – é, de fato,

> feita pelo povo e para o povo, mas a questão do conteúdo varia muito de um folguedo para o outro. (Douxami, 2021, p. 4)

Como destaca a pesquisadora, “estudar a performance é também posicionar-se, dentro da própria disciplina antropológica”, para que esses elementos não sejam entendidos como “de menor importância em comparação, por exemplo, aos aspectos econômicos e políticos”. Considerando esses cuidados, que se tornam fundamentais à compreensão, “a antropologia da performance permite uma análise” mais “detalhada dos grupos estudados” (Douxami, 2021, p. 6). Nesse sentido, essa abordagem se mostra adequada para compreender as festas de Folias do Vale do Mucuri a partir de suas próprias lógicas, evitando reduções externas e valorizando suas formas de expressão e significação.

> Implicitamente, isto questiona o lugar da Arte na sociedade, seja ela qual for. Se a antropologia da arte é o parente pobre da antropologia, é sem dúvida porque o próprio lugar da arte dentro da sociedade permanece controverso: entre entretenimento e necessidade cidadão, a sociedade permanece dividida. A posição liminar da Arte coloca aqueles que a estudam, aqui ou em outro lugar, em uma posição à margem, me parece. (Douxami, 2021, p. 6)

2.3.6 Grupo de Batuque Estrela do Norte - Participação feminina e divisão performática

Outro detalhe sobre a performance do *batuque,* da *contradança* e do *polista*, compartilhado por este grupo, é que, segundo eles, "mulher não brincava de *contradança*, só homem [...] ficava 6 homens [...] um com uma caixa outro com a viola [...] e cantava aquelas músicas aí eles rodavam um com outro e fazia a *requinca*". A *requinca*, voz mais aguda nas performances da *folia*, apresenta-se na *contradança*, mas não no *batuque*. Este último caracteriza-se mais por um jogo de frases em resposta do que pelo uso de vozes agudas. Nesse sentido, "os homens tira o batuque e as mulheres respondem". Segundo eles, cantam as músicas antigas "por que se for inventar uma nova, agora a gente não lembra" (Grupo de Batuque Estrela do Norte, 2022).

Nesta parte da entrevista, resolvi então cantar para os/as colaboradores/as o *batuque* que diz o seguinte: "Eu vou bater palminha, quero ver palma avoar, um dois, três, quatro, cinco, seis, sete, oito, nove, dez, onze, doze, treze". Aprendi este *batuque* com Jair Doidado, no ano de 2020, *cantador de folia* e de *batuque* da cidade de Santa Helena de Minas, um dos beneficiados pela Lei Aldir Blanc. Todos/as os/as entrevistados/as do Grupo de Batuque Estrela do Norte afirmaram conhecê-lo e, segundo eles, Jair Doidado teria aprendido esse repertório com o próprio grupo. Mais uma vez, o processo de rememorar esse *batuque* durante a entrevista conferiu maior fluidez e profundidade à interlocução, pois os/as participantes reconheciam que eu também detinha conhecimento, ainda que parcial, desse repertório.

Foi nesse momento que me deparei com um interessante relato de uma das integrantes do grupo, que afirmou não saber quem compôs essas músicas (*batuque*), mas que ela teria sido elaborada por pessoas escravizadas. Segundo Nery, professora e integrante do grupo, "a música veio do escravo [...] para passar a noite, quando estavam cansados, para passar a noite eles ia para o meio do terreiro batucar [...] os donos dos escravos ficavam ouvindo [...] isso veio dos escravos [...] a alegria deles era esta". As entrevistadas também disseram que a saia utilizada durante as apresentações de *batuque* remete a esse passado, como forma de lembrar dessas populações (Grupo de Batuque Estrela do Norte, 2022).

Possivelmente, o discurso dessa colaboradora articula memórias locais com referências oriundas do sistema de ensino e/ou da mídia sobre formas de resistência de pessoas escravizadas. Esse entrelaçamento não invalida sua narrativa; ao contrário,

evidencia modos contemporâneos de elaboração da memória. Ainda assim, percebe-se que é desafiador para esse grupo reconhecer-se como praticante de uma manifestação cultural vinculada ao povo negro no Brasil. O fato é que tanto as populações negras escravizadas, que desenvolveram práticas como o *batuque* como formas de resistência, quanto o Grupo de Batuque Estrela do Norte, inserem-se em contextos historicamente subalternizados.

No caso dos agentes contemporâneos do Vale do Mucuri, as manifestações preservadas por eles que terão destaque nesta pesquisa são o *batuque*, o *polista* e a *contradança*, compreendidos como formas de lazer; por outro lado, a reza do *Terço* aparece como prática sagrada, ligada ao catolicismo rural popular da região. Os *Terços* são rituais presentes em diversas *folias* que louvam santos, santas ou os Magos. Para um exemplo fora de Minas Gerais, pode-se citar a pesquisa de Lopes (2009, p. 359), em Londrina (PR), que também aponta para a realização desse ritual do "terço de chegada". Segundo as entrevistadas, após as cantorias dos *foliões*, de casa em casa, havia ainda outros momentos importantes da festa:

> lá pela meia noite, e para a gente não ficar até a noite sem nada, a gente ia rodar, tinha estas músicas, ia brincar de cai no poço.[96] A gente ia inventando [...] Tinha o rezador, Seu Virgíneo [...] um crioulo o filho dele era Tarcísio que batia a caixa e cantava [...] eles moravam na fazendo do meu pai, os Pereira, no Córrego do Norte, além disso ele saia com a Jiboia[97] [...] para a gente poder passar a noite [...] depois do *Terço* vinha a mesa do café [...] para depois a gente batucar de novo [...] tinha a cachaça [...] já saiu muito namoros disso aí [...] tinha coisa gostosa que não dá nem para explicar [...] foi nestas daí, que eu sai lá de baixo para vir para cá [...] neste tempo não tinha maldade [...] hoje não vai ter estas coisas mais por causa desta confiança [...] não tinha [eletricidade]. (Grupo de Batuque Estrela do Norte, 2022)

Estes/as colaboradores/as disseram que, no tempo de juventude, já existia o rádio; todavia, não era comum que toda a comunidade o utilizasse habitualmente, até mesmo

[96] Brincadeira típica do Vale do Mucuri (MG).

[97] Armindo (2022) explicou-me que essa brincadeira consistia na formação de uma grande fila de pessoas, com os mais altos à frente, simulando a cabeça da cobra jiboia, e as crianças atrás, formando a cauda. Como em uma fila indiana, deslocavam-se pelos terreiros das casas em tom de brincadeira. Nas palavras dos entrevistados, essa prática também recebia outra denominação: "tinha o caboclinho que é antigo [...] caboclinho e jiboia é a mesma coisa. Pega no ombro do outro e sai andando tipo uma cobra, jogava verso [...] isso misturava" (Grupo de Batuque Estrela do Norte, 2022). Encontrei um vídeo no Facebook que ilustra essa brincadeira, registrado na cidade de Padre Paraíso (MG), no Vale do Jequitinhonha: https://www.facebook.com/gildasio.jardim/videos/894167548864076

porque nem todos possuíam o aparelho. O que fica evidente é que a "tecnologia" que efetivamente fortalecia as relações nessas comunidades era a fé expressa na reza dos *Terços*, em torno das festas de Folias, e o lazer proporcionado pelos *batuques*, *polistas* e *contradanças*. Como foi dito anteriormente, para além de manifestarem sua fé, era necessário também brincar. Essas brincadeiras não se restringiam à performance sagrada de louvar os santos, nem apenas ao batucar, cantar e dançar *polistas* ou *contradanças*; havia ainda outras práticas, como o cai no poço e a jiboia, por exemplo.

Para esta comunidade, no que se refere ao *polista* e à *contradança*, essas práticas são compreendidas como equivalentes. "Polista é o mesmo que contradança. Polista joga os versos [...] dos *reis* e bate palma. Tinha alguém que morava ali no passado que conhecia bem. Mas *contradança* também faz isso. Hoje tem um nome diferente" (Grupo de Batuque Estrela do Norte, 2022). Para os/as entrevistados/as, é possível ter, no mesmo dia, músicas em louvor aos santos, *batuque*, *roda*, *contradança* e *polista*, pois "tudo é *brincadeira*". Para pelo menos um/a dos/as entrevistados/as, práticas como o *batuque* descendem de *tradições* de pessoas escravizadas.

A questão central que sustentava esse enredo é o *Terço*, pois, segundo as informações dos/as colaboradores/as, era ele que possibilitava a reunião das pessoas e a realização das demais práticas da festa:

> para poder ter isso tudo precisava ter o *Terço* para poder reunir para cantar [...] lá a gente ia *brincar de roda* [...] tinha aqueles que era mais animados [...] Nem precisava convidar [...] todo mundo já sabia aquela data, já ia tudo para lá [...] tinha aqueles que era mais animado que puxava e os outro acompanhavam [...] tinha uma época que tinha até leilão [...] O dinheiro era para o santo. (Grupo de Batuque Estrela do Norte, 2022)

A variação de detalhes destas festas é significativamente grande. Apesar de as festas de Folias do Vale do Mucuri (MG) serem muito semelhantes entre si no que se refere à música, aos textos contidos nas músicas, às performances, às comidas, às rezas e aos santos louvados, algumas variações podem ocorrer, como os leilões, por exemplo, que não foram identificados nas festas de Folias de Carlos Chagas (MG).

Ao final das entrevistas, aproveitei a oportunidade para falar sobre a Lei Aldir Blanc. O grupo, embora não tenha sido beneficiado pelo município, onde eu trabalhava, recebeu apoio do Estado de Minas Gerais, não sendo possível acumular os dois benefícios. Também destaquei a importância de se manterem atentos, pois a Lei Aldir

Blanc poderia se tornar uma política mais duradoura, como de fato veio a se demonstrar. Finalizei ressaltando que, embora existam transformações culturais, há também resistências que contribuem para a preservação das festas em Carlos Chagas, Santa Helena de Minas, Machacalis (MG), entre outras localidades.

O Grupo de Batuque Estrela do Norte é amplamente reconhecido no município de Santa Helena de Minas, apresentando-se tanto na cidade quanto em festivais regionais no Vale do Mucuri. Em 2019, por exemplo, foi possível acompanhar uma de suas apresentações no Mucuriarte[98], realizado na cidade de Fronteira dos Vales (MG). Além disso, o grupo já realizou apresentações em diversas cidades da região, como Teófilo Otoni, Machacalis, Carlos Chagas, Bertópolis, Umburatiba e também em Felisburgo (MG), no Vale do Jequitinhonha.

[98] Mesma ocasião que encontrei com Maria Diva Maxakali, de quem falarei no quinto capítulo.

2.3.7 Detalhamentos dos tipos de *batuque* – a percepção de Adalberto (2021)

As atividades do Grupo de batuque no Córrego do Norte, segundo Adalberto (2021), acontecem desde as décadas de 1960 e 1970. Os períodos mais frequentes concentram-se no mês de janeiro, iniciando no dia de *Santo Reis*, celebrado no dia 06, e se estendendo até o dia 20 de janeiro, quando ocorre a festa de São Sebastião. Também há ocorrências no mês de junho, no dia de Santo Antônio. Adalberto (2021), assim como Natalino (2022), afirmam a importância da família de Dona Joana para a realização da festa na comunidade do Córrego do Norte. "A principal pessoa que organizava o *Terço*, a reza do *Terço* aqui era Maria de Jezuíno. A gente chamava de Maria de Zuíno" (Adalberto, 2021).

Adalberto relata, em vídeo no YouTube[99], que o Grupo Estrela do Norte foi criado no início dos anos 2000, por volta de 2005 e 2006. Para ele, duas pessoas foram fundamentais nesse processo: o primeiro, Bilora; e o segundo, Manoel do Sindicato dos Trabalhadores Rurais. Com o apoio desses dois membros da comunidade, juntamente com moradores mais velhos do Córrego do Norte, o grupo foi formado. Alguns desses agentes já faleceram, "no caso Manoel Batista, Miguelin, Lita, que ajudaram a criar este grupo de batuque" (Adalberto, 2021).

Adalberto (2021) demonstra grande compreensão não apenas da história das festas de Folias como um todo, mas também das especificidades do *batuque* na comunidade. Ele explicou os tipos de *batuque* e a forma de organização de sua execução. No vídeo, utiliza utensílios de desenho em um quadro para facilitar a compreensão. Os *batuques* acontecem em forma de círculo, sendo possível denominar essa prática como uma "*roda de batuque*". Segundo Adalberto (2021), as dançadeiras ficam em formato circular, enquanto os cantadores permanecem dentro da circunferência.

[99] Tipos de *batuque* segundo Adalberto. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=0Z_vB-SSoPE

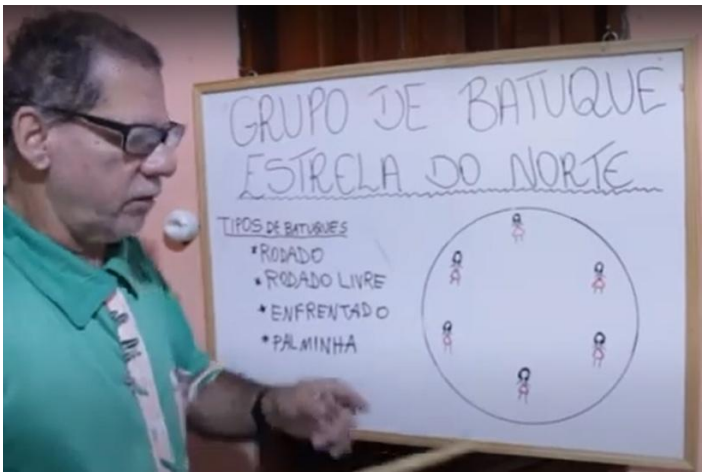


Figura 26 - Adalberto explica quatro tipos de *batuque*: *Rodado*, *Rodado Livre*, *Enfrentado* e *Palminha*.
Santa Helena de Minas
2021

Segundo Adalberto (2021), quem está dentro da roda canta e quem está fora responde. Para ele, "as músicas do *batuque* falam de muitas coisas, principalmente do contexto rural: falam do cotidiano da roça, de ciúmes, amor, paixão, também de filosofia e poesia; falam muita coisa, tudo relacionado ao cotidiano da roça". Como já foi destacado, o instrumento principal é o tambor. Contudo, atualmente o grupo utiliza também outros instrumentos, como sanfona, violão, triângulo, pandeiro, além da voz e de outros recursos sonoros.

Nas performances, atualmente o grupo conta com cerca de 20 mulheres e 6 homens, embora esse número não seja fixo. Durante a demonstração dos tipos de *batuque*, foram utilizadas apenas seis pessoas, em função das restrições impostas pela pandemia de Covid-19 na época. Como já mencionado, o *batuque* é a prática em que as mulheres têm maior liberdade de participação. Além da execução dos instrumentos, os homens também podem entrar na roda, desde que não estejam tocando no centro.

Os tipos de batuque: *O rodado*.

Arriba saia muié, não deixa a sai moiá
A saia custa dinheiro, dinheiro custa ganhar

O *batuque rodado* ocorre quando um casal entra na roda, gira com seu par e, em seguida, troca de parceiro, passando a dançar com o próximo. Os demais participantes fazem o mesmo movimento, formando uma dinâmica contínua de circulação entre os pares.

O segundo modelo de *batuque* é o *rodado livre*. Essa denominação é utilizada por Adalberto (2021) como forma de diferenciá-lo do *batuque rodado*. No *rodado livre*, uma pessoa previamente combinada inicia a performance, sendo responsável por "puxar" o canto. Essa pessoa gira com seu par e retorna ao seu lugar de origem. Em seguida, gira com a pessoa seguinte e novamente retorna ao ponto inicial. O mesmo procedimento é realizado pelos demais participantes, de modo que ninguém troca de posição na roda, apenas gira e retorna ao seu lugar. Esse é o *rodado livre*:

Comprei, paguei dei Maria pra levar
Mata o frango e faz o almoço, que amanhã eu passo lá

O terceiro é o *batuque enfrentado*. Nesse modelo, os músicos cantam enquanto a roda executa a coreografia e responde aos *cantadores*. Os pares giram simultaneamente, mantendo a dinâmica circular da roda. Os dançarinos giram com o parceiro ao lado e retornam à posição inicial, ficando novamente de frente para o par. Esse movimento se repete ao longo da música, de modo que a roda canta, responde e dança de forma integrada, finalizando com os pares posicionados frente a frente.

Esta água tem veneno essa moça vai beber
Não bebe não que cê vai morre

*

Balanciou, balanciou eu pisei na pedra, a pedra balanciou
É peneirou e peneirou Santo Antônio e peneirou

O quarto e último *batuque* é reconhecido como "*palminha*". Nesse modelo, cada participante bate palmas com o vizinho à esquerda e com o vizinho à direita, ao mesmo tempo em que a roda se movimenta de forma circular. Os *cantadores de folia* permanecem no centro da roda, conduzindo o canto, enquanto os participantes na circunferência não trocam de lugar, apenas acompanham o movimento com palmas e deslocamentos ritmados. A roda responde ao canto, mantendo a dinâmica coletiva da performance.

Eu vou bater palminha quero ver palma avoar.
Um, dois, três, quatro, cinco, seis, sete, outro, nove, dez, onze, doze e treze.

Por fim, é importante destacar que todos esses *batuques*, com exceção do *rodado livre*, exigem a formação em pares. O número de pares pode variar, mas sua presença é fundamental para a execução das coreografias. No caso do *rodado livre*, não há essa exigência, o que permite maior flexibilidade e participação coletiva. Já o *rodado*, o

batuque enfrentado e o *palminha* requerem a organização em pares, constituindo essa a principal diferença entre eles.

Não dou eu não dou meu canário cantador
Graças seus cabelos seu canário embaraçou

2.3.8 O *Terço,* o *presépio,* a *esmola* e as modalidades de vozes

Em 2022, na comunidade rural do Córrego do Norte, em Santa Helena de Minas (MG), durante entrevistas com Zé Tezo (2022)[100] e Armindo (2022)[101], pedi que relatassem as histórias da *folia* em sua comunidade. Zé Tezo afirmou que "antigamente que o povo usava" e que ele frequentemente "ajudava". Contudo, segundo ele, "hoje em dia o povo não tá gostando disso mais", concluindo: "então eu larguei também". Diferentemente de Armindo, membro assíduo do Grupo de Batuque Estrela do Norte, Zé Tezo tem tido, nos últimos anos, pouco envolvimento com as festas de Folias e com as práticas de *batuque*. Na ocasião, ambos comentaram sobre um DVD[102] contendo registros de "*reis* em Machacalis (MG)", produzidos em 2002 por uma "filha[103] do Gildásio", residente na cidade. Dos músicos que participaram dessas gravações, permanecem vivos apenas Armindo e Zé Tezo, pois "os outros morreram tudo" (Zé Tezo; Armindo, 2022).

Zé Tezo (2024), atualmente com 77 anos, e Armindo (2024), com 71 anos, nasceram no Córrego do Norte, uma comunidade rural mais antiga que a própria cidade de Santa Helena de Minas. Ambos são amigos desde a infância e aprenderam as práticas da festa junto a seus familiares e comunidades vizinhas. A maioria dos colaboradores mais velhos não possui pais nascidos no Vale do Mucuri. No caso de Zé Tezo, seus pais vieram do Vale do Jequitinhonha (MG), enquanto os de Armindo são oriundos da Bahia (BA). Ainda assim, as famílias de ambos já eram praticantes e apoiadoras das festas de Folias há muito tempo. O pai de Zé Tezo nasceu em Joaíma (MG) e sua mãe em Medina (MG), também no Vale do Jequitinhonha. Já os pais de Armindo nasceram em Piatã (BA), a cerca de 700 km do Vale do Mucuri. Ambos pertencem a famílias de migrantes, posseiros e/ou agregados.

[100] O nome oficial de Zé Tezo é José Neves da Rocha.
[101] O nome oficial de Armindo é Armindo Ribeiro de Carvalho.
[102] O DVD com os registros da *folia* apresentava dificuldades de reprodução, encontrando-se bastante deteriorado. Solicitei autorização a Zé Tezo (2022) para realizar cópias, ao que ele respondeu que poderia emprestá-lo, desde que eu tivesse "cuidado", pois "isso aí a gente guarda pra lembrança". Posteriormente, com autorização do *folião*, disponibilizei os registros em meu canal no YouTube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=MOZOXUCdv5k. Acesso em: 05/04/26
[103] Segundo os entrevistados, essa pessoa realizou os registros com uma filmadora, posteriormente transferindo o material para DVDs e distribuindo cópias entre os *cantadores de folia*.



Figura 27 - Registro do autor: Armindo segurando o pandeiro. Ao lado, observa-se uma construção que, segundo Santos (2022, p. 72), corresponde a um tipo de moradia historicamente associado aos "agregados" no Vale do Mucuri. A construção retratada foi realizada por Zé Tezo (chapéu preto), no Córrego do Norte, em Santa Helena de Minas (MG). Registro de 2022.

Inicialmente, busquei compreender a relação entre as festas de Folias e os processos genealógicos e comunitários desses agentes. No caso de Zé Tezo (2022), que teria nascido e vivido como agregado na "fazenda do véi Pedro Polidório", localizada no Córrego do Norte, destaca-se o seguinte relato:

> Oh moço, e *folião* neste tempo eu vou te falar a verdade, era sair uns e chegar outros. E a veia, a veia Ambrosina que era mulher do veio Pedro Polidório, que era dono da terra, eles não abria porta para *folião* de jeito nenhum. Quando eles via as pessoas apontar lá, eles batia a porta. Fechava. (Zé Tezo, 2022)

Então perguntei: por que isso acontecia? Ele respondeu prontamente: "para não dar *esmola* [...] não abria a porta para não dar *esmola*", e sorriu. Insisti: como funciona esse "negócio de esmola"? Armindo (2022), que também participava da entrevista, complementou: "para cantar o *reis* tem que dar qualquer coisa". Ou seja, durante essa prática festiva, os *cantadores de folia* percorrem as casas cantando e solicitando donativos, que podem ser alimentos, dinheiro, animais ou outros bens, incluindo bebidas. Para o transporte desses itens, há um integrante específico responsável por recolhê-los, o que é compreendido como "*esmola*". Nem todas as *folias*, contudo, utilizam esse termo,

como observado por Lopes (2009), e sua gestão pode variar, sendo em alguns casos organizada por um tesoureiro vinculado a associações formalizadas. Ainda que o responsável pela coleta não participe diretamente da performance, ele integra a estrutura da festa como colaborador. Segundo os entrevistados, um dos organizadores da época solicitou que a festa fosse realizada na casa de João, pai de Zé Tezo (2022).

Em entrevista posterior, realizada em 2024, Zé Tezo aprofundou essa narrativa ao relatar que o fazendeiro "véi Pedro", ao avistar a aproximação de uma *folia*, "batia a porta e fechava", chegando a se esconder nos fundos da propriedade para evitar qualquer contato com os *foliões*. Segundo ele, o fazendeiro "não dava um almoço a Seu Ninguém, e nem uma *esmola*", o que, na interpretação do entrevistado, teria levado a um desfecho trágico: "ele morreu na *esmola*, moço". Zé Tezo relata que, posteriormente, o fazendeiro perdeu seus bens, vendeu a fazenda e mudou-se para Bertópolis (MG), onde teria passado a viver em condições precárias, dependendo da ajuda de terceiros. Para o *folião*, esse desfecho está diretamente relacionado à recusa sistemática em contribuir com as *folias* e com os próprios agregados. Em suas palavras, trata-se de uma lição moral: "a pessoa não pode ser assim". O relato evidencia como a prática da *esmola* não se restringe a um aspecto material, mas envolve valores éticos, reciprocidade e pertencimento comunitário.

Na ocasião, o grupo de *foliões* teria solicitado ao pai de Zé Tezo (2022) alimentos para jantar e estrutura para dormir na casa. Narrativas como esta revelam processos de sociabilidade no nordeste mineiro, mediados pelas festas de Folias. Zé Tezo complementa o que seu pai costumava dizer:

> Aí o povo falava com pai. Eles ia lá para casa e pai matava uma leitoa, fazia um festa. Também não dormia de noite não, só cantando a noite interinhazinha. Todo ano eles ia lá pra casa. Era o povo dos Polino, era o povo do vei Zé Calado que era cumpadre de pai. Todo ano, todo ano eles ia lá pra casa. Aí já falava com pai. Pai tinha aquele prazer e pai matava leitoa e mãe fazia aqueles lambido de comida. Que graças a deus, nós não tinha dó de dar um prato de comida pra Seu Ninguém. Chegava de tarde [...]. Passava a noite inteirinhazinha cantando por que pai gostava. Não dormia não. Pode ir, graças a deus tem [comida para todos]. E pai matava a leitoa e ajeita, e mãe colocava aquilo no fogo. Aí [...] fazia era a festa. Cantava a noite intirinhazinha, cantava *reis*, cantava *polista*, cantava *contradança* (o *polista* é um, e contradança é outro, o *polista* é mais compassada e a *contradança* é ligeira). E quando era no outro dia mãe esquentava aquela carne que ficava. Quando era no outro dia, aí o pai mandava a mãe fazer farofa para eles poder comer, para ele poder sair. Neste tempo não tinha geladeira, mas mãe apertava aquilo na gordura. Carne apertada na gordura para não perder. Todo ano eles ia lá para casa. (Zé Tezo, 2022; 2024)

Buscando compreender melhor como Zé Tezo (2022) interpretava a relação dos fazendeiros com a festa de Folias, perguntei se eles costumavam gostar dessa prática. De forma direta, respondeu que "fazendeiro gosta é do gado dele e do dinheiro dele", embora reconheça que há alguns "que gosta". Segundo ele, outros, "só de chegar na casa dele, ele fecha a porta". Ao ser questionado se isso já havia ocorrido, afirmou que "sempre acontece". Insisti perguntando se ainda ocorre atualmente, ao que respondeu que "tem hora que o pobre é mais infusado que certos ricos também" e que ele mesmo, se fosse "inventar" de sair com a *folia* hoje, preferia não, pois "hoje o povo não dá valor". Ao problematizar se no passado havia maior valorização, afirmou que sim, pois, quando saíam com a *folia*, as pessoas diziam: "Oh moço, quero que cê canta em minha casa". Segundo sua interpretação, havia um interesse mútuo entre *foliões* e moradores, diferente do que ocorre no presente.

Armindo (2022) afirmou que "desde menino pequeno [...] acompanha" a *folia* e que aquele era um tempo "divertido". Nesse período, seu pai também recebia a festa em sua casa. Isso evidencia que havia diferentes formas de participação: alguns atuavam como músicos, enquanto outros recebiam os *foliões.* Em certos casos, os próprios donos e donas da casa podiam cantar ou tocar, mas isso não constituía uma regra. De modo geral, todos se envolviam com a festa, seja cantando, recebendo os *foliões* ou acompanhando como forma de fé ou lazer. Esse conjunto de práticas revela aspectos das relações culturais e sociais dessas comunidades, que, embora transformadas, ainda persistem no presente. Para esse agente, "desde que Jesus nasceu tem estas *Folia de Reis*. Os mais velhos vão aprendendo e passando para os outros".

Os eventos narrados acima, nos quais os *foliões* foram repelidos ao tentar cantar na casa de um fazendeiro onde o pai de Zé Tezo vivia como agregado, indicam também alternativas que possibilitaram a continuidade dessas *tradições*. Como exemplo do entusiasmo da população com a *folia,* Armindo (2022) relatou que pessoas simpáticas à prática, ao verem "os *reiseiros* cantando", diziam: "meu cabelo tá até arrupiando. Eu vou lá no meio deles também". Segundo ele, havia quem, ao presenciar a passagem da *folia*, "vestia uma roupa e desgraçava no meio dali e ficava 3 dias no mundo cantando" com o grupo. Esse tipo de envolvimento revela formas de familiaridade com a prática, mobilizando emoções que fortalecem relações comunitárias por meio de uma *tradição* que persiste mesmo diante da ampla difusão de outros meios de comunicação.

Na dimensão sagrada da performance dos *foliões*, identificam-se pelo menos duas possibilidades vocais, denominadas pelos próprios agentes como *requinca* e *contra*,

consideradas centrais na musicalidade da festa. O canto exige grande esforço físico, sobretudo pela duração da cantoria, que pode se estender por cerca de uma semana. Ao longo desse período, os/as *foliões/folias* utilizam vozes graves e agudas, além de dançar e tocar instrumentos, o que frequentemente resulta em cansaço e rouquidão.

Armindo (2022) explicou que "quando a pessoa tá cantando e tem uns para fazer a *requinca*", que são as "vozes finas", os outros fazem a *contra*, quando a "voz é grossa". Ou seja, enquanto uma pessoa sustenta a linha vocal mais grave, outra responde com uma voz mais aguda. Durante a execução, a melodia da *requinca* costuma iniciar depois e se prolongar para além da *contra*. Essa relação entre vozes graves e agudas constitui um elemento fundamental da performance, tanto nas práticas religiosas em louvor aos santos quanto nos *polistas* e *contradanças*, como também observado entre interlocutores de Carlos Chagas (MG). Além das práticas musicais, elementos visuais como os *presépio*s também compõem o universo simbólico das festas de Folias na região.



Figura 28 - Registros de *presépios*[104] em Santa Helena de Minas (MG), compartilhados em redes sociais por moradores locais[105].

Um aspecto central da festa de Folia é a prática denominada *Terço*, já mencionada pelo Grupo de Batuque Estrela do Norte. Armindo (2022), um dos integrantes, afirmou que "é uma reza, bota o santo lá e ajoelha", caracterizando-o como um momento de maior

[104] Postagem no Instagram do perfil @santahelenatop com a mensagem: "*Presépios* de Fidolina". Disponível em: https://www.instagram.com/p/CRwuSprNOgM/

[105] Postagem no Instagram do perfil @santahelenatop com a mensagem: "Seu Horácio e dona Maria. *Tradição* que está se perdendo: *presépios*", publicada em 2021. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CRbW3BTt7Df/

sacralização da festa. Trata-se de uma prática em que as pessoas rezam de joelhos, lado a lado, geralmente próximas ao *presépio*, que simboliza o local do nascimento de Cristo. O *Terço* pode ocorrer desde o primeiro dia, mas é especialmente marcante no encerramento da festa. Após esse momento, é comum a realização de *batuques, polistas* e *contradanças*. Para contextualizar essas práticas, Armindo (2022) destacou que, no passado, havia grande precariedade nas condições de iluminação: muitas residências não possuíam sequer querosene, e ele próprio "morava era dentro de mato 70 anos atrás", utilizando como fonte de luz uma "candeia" feita de madeira de "lasca de jacarandá".

> Uma vez eu toquei numa festa que acabou o querosene, o véi tirou um mastro. As paredes era tudo barrocada. Fez um espeto [e colocou na parede], por que as parede era tudo esbarrocada. Oh moço, antigamente o povo sofria. Mas era aquela alegria. E não tinha esta safadeza. O jacarandá lumiou a sala, o povo dançava com respeito, não tinha malandragem. Tem muita gente que fala: O povo falava que o tempo era melhor que hoje. Era nada! Numas coisas era melhor. O povo passava fome [...] fome não. Mas tinha crise de outras coisas: de querosene, de sal. Tinha crise de outras coisas. Um carro mesmo quem conhecia um carro? Carro era na perna. Não podia comprar um carro. (Armindo, 2022)

Esses modos de vida também aparecem em outros relatos. Como afirmou Tião Supita (2022), era comum a realização de longos trajetos a pé, devido à ausência de transporte e de veículos próprios. No caso de Zé Tezo (2022), sua trajetória evidencia formas diversas de trabalho associadas à sobrevivência no meio rural: seu avô era domador de animais, e ele próprio já trabalhou com a venda de selas, extração de madeira em pequena escala, produção de rapadura e tijolos, além do manejo de abelhas para produção de mel. Atualmente mantém uma pequena produção de cachaça ao lado de sua residência.

Trata-se de um trabalho perigoso e de baixa remuneração. Essas condições não diferem das observadas entre participantes das festas de Folias em Londrina – PR, pesquisadas por Lopes (2009, p. 358), cujo "perfil societal dos componentes da Companhia" é composto por "aposentados, pedreiros, vigilantes, empregadas domésticas e donas de casa, além de" desempregados. De modo semelhante, Bitter e Chaves (2022, p. 55) indicam que os participantes são, "na maioria dos casos", "representantes das classes populares", "vozes subalternizadas e silenciadas". Nesse contexto, a prática da *esmola* durante a peregrinação evidencia não apenas a dimensão religiosa, mas também as condições materiais desses grupos, que muitas vezes não dispõem de recursos próprios

para manter a festa. Trata-se, portanto, de uma forma de sociabilidade em que bens podem ser compartilhados ou negados.



Figura 29 - Parte do alambique[106] de produção de cachaça de Zé Tezo (2022)



Figura 30 - Construção produzida por Zé Tezo para armazenamento e reparo de selas de montaria

Um dia, durante as entrevistas, pedi a Armindo (2022) e Zé Tezo (2022) que cantassem uma música da *folia*, para que eu os acompanhasse ao violão. Armindo, tocando sanfona, e Zé Tezo, a caixa (tambor), disseram: "Vamos levar o *reis* de São Sebastião?". Em seguida, executamos a seguinte cantoria:

Já chega em vossa casa
Já chega em vossa casa.
Chegou em ocasião
Chegou em ocasião

Vai chegar nossa bandeira

[106] Entre julho e agosto de 2024, retornei à casa de Zé Tezo (2024), onde o alambique ainda se encontrava em funcionamento. Na ocasião, retomamos conversas sobre a produção de cachaça e sobre as festas de Folias na comunidade.

Vai chegar nossa bandeira
Levar São Sebastião
Levar São Sebastião

Viva São Sebastião meu santo
Viva São Sebastião meu santo
Ele me veio visitar
Ele veio me visitar.

Veio trazer viva e saúde
Veio trazer viva e saúde
Sua *esmola* veio buscar
Sua *esmola* veio buscar

Este santo pede *esmola*
Este santo pede *esmola*
Mas não tem a precisão
Mas não tem a precisão

Ele promete pro santo
Ele promete pro santo
Quem tem um bom coração
Quem tem um bom coração

Quem deve a *esmola* este santo
Quem deve a *esmola* este santo
Tem o coração de pedra
Tem o coração de pedra

Tem o coração de pedra
Tem o coração de pedra
Fundido com diamante.
Fundido com diamante

Quem deve *esmola* este santo
Quem deve *esmola* este santo

Quem vai ganhar o reino do céu
Quem vai ganhar o reino do céu
Vai ganhar por toda a vida
Vai ganhar pra toda a vida

Viva São Sebastião meu santo
Viva São Sebastião meu santo
Desceu do céu e a terra
Desceu do céu e a terra

Da fome da peste e guerra
Da fome e da peste e guerra

Ponha seu joelho no chão
Ponha seu joelho no chão

Para cumprir com a bandeira
Para cumprir com a bandeira
Levar São Sebastião
Levar são Sebastião

Vamos se levanta
Vamos se levanta
Já cumpriu seus desejos
Já cumpriu seus desejos[107]

Esta música é parte da performance mais formalizada da festa, em devoção a São Sebastião. Eu já a conhecia porque, em pesquisas anteriores, *cantadores de folia* da cidade de Carlos Chagas (MG), localizada a cerca de duas horas de Santa Helena de Minas, já a haviam executado para mim. Esse fator demonstra que a memória cultural dos povos do Vale do Mucuri, composto por 23 municípios, apresenta elementos comuns, tanto em seus aspectos religiosos (de caráter católico popular) quanto em suas semelhanças socioeconômicas e culturais. A música trata principalmente do poder do santo em trazer saúde, ao mesmo tempo em que envolve a prática da *esmola* para o cumprimento de *promessas*. A festa, nesse sentido, costuma estar vinculada ao pagamento de *promessas* ou a pedidos de intervenção do santo, seja para a cura de enfermidades ou outras necessidades, aspecto também recorrente nas pesquisas de Abreu e Magno (2017, p. 32).

As festas de Folias são práticas de um povo enraizado na "palavra", remetendo a um tempo em que a confiança era um divisor de águas dentro da comunidade. Quando alguém assumia uma *promessa* - fosse ela relacionada a uma obrigação cotidiana, como o pagamento de uma dívida, ou ao compromisso de realizar uma festa religiosa - era praticamente impensável que deixasse de cumpri-la. Cada grupo de *folia* e seus participantes são, em geral, devotos de um santo específico, muitas vezes desde a infância, quando tiveram contato com essas práticas por meio de seus familiares ou de pessoas da vizinhança.

Zé Tezo (2022) compartilhou um imaginário muito rico sobre o desenvolvimento da festa de Folias na comunidade do Córrego do Norte, em Santa Helena de Minas (MG). Segundo ele, a última vez que cantou *folia* foi no ano de 2002. Relatou que uma pessoa

[107] Registro da música de *folia* em louvor a São Sebastião, realizada em Machacalis (MG), no ano de 2002, quando Armindo e Zé Tezo lideraram a festa: https://www.youtube.com/watch?v=MOZOXUCdv5k

de Machacalis (MG), a cerca de 19 km da comunidade, o convidou para "cantar uma *folia*". Ele respondeu que só iria se seu "compadre Armindo" também participasse.

O evento seria "uma festa lá em Moacir". Zé Tezo (2022), junto de seu "compadre Armindo", pegou "a viola" e foi cantar *folia*, *batuques*, *polistas* e *contradanças* em Machacalis (MG). Ele relata: "eu peguei a viola e encontrei com o Armindo lá em Moacir e Zé da sanfona". Em seguida, disse aos dois que estavam "querendo que nós canta um *reis* para eles" e perguntou: "cê vai?". Armindo respondeu: "o moço, se arrumar carro eu vou". Com a ajuda de terceiros para o transporte, a performance foi então organizada para os dias seguintes[108].



Figura 31 - Viola utilizado por Zé Tezo.
Córrego do Norte.
Santa Helena de Minas (MG).
2022.

Nesta ocasião, os *cantadores* usaram um lenço branco no pescoço, ao contrário das *folias* que observei em Carlos Chagas (MG), nas quais se utiliza o lenço vermelho na performance da festa de São Sebastião. Esta teria sido a última *folia* de que Zé Tezo participou como músico, ou seja, há mais de 20 anos. Após isso, ele teria participado apenas de uma entrevista em uma rádio de Machacalis (MG), na qual falou sobre a *folia* e cantou "algumas modas"[109]. Ainda assim, sua memória preserva muitos saberes sobre essa prática cultural.

[108] Registros da festa de Folia em louvor a São Sebastião, realizada em Machacalis (MG), no ano de 2002, incluindo performances de reis, batuques, *polistas* e *contradanças*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=3TCvEHIqjgI
https://www.youtube.com/watch?v=8Tt3oLoxXJI
https://www.youtube.com/watch?v=D83CSXJmIug

[109] Expressão geralmente associada ao acompanhamento "de viola". Refere-se à execução de *batuques*, músicas da *folia* e também repertórios da "música caipira", como canções de Tonico e Tinoco.

Zé Tezo (2022) relatou que, junto de Zé da Sanfona, em um encontro antes da festa, "quando nós estava lá afinando as violas, acertando as viola", Armindo "chegou e foi aquele alegrião". Em seguida, "fez um teste, afinou as viola, eu tirei os *reis*". O dono da casa então comentou: "Oh moço, se sair deste jeito tá passando de bom". Zé Tezo complementa: "Não é que eu estou contando prosa não. Você pode perguntar Armindo. Era difícil a gente chegar numa casa que tirasse o *reis* e o povo chorava. Aí, moço, ficou lá uma semana"[110].

No ano de 2002, esses *foliões* ainda não eram aposentados, o que indica que precisavam conciliar o trabalho com o período da festa. Os entrevistados deixaram claro que, embora necessária para a realização da *folia*, a prática não envolve cobrança pela performance, de modo que a "*esmola*" não é obrigatória. Da mesma forma, receber a *folia* em casa também não é uma imposição. Ainda assim, criar meios para impedir a realização da prática pode gerar constrangimentos, embora, segundo relatos de Zé Tezo (2022), Dedé (2022) e outros cantadores de Santa Helena de Minas e Carlos Chagas, isso não fosse incomum.

[110] No momento da entrevista, comentei com o interlocutor que também me senti emocionado com o relato. Assim como em outras festas de Folias que observei em Carlos Chagas (MG), a celebração em Machacalis (MG) teria durado cerca de uma semana.

2.3.9 Versão da família de Santa, Tião Supita, Dedé e Olívio sobre as performances musicais na festa

No Vale do Mucuri, os registros históricos mais remotos sobre os *batuques* e práticas religiosas, como os *Terços*, vinculados às festas de Folias, datam do início do século XX, como aponta Santos (2022). Em Minas Gerais, entretanto, já no século XIX, jornais da cidade de São João del-Rei (MG) noticiavam essas festas, como em 1883 (IEPHA, 2018). Para alguns pesquisadores, a celebração "já era comum no Brasil desde o século XVII, mas alcançou maior difusão no século XIX" (IEPHA, 2018, p. 20). Apesar de percepções que indicam possível declínio, esses dados sugerem que essas festas não estão simplesmente diminuindo, mas permanecem amplamente disseminadas no território brasileiro.

Apesar de não "nominar os festejos", três aspectos interconectados às festas de Folias foram identificados em periódicos que circulavam no Vale do Mucuri, conforme Santos (2022), em 1922: o *Terço*, o "rouba-bandeira" e a queima de fogos[111]. Os jornais[112] não viam essas práticas com bons olhos, pois, segundo os próprios periódicos, elas não seguiam os princípios da Igreja Católica. Para Santos (2025), destaca-se a "condenação da Igreja em relação aos ritos populares que ganhavam caminhos próprios, pois os padres eram ausentes". Esse tipo de posicionamento não difere de outros contextos no Brasil, nos quais essas festas foram desvalorizadas ou até criminalizadas, especialmente quando associadas a populações não brancas. No que se refere à queima de fogos e ao roubo da bandeira, não encontrei relatos deste último em Carlos Chagas, apenas da queima de fogos. Já em Santa Helena de Minas, além da queima de fogos, registrei diferentes versões sobre como ocorre o roubo da bandeira.

Esconder a bandeira durante uma festa de Folia significa criar um suspense que frequentemente gera brincadeiras para com "o dono da bandeira" roubada (ou escondida). Ao final da festa, essas bandeiras, associadas a imagens de santos, são erguidas no *mastro*, destacando-se São Sebastião entre eles. É provável que essas práticas tenham chegado à região junto com processos de ocupação, especialmente por populações oriundas do Vale

[111] A queima de fogos nessas festas tradicionais é perceptível desde pelo menos o século XIX no Brasil. Essa prática permanece associada a essas celebrações, como observado nas pesquisas de Magno (2016), no estado do Rio de Janeiro.

[112] O jornal *A Família*, de 7 de janeiro de 1922, integra um acervo que abrange o período de 1918 a 1925, atualmente disponível no Centro de Documentação e Arquivos da Universidade Federal dos Vales do Mucuri e Jequitinhonha - UFVJM (campus Mucuri), conforme Santos (2022, p. 165). O material pode ser consultado na biblioteca da instituição.

do Jequitinhonha ou da Bahia, como indicam os relatos das entrevistas realizadas. Apesar de situações pontuais, como a relatada por Zé Tezo (2022), as festas de Folias, em geral, eram respeitadas pelos fazendeiros, permitindo aos agregados maior liberdade para não trabalhar durante os dias festivos, sem que isso implicasse conflitos com os proprietários das terras.

Tião Supita (2022), apelido de Sebastião Rosa Pereira da Silva, tem trajetória marcada por processos migratórios comuns na região. Seu pai, Silveriano Pereira da Silva, nasceu em Pedra Azul (MG), no Vale do Jequitinhonha, origem compartilhada por muitos familiares e *cantadores de folia* que migraram para o Vale do Mucuri. Chegando ainda criança, com cerca de quatro anos, Tião Supita cresceu no "Córrego do Prejuízo" ou "Córrego da Boa Vista", em Santa Helena de Minas (MG), área de relevo montanhoso visível da praça da cidade. Sua companheira, Santa Francisca de Oliveira (2022), é natural de Machacalis (MG) e foi beneficiária do Prêmio de Cultura Popular da Lei Aldir Blanc, via prefeitura de Santa Helena de Minas, em 2020, quando lá trabalhei. O casal reside na região e possui amplo conhecimento sobre as comunidades locais.



Figura 32 - Tião Supita e Santa, vestindo camisas da *folia* em devoção a São Sebastião. Santa Helena de Minas (MG), 2021.

Os registros acima foram realizados na cozinha da casa de Santa e Tião Supita, no momento em que me apresentaram as camisas adquiridas com recursos do prêmio da Lei Aldir Blanc, concedido via município de Santa Helena de Minas. Parte dessas camisas foi distribuída também entre outros integrantes, como Dedé, Olívio (Olívio Pereira da Silva, nascido em 1967), Luciano e os dois Maxakali, Té Caboclo e Negão Caboclo. Para os

interlocutores, esse recurso é compreendido como "o dinheiro do santo [São Sebastião]", estabelecendo uma relação simbólica semelhante à da "*esmola*", que não pertence aos *foliões*, mas ao próprio santo.

No momento da entrevista, estava presente também Dedé (José Pereira da Silva)[113], filho de Tião Supita, então com 60 anos, e atual "*marcante*" da *folia* da família, em Santa Helena de Minas. Essa prática não possui uma data precisa de fundação, mas integra a trajetória familiar desde a infância de Tião Supita. O *marcante* exerce função semelhante à de um capitão em grupos de festa do Congo, sendo responsável pela organização da festa, tanto na condução da performance quanto na definição dos percursos do *giro* da *folia* e dos *batuques*, *polistas* e *contradanças*. Trata-se de uma transmissão cultural familiar, geralmente de pai para filho (ou entre parentes próximos). Considerando que Tião Supita, aos 87 anos, enfrenta limitações de saúde após um recente acidente, a condução da festa e das performances tem sido assumida por seus filhos, Dedé e Olívio.



Figura 33 - Registros da *folia* mobilizada por Tião Supita em Santa Helena de Minas
Data desconhecida.

O *marcante*, para Dedé (2022), é quem organiza e "marca o *reis*". Em outras palavras, é quem detém o plano geral da festa, incluindo o *giro* nas casas. Trata-se do chefe da *folia*, responsável pela condução das músicas principais - entre elas, os *batuques*, as *contradanças*[114] e os *polistas*. Segundo ele, "pode tá com 37 anos" que exerce essa

[113] Dedé é filho de Tião Supita e sua primeira mulher já falecida.
[114] Vídeo de Tião Supita cantando uma contradança em Santa Helena de Minas (MG), 2020. Disponível em: https://youtube.com/shorts/Io_y-6vc2BU?feature=share

função. Seu pai, Tião Supita, nascido em 1937, afirma cantar desde criança: "era moleque. Fazia *requinca* no dia de *Santo Reis*" (Tião Supita, 2022).

> Oia moço [...] pai mexia com os *folião* aí [...] *marcante* aí. Foi o primeiro coordenador e é até hoje. Mas [...] aí ele mexia com os *marcante* [...] Mas todo ano faltava. Aí depois que ele machucou eu fiquei na responsabilidade. Por que sofreu um acidente. [Ai eu sou o *marcante*], por enquanto né?! (Dedé, 2022)

Apesar de as lideranças nas performances musicais serem majoritariamente masculinas, como observa Rosse (2017, p. 118), há participação feminina, ainda que menos frequente. É nos *batuques*, tanto em Carlos Chagas (MG) quanto em Santa Helena de Minas (MG), que essa presença se torna mais evidente. Segundo Dedé (2022), atualmente não há regras que restrinjam a participação das mulheres nas festas ou nas performances, o que também é observado em Rosse (2017) e Lopes (2009, p. 358), inclusive no canto, quando realizam o "coro da requinta", com vozes mais agudas. Assim como em Magno (2016, p.39-40) e Lopes (2009), há variações na forma de nomear essa prática; no Vale do Mucuri, utiliza-se "*requinca*". As mulheres também desempenham papéis centrais na condução da bandeira, seja carregando-a até as casas, seja recebendo-a. Em procedimento semelhante ao observado por Lopes (2009, p. 361), após a chegada da bandeira, os moradores se ajoelham, o carregador a passa sobre suas cabeças[115] e, em seguida, ela é entregue aos donos da casa, que a mantêm até o término do canto do "*reis*".

Aproveito a oportunidade para, por meio da explicação de Dedé (2022) e Tião Supita (2022), tratar de outro elemento importante da festa: as modalidades de vozes nos cantos.

> Muié faz a mesma *requinca*. Muié faz a mesma coisa. Eu tinha uma tia que era a melhor *requinqueira* (ela já morreu) que tinha em nossa linha. Não tinha homem que batia na *requinca* dela. *Requinca* é as vozes fina, e o *contra* é a voz grave. Drobar a voz do marcador. Para não fazer nem alto demais [agudo], nem baixo [grave] (Dedé, 2022).

Explicou que as vozes graves ("*contra*") e agudas (*requinca*) funcionam de forma equilibrada durante a performance. Para Dedé (2022), a participação das mulheres é possível e, quando ocorre, deve se dar por meio de uma dessas vozes, contribuindo para

[115] Registro da *folia* de Zé Tezo e Armindo. Vídeos da passada da bandeira na cabeça das pessoas em Machacalis (MG) no ano de 2002. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=v_Cew5x1OHU

a execução musical da *folia*. Em Santa Helena de Minas, Santa (2022) também canta, embora o papel central da performance esteja em Tião Supita, que canta e toca violão, acordeom e viola. Foi possível perceber que ambos compartilham a mesma devoção, voltada ao mesmo santo e ao mesmo repertório de músicas, incluindo *folia*, *batuques*, *polistas* e *contradanças*.



Figura 34 - Tião Supita
Santa Helena de Minas (MG)
2021

Segundo esses agentes, o *marcante* é um coordenador que atua em diversas etapas da festa de Folias, que pode durar uma semana ou mais: 1) organizar os músicos e o roteiro; 2) articular hospedagem e alimentação para os cantadores. Como destacam Abreu e Magno (2017, p. 27), a bandeira é um "componente que ocupa posição central no desenrolar da *jornada*", sendo tratada com "certa reverência [...] de forma solene". Nela está contida, "ao centro uma gravura com a imagem da Sagrada Família e dos Magos" ou de algum santo, devendo, sempre que possível, ser "imposta à frente do grupo em sua caminhada". Ao relatar ao *folião* Dedé meu interesse em compreender os limites e as características da música de *folia* e do *batuque*, em uma das entrevistas, Dedé (2022) explicou-me que:

> A *folia* aqui por exemplo, nós chegou na casa de pai. Nós aqui é os *folião*. Tem Tinha [apelido de Santa] que fica com a bandeira na frente. Não podemos romper na frente. Todo mundo, a bandeira não pode ir nem atrás, e nós *folião* não pode romper na frente não. A bandeira é a

> *tradição*. Ela tem que entregar a sua dona ou a criança. Depois que a bandeira entrar nós entra. Se a bandeira for refugada[116] nós volta para trás. Ela já foi refugada muito. A bandeira é *tradição* da família. Se entregar a bandeira nós entra. Se ela for na porta e for refugada ela volta. Já refugou muito. Canto este ano, ano que vem volta e o povo é crente. Mas tem uns que recebe de boa vontade. Tem crente que não gosta [...]. De lá mesmo eles grita: não passa aqui não, que é crente. (Dedé, 2022)

O colaborador narra, acima, uma questão central na *folia*: a bandeira. Durante a peregrinação, os *cantadores* não devem se distanciar dela, pois sua entrada na casa simboliza acolhimento. Em alguns casos, sua circulação pode ser impedida, sobretudo em casas de evangélicos, embora isso não constitua regra geral, como indicam esforços de convivência entre diferentes matrizes religiosas - católicos, umbandistas e espíritas (Abreu; Magno, 2017, p. 36-39). Ainda assim, não é incomum que participantes "passem para crente", como se diz dos convertidos ao protestantismo, e, por "restrições ligadas à nova religião", deixem de "acompanhar o grupo de foliões" (Rosse, 2017, p. 66). A festa conduzida por Dedé, enquanto *marcante*, ocorre com frequência em homenagem a São Sebastião, santo amplamente cultuado no Vale do Mucuri e em outras regiões do Brasil. Quando a bandeira chega a uma casa e não é autorizada a entrar, isso equivale, simbolicamente, a fechar as portas para o próprio santo.



Figura 35 - Festa de Folia de São Sebastião, liderada por Dedé e Olívio, com participação de indígenas Maxakali, em Santa Helena de Minas (MG), 2022.[117]
Registro: autor desconhecido.

[116] Termo utilizado na região para indicar quando um animal se recusa a passar por determinado lugar ou se assusta, desobedecendo ao cavaleiro. No contexto da fala de Dedé (2022), refere-se à recusa em receber os *foliões*, indicando que não são bem-vindos na casa.
[117] No registro, da esquerda para a direita, estão os seguintes foliões: Dedé, Olívio, Luciano (com a caixa/bumbo), Té Caboclo, Negão Caboclo e Zói, que está agachado. Durante o trabalho de campo, não foi possível identificar o nome da mulher que segura a bandeira.

Segundo Dedé (2022) e Tião Supita (2022), uma parte central da festa é o *Terço*. Acompanhei um desses momentos em Santa Helena de Minas, como ação de contrapartida vinculada à Lei Aldir Blanc, por meio do prêmio via edital concedido a Léo da Folia. Léo da Folia (2024) é reconhecido como um dos donos de festa na cidade e realiza tradicionalmente o *Terço* no dia 20 de janeiro. Ele não atua como *marcante*, mas como "respondedor", que "toca caixa e canta", sendo o *marcante* de sua *folia* oriundo da Comunidade Quilombola dos Marcineiros em Santa Helena de Minas. As rezas durante o *Terço* ocorrem de forma livre; contudo, em outras localidades, como aponta Lopes (2009, p. 372), podem envolver a leitura de "livro de novenas da Igreja Católica", o que revela um aspecto ao mesmo tempo singular e paradoxal em relação à oralidade dessas tradições.

Em janeiro de 2021, quando ainda atuava como assessor de cultura na prefeitura de Santa Helena de Minas, e já mobilizado pelo interesse na pesquisa sobre as festas da Folias, acompanhei e registrei parte do *Terço* na casa de Léo da Folia[118]. Tião Supita, Dedé e Olívio, embora possuam seu próprio grupo, já participaram do *giro da folia* conduzido por Léo da Folia, que, há longa data, articula essa prática com integrantes da Comunidade Quilombola dos Marcineiros. Desse modo, a realização da festa e de sua performance musical evidencia uma rede que envolve tanto essa comunidade quilombola quanto, no caso da *folia* de Dedé, a participação de alguns Maxakali.



Figura 36 - Registro de álbum de família de Léo da Folia, *folião* que se articula com moradores/as da Comunidade Quilombola dos Marcineiros, em Santa Helena de Minas (MG), para a realização da *folia*
Data desconhecida

[118] Registro do *Terço* realizado em 2021 na casa de Léo da Folia, em Santa Helena de Minas (MG). Disponível em: https://www.instagram.com/p/CKScODPB7fp/

Este *Terço* consiste em um encontro para rezar na casa de um/a devoto/a que, segundo Abreu e Magno (2017, p. 28), "quase sempre, dispõem de um presépio montado em casa", em torno do qual as pessoas se ajoelham. Na casa de Léo da Folia, reuniu-se parte da comunidade de Santa Helena de Minas, incluindo familiares, com jantar coletivo ao final. Em *folias* de Londrina (PR), estudadas por Lopes (2009, p. 360-361), as etapas são semelhantes: realizadas na casa de um/a devoto/a, envolvem rezas, "cânticos" religiosos e se encerram com jantar e "queima de fogos". No entanto, nesse ano de 2021, apesar do apoio da Lei Aldir Blanc, não foi possível realizar a festa com música e dança, em razão das restrições impostas pela pandemia de Covid-19, que afetava especialmente os mais velhos.

Segundo Dedé (2022), o *Terço* pode ocorrer antes ou depois do *giro* dos *foliões*. Em seu relato, o último dia da festa aparece como o mais importante para sua realização, momento em que os "comes e bebes" são mais garantidos. Isso possivelmente se relaciona ao dia 20 de janeiro, data dedicada a São Sebastião.

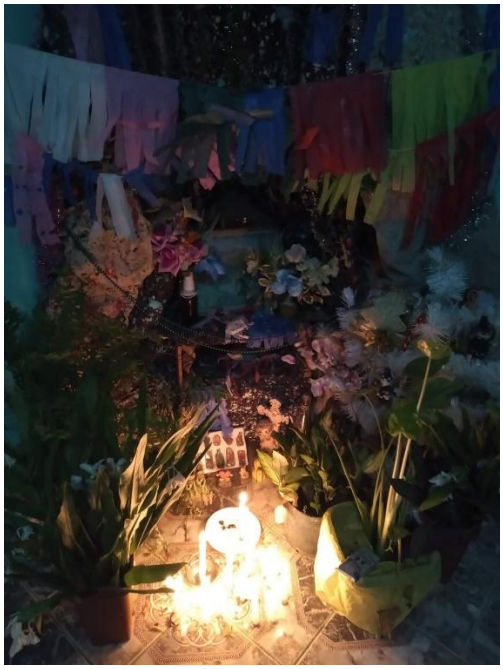


Figura 37 - Registro do *presépio* durante o *Terço* na casa de Léo da Folia, em Santa Helena de Minas (MG), 2020.
Evento realizado no contexto da implementação da Lei Aldir Blanc no município

A festa de São Sebastião costuma começar entre os dias 12 ou 13 de janeiro e se encerrar no dia 20. Neste último dia, "levanta o *mastro*" (Dedé, 2022), momento em que a bandeira é erguida em um *mastro* de madeira, acompanhado de queima de fogos. "No

outro dia é só acertar com os *folião*". Reza-se o *Terço* no dia 20 de janeiro e, então, "é acertar com os *foliões*, só [daqui] um ano pra nós encontrar" novamente (Dedé, 2022).

No Vale do Mucuri, tive poucas informações sobre a realização dessas festas no período noturno. Apenas uma vez, em 2023, tive notícia de uma *folia* à noite em Santa Helena de Minas. Nas demais ocasiões em que acompanhei o *giro da folia* em Carlos Chagas, elas ocorreram durante o dia, antes do escurecer. Em geral, as festas acontecem entre 25 de dezembro e 20 de janeiro, embora em Carlos Chagas também ocorra a *folia* de Bom Jesus da Lapa no mês de agosto. Nessa cidade, não observei o uso de fogos de artifício nem o costume de esconder a bandeira, como em Santa Helena de Minas. Ainda assim, os rituais, as performances e o *giro* seguem princípios semelhantes: a devoção aos santos e práticas como o *batuque*, o *polista* e a c*ontradança* se mantêm, variando apenas as formas de brincar.



Figura 38 - *Mastro* da Folia de São Sebastião erguido em frente à casa de Dedé.
Registro do autor, 2021.



Figura 39 - Tião Supita, Dedé e Olívio. Santa Helena de Minas (MG).
Registro do autor, 2022.

Uma performance da *folia* geralmente necessita de nove integrantes: "oito *folião* e um *respondedor* pra frente pra caçar comida, dormida, estas coisas" (Dedé, 2022). Os instrumentos utilizados são a caixa (tambor), pandeiro, xeco-xeco, sanfona, duas violas e violão - sendo estes últimos os principais. O triângulo já foi utilizado, mas não atualmente. O *giro*, como é denominada a trajetória da *folia* da família de Tião Supita, parte de:

> Santa Helena de Minas, vai para os Capeba 1, depois para os Donatos, aí é os pontos que nós dorme lá. Depois nós vamos passar na casa do Joaquim Bimba e sobe vai para os Pedra. Dispois vai para o Andaraí, tudo perto de Santa Helena [de Minas]. Depois [vai para a] fazenda de tio Joaquim, irmão de pai. Brasilino e aí nós vamos para os Esperdião e de lá volta para Santa Helena de Minas. Aqui nós canta dois dias da chegada. E o encerramento é na casa de Dedé. Tem o *mastro* que é *levantado* lá. (Dedé, 2022)

É perceptível a confluência entre a performance musical da *folia* (em sua dimensão sagrada) e os *batuques*, *polistas* e *contradanças*, associados ao momento recreativo. Em muitos casos, essas práticas se articulam, de modo que as músicas da *folia* se desdobram nos *batuques*. Observa-se ainda que, antes e após a performance, os *cantadores* realizam rezas individuais, sendo o *Terço* o momento central dessa prática. Segundo Tião Supita (2022), trata-se de um costume antigo e recorrente.

> tem desde que eu entendi por gente. Mãe sentava nós assim fazia a comida para nós. Aí nós acabava de comer e ficava ali o povo tudo almoçava e rezava o *Terço* e almoçava e ia fazer *contradança* e fazia os *batuque* e nós pequeno ali tudo sentado olhando e mãe falava para nós ir embora. (Tião Supita, 2022)

Após o encerramento da festa - seja de São Sebastião, *Santo Reis*, Bom Jesus da Lapa ou Santa Luzia - levanta-se o *mastro* e reza-se o *Terço*. Concluída essa etapa,

iniciam-se os *batuques*. A família entrevistada relatou que, por vezes, as celebrações atravessavam a madrugada. Santa (2022) comentou: “mas aí é força de pinga”, indicando o consumo de cachaça durante essas ocasiões, o que gerou risos entre os presentes.



Figura 40 - Tião Supita e Santa.
Santa Helena de Minas (MG), 2021.

A bandeira, além de representar um santo e funcionar como elemento de entrada nas casas (o que nem sempre é permitido) também integra uma brincadeira recorrente: esconder, ou como dizem, “roubar” a bandeira. A busca por quem a escondeu e as reclamações do dono geram situações de chacota que podem se estender por algum tempo na comunidade. É possível que essa prática marque o encerramento da festa de Folia de São Sebastião em Santa Helena de Minas, no Vale do Mucuri (MG).

> Nós faz gente chorar na estrada. Tem gente que fica com raiva. Tem gente que quer que a gente fica na casa deles 2 dias, com duas noite na casa deles. Escondem a bandeira para a gente não ir embora. É que o povo gosta de brincadeira. Por que nós chega na casa e canta *o reis* e não importa de fazer alegria. Nós já chega brincando e quando chega na casa o povo já ri. Os instrumento não para não. E os instrumento come em cima é pião pulando. E o povo anima. Pega a bandeira para nós não sair. Ele não tá nem aí. Se ela [a bandeira] ficar uma semana dentro de casa lá, temos que ficar. (Dedé, 2022)

Essa brincadeira de esconder a bandeira também é relatada por Léo da Folia. Ela gera um ambiente de descontração e reforça vínculos comunitários, na medida em que o

santo, representado pela bandeira, passa a integrar uma prática lúdica reconhecida como parte importante da festa.



Figura 41 - Álbum de família.
Festa de Folia em Santa Helena de Minas (MG), organizada por Tião Supita e Dedé.
Data desconhecida.

2.3.10 Zé Tezo (2022) e Armindo (2022): sobre os *batuques*, *polistas* e *contradanças*

A partir das entrevistas, ficou claro que a história da festa de Folia na região pesquisada está diretamente interligada às práticas de *batuque*, *polista* e *contradança*. Zé Tezo (2022), ao ser questionado sobre a existência do *batuque* desde o início da prática da *folia*, respondeu positivamente. Segundo ele:

> o *batuque* é feito uma roda assim, com uma caixa, e batendo, e o povo trocando e cantando [...] agora a *contradança* é que as pessoa tá cantando e fica trocando mais o zanzoto assim, batendo parma e sapateando. (Zé Tezo, 2022)

Diferenciar *batuque*, *polista* e *contradança* é uma tarefa complexa. No entanto, isso não é particular dessas manifestações, uma vez que "a delimitação exata entre as danças populares, tais como chulas, lundus e fados, por exemplo, sempre foi uma tarefa muito difícil para os estudiosos da música, pela constante interpenetração entre os gêneros" (Abreu, 1998, p.156). Mesmo sendo natural da região pesquisada e tendo vivido por longo período nas cidades analisadas, não é simples estabelecer essas distinções. Ao serem questionados sobre as diferenças entre *batuque* e *contradança*, Zé Tezo e Armindo afirmaram que "o *batuque* é um, e a *contradança* é outra". Armindo (2022), que destacou ter aprendido com os "antigos", reforça a existência dessas distinções no contexto da festa. Em seguida, Zé Tezo (2022) explicou:

> A diferença é essa, é que a *contradança* é com viola e caixa [...] a *contradança* é uma e o *polista* é outro. Mas que *polista* é quase o mesmo sistema da *contradança*. Mas a *contradança* é ligeira. E o *polista* não, é mais compassado. A *contradança* é ligeira. É mais ligeira. (Zé Tezo, 2022)

Os *batuques*, *polistas* e *contradanças* frequentemente se confundem, sendo difícil diferenciá-los, mesmo com o auxílio dos *cantadores*. Ainda assim, segundo esses agentes, há distinções, sobretudo entre *polista* e *contradança*. A *contradança* tende a ser mais ligeira, enquanto o *polista* apresenta um andamento mais "compassado". Essas performances ocorrem durante a festa, para além das músicas em homenagem aos santos católicos ou aos Magos, e são praticadas há longa data no Vale do Mucuri. Além disso, esses grupos também apreciam músicas sertanejas "antigas", como as de Tonico e Tinoco,

e gêneros como o coco, comum no Brasil e fortemente associado ao Nordeste, especialmente em contextos festivos ligados ao forró, que inclui ritmos como baião e xote.

Em conversa posterior, Adalberto (2024) também destacou a dificuldade de distinção entre essas práticas, afirmando que "é a mesma coisa", embora a *contradança* envolva sapateado e execução com viola e caixa, enquanto o *polista* se aproxima mais do canto acompanhado por violão e marcação rítmica com os pés. Mesmo sem precisão absoluta, é possível sugerir que o *batuque* se diferencia por não apresentar a combinação de vozes agudas (*requinca*) e graves (*contra*), comuns nas demais práticas. De modo geral, o *polista* tende a ser mais lento, enquanto a *contradança* é mais rápida e associada a formações em pares com coreografia mais definida. Tudo leva a crer que a *contradança*, refere-se quando há de fato uma dança planejada em uma quantidade de pares, entre quatro a oito participantes.

Como venho desenvolvendo pesquisa no Vale do Mucuri há longa data, pude perceber, de forma surpreendente, que Zé Tezo (2022) cantou uma música que, segundo ele, é um coco, e que eu já havia escutado anteriormente. Essa mesma canção foi apresentada a mim por Joaquim Caboclo (2013), entrevistado da cidade de Carlos Chagas (MG), falecido em 2019. Durante uma das entrevistas com Zé Tezo, pedi que ele cantasse novamente a música. Joaquim Caboclo havia relatado, em entrevista, que aprendeu a *folia* em uma aldeia indígena na cidade de Machacalis (MG), localizada a 19 km de Santa Helena de Minas (MG).

Rico é valente no dinheiro
Pobre é valente na bala
Mamãe é valente na cozinha
E papai é valente na sala

Fi chora e mamãe bate
Papai fala grosso mamãe cala
Eu rezei um pai nosso
Em mata com ladainha

Mamãe é valente na cozinha
Entrei no mato cortei uma vergonça
Quati veio no chão é onça
Corta mais do que navaia

Nas águas de dez cachorro

Corta um e nove espaia
No lugar que tem queixada
não cria mais samambaia.

Não é possível identificar a autoria precisa dessa música, pois ela é preservada por transmissão oral entre populações do Vale do Mucuri (MG), especialmente entre grupos de ancestralidade negra e indígena. Nesse sentido, seria impreciso classificá-la simplesmente como "domínio público". Trata-se de um repertório construído coletivamente por grupos historicamente silenciados na região. A letra evidencia forte relação com a natureza, mencionando animais como quati, onça, cachorro e, sobretudo, a queixada, descrita pelos entrevistados como um animal semelhante ao porco-do-mato, porém mais agressivo e capaz de causar ferimentos profundos. Como afirmou Zé Tezo (2022), "queixada é um porco, mais valente que onça".

Ao contar a Zé Tezo (2022) que eu já conhecia a música por meio de Joaquim Caboclo, ele sugeriu que talvez a tivesse aprendido "aí no posto", indicando Machacalis (MG) como um ponto de referência indígena. Acrescentou que a cidade teria esse "apelido por causa da aldeia" e que, antigamente, a cidade "Machacalis chamava era 'O Norte'". Considerando sua idade e o fato de ter participado de uma *folia* na cidade em 2002 (prática que perdura até hoje), o relato de Joaquim Caboclo ganha novos elementos interpretativos. Zé Tezo (2022) afirmou ainda que, desde que nasceu, os indígenas "já moravam aí", referindo-se à aldeia localizada próxima a Santa Helena de Minas (MG) e à cidade de Machacalis (MG). Esses dados reforçam as conexões entre a *folia* e os Maxakali, já sugeridas pelo contato de Joaquim Caboclo, falecido aos 102 anos. Nesse sentido, Amaral (2007, p.16) aponta que, "a partir de 1914, os Maxakali de Umburanas começam a estabelecer contatos mais frequentes com os moradores de São Sebastião do Norte, hoje cidade de Machacalis".



Figura 42 - Folia de Reisado Cordelino em Machacalis (MG).
Registro: Nilson Teodoro, 2023

Outro *batuque* amplamente reconhecido, que conheci inicialmente com Jair Doidado em Santa Helena de Minas (MG), também foi prontamente identificado por Armindo e Zé Tezo. Ao cantar "eu vou bater palminha quero ver palma avoar...", ambos acompanharam: Armindo no acordeom e Zé Tezo na "caixa", instrumento confeccionado por ele mesmo com madeira e couro de boi. Essa experiência indicou que os entrevistados dominam amplamente esse repertório, sugerindo que Jair Doidado possivelmente o tenha aprendido de forma oral na própria comunidade do Córrego do Norte. Tanto Dona Joana quanto integrantes do Grupo de Batuque Estrela do Norte também reconheciam esse *batuque* e o *cantador*.

Além do coco, Zé Tezo (2022) e Armindo (2022) também tocaram uma valsa[119] que faz menção a uma prática comum na região: a viagem de romaria até Bom Jesus da Lapa, na Bahia. Trata-se de uma atividade recorrente entre *foliões* do Vale do Mucuri, como também observado entre participantes de Santa Helena de Minas e Carlos Chagas, sendo praticada no Vale do Mucuri ao menos desde a década de 1930 (Ribeiro, 1996). Segue abaixo o texto da música:

Adeus a minha mãe, adeus
Adeus que eu já vou embora
Meu coração vai partido oh mãe
E deixa Nossa Senhora

Meu coração vai partido oh mãe
E deixa Nossa Senhora
O tamanho da solidão
Assiste esta romaria
Que eu sou romeiro de longe oh mãe

[119] A música, em compasso ternário (3/4), apresenta uma cadência típica das valsas, muito difundidas na tradição musical europeia, especialmente na França.

Não posso vir todo dia
Eu sou romeiro de longe oh mãe
Não posso vir todo dia

Não posso vir todo dia.
Mas faço a minha oração
Que eu levo a senhora cravado oh mãe
Que eu levo a senhora cravado oh mãe
Em todo o meu coração

Em todo o meu coração
A minha mãe concebi
Para nunca nos separar oh mãe
No resto da minha vida
Para não me separar oh mãe
No resto da minha vida

O resto da minha vida
Receba minha salvação
Pra mim viver descansado
Recebo da ilusão
Para mim viver descansado
Recebo da ilusão.

A música menciona, desta vez, um louvor a Nossa Senhora. Os agentes entrevistados no Vale do Mucuri (MG) conservam uma memória musical religiosa que evidencia a presença dos santos católicos. Esse repertório é preservado graças a essas pessoas, cujas trajetórias familiares se vinculam ao Vale do Jequitinhonha (MG) e à Bahia (BA). Uma parcela significativa dos/as colaboradores/as possui histórico de migração para o Vale do Mucuri, o que indica que os *batuques*, as c*ontradança*s e as *folias* eram práticas consolidadas nesses territórios de origem.

Nas narrativas de Zé Tezo (2022), surge ainda a referência a um músico/*folião* conhecido como Bilora, sobrinho de Armindo, que ele afirma conhecer desde a infância. Bilora é um dos músicos mais reconhecidos do Vale do Mucuri, vencedor de festivais, incluindo premiações vinculadas à TV Globo[120]. Relatei a Zé Tezo que, por meio de Manoel do Sindicato dos Trabalhadores e primo de Bilora, tive a informação de que o compositor teria aprendido música com ele. As festas de Folias, muitas vezes deslocadas do meio rural para o urbano por seus praticantes, já serviram de inspiração para diversos compositores da música popular brasileira, como destaca Brandão (1984).

[120] Além disso, gravou diversos discos e segue se apresentando e compondo para participação em festivais em diferentes regiões do Brasil. Para saber mais: https://www.youtube.com/watch?v=4kcY8_qkVi8

2.4 Entrevistas com Santa, Tião Supita e Dedé: performances de *batuques*, *polistas* e *contradanças*

As entrevistas com Tião Supita (2022), Santa (2022) e Dedé (2022) especificamente sobre *batuques*, *polistas* e *contradanças* foram realizadas praticamente com a presença dos três, somada, a posteriormente, com alguns depoimentos de Olívio (2022), outro filho de Tião Supita. Estes disseram que possui uma relação afetiva com a festa e que neste processo, pessoas choravam e até escondiam a bandeira como forma de impedir de que eles partissem das casas visitas. Para eles, "a *contradança* é aqui tudo rudiado de gente. *Batuque rodado*".

Tião Supita (2022) cantou os versos "a mangaba é muito doce. Mete a mão na sua gibeira, seu namorado chegou. Seu namorado chegou, palmeou, sapateia"[121], aos quais Dedé (2022) respondeu imediatamente: "os fazendeiros chega abrir a boca. Tem fazendeiro[122] que é rico. Um bichão rico chega colocar nós na cacunda. Vai chegando, ele vai topar com a gente no firmando". Santa (2022) exclamou: "O povo bom danado, tá doido". E Tião Supita (2022) complementa:

> mesma da hora manda a muié fazer comida [...] ela canta também, ela ajuda. Em cima do altar deles assim. Ele falou comigo: este ano que vem eu vou fazer uma festa, e vou matar uma vaca. Acabou, eu adoeci. Também não fez a festa. Mas quem passou lá foi Dedé, quem passou lá este ano. É aquele alegrião. Este ano que vem eu vou fazer uma festa,[123] vou matar uma vaca. Eu adoeci e não fiz a festa. Quem passou lá foi Dedé com os *folião* dele. (Tião Supita, 2022)

Diante desses relatos, evidencia-se que a festa de Folia, em suas diferentes performances musicais (seja nas formas mais formais de louvor ao santo, seja na descontração dos *batuques*, *polistas* e *contradanças)* constitui um elemento central nas relações sociais familiares e comunitárias. Não é tarefa simples diferenciar essas práticas mesmo a partir dos próprios agentes. Para Dedé (2022), no "*batuque* a gente junta a turma no meio do terreiro, um fica no centro e fofa o purreto na caixa, e a turma por fora vai

[121] Registros audiovisuais de *polistas* realizados durante entrevista com Santa, Tião Supita, Dedé e Olívio (2022):
https://www.youtube.com/watch?v=vCXsaKNn6es / https://www.youtube.com/shorts/1XeW3JIv63w / https://www.youtube.com/shorts/dAzVerFFTp0 / https://www.youtube.com/shorts/mnmIiDTpzkw

[122] Em uma entrevista, perguntei a Zé Tezo (2022) se os fazendeiros gostavam de *folia*, ao que ele respondeu: "fazendeiro gosta é do gado dele, do dinheiro dele". O relato evidencia uma ambiguidade na relação desses proprietários com a festa, marcada tanto por aceitação quanto por recusa.

[123] Tião Supita cumpriu essa *promessa* em janeiro de 2023.

rodando". Essa dimensão circular entre *contradanças*, *batuques* e *polistas* é recorrente e amplamente reconhecida na região.

Através das entrevistas com Olívio (2022; 2024), pude perceber que ele demonstrou amplo conhecimento sobre a performance da *folia*. Executou alguns *batuques* e explicou momentos importantes do enredo da festa. Em certa ocasião, Tião Supita, ao se referir a ele, afirmou: "aí *marcador* de *batuque* é este aí". Olívio (2024), é um dos *cantadores* que, assim como seu irmão Dedé, mantém a prática como *tradição* familiar e comunitária.

Nesse dia, Tião Supita (2022) disse que guardava em sua casa uma caixa, instrumento que funciona como tambor nas performances, tanto nas músicas em homenagem aos santos quanto nos *batuques, polistas* e *contradanças*. A partir disso, conduzi a entrevista com o objetivo de compreender o funcionamento dos *batuques* e as possíveis diferenças em relação aos *polistas* e às *contradanças*. Ficou evidente que a caixa, como tambor das *folias* do Vale do Mucuri, é um instrumento fundamental, possivelmente o principal da festa.

> Cê quer ver quando tá a turma dos *folião* completo. Cê nunca viu *folião* bagunçar. Tem os *polistas*. Mas o pior é que nenhum não dança *polista* a não ser eu e ele aqui.[124] A *polista* que é bonita. A *polista* que é boa. *Batuque* é uma coisa. *Polista* é outra. (Dedé, 2022)

Perguntei então qual seria a diferença. Dedé (2022) respondeu:

> A diferença que cê pode juntar muitas pessoas para dançar *batuque*. Até 1000 pra dançar o *batuque*, aqui no terreiro. E o *polista* cê pode dançar dentro de casa. É em dupla. É em 4 ou 6 pessoas. Nós roda aqui. É igual eu mas ocê aqui. [...]. E Olívio mais pai aqui. Aqui, e nós roda aqui. Purreto na caixa. Olívio com uma caixa e ocê com um pandeiro ou prato. *Batuque* é uma coisa, e *polista* é outro. (Dedé, 2022)

Dedé (2022) talvez seja quem melhor precisou as diferenças entre *batuque*, *polista* e *contradança*. No *batuque*, a caixa (que funciona como tambor) é indispensável. A principal distinção, segundo ele, é que o batuque ocorre no "terreiro", enquanto *polista* e *contradança* acontecem com mais frequência dentro das casas. Dedé (2022) relatou que, quando o "pai riscava [tocava] a viola", ele também "riscava" a sua "em riba". Explicou

[124] Dedé se referindo ao seu irmão, Olívio.

ainda que “lá fora é só a caixa e/ou pandeiro”, pois o *batuque* exige esses instrumentos. Ao mesmo tempo, é possível “fazer *polista* só com o tambor e caixa”, sem instrumentos harmônicos como violão ou sanfona.



Figura 43 - Tião Supita (2022) com a caixa, instrumento fundamental nas músicas de *folia* em louvor aos santos e nas performances de *batuques*, *contradanças* e *polistas*

Então insisti: a *contradança* é a mesma coisa que *polista* e *batuque*? Dedé (2022) respondeu que “*batuque* é diferente de *polista*. *Polista* e *contradança* é a mesma coisa”. Acrescentou que “*batuque* não dá pra cantar dentro de casa, por que é muita gente. A *polista* dá pra fazer dentro de casa”, em consonância com Rosse (2017, p.275) sobre o “paulista”. A partir disso, compreende-se que o *batuque* é uma performance mais livre, realizada nos terreiros e quintais, enquanto *polista* e *contradança* seguem uma organização em duplas e ocorrem dentro das casas. Os *cantadores* de Carlos Chagas apresentam distinções semelhantes. Tudo indica que “*polista*” se refere à música, enquanto “*contradança*” diz respeito à dança realizada durante sua execução.

No entanto, tudo indica que o *polista* não é uma prática exclusiva do Vale do Mucuri, já que, em pesquisa realizada em Turmalina, no Vale do Jequitinhonha, Rosse (2017, p.25) também trabalhou com um tipo de “dança” denominada de “paulista”. Tudo

leva a crer que essa prática já ocorria no Vale do Jequitinhonha, que, como sabemos, historicamente estabeleceu fluxo migratório para o Vale do Mucuri desde pelo menos o início do século XIX. Apesar de o autor categorizar o 'paulista' como "dança", ele o entende como "elaboração acústica e cinética", ou seja, além do som, durante as performances, há também movimentos corporais. Os "movimentos de circundação e cruzamento", performados no "paulista", parecem bastante semelhantes ao "polista" do Vale do Mucuri, o que indica, em tese, tratar-se da mesma manifestação cultural (Rosse, 2017, p.25).

Creio que o pesquisador tenha entrado em contradição ao definir a manifestação apenas como dança, quando pode ser também uma categoria musical que é dançada. A própria contradança, embora traga a ideia de dança no nome, já foi referida pelos *foliões* e *foliãs* que entrevistei tanto como música quanto como dança. A contradição em Rosse (2017, p.82) se intensifica quando, mais adiante, ele descreve o "paulista" como algo "cantado por quatro companheiros, dentre os quais normalmente um tocaria viola. Apenas esses quatro cantadores o dançariam", o que reforça que não se trata exclusivamente de uma dança, mas de uma música dançada.

As colaborações dos *foliões* foram espontâneas, e raramente solicitei que cantassem ou tocassem fora do momento ritual. Quando registrei execuções musicais fora das festas, partiram por iniciativa dos próprios colaboradores. Em determinado momento, Tião Supita (2022) tocou um *batuque* que, segundo ele, é "da rodada das muié", o que confirma a maior participação feminina nesta etapa da festa.

Eu vi, eu vi o pião rodou
Eu vi, eu vi o pião rodou
Eu vi, eu vi o pião rodou

A maria costureira é quem tá costurando.
Se a linha quebrar, emenda um ponto.
Cê tá doida muié, eu tô sambando
Cê tá doida muié, eu tô sambando

E Olívio logo em seguida cantou outro batuque:

Cadê meu irmão?
Cadê o irmão meu?
Cadê meu irmão?

Que não vem sambar mais eu?

***

Lambari tá pelejando ai ai
Pra subir na cachoeira ai ai
Eu também tô pelejando ai ai
Pra casar com esta mineira ai ai

***

Jacaré, jacaré do posso fundo
Eu namoro com você
E você com todo mundo[125]

Em sequência, praticamente sem interrupções, Tião Supita (2022) cantou outro batuque:

Gavião baixou diá
Gavião baixou diá
Gavião baixou não posso pegar
Gabião baixou diá.

Gavião baixou diá
Gavião baixou lelé
Gavião baixou não posso pegar
Gabião baixou diá.

Gavião baixou eh
Gavião baixou lalá
Gavião baixou não posso pegar
Gabião baixou diá.
Gavião baixou eh
Gavião baixou lalá
Gavião baixou não posso pegar
Gabião baixou diá.[126]

Oh Maria costureira, é quem tá costurando
Oh Maria costureira, é quem tá costurando
Se a linha quebrar, emenda o ponto
Cê tá doida muié? Eu tô sambando

Oh Maria costureira, é quem tá costurando
Oh Maria costureira, é quem tá costurando

[125] Registro de *batuque* realizado durante entrevista com Santa, Tião Supita, Dedé e Olívio, em Santa Helena de Minas (MG), em 2022. Disponível em: https://youtu.be/OUFg2lW8hXI
[126] Registro de *batuque* durante entrevista com Santa, Tião Supita, Dedé e Olívio em Santa Helena de Minas (MG), em 2022. Disponível em: https://youtube.com/shorts/6Y1K0hyqxG8

Se a linha quebrar, emenda o ponto
cê doida muié? Estou tô sambando
Cê doida muié? Estou tô sambando.
Oh muié ... cê tá doida muié? Estou sambando.[127]

Os registros desses *batuques* foram realizados com muita empolgação. Pelo menos dois dos três filhos de Tião Supita (2022), junto a companhia de Santa (2022), participaram das entrevistas nessa ocasião. Dedé destacou que:

> Cê quer ver o bambu chiá, é se nós estar com nossa turma tudo em cima, com os nove *folião*. E os instrumento tudo em cima. [...]. Na hora que a gente afina com as caixas e as vozes que aquilo chega igualá. Tem gente que chora. (Dedé, 2022)

Com a busca exaustiva por compreender as diferenças entre *batuques*, *reis*, *polistas* e *contradanças* a partir dos discursos dos interlocutores, foi possível perceber que essas manifestações fazem parte do repertório de uma rede familiar e comunitária dessas pessoas, possivelmente há mais de um século. Durante a festa, às vezes é necessário atender a um pedido e executar um *reis*, um *batuque*, uma *polista* ou uma *contradança*. Para o entrevistado, a diferença entre eles é que:

> A *polista* é o seguinte. Nós chega para almoçar aqui na casa de pai e fala: 'o Dedé canta o *polista* para nos?' Na hora de sair nós canta o *polista*, depois que cantou a *folia*. Se sua esposa pedir uma *reis* nós canta. Se seu filho pedir nós canta um *reis*. Canta 10 *reis* numa casa. Podemos cantar o *reis* para chegar em São Paulo (SP), pode fazer em vídeo. Já vi muitas vezes nós cantar para o povo lá de São Paulo (SP). Qualquer canto. Canta na estrada. Na rua [...]. (Dedé, 2022)

Infelizmente não realizei registros diretos de *batuques*, *folias*, *polistas* ou *contradanças* durante a execução da festa em Santa Helena de Minas, apenas em Maxakalis e Carlos Chagas. Ainda assim, acompanho essas práticas em Carlos Chagas (MG) desde a graduação (2010-2014) em História na Universidade Federal de Viçosa (UFV). Em Santa Helena de Minas, o acesso se deu por meio das entrevistas e da formação de núcleos de discussão. Segundo os interlocutores, ao contrário das *folias*, nas *polistas*, *contradanças* e *batuques*, há maior liberdade musical e caráter lúdico, como no

[127] Registro de *batuque* realizado durante entrevista com Santa, Tião Supita, Dedé e Olívio, em Santa Helena de Minas (MG), em 2022. Disponível em: https://youtube.com/shorts/HftEkN_qRds / https://youtube.com/shorts/SRoTt2YBsFA

uso mais descontraído das palmas. A seguir, apresento o texto de um *polista* executado por Tião Supita (2022):

O Mangaba é muito doce.
Mete a mão na sua gibeira.
Ai Mariazinha, seu namorado chegou
Palmeou, outra vez

O Mangaba é muito doce.
Mete a mão na sua gibeira.
Ai ai Mariazinha seu namorado chegou
Palmeou, outra vez.
Sapateia, palmeou, sapateia.

O Mangaba é muito doce.
Mete a mão na sua gibeira.
Ai Mariazinha seu namorado chegou
Palmeou, outra vez, outra vez,
Chega aqui, saparei
Oia o rato ...

Os indígenas Maxakali são a etnia da região que mais faz referência aos animais em suas práticas religiosas. Constata-se então, simbologias ligadas a natureza entre aqueles que se consideram indígenas e aqueles que não, sendo a território dinamicamente assimilados por povos diversificados. Em certa ocasião, Dedé (2022) afirmou: "vou cantar só um papagaio aqui [...] quando nós começa a brincar assim. Com a palavra de Deus nós fica mimoso[128], e com isso nos amanhece o dia, e nem vê a noite passar".

Papagaio loiro tem o bico dourado
A pena dele que fez chorar oh
Papagaio loiro tem o bico dourado
A pena dele que fez chorar oh
Quando foi à meia noite
Oi perto da madrugada
Foi embora meu papagaio
Foi embora oh
Palmeou, outra vez
Vamos pular
Oia o rato ...

Santa (2022), também presente na entrevista, perguntou-se "como que é que" conseguiam aguentar tantos dias de festa. "Eu não sinto nenhuma dor", disse, referindo-

[128] Feliz e alegre.

se à intensidade das performances de *folias* e *batuques*, que se estendem por vários dias. Essa mesma intensidade, e o consequente cansaço, também é observada nas *folias* em Carlos Chagas. Trata-se de uma entrega contínua às práticas rituais e musicais. Sobre o cansaço durante o *giro da folia*, em 2024, Léo da Folia fez-me uma breve descrição:

> Quando eu passo, ave Maria, eu não dou nem conta de passar na rua pra cantar. Quando eu não passo, no outro dia, o povo tá me cobrando. [...]. O *folião* é o seguinte, o *folião* chegou, cantou, deu quatro horas, tá doido pra descansar. Anda muito, canta demais, canta muito. Tá doido pra descansar, tomar um banho, relaxar, pra no outro dia tá... Ah, não, você vai ter que ir lá em casa, não sei o que tem. Você tem que voltar, fechar a bandeira, ir lá na casa da pessoa, fazer satisfação, voltar. (Léo da Folia, 2024)

É importante destacar que esse cansaço também se deve à execução de *batuques*, *contradanças* e *polistas*. De modo geral, o *batuque* ocorre no exterior das casas, enquanto *polistas* e *contradanças* acontecem no interior. Em termos musicais nativos, porém, é difícil estabelecer distinções claras, sobretudo entre *polista* e *contradança*. A maioria dos interlocutores afirma que são a mesma coisa, o que sugere que o *polista* se refere à música, enquanto a *contradança* diz respeito ao movimento dos corpos, isto é, à dança.

Foi apenas em 2024, em entrevista com Julia e Olívio, que esse aparente paradoxo entre *polista* e *contradança* ficou mais claro, a partir de uma crítica de Julia às performances dos cantadores ligados a Tião Supita. Embora os próprios *foliões* afirmem que são a mesma coisa, tudo indica que essa interpretação decorre do fato de serem executados simultaneamente: o *polista* como música e a *contradança* como dança. Ou seja, o *polista* seria a base musical para a execução da *contradança*. Foi assim que Julia e Olívio explicaram.

> Agora esses *folião* de Bastião,[129] não sabem *contradança*, não. Eles não sabem cantar a *contradança*, não. A *contradança* é muito bonita. [...]. Eles sabem o que é a *contradança*, mas eles não dançam. [Olivio:] Eu sei, eu sei o que é a *contradança*. [Julia:] Eles não cantam a *contradança*. [Olívio:] Eu sei o que é a *contradança*. Eu sei fazer. Eu sei fazer o *polista*. É *polista* que chama. [...] É *polista*. [Julia:] A *polista* é a música do *contradança*, entendeu? [Olívio:]. Tá entendendo? [...]. O *polista* é a *contradança*. E a *contradança* é *o polista*. Tá entendendo? [Julia:]. É igual lavar a lapinha. É natal. Lá a gente fala árvore de natal

[129] Abreviação do nome Sebastião, nome de batismo de Tião Supita. Esta mesma abreviação é utilizada para o próprio santo, com o mesmo nome.

> em São Paulo, né? Aqui eles fazem o *presépio*. O *presépio*, é a lapinha. Aí põe o Deus menino, as painha, tudo bonitinho. Aí, quando os *folião* chega, eles vai louvar primeiro o *presépio*. *O presépio*, que é a lapinha. Depois pra rezar o *Terço*. Depois pra rezar a *folia*. Depois cantar o *reis*. [...]. Que é a *folia.* Aí eles cantam o *reis*. Aí depois que cantam o *reis*, aí vem a *contradança*. [...]. É o *polista*. Muito bonito. Muito bonito. E eu gosto. [Olívio:] Aí, de noite, a gente ... aí, de noite, a gente pousa numa casa. A onde for. Aí a gente vai cantar o *batuque*. É o *batuque* que é bonito. Aí vai cantar o batuque. [...]. Aí depois que reza o *Terço*, também que entrega a bandeira na casa. [...]. *Levanta o mastro*, tudo. Aí também canta o *batuque*. [...]. Canta o *Terço*, reza o *Terço*. *Levanta o mastro* [com a bandeira do santo]. Depois vai cantar o *batuque.* É, aí vai cantar o *batuque*, até o dia amanhecer. (Julia; Olívio, 2024)

As poucas pesquisas (Rosse, 2013; 2017) que abordam o *polista* tendem a classificá-lo ora como música ora como dança. Mesmo que as *contradanças* possam ser entendidas como sua dimensão dançada, tudo leva a crer que ela também é compreendida como música. Zé Tezo (2022) e Armindo (2022) indicaram que a diferença estaria no andamento: a *contradança* seria mais rápida, enquanto o *polista*, mais lento. Isso pode explicar a distinção de nomenclatura, sugerindo que diferentes velocidades de execução influenciam a forma como a dança é realizada. Em julho de 2024, ao retomar a questão com Tião Supita (2024), o interlocutor respondeu de forma direta: *polista* é a "mesma coisa de contradança".



Figura 44 - Santa e Tião Supita
Santa Helena de Minas
23 de julho de 2024

Nesta última entrevista, em 2024, o *cantador* ainda recorreu à viola, executando algumas músicas na sala de sua casa. Mesmo com o instrumento envelhecido e bastante

desafinado[130], insistia em me ajudar a compreender possíveis diferenças entre *polistas* e *contradanças*. Ainda assim, cantou a seguinte música, que classificou como "contradança", embora também tenha afirmado que seria a mesma coisa que *polista*:

Eu passei no corgo [córrego] tá de bom tamanho, não achei barco, não achei ponte, eeee
Eu passei no corgo tá de bom tamanho, não achei barco, eu não achei ponte, eeee
Quando foi à meia noite, mais perto da madrugada, foi embora meu papagaio, foi embora, eeee

Eu tava no corgo[131], tava de monte a monte, não achei barca não achei ponte. (bis)
Vamos da mais uma volta
Que a viola mandou dá.
Ai Mariazinha, seu namorado chegou eeee



Figura 45 - Vista do lado direito da entrada da casa de Santa e Tião Supita
Santa Helena de Minas (MG)
Julho de 2024

[130] Segundo Tião Supita (2024), a dificuldade em afinar a viola se devia ao seu estado de saúde, após recente internação de 15 dias em um hospital de Machacalis (MG). Além disso, o instrumento encontrava-se em péssimo estado, com cordas trocadas, o que dificultava a afinação. Tentei ajudar, mas sem sucesso. A execução da música, no entanto, não foi interrompida.
[131] Córrego.

2.4.1 O *Ladrão da bandeira* da festa de São Sebastião

A festa de Folia em louvor a São Sebastião nas cidades pesquisadas, não têm uma data fixa para o início do *giro*. Em uma das ocasiões de trabalho de campo, em Carlos Chagas (MG), começaram no dia 13 de janeiro[132], mas em outros anos ocorreram em datas distintas. Esse início depende de cada grupo, de suas condições logísticas e, sobretudo, das possibilidades econômicas para reunir os *foliões*. Em Santa Helena de Minas também há essa flexibilidade. A finalização, contudo, ocorre no dia 20 de janeiro, quando se reza o *Terço*. Em Santa Helena de Minas, levanta-se ainda a bandeira no *mastro*[133], momento que marca o fim do *giro* e permite aos devotos contemplá-la erguida. Após ser erguida, o "roubo" da bandeira torna-se uma prática recorrente na cidade.

Alguns participantes da festa, *cantadores* ou não, relataram com detalhes essa etapa final, marcada pelo "roubo" da bandeira. A prática torna-se motivo de chacota na comunidade, frequentemente estimulada pelo dono da festa, responsável por erguê-la no *mastro*. Ele é questionado sobre quem seria o "*ladrão*", dúvida que pode durar meses ou ser revelada apenas no ano seguinte. A brincadeira adquire certa formalidade, envolvendo responsabilidades para quem rouba e para quem é roubado. A bandeira deve ser devolvida no ano seguinte, e o "*ladrão*" pode ser simbolicamente julgado e punido com contribuições financeiras para financiar parte da festa, em um júri com advogados, juiz, promotor e delegado fictícios, realizado no dia 20 de janeiro.

Léo da Folia (2024), descreveu detalhes desse último dia, evidenciando as relações simbólicas mobilizadas em Santa Helena de Minas. Segundo seu relato, o "roubo" da bandeira desencadeia uma série de procedimentos, como a entrega, o julgamento e a punição. Essas etapas são esperadas, mas seu desenrolar é sempre imprevisível. Trata-se do momento mais interativo entre devotos, *foliões* e o público em geral. Segundo Léo da Folia (2024), no dia 20 de janeiro,

> a gente pega eles [o *Ladrão* da bandeira], leva para o quarto, prende. Aí vai entrar com juiz, delegado, tudo. Para o advogado dá a sentença [...]. Dá a sentença assim, de foguete, 10 caixa de foguete, 5 caixas de foguete. É uma atração que a gente leva tipo como uma *brincadeira*. (Léo da Folia, 2024)

[132] Segundo Olívio (2024), em Santa Helena de Minas, a festa de Folia de São Sebastião já iniciou o giro no dia 13 de janeiro.

[133] Em mais de 10 anos de pesquisa em Carlos Chagas (MG), não observei o levantamento do *mastro* durante as festas de Folias, o que diferencia essa localidade de Santa Helena de Minas. Segundo André (2024), morador de Santa Helena de Minas, "tem uns anos que acabam nem roubando a bandeira".

Ambas as festas, tanto a de Léo da Folia (2024) quanto a da família de Tião Supita (2024), em louvor a São Sebastião, compartilham o costume do "roubo" da bandeira. De certo modo, essa prática retroalimenta a própria festa, criando motivos para sua continuidade. Em 2024, o Maxaxali, Té Caboclo (2024), ao ser perguntado sobre quando ocorreria o próximo *giro*, afirmou que não demoraria, pois "a bandeira nossa tá roubada", indicando a continuidade da festa em articulação com o ano seguinte, que será dedicado a São Sebastião.

Ou seja, o roubo da bandeira cria uma relação de suspense na comunidade, fazendo com que o ocorrido seja amplamente comentado e, assim, contribua para a popularização da festa, estimulando sua continuidade nos anos seguintes. Em julho de 2024, por exemplo, Santa (2024) demonstrava preocupação, pois a bandeira da festa de São Sebastião daquele ano havia sido roubada, o que implicava que o dono da festa deveria recebê-la no ano seguinte. A preocupação se dava porque Tião Supita (2024) ainda se recuperava de uma internação hospitalar, e Santa temia que ele não tivesse condições de saúde para recebê-la.

> Mas que a *folia* é boa, é né? Muito bonito. E agora o que vai ser mais bonito. Sei não! Não sei se vai não! Porque, a bandeira roubada ... Tião [Supita] não aguenta ir lá receber essa bandeira. [Deus ajuda que] daqui pra lá, ele já está bonzinho. Pois é, se ele não sair, recebe do mesmo jeito. Eles fazem a festa deles lá, e nós faz a da gente cá. Pelo menos receber. Pra não ficar feio demais, né? (Santa, 2024)

Essa expectativa de Santa (2024) e Tião Supita (2024) relaciona-se ao fato de já terem descoberto quem seria o "*Ladrão da bandeira*". A entrevista ocorreu em julho de 2024, ou seja, a identidade permaneceu oculta desde 20 de janeiro até então. Segundo Santa (2024), um morador do "Morro do Cruzeiro"[134], apelidado de Zói, revelou que 'quem pegou a bandeira pra ela, foi o dito *folião* de Tião'. O "*Ladrão* da bandeira" seria "Manél Vermelho", que teria agido a mando de uma "mulher", chamada Juliana[135].

Segundo Santa (2024), Juliana teria pago um *folião* "sem vergonha", identificado como "Manél [Vermelho]", para apanhar a bandeira para ela. Nesse caso, "no dia de

[134] Bairro periférico em relação ao centro de Santa Helena de Minas.
[135] Juliana é vereadora, reeleita em 2022, em Santa Helena de Minas (MG). Sua família também é visitada durante o *giro da folia*. Segundo André (2024), ela "sempre [...] está no meio dessas festas", participando há pelo menos dois anos consecutivos. Ainda segundo o colaborador, os "advogados" de defesa dos ladrões da bandeira, na festa de 2023, foram "Laurinho e Loudinha", seus pais. Em outros anos, esses papéis podem ser assumidos por diferentes participantes, já que se trata de uma *brincadeira*.

entregar a bandeira, ela faz a festa dela lá, e vem trazer a bandeira aqui pra nós. Pra entregar". A devolução estava prevista para o dia 20 de janeiro de 2025, "no dia que nós reza o *Terço*", na casa de Dedé (2024), filho de Tião Supita (2024), onde a bandeira havia sido roubada. A "*ladrona*" torna-se então responsável por organizar a festa de devolução, que inclui "dar de comer os *folião* e o povo dela lá, né? Bebida, esses trem assim", mobilizando um grande evento para acompanhar o retorno da bandeira de São Sebastião.

> Aí o pau quebra. E é bonito, eu gosto. E aí eles atiram de cá [com fogos de artifício]. [...] E nós atira do lado de lá. Agora pra receber a bandeira ... Um xinga um, e xinga outro, e xinga uma, e xinga outra. Um cordãozinho de viola atravessado. Um cordãozinho assim pra ... Quem é que quebra os cordão pra passar? Ô, meu Deus do céu. É bonito demais. Tião logo vai na cara da ladrona, tira a touca. Vai na cara do *Ladrão*, tira a touca. Tira a touca de todos os dois. Ah, e quem é? O *Ladrão*! Oia o rato! (Tião Supita; Santa, 2024)

Nessa etapa, ocorre uma teatralização que envolve *foliões*, público e os ladrões da bandeira, que aparecem para devolvê-la com o corpo e o rosto cobertos[136]. Durante esse momento, há queima de fogos por ambas as partes, além de xingamentos encenados, em tom jocoso e provocador. Não se trata de conflito real, mas de uma dramatização compartilhada. Em meio ao barulho dos fogos e à empolgação do público, o dono da casa aproxima-se dos ladrões e revela suas identidades. Foi assim que esse momento se ritualizou em uma das festas da família de Tião Supita (2024).

A figura do *Ladrão da bandeira*, na festa de São Sebastião em Santa Helena de Minas, mantém suas etapas conectadas no imaginário dos devotos ao longo de todo o ano. Esses personagens retornam à cena no dia 20 de janeiro, exatamente um ano após o roubo da bandeira. O *Ladrão da bandeira* não é considerado *folião*, tampouco possui caráter sagrado. Sua função é introduzir um momento cômico na festa, provocando algazarra na comunidade, como se houvesse uma rivalidade simbólica entre os ladrões e os donos da bandeira/festa. Para compreender melhor o desempenho desses personagens, em 2024, adotei o procedimento de apresentar a fotografia abaixo a Tião Supita (2024) e Santa (2024), estimulando-os a comentar detalhes da festa.

[136] Indicado por Jonas, funcionário não indígena da FUNAI, entrevistei André em agosto de 2024, morador de Santa Helena de Minas e diretor da escola indígena Maxakali da aldeia Água Boa. Segundo ele, sua mãe teria costurado as vestimentas do *Ladrão da bandeira*, processo no qual também colaborou. Relatou ainda que, em alguns anos, essas roupas se perdem, sendo necessário refazê-las.



Figura 46 - *Ladrão da bandeira* de São Sebastião
Santa Helena de Minas (MG)
Ano: 2023

Dessa forma, mostrei a imagem aos interlocutores por meio do celular e perguntei quem seriam os dois mascarados. Aproveitei para mencionar que Léo da Folia (2024) havia identificado o registro como sendo do *Ladrão da bandeira*. Santa (2024) confirmou a denominação e explicou que a imagem correspondia ao momento de devolução da bandeira, em 20 de janeiro de 2023, roubada no ano anterior: "É o *Ladrão*, menino". Ao perguntar se havia outro termo, respondeu que "chama é *Ladrão* [...] eles vai entregar a bandeira, a gente chama de *Ladrão, Ladrão de bandeira*".

Para ilustrar essa cena, Tião Supita (2024) explicou que "[...] quando ele vem, a gente fala assim: 'é vem, é vem, a tropa de rato[137], é vem'. [...] Agora eles respondem: 'é vai, é vai, a bandeira do alto é vai'". Mesmo não sendo *foliões*, percebe-se que a música é fundamental, pois é por meio dela que se estabelece uma comunicação entre devotos, donos da festa e os *Ladrão da bandeira*. Esses mesmos participantes, responsáveis pelo roubo em 2023, teriam repetido a ação em 2024, indicando a continuidade da festa em 2025, "no dia que" se reza o *Terço*. Segundo os interlocutores, no momento da devolução, aparecem com o rosto coberto por "toca" e vestidos de modo a não serem identificados.

> Aí vai chegando [...]. É o povo de Marciano[138] aqui, é os *Ladrão de bandeira*. [...] Eu vou na cara do um, puxo, tiro. [...] eu vou na cara do outro e puxo, tiro tudo. E aí agora é o discurso. Eu tiro tudo aquele chapelão deles. [...] Aí pra você vê, que eles bota é uma corda assim, ó.

[137] Rato nesse contexto tem sinônimo de ladrão.
[138] Trata-se de familiares da vereadora Juliana, mencionada anteriormente como responsável por articular o roubo da bandeira.

> Um cordão assim, pra ser a cerca, pra mod'os *Ladrão* não passar. (Tião Supita; Santa, 2024)

Esses personagens, que segundo Tião Supita (2024) e Santa (2024) "não é *folião* [...] é só pra fazer boniteza [...] é pra fazer festa", têm como função promover o divertimento do público, zombando dos donos da festa pelo roubo da bandeira. Trata-se de um momento expandido da festa, no qual os *Ladrão da bandeira* também organizam sua própria celebração em suas casas, enquanto os donos mantêm a festa principal. Segundo os interlocutores, por volta das 20 horas do dia 20 de janeiro, esses personagens começam a aparecer para a devolução da bandeira, momento em que passam por julgamento e punição simbólica. Antes disso, estabelece-se uma delimitação com uma "cerca de linha", um "cordão" que "já tá lá pra modo d'eles não passar".

> Ninguém passa. Quem tá vindo daqui pra lá, fica de cá. Os que tá de lá, é de lá. Não pode passar pra cá, e nem os de lá, passa pra cá. Aí é eles que quebra o cordão. [...] Os Ladrão que quebram o cordão. E de repente, pow.[139] Entra doidos. [...] É esse cordão assim, ó. Amarra um cordão pra eles não passar. Disse que é a cerca [risos]. (Tião Supita, Santa, 2024)

Esses *Ladrão da bandeira* saem de suas casas com o rosto coberto e com a bandeira em mãos, dirigindo-se à casa do dono da festa para a devolução. Após o julgamento, os donos da festa "reza[m] o *Terço* e levanta[m] o *mastro*" com a bandeira. A partir desse momento, segundo Tião Supita (2024), é "pular" e "brincar". Essa etapa simboliza o encerramento da festa de São Sebastião em Santa Helena de Minas. É significativo notar como esses elementos foram sendo revelados ao longo da pesquisa. Até julho de 2024, eu não havia compreendido completamente essa etapa final, envolvendo o *Ladrão da bandeira*. Esse momento tornou-se mais claro a partir do envio[140] de fotografias por alguém da comunidade, em 2023, quando eu já estava na França. Somente em 2024, durante o retorno ao Brasil para realização de mais entrevistas, foi possível compreender com maior precisão a estrutura dessa encenação.

Em entrevista com André (2024), de 37 anos, participante da festa e morador de Santa Helena de Minas, que atua como diretor da escola indígena Maxakali de Água Boa,

[139] Onomatopeia produzida com a boca, simulando o som de um estouro.

[140] Até o momento, não foi possível identificar o autor das fotografias, nem quem as enviou pelo WhatsApp. Trata-se, contudo, de alguém da comunidade que, ciente do meu interesse pela pesquisa, compartilhou o registro, contribuindo significativamente para este trabalho. Posteriormente, identifiquei que a imagem foi publicada em 21 de janeiro de 2023 em uma rede social. Disponível em: https://www.instagram.com/p/Cnri9GgOmIB/?img_index=6

foi descrito o julgamento do *Ladrão da bandeira*. Sua mãe colabora na confecção das roupas desses personagens. Segundo ele, os participantes realizam um cortejo pelas ruas com a bandeira em mãos, com os corpos totalmente cobertos, tendo seus rostos revelados apenas no momento do julgamento. De acordo com André (2024), os mascarados que participam das festas de Folias desta cidade,

> são os que roubaram a bandeira. Os *Ladrões da bandeira*. Esses são os ladrões que vão, que recebem as pessoas na casa, com comida, bebida. E aí, ficam aguardando o momento de subir [para a casa de Dedé]. Aí, saem da casa da pessoa, e veem andando, fazem um cortejo, até o encontro com o local onde foi roubada a bandeira. Aí, os mascarados andam, né? Junto aqui fica o juiz, também vai junto. No caso, eu fui o juiz. Aí, vem o advogado de defesa dos dois [lados]. [Do lado, da família] dos pais de Juliana, [...] Bruno, foi o advogado de defesa deles. E lá em cima [na casa de Dedé], eles encontram com o advogado que defende os que foram roubados, né? A minha participação foi por conta do pessoal que é mais próximo, Ducarmo, Juliana. Quem rouba a bandeira é que organiza, quem vai ser o Juiz. Quem vai ser o advogado de defesa, né? E aí quando teve esses anos que foi Juliana que roubou, e algumas pessoas que me conheciam, aí eles me chamaram para participar. Mas todo ano a gente participa. [...] Eu fui o juiz. Tem o julgamento. (André, 2024)

O *Ladrão da bandeira* não possui caráter sagrado como o santo; segundo Santa (2024), "é gente igual nós mesmo". Ainda assim, realiza grande esforço para executar a brincadeira do roubo da bandeira. "Eles sobe[m] no pau", ou seja, no *mastro*, para roubá-la, colocando em risco a própria segurança física, ao mesmo tempo em que produzem euforia e comicidade na comunidade. Tião Supita (2024) relatou como ocorre esse roubo, ação que combina risco, habilidade e entretenimento coletivo.

> Teve uma época que ele mandou um rapaz tirar a bandeira pra ele. E o rapaz, faz de conta que queria apanhar a bandeira antes da festa acabar. Aí ele subiu, aquele mutirão de gente. Ele subiu, quando ele levou a mão lá, que ele puxou a bandeira lá em cima, onde ele podia descer ... quebrou moço. Quebrou e ele desceu de lá. Caiu em duas pontas de pau, de mourão.[141] E caiu aqui no meio, e o povo montou em riba. Aí ele já caiu com a bandeira. E aí o outro pegou a bandeira pôs lá. Aí Vanuza pegou a bandeira e pôs lá em cima da cama. O que que ele fez? Ele correu, fundou lá dentro do quarto, pegou a bandeira e pulou a janela no fundo, e já saiu com a bandeira. Quando foi lá apanhar a bandeira pra tornar levantar [no *mastro*] ele já tinha roubado a bandeira. Foi bonito. (Tião Supita, 2014).

[141] Um pedaço da madeira.

No dia 20 de janeiro ocorre o momento de maior exposição da festa de São Sebastião. Além da devolução da bandeira, instaura-se um novo ciclo de suspense, pois é a partir desse momento que se reativa a ritualização em torno do seu roubo. Já houve ocasiões em que a bandeira não foi roubada, o que, de certo modo, enfraquece a continuidade da festa no ano seguinte. Assim, é o roubo da bandeira que amplia os sentidos de divertimento e conhecimento sobre a festa, e não o contrário. Esse gesto retroalimenta sua existência, garantindo visibilidade e continuidade na comunidade, independentemente da igreja ou do poder público.

Antes de abordar com mais detalhes a etapa do julgamento do *Ladrão da bandeira*, vale destacar a ousadia desses personagens, que chegam a escrever bilhetes para os donos da bandeira avisando sobre sua devolução. Em uma ocasião, quando ainda não se sabia quem havia realizado o roubo, o *Ladrão da bandeira* informou que a entrega ocorreria apenas na semana do dia 20 de janeiro de 2024, pois "é só na semana que eles fazem o bilhete, vai jogar na porta da casa" (Tião Supita, 2024). Nessa forma de comunicação entre o *Ladrão da bandeira* (ou seus cúmplices) e os donos da festa, podem surgir inclusive informações falsas sobre a localização da bandeira.

> [Se] eles moram aí na saída da rua de Machacalis (MG). Eles falam que é na ponta da rua lá do Castelo. É Mentira. Por acaso, se eu falar ... Se eu limpar a estrada direita, eu tenho que limpar a canhota. A estrada da canhota. Eu não posso limpar a estrada direita, não, porque a bandeira não tá pra lá não. A bandeira tá na outra. Tem que limpar a outra. Arrumar a estrada. Nós cortou aqui, passamos por Machacalias (MG), cortou pra poder ir lá pro ... pro Joaquinzinh do Córrego do Prejuízo. E é longe. Fretei um carrinho, pra levar um bocado do povo. E é bonito, eu gosto. Mas gasta. Mas gasta muito pra fazer festa. (Santa; Tião Supita, 2024)

A pessoa ou família que roubou a bandeira, no dia 20 de janeiro do ano seguinte, antes do momento final (ou seja, do levantamento da bandeira do santo) aparece na rua para realizar sua devolução. Esse procedimento simboliza o desfecho de um ciclo da festa, tendo ocorrido também em janeiro de 2025. Por meio dos interlocutores, tive acesso a registros[142] em áudio e vídeo dessa edição da festa. De todo modo, os *Ladrão da bandeira*

[142] Registro da festa de São Sebastião realizada em 2025, enviado por Olívio (2025). O material apresenta a interação da população local com a festa, especialmente as brincadeiras em torno do *Ladrão da bandeira*. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1GV3Akhdnc1tKuL-kdTxrveTiD6oP76bv/view?usp=sharing

passam por um julgamento, etapa que, somada ao registro e à transcrição apresentados a seguir, permite compreender melhor essa dimensão da celebração.

> A gente faz as perguntas, né? O porquê que você roubou a bandeira? Tem que justificar. Geralmente é o próprio advogado que faz a defesa. A pessoa não fala nada, né? Quem tem que conversar por ele são os advogados. Aí o advogado vai fazer a sua defesa. A gente pergunta por que você roubou. Aí eles fazem uma justificativa. Depois eles, no final, pedem desculpas pelo roubo da bandeira. Aí os que foram roubados aceitam o pedido de desculpas. Depois do julgamento, aí você revela quem é. Tira as máscaras. E aí começa a festa. Tem anos que eles fazem. Teve uma época que eu fui na [festa] de Léo [da Folia], foi muito bom. (André, 2024)

O roubo da bandeira é um sinal de que a festa terá prosseguimento no ano seguinte, possibilitando ampla sociabilização entre os moradores em torno da celebração de São Sebastião. Essa prática não parece ser exclusiva de Santa Helena de Minas, pois há registros semelhantes, ao menos, em Caravelas (BA), conforme informação compartilhada durante o Seminário da Rede Patrimônio Imaterial Afro-indígena e Políticas Públicas na América Latina, sob coordenação de Christine Douxami. Todavia, não presenciei esse tipo de desfecho em Carlos Chagas, onde acompanhei essas festas diversas vezes. Desse modo, percebe-se que cada localidade possui seu modo particular de celebrar o dia de São Sebastião.

CAPÍTULO 3

3 Sindicalismo, a posse de terras, e o agrego no Vale do Mucuri (MG)

Segundo Santos (2022), o agrego perdurou até 1960 no Vale do Mucuri (MG), constituindo-se como a "base da mão de obra agrícola", com maior e preponderante destaque. Foi dessa forma que muitos fazendeiros acumularam capital e puderam expandir suas terras. Em jornais anteriores a esse período, segundo o autor, eram exaltadas as demandas dos fazendeiros, que reclamavam das péssimas estradas, enquanto os agregados eram ignorados e silenciados pela imprensa. O retardamento do desenvolvimento tecnológico agrícola da zona rural do Vale do Mucuri deve-se ao cômodo benefício proporcionado pela mão de obra barata dos agregados.

A prática do agrego foi implantada no Brasil a partir do período colonial e, nesse sentido, desenvolveu-se paralelamente à escravidão. Mattos S. (2008, p. 53) e Marques (2012, p. 38), ao publicarem estudos sobre a Comunidade Quilombola Marques, de Carlos Chagas, transcreveram entrevistas com um sindicalista e com moradores da comunidade, os quais indicam que muitos desses sujeitos, migrantes do Vale do Jequitinhonha para o Vale do Mucuri por volta de 1930, fugiam da "fome" e até mesmo da "escravidão". Dessa forma, o agrego configurou-se como uma estratégia de manutenção de poder, não mais nos moldes da escravidão formal, mas como uma relação de trabalho com maior autonomia relativa, ainda marcada por tensões e desigualdades.

O agrego caracteriza-se mais como uma relação que "aparenta o favor" do que pela obrigação formal. No entanto, nesse tipo de vínculo, a liberdade tinha um custo elevado para famílias desprovidas de capital financeiro, que precisavam lidar com relações profundamente desiguais diante dos proprietários de terra. No Vale do Mucuri, essa prática manteve-se até pelo menos 1960, entrando em declínio a partir da expansão do trabalho assalariado e da modernização tecnológica da zona rural (Santos, 2022, p. 36).

Ainda segundo Santos (2022, p. 37-43), os agregados "poderia[m] ser um parente próximo ou distante, jovem ou idoso, ex-escravo ou migrante", o que demonstra a diversidade de sujeitos envolvidos nesse sistema. Essa forma de organização foi fundamental "na formação do Vale do Mucuri compondo o cenário rural [...] seja das grandes ou pequenas propriedades por, aproximadamente, um século". Nesse contexto, o agrego atuava como mediador de relações de poder, articulando fazendeiros, populações

indígenas[143], descendentes de imigrantes europeus e populações negras oriundas da Bahia (BA) e do Vale do Jequitinhonha (MG). Em muitos casos, tratava-se de grupos marcados por intensos processos de contatos, envolvendo também povos originários e seus descendentes.

> Não por acaso esses movimentos espaciais produziam às vezes agrego, às vezes pequena unidade camponesa, que tanto se confundiram que ficaram sobrepostos. Desse modo, depois de anos passados, quando os Sindicatos de Trabalhadores Rurais dos anos 1980 buscaram as origens dos conflitos fundiários viram ressurgir do agregado em luta o posseiro *incluído*, o índio *capacitado* e o quilombo incorporado pela fazenda. Como, a partir dos anos 1950, esses deslocamentos prosseguiram também no rumo de São Paulo, da capital de São Paulo depois dos anos 1960, rumo ao Pará e à Rondônia nos anos 1970, o emprego na construção civil e as lutas por terra na Amazônia foram continuidades dessa história, com os mesmos personagens subordinados, as mesmas identidades elididas e a mesma, perpétua, busca por fronteiras. (Ribeiro, 2010, p. 428)

A formação do Vale do Mucuri ocorreu, inicialmente, por meio de um processo estatal a partir de 1847, mobilizado por uma elite liberal liderada por Teófilo Otoni. Posteriormente, consolidou-se a expansão da lavoura cafeeira, que entrou em declínio a partir da década de 1930. Nesse intervalo, houve ainda um último ciclo de devastação das florestas associado à prática do agrego, seguido pela expansão da pecuária extensiva. Nesse contexto, destaca-se o caso de Carlos Chagas, historicamente reconhecida como "capital do boi". Atualmente, a região aproxima-se da configuração de um "deserto verde", marcada pela expansão da monocultura do eucalipto. Essas transformações estão articuladas a um projeto de reorganização territorial orientado para uma "uniformização quase absoluta da paisagem", o que implica também formas de controle e modelagem das populações locais, entre elas povos indígenas, populações negras e seus descendentes (Brandão, 2007, p. 58).

Neste capítulo, realizo um balanço analítico da história da Comunidade Quilombola dos Marcineiros, do Grupo de Batuque Estrela do Norte, da comunidade do Córrego do Norte, e dos grupos de *folias* das cidades de Santa Helena de Minas e Carlos Chagas, no nordeste de Minas Gerais, que apresentaram relações associadas à posse de terras e ao agrego. Para tanto, minhas análises estão apoiadas em vivências nas

[143] Segundo Manoel do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santa Helena de Minas (MG) (2024), não há evidências de casos de agregados Maxakali na região; caso tenham existido, seriam referentes a períodos anteriores.

comunidades, em pesquisas anteriores desenvolvidas na graduação e no mestrado, na atuação durante a implementação da Lei Aldir Blanc em Santa Helena de Minas e Carlos Chagas, e em entrevistas realizadas em diferentes momentos entre 2020 e 2024.

Um dos entrevistados é Manoel do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, natural da região, que possui amplo conhecimento sobre essas comunidades, incluindo os Maxakali. Manoel foi um dos primeiros incentivadores do Grupo de Batuque Estrela do Norte, atualmente reconhecido como Ponto de Cultura. Em 2018, o grupo foi contemplado pelo edital do Prêmio de Culturas Populares, edição Selma do Coco[144].

Manoel do Sindicato (dos Trabalhadores Rurais), como é reconhecido da cidade, tem 72 anos e realizou registros sobre a história de Santa Helena de Minas, da Comunidade Quilombola dos Marcineiros e de Bom Jesus da Vitória (distrito)[145]. Essas fontes apoiam e complementam as informações obtidas nas entrevistas que realizei com o interlocutor em pelo menos três encontros: em 2020, durante a implementação da Lei Aldir Blanc, na sede do Sindicato dos Trabalhadores Rurais; em 2022, na Comunidade Quilombola dos Marcineiros, quando o encontrei por coincidência; e, por fim, em agosto de 2024, novamente no sindicato. Manoel de Oliveira Soares trabalha há mais de 20 anos no Sindicato dos Trabalhadores Rurais, nasceu no Córrego do Norte e atualmente é aposentado como trabalhador rural. Possui um conhecimento singular sobre a história das populações da cidade e da zona rural.

Ele já atuava como diretor do sindicato desde quando Santa Helena de Minas ainda era distrito de Bertópolis (MG). Após a emancipação do município, em 1997, participou da fundação do sindicato local: “a gente criou o sindicato nosso” (Manoel do Sindicato, 2022). Foi seu primeiro presidente por seis meses, sendo sucedido por outro “companheiro”, que permaneceu por três anos. Manoel voltou à presidência em 2001. Antes disso, “o Gilbertinho [...] ficou 3 anos, mas teve ameaça e a barra foi pesada, não quis ficar” na função. Ribeiro (1996), historiador e pesquisador da região, registra conflitos envolvendo sindicalistas, fazendeiros e o contexto da Ditadura Civil-Militar brasileira. O Vale do Mucuri destacou-se na mobilização pela reforma agrária, sendo pioneiro em Minas Gerais. Segundo Ribeiro (1996), uma liderança de Topázio, distrito

[144] Para mais informações, ver: https://pontosdeculturamg.org.br/culture-point/details/66

[145] Bom Jesus da Vitória, distrito de Santa Helena de Minas, é conhecida localmente como “Oropinha”. Para mais informações sobre a História de Santa Helena de Minas, ver: https://www.youtube.com/watch?v=3LU5zF5jup8

de Teófilo Otoni (MG), apoiou a ocupação de aproximadamente 400 famílias em uma grande propriedade, atualmente reconhecida como Assentamento Aruega[146].

Pessoas envolvidas com os sindicatos na região do Vale do Mucuri, assim como Manoel, em Santa Helena de Minas, têm contribuído para a compreensão das relações agregas, da posse da terra e de outras formas de disputa fundiária na região pesquisada. Esses agentes funcionam como verdadeiros arquivos vivos, guardando em suas memórias histórias importantes sobre a formação do Vale do Mucuri ao longo do século XX. Seu Etelvino, devoto de santos, habita uma das casas por onde a *folia* de Bom Jesus da Lapa passou diversas vezes. Ex-sindicalista em Carlos Chagas, teve importante atuação no processo de reconhecimento de comunidades quilombolas no município (Mattos, S., 2008). Foi ele quem, assim como Manoel do Sindicato (2024), pôde relatar aos pesquisadores, em meados do ano 2000, aspectos do processo de migração dessas comunidades, posteriormente reconhecidas como quilombolas na região. Ambos os sindicalistas possuem trajetórias de vida interligadas às festas de Folias.



Figura 47 - Folia de Bom Jesus da Lapa em frente à casa de Etelvino
Carlos Chagas
2022

Como já mencionado, a pesquisa de Ribeiro (1996) aponta para a mobilização de sindicalistas em defesa das classes mais baixas, exploradas pela produção agrícola nas grandes fazendas do Vale do Mucuri. Alguns desses agentes, inclusive, foram

[146] Para mais informações sobre o Assentamento Aruega, ver: https://mst.org.br/2024/06/19/assentamento-aruega-a-semente-da-luta-do-mst-em-minas-gerais/

perseguidos. O interlocutor sindicalista de Santa Helena de Minas afirmou conhecer Histórias de perseguição e dificuldades enfrentadas por aqueles que se posicionavam contra a imposição dos fazendeiros. Segundo Manoel do Sindicato (2024), existiu em Poté (MG)[147] um sindicalista que teria contribuído para a criação de um sindicato de trabalhadores rurais em Bertópolis (MG), município que, à época, incluía o território de Santa Helena de Minas como distrito.

Segundo Manoel do Sindicato (2024), esse sindicalista se chamava "Seu Joaquim" e era reconhecido como um "líder" entre eles, tendo sido "preso [na época da] ditadura militar" e sofrido intensamente, quando "judiaram muito dele. [...] Ele morreu pouco tempo agora, é um líder nosso". De acordo com o interlocutor, Seu Joaquim era de Poté (MG), mesma cidade que Ribeiro (1996) destaca como um importante foco de resistência sindical durante os conflitos pela terra entre trabalhadores empobrecidos e fazendeiros. Na ocasião, perguntei a Manoel se conhecia a história do acampamento Aruega, ao que respondeu afirmativamente, mencionando que teve um "amigo, que teve lá junto [...] ele já até morreu, [era] de Teófilo Otoni (MG). Seu Joaquim de Poté (MG) e teve um outro lá, [...] guerreiros [...] nessa época".

Manoel do Sindicato (2024) se posiciona politicamente à "esquerda" e atua na política local há longa data. Já integrou o poder executivo municipal, tendo sido vereador[148] e vice-prefeito. Nas eleições de 2024, envolveu-se novamente na política local, apoiando a candidatura de Márcia, filiada ao Partido dos Trabalhadores (PT), em Santa Helena de Minas. Segundo Manoel, seu objetivo no sindicato e na política é apoiar as camadas mais pobres da população, afirmando que "sindicato que não ajuda essa classe não presta". O interlocutor também colaborou na criação de uma associação formalizada com Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica (CNPJ) em nome do Quilombo dos Marcineiros. Sua trajetória de vida, profundamente vinculada às tradições populares, como as *folias*, evidencia de forma clara os grupos e classes sociais com os quais seus posicionamentos se alinham.

> eu já ajudei aqueles sem-terra da de Felisburgo (MG), todo o movimento que tem lá, eu estou lá, eu já acolhi sem-terra aqui, de encher o sindicato, dá comida, dá dormida, dá tudo. Então, sindicato

[147] Poté (MG) é uma das cidades da mesorregião do Vale do Mucuri. Localiza-se a aproximadamente 230 km de Santa Helena de Minas (MG) e 231 km de Bertópolis (MG), segundo o Google Maps.

[148] Segundo Ferreira (2018, p. 86-102), Manoel do Sindicato foi eleito vereador em primeiro lugar em "03/10/2004", com "222" votos. Em "01/12/2013", foi eleito vice-prefeito, ao lado de Artur Rodrigues da Silva, um outro fazendeiro da cidade.

> que é contra isso, sindicato que é contra quilombola, contra movimentos, esses movimentos que favorecem os mais pequenos, é pelego, é pelego. Sindicato tem que estar de cabeça erguida para defender as suas causas, que foi muito sofrido, os sindicalistas de primeiro aqui, depois foi criado um primeiro na nossa região, que foi o sindicato de Bertópolis (MG), o sindicato Bertópolis, inclusive foi seu Joaquim de Poté que veio e criou. (Manoel do Sindicato, 2024)

O sindicalista, em colaboração com a pesquisa realizada em agosto de 2024, em Santa Helena de Minas, relatou que, por volta de 1980, houve ataques violentos contra defensores das camadas mais pobres na região. Segundo o interlocutor, esses ataques eram praticados por fazendeiros ("os grandes") e também por pequenos proprietários de terra, entre eles, inclusive, um parente seu. Nesse período, Santa Helena de Minas ainda não era município, mas distrito vinculado à comarca de Bertópolis (MG), e não possuía sindicato próprio. Assim, as articulações sindicais concentravam-se em Bertópolis, embora já houvesse mobilizações em defesa dos direitos dos trabalhadores do campo e das populações mais vulneráveis, incluindo os Maxakali.

> Era um sindicato que era assim, o vaqueiro, os trabalhadores da fazenda, eles falavam mal do sindicato, mal mesmo por causa dos patrões, porque se o patrão soubesse que ele estava filiado, mandava embora. [...] Foi naquela ditadura militar, brava mesmo que teve, inclusive eles queimaram a cabana aqui, nesse lugar aqui. Fazendeiro, fazendeiro, queimou a cabana do PT aqui, que era movimentado pelo sindicato, e tudo. Inclusive isso aqui era de umas irmãs, as irmãs que foram embora, inclusive foi uma que fez o casamento meu. [...] Aí ela deu isso aqui, ela doou uma parte aqui, depois nós pegamos, isso aqui era da Igreja Católica, era das irmãs. Aqui tinha uma Geralda[149] [Soares], que era defensora dessas classes nossas, que botaram fogo no carro dela aqui nessa rua aqui, olha. Ela não era freira, ela era só dessa, de pessoal que luta e briga, botaram fogo no carro dela aí. (Manoel do Sindicato, 2024)

Esse relato do colaborador sindical encontra respaldo na publicação do CEDEFES (1987, p. 7), que agradece a Geralda Soares, reconhecida também por Vasconcelos (2015, p. 26) como uma "referência" na luta junto aos povos Maxakali, com quem conviveu acompanhando o cotidiano de suas mobilizações. Segundo o CEDEFES (1987, p. 56-57), na "década de 1980" surgem "as comunidades de base na região e os trabalhadores se organizam em sindicatos", o que possibilitou maior aproximação com os indígenas e

[149] Geralda Soares participou, em junho de 2025, de uma transmissão ao vivo com a pesquisadora Izabel Missagia de Mattos, referência nos estudos sobre os povos indígenas no Vale do Mucuri, na qual relembra parte desses acontecimentos. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=gaiipIyOLMM&t=1790s.

apoio às “suas lutas”. Tratava-se ainda de um período ditatorial, marcado por disputas políticas locais entre “PDS1” e “PDS2”[150] contra o PT, sendo este derrotado por uma ala mais conservadora, que chegou a prometer a distribuição de terras indígenas “para os pobres”. Nesse contexto, foi fundada a ‘Associação dos Fazendeiros e Colonos de Bertópolis’, enquanto “CEB’s[151], sindicato e PT” foram “proibidos” de realizar “reuniões”, desencadeando “ameaças de morte a trabalhadores, sindicalistas e agentes de pastoral”. Diversos episódios de violência foram registrados, como

> envenenamento da cisterna coletiva de Santa Helena. Incêndio do carro da Diocese. Espancamento e sequestro de trabalhadores. A polícia vigia as estradas e prende índios. A FUNAI responde as pressões dos fazendeiros com a implantação do Projeto de desenvolvimento Integrado e Assimilação. São contratados muitos professores e estagiários para conseguir acabar de vez com a resistência desse povo. (CEDEFES, 1987, p. 57)

Os “Maxakali reagem”, acompanham as eleições, “descobrem aliados”, “participam de encontros e assembleias indígenas, onde reencontram outros índios” e fazem diversas denúncias, “usando pela primeira vez os meios de comunicação em sua defesa”. Os indígenas aproveitaram esse período para exigir a “unificação de seu território separado por fazendas de gado” e, em março de 1982, escreveram uma carta ao “Presidente da FUNAI”, com o objetivo de “esclarecer sobre os artigos publicados contra eles no jornal Estado de Minas” (CEDEFES, 1987, p. 57-58).

Segundo Manoel do Sindicato (2024), um desses ataques teria sido realizado por “um ex-policial que morreu aí”, em Santa Helena de Minas (MG). Esse ex-policial seria pai de um ex-vereador da cidade, conhecido localmente por seu histórico de passagens pela política e por envolvimento em crimes de diversas naturezas, incluindo assassinato. Há ainda rumores na cidade de que ele teria ligação com o Primeiro Comando da Capital (PCC), organização criminosa amplamente conhecida no Brasil. Por princípios éticos, não apresento o nome desse personagem, a fim de preservar a segurança de Manoel do Sindicato, bem como a minha. Trata-se, segundo o interlocutor, de um

> cara mais perigoso que nós tem em Santa Helena de Minas. Esse cara matou o primo dele ali, [...] atirou, matou. [...] O cara é perigosíssimo, ele é frio, frio, frio e tudo. Ele manda matar, ele tá rico hoje, rico. Ele ameaça os prefeitos, inclusive ele tá aí, ele era contra ele [o atual prefeito]. Ele era contra ele. E lá hoje, ele tem empresa lá dentro [da

[150] Partido Democrático Social
[151] Comunidades Eclesiais de Base

> prefeitura], toma conta das obras. Ele ameaça todo mundo. Então, é um homem muito frio. Ele manda matar mesmo assim que gosta. Já teve envolvido em ação, em roubo, já foi preso [...]. E o pai dele era um professor, depois perdeu a farda, tão ruim que perdeu a farda. Ele veio lá de Almenara (MG). Aí ele ficou e foi professor. (Manoel do Sindicato, 2024)

As disputas de poder em torno da política, hoje já com significativa participação dos Maxakali, são muitas vezes desencadeadas por violência. Acompanhei pelo menos a eleição de 2020 em Santa Helena de Minas e pude perceber o quanto a cidade estava dividida, inclusive entre os Maxakali, que têm ocupado cargos políticos, como nos casos das irmãs Maria Diva Maxakali e Margarida Maxakali, eleitas vereadora e vice-prefeita. Em períodos eleitorais, são comuns demonstrações de poder, seja físico ou verbal, muitas vezes marcadas pela violência. Isso ocorre porque cada eleitor faz diferença na contagem de votos em uma cidade que possui pouco menos de 3 mil eleitores. Segundo Manoel do Sindicato (2024), em certa ocasião, "esses grandes [...] jogaram veneno dentro de uma cisterna [...] para matar todo mundo" que fazia oposição.

A vítima principal seria um

> professor na Umburaninha, depois veio para aqui, foi diretor de escola aqui naquele tempo e sempre saiu daqui corrido. E depois ele passou a apoiar Bolsonaro. Nas duas políticas de Bolsonaro, ele [apoiou] Bolsonaro. Dá para você entender? A polícia perseguiu tanto ele e ele é bolsonarista. Ele virou bolsonarista. Hoje ele é candidato a vereador em Águas Formosas (MG).[152] [Candidatou-se, pelo] PDT, um partido lá. Então essa história nossa aqui é muito complicada. No Córrego do Norte, ali também, abaixo, lá no Zé Paulino, esses mesmo que queimaram aqui, queimou outra cabana do PT lá, do movimento mais pequeno, né? Botaram, pagaram [para fazer isso]. Inclusive, tinha um parente meu envolvido [...] Ele era um dos que matava. (Manoel do Sindicato, 2024)

Diante desse relato, perguntei então ao interlocutor por que acontecia esse tipo de ataque naquele período. Manoel do Sindicato respondeu imediatamente:

> Porque nós éramos uma parte dos mais pequenos, que defendiam os movimentos populares, sindicatos, essas coisas tudo, né? PT na época, né? E [os outros] eram do lado que defendia a ditadura, os mais grandes. E por isso eles faziam isso com nós. Nessa época. Esse primo meu, ele é primo e irmão de pai. Ele já foi uma liderança muito forte aqui na época. Ele só mexia mais com polícia. Tudo que chegava na casa dele aqui, tudo que chegava, toda a polícia vinha pra casa dele, né? Não tinha

[152] Mais uma das cidades pertencente ao Vale do Mucuri. Ela fica 45,5 km de Santa Helena de Minas (MG).

> [...] esse quartel [que tem hoje em Santa Helena], não tinha essas coisas não. E ele chegou naquela época, ele é até padrinho de casamento meu. [Acontecia] de mandar prender o cara e depois ir lá, mandar soltar pra dizer pra o cara ficar a favor dele. Tá entendendo? Eu mando a polícia: 'vai lá, pega André, prende'. Quando você tá lá na cadeia [:] 'não, vim tirar o que esse menino fez? Por isso, e isso, eu vim tirar ele'. E a polícia soltar, pra você ficar como diz o outro, ficar omisso. (Manoel do Sindicato, 2024)

Creio que os relatos de Manoel do Sindicato, até o momento, conferem ao leitor a dimensão das relações de poder que estruturam a constituição da cidade de Santa Helena de Minas e que reverberam até os dias atuais. A terra, na região pesquisada, sempre foi o principal elemento de concentração de forças, sustentando desigualdades persistentes. Nos anos finais da Ditadura Civil-Militar, o sindicalista atuava constantemente na mediação de conflitos, ora como defensor dos direitos dos pequenos agricultores, ora como vítima dessas tensões. Segundo Manoel do Sindicato, ele próprio já foi "ameaçado de morte" diversas vezes na cidade.

Esses conflitos, nas últimas décadas, se agravaram, colocando Manoel do Sindicato em situações delicadas e de risco, inclusive em embates com "parentes" de sua companheira. Tratava-se de pessoas que possuíam alguma propriedade em Santa Helena de Minas e que procuravam o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, então presidido por Manoel, com o objetivo de se "aposentar. [...]. Os caras as vezes não tinham documento legal, ou então era comerciante, as vezes tinha até firma aberta, e não podia aposentar", conforme a legislação vigente. Cabe destacar que esse tipo de conflito com pequenos proprietários é mais recente, pois, em um primeiro momento, as tensões se concentravam sobretudo com os grandes fazendeiros, proprietários de latifúndios.

> Antes eram os grandes, nessa queima [nos ataques], os grandes mandavam, pagavam pra fazer. Depois do sindicato que veio aposentadoria para o sindicato, eles veio tudo para o sindicato, os grandes [os fazendeiros latifundiários]. Não é [à toa] que eu fui eleito o mais bem votado, está com 20 anos atrás, eu fui o mais bem votado aqui sem gastar um centavo, porque todos os fazendeiros vinham até o sindicato, porque a porta era ela, depois, agora, porque que eles distanciou? Porque acabou a declaração do sindicato e veio a declaração, que você pode preencher, e você mesmo se aposenta se você tiver conhecimento de preencher ela. [...] Eu era querido aqui por todos os fazendeiros, Seu Édison ali, todos eles. Eu fui vice eu fui candidato a vice e cheguei a ser vice-prefeito. Por que? Eles me engolia. Como diz aquele ditado, eles me engoliam, como diz o ditado, eles me engoliam como uma alavanca de travessa. Hoje no momento, [...] eu

> tenho muita influência na política. De vez em quando uma pessoa vai, chega pra mim: 'onde é que você tá? Com quem o senhor tá? Como é que é? Você vai fazer visita na Oropinha? Porque sua palavra lá é muito forte'. Então é por isso. Mas hoje está diferente. (Manoel do Sindicato, 2024)

O interlocutor Manoel do Sindicato (2024) colaborou com uma síntese dos momentos importantes das transições e da atuação dos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais, inicialmente em Bertópolis (MG) e, posteriormente, em Santa Helena de Minas (MG). No que se refere à atualidade, a situação do sindicato de Santa Helena de Minas não se encontra em crise em função da qualidade de sua gestão. Segundo o sindicalista, a atuação do governo Bolsonaro, que administrou o país entre 2019 e 2022, contribuiu para intensificar ainda mais os atritos.

> Depois do Bolsonaro, complicou muito. [Mas nós] não tem medo dessas coisas não. [...] Bolsonaro foi um homem [que] ele deu muita coisa ao grande [...], e pra nós pequenos, ele não fez não. Porque se não tivesse uma freada [no Bolsonaro] aí, hoje a carne estava de cem reais, o quilo, ou até mais. Gasolina estava de cinquenta, então deu uma freada e parou. Mesmo assim parou já em umas condições que não tava muito boa, porque aqui em Santa Helena de Minas, a compra que um aposentado fazia com o salário mínimo, ele tava fazendo só a metade, a metade. [...] Porque o poder de compra do pobre [durante o governo Bolsonaro], ele caiu mais de cinquenta %, o salário mínimo não aumenta mesmo, ficava aí aumentando, mixaria, mixaria, as coisas subiam, chegava num ponto que ele, [o povo] tinha que comer regrado, como já tava comendo. [...] Então, se esse trem tivesse indo e o salário mínimo ficando, eles [os comerciantes locais] iam vender o quê? A construção civil ia vender material pra quem? Porque hoje, é um grande consumidor de tudo, hoje é um aposentado. Eu tenho isso aqui, a casa [o sindicato] é cheinha de aposentado. O sindicato aqui ... eu acho que em Santa Helena deve ter mil e tantos aposentados, trabalhadores rurais. Só a renda do município, que o FGTS[153] manda, através de aposentado, de benefício aqui, é mais do que o fundo de ocupação do município. (Manoel do Sindicato, 2024)

Além da crise econômica associada ao governo Bolsonaro, este, segundo o interlocutor, teria buscado enfraquecer os sindicatos. Nesse sentido, caso não houvesse uma "freada" no ex-presidente (isto é, sua derrota nas eleições presidenciais de 2022), a situação econômica e a atuação dos sindicatos dos trabalhadores rurais estariam ainda mais comprometidas.

[153] Fundo de Garantia do Tempo de Serviço

Como sabemos, as festas de Folias do Vale do Mucuri (MG) possuem uma relação muito forte com a zona rural. Diferentemente de outras manifestações festivas, estas surgem em um contexto não urbano. Somente mais tarde, com os processos migratórios, passam a se apresentar nas cidades. Muitos desses cerca de mil contribuintes, sobretudo os/as aposentados/as, possivelmente estão interligados às festas de Folias, seja de forma comunitária, seja familiar. Como destacou o interlocutor sindicalista, apesar da maior autonomia na condução dos processos de aposentadoria de agricultores, ainda ocorrem diversos problemas, inclusive em razão do desatrelamento desses trabalhadores em relação aos sindicatos. Esse afastamento, associado a medidas adotadas durante o governo do ex-presidente Jair Bolsonaro, abriu brechas para a atuação de atravessadores, que retêm parte significativa dos recursos dos aposentados.

> Então muitos vão na onda e deixaram, não vão pagar mais, não vão pagar e não vão participar e levam muito prejuízo com isso. Às vezes uma pessoa tá pagando [para o sindicato] 25 reais por mês, ele dá na época de aposentar aqui, a gente faz tudo pra ele e não cobra um centavo, ele estando em dias. Aí ele deixa, e às vezes tem pouco atrasado, ele vai aí nos atravessadores [e] pega na meia [e] aposenta. [...] Já teve caso aqui de vinte e oito mil, o cara fica com quatro, [o atravessador] fica com quatro. É um prejuízo grande. Então toma prejuízo. Outros é três, é quatro, é cinco mil, a metade do cara que faz, da pessoa que faz e aqui no sindicato não paga mais nada. Aqui, se ele tivesse atrasado aí em dois mil, dois mil e tanto, tudo, a gente faz uma coisa com ele, paga mil reais, fica livre. [...] O filiado que tá, nós já fizemos muito aqui. Às vezes o cara tá devendo aí oito, nove, dez anos, eu falo: paga mil. [...] (Manoel do Sindicato, 2024)

Manoel do Sindicato nasceu em 1953, no Córrego do Norte, em Santa Helena de Minas, onde, por muitos anos, junto a vizinhos e boa parte de sua família, participou das cantorias de *folia* na zona rural, quando a cidade ainda não existia juridicamente. Foi o vereador "mais bem votado" em 2004, presidente da Câmara Municipal e também vice-prefeito. Trabalha em plantações de roça em sua pequena propriedade, onde nasceu e reside até hoje. À época, Santa Helena de Minas ainda não era município, mas o Córrego do Norte já existia como comunidade reconhecida localmente. A formação desse povoado é anterior à municipalização, quando Santa Helena de Minas ainda era distrito de Bertópolis (MG). Segundo o interlocutor, a área onde hoje se localiza o centro da cidade era, então, uma floresta pertencente a uma fazenda de Seu Euclides, considerado o fundador do distrito. Esse personagem aparece no livro *Conhecendo a História de Santa*

Helena de Minas, de Ferreira (2018, p.15), também morador da cidade, como alguém de "história" e "exemplo de vida", "deveras relevante na existência" do município.

O Córrego do Norte e o Córrego de São Sebastião do Norte - assim como outras comunidades denominadas "córregos", em referência aos cursos d'água - já eram povoados por não indígenas antes da emancipação de Santa Helena de Minas (MG). Segundo Manoel do Sindicato (2022), "os primeiros baianos que vei, isso aqui era tudo posse. Eles veio e fizeram posse ali em 1943. Meu pai veio também, era de Piatã (da Bahia) para aí. Meu pai veio em 1949". Esses migrantes já encontraram o "Córrego do Norte e o Córrego do Sebastião do Norte". Este último povoado, de acordo com Ferreira (2018, p.22-23), tornou-se mais tarde a cidade de Machacalis (MG), localizada a 19 km de Santa Helena de Minas. Vale destacar que a posse é entendida não como direito formal à terra, mas como uma condição precária e historicamente produzida, marcada pelo uso continuado e pelo trabalho, sem reconhecimento jurídico pleno.

Os primeiros registros de leva de migração de baianos para o Vale do Mucuri, segundo Missagia de Mattos (2023, p.133), habitaram "entre os índios do Itambacuri", entre "(1873-1911)", sendo este local "o destino final de uma rota que atravessou levas sucessivas de migrantes nordestinos refugiados das secas que assolaram os sertões, sobretudo na década de 1880". Muitos outros grupos, em diferentes épocas, também migraram da Bahia para o Vale do Mucuri (MG), que, mesmo diminuindo sua atratividade, foi pouso de muitas famílias empobrecidas. No caso de Santa Helena de Minas, segundo Ferreira (2018, p.123), na década de 1940 esses baianos vinham em "caravana" composta de "numerosos grupos", entre "adultos e crianças", que utilizavam "animais cargueiros" para "transporte de alimentos" e pessoas, em viagens que poderiam durar até "30 dias".

O grupo de Batuque Estrela do Norte, cujos participantes são devotos de santos e praticantes da *folia,* é formado por famílias constituídas por pessoas que migraram para a região, em grande medida, nesse mesmo período da década de 1940, sendo a família de Manoel do Sindicato (2024) uma delas. Torna-se importante destacar que a prática do agrego não se limitava à relação entre famílias pobres e grandes fazendeiros, pois também envolvia a agregação entre parentes que necessitavam de meios de sobrevivência por meio da terra. As famílias chegavam em diferentes levas migratórias e, posteriormente, estabeleciam comunicação ao encontrarem terras propícias para o posseamento ou para a agregação.

Muitas dessas famílias vieram da Bahia, sobretudo de Piatã. Segundo Manoel do Sindicato (2024), "a maioria veio por Felisburgo, pelo Vale do Jequitinhonha, e saiu em Fronteira dos Vales (MG)[154] e chegou aqui". A proximidade entre o Vale do Jequitinhonha e o Vale do Mucuri (MG) possibilitou a formação de rotas migratórias utilizadas por essas famílias. Essas migrações duravam até "trinta dias na estrada", atravessando caminhos precários e, muitas vezes, áreas de mata. Ao chegarem ao Vale do Mucuri, essas famílias se articulavam com parentes que já haviam estabelecido diferentes formas de acesso à terra, seja por meio da posse, da compra de pequenas propriedades ou de relações agregas com fazendeiros e também entre familiares. Tudo indica que havia pessoas experientes nesse tipo de deslocamento, embora enfrentassem inúmeras dificuldades em um período no qual a região ainda não dispunha de estradas adequadas. Existia uma "fama" de que o Vale do Mucuri possuía disponibilidade de terras, informação que circulava e atraía diversos grupos familiares, inclusive de diferentes estados.

> O povo de primeiro era meio doido, eles saiam primeiro, e vinham, fundavam nessas matas, e vinham descobrir posse e tudo, né? [A cidade de] Piatã [...] é [a] mais [conhecida]. Mas [também vinham de] Baíra, Mocó, Rio de Contas, tem muita gente de Rio de Contas. Aquela região lá perto [...]. Tinha várias outras cidadezinhas. Aí eles saíam [em] tropa [de animais]. Mãe mesmo, quando ela veio, foi em 1949. A mãe de Adalberto, do professor Adalberto, veio em 1943. (Manoel do Sindicato, 2024)

Acima foram citados vários familiares de Manoel do Sindicato (2024), entre eles Aracy, Bilora, Armindo e Adalberto, todos envolvidos com o Grupo de Batuque Estrela do Norte. Adalberto é filho de "Eutépia" e "primo" de Manoel do Sindicato. Da mesma forma, Aracy, uma das lideranças do grupo, cujo "avô" se chamava "Pedro Baiano", "era tio" do pai de Manoel do Sindicato. Pedro Baiano "era casado com [Benedita], tia" do pai do sindicalista.

O avô e a avó de Manoel do Sindicato (2024) "eram irmãos dos avôs de Adalberto. Um de um lado, outro, de outro. A avó de Adalberto era irmã de minha avó". Por essa razão, membros desse grupo familiar, especialmente o pai de Adalberto, acolheram o pai de Manoel do Sindicato (2024) como agregado. Inicialmente veio seu pai e,

[154] Uma das 23 cidades que compõem a região do Vale do Mucuri, localizada a 75,5 km de Santa Helena de Minas (MG).

posteriormente, sua mãe, em 1949, quando ainda não eram casados. Ao chegar à região, o pai de Manoel, pertencente a uma família de baixo poder econômico, passou a residir como agregado em uma terra que "o avô de Adalberto" havia comprado. Além do contexto familiar, observa-se aqui um exemplo claro de indivíduos envolvidos com o batuque e as festas de Folias estabelecendo relações agregas entre si. O pai de Manoel do Sindicato (2024), ao chegar ao Vale do Mucuri, foi criado por um homem chamado "Amâncio Gonzaga", o "único reservista que tinha" em Santa Helena de Minas, que havia prestado "serviço ao exército".

> Ele foi juiz de paz, a palavra dele valia mais do que tudo, pra autoridade. Então ele tirava a cadeia de alguém, [...], ele colocava a taca no lombo de alguém. Tanto que era celebrado ali, do lado de lá, tinha missa de quatro em quatro meses, inclusive eu fui batizado lá, pai foi casado lá naquele tempo, vinha fazer os casamentos, tudo. Todo mundo foi casado lá e batizado, e tudo. (Manoel do Sindicato, 2024)

Os pais de Manoel do Sindicato (2024) não vieram casados para o Vale do Mucuri, mas, por circunstâncias do percurso migratório, ambos oriundos da Bahia, casaram-se em "1949" em Santa Helena de Minas. Após isso, passaram a viver como agregados junto a familiares de Manoel, no caso, a família de Adalberto, pois estes "tinham terra, e [seus avós/pais], não tinham". Nesse período como agregado, o pai de Manoel sustentou a família e "criou" os "nove filhos". Mais tarde, seu "avô comprou uma bezerrazinha e deu" ao seu pai para criar. Estes animais ficaram na

> manga de César. E [seu pai] ficou trabalhando lá de pé, cuidando do gadinho, até arrumou dez vacas. [Seu] pai comprou [um sítio] na mão do cara que criou ele [...]. Então, meu sítio, ele é escriturado, tem título, tem tudo. É documentado mesmo. Porque o Amâncio Gonzaga, ele já veio, já comprou fazenda de outros. Essa área aí, os posseiros não foram os baianos, não. Mas os baianos chegaram aqui e tomou conta: Córrego Sebastião, Córrego do Norte, Praxedes e Nortinho, que é perto de Machacalis (MG). O Nortinho praticamente acabou. Não existe bairro lá mais. Foram vendendo, e foram saindo, e foram saindo, e outros proprietários foram começando, foram chegando. Tem baiano, mas de outro jeito. O Praxedes, que era lá, depois daquelas quebradas lá, já no município Bertópolis (MG), ele tinha muita gente, tem pouca gente. Tem pouca gente [agora]. O Córrego São Sebastião ainda tem muita gente ainda. [Muitos saíram e] foram para São Paulo [SP]. O Córrego do Norte é uma das comunidades maiores, é uma das comunidades maior concentrada assim, porque, aqui o Córrego São Sebastião, ele misturou muito com os outros, foi chegando, tem os Gonçalos, tem tudo, mas a concentração de baiano, [...] acho que é no Córrego do Norte. Aí, mas ainda concentra muito. Essa saída daqui para a aldeia,

> tinha Água Boa [aldeia do T.I Maxakali], extremando, aí era tudo baiano também. Era tudo baiano. Aí acabou tudo. Lá virou só fazendeiro. (Manoel do Sindicato, 2024)

Santa Helena de Minas foi fundada como comunidade em 1960, quando ainda se chamava Santa Helena (sem o "de Minas"). Segundo o sindicalista, todo o território da atual cidade pertencia a Machacalis (MG) e, anteriormente, a Carlos Chagas. Após se desvincular de Carlos Chagas, passou a integrar Águas Formosas (MG). Todas essas cidades fazem parte do território do Vale do Mucuri (MG) e foram se emancipando gradualmente. Bertópolis (MG), por exemplo, era distrito de Machacalis (MG). "Seu Euclides", um homem com vasta extensão de terras, criou um distrito e formou um povoado, batizando-o de Santa Helena, em referência ao nome de sua filha, Helena. Após uma mobilização em Bertópolis para se emancipar de Machacalis (MG), Santa Helena passou a pertencer a Bertópolis (MG), e não a Machacalis (MG), contrariando os interesses do fazendeiro Euclides Silveira Tolentino. Segundo Manoel do Sindicato (2022), o fazendeiro teria se arrependido, pois acreditava que Bertópolis ficaria vinculada a Umburaninha e que Machacalis exerceria a governança do povoado de Santa Helena como distrito, o que não se concretizou.

Santa Helena permaneceu como distrito de Bertópolis por um longo período. Ainda nessa condição, teve seu nome alterado para Balbinópolis, em homenagem ao pai de um fazendeiro, cujo patriarca se chamava Balbino José Fernandes. No entanto, segundo Manoel do Sindicato (2022), "todo mundo gritava que queria Santa Helena". Todavia, já existia outra localidade com esse nome, segundo o interlocutor, próxima a Governador Valadares (MG). Quando ocorreu a mudança de Balbinópolis para Santa Helena, foi necessário acrescentar "de Minas", resultando na denominação atual. Esse interlocutor demonstrava preservar com precisão diversas datas em sua memória. Segundo ele, 31 de dezembro de 1996 teria sido o ano de emancipação de Santa Helena de Minas, embora oficialmente o processo tenha ocorrido em 1995, conforme Ferreira (2018, p.66-67). Em 1996, realizaram-se, pela primeira vez, eleições com candidatos a prefeito e vereadores próprios, sem vinculação administrativa a Machacalis ou Bertópolis. Na sequência, em 1997, foi fundado o Sindicato dos Trabalhadores Rurais.

Mais adiante, abordarei as relações agregas entre o filho de Balbino José Fernandes, referido por Manoel do Sindicato como determinante para que o que viria a ser a cidade de Santa Helena de Minas se chamasse "Balbinópolis". Balbino, já falecido,

é pai do fazendeiro Édison Fernandes, os quais mantiveram relações agregas com a família de Tião Supita e Dedé, pai e filho, dois dos mais importantes *cantadores de folia* que moram na cidade de Santa Helena de Minas. Assim como o fazendeiro Euclides Silveira Tolentino, Balbino José Fernandes foi um dos que mais agregaram famílias às suas terras. De acordo com Ferreira (2018, p.25), Euclides, por exemplo, "agregava dezenas de famílias em sua propriedade rural - morando elas de modo espaçado por todos os lados da fazenda".

Segundo Manoel do Sindicato (2024), Seu Édison "é um dos maiores" proprietários de terras da cidade na atualidade. Uma de suas fazendas cobre todo um "lado" do rio da cidade. A quantidade precisa em alqueires ou hectares é desconhecida pelo sindicalista: "ele tem [...] essa fazenda aí que eu não sei [a extensão] que é a Santa Clara, e tem outras". Para o colaborador, Seu Édison "é um senhor muito respeitado, ele é um senhor muito direito, ele é um homem de muita palavra, ele é de palavra, ele não gosta de malandragem, de covardia. Ele [é] muito correto [...] ele é um grande homem". Todavia, um dos problemas do fazendeiro seria "com essas coisas, acho que quase todo homem tem": [...] gosta muito de mulher.

Essa respeitabilidade popular do fazendeiro Édison Fernandes também é narrada pelo *cantador de folia* Tião Supita (2024), com quem manteve relações agregas por muitos anos. Ambos os fazendeiros são apresentados por Ferreira (2018) como personagens centrais na constituição do município, tendo acumulado poder por meio dessas relações. Balbino, pai de Édison Fernandes, chegou a concentrar tamanho poder que, ainda que por "pouco tempo", conseguiu alterar o nome de um distrito. Na percepção de Manoel do Sindicato (2024), Balbino teve importância na formação da cidade, mas "o patriarca mesmo" de Santa Helena de Minas foi o "companheiro, amigo de todos, era o senhor Euclides Silveira Tolentino. Esse foi o fundador de Santa Helena, era dono disso aqui tudo". Segundo Ferreira (2018, p. 16-17), os pais desse fazendeiro teriam ocupado terras por volta de "1913" em "Espinosa", no Vale do Jequitinhonha (MG), sendo reconhecidos como "antigos posseiros" que "sobreviviam do trabalho na agropecuária: criavam gado e cuidavam da lavoura".

Deste modo, é possível afirmar que as relações agregas no Vale do Mucuri, em termos formais, chegaram ao fim, uma vez que, como relatado pelos interlocutores, já não ocorrem como no passado. Ainda assim, persistem formas de continuidade, sobretudo por meio de relações informais de trabalho, com pagamentos por diária ou por empreitada. Um exemplo é o caso do cantador de folia Dedé, filho de Tião Supita, que, mesmo

aposentado, continua trabalhando para o fazendeiro Édison Fernandes. Segundo Manoel do Sindicato (2024), Dedé "trabalha direto pra ele lá. Trabalha com o senhor Édison. Nunca saiu, aposentou e continuou trabalhando para o senhor Édison e para o Netinho, que é genro do senhor Édison".

É possível que muitos outros ex-agregados, ou seus familiares, ainda continuem trabalhando para o fazendeiro (ou seus descendentes), de modo que as relações de poder permanecem concentradas nas mãos desses proprietários, seja por vínculos trabalhistas, seja por influência política. Afinal, como relatou Manoel do Sindicato (2024), "quase todo mundo aqui já foi agregado do senhor Édison. Tem famílias grandes aqui" que já foram agregadas a ele. Essa conjuntura é propícia à manutenção dos fazendeiros no poder, o que ajuda a explicar por que tantos deles, historicamente, ocuparam cargos públicos, como prefeito em Carlos Chagas e Santa Helena de Minas.

> Isso aí era cheio de gente, dentro dessa fazenda. [O] Seu Euclides mesmo, acho que tinha uns quarenta agregados. Acho que uma [fazenda tinha] mais ou menos, uns quarenta agregados. Esse Valdeir aqui, ele tá meio lelé já, mas o Valdeir aqui, da entrada da rua desse loteamento aí, ó, ele é genro do senhor Euclides. Ele conta a história toda de Santa Helena. Ele conta tudo. Mesmo que ele já tá meio, assim, com o juízo não tá bom, mas ele conta tudo. Eu conheci esse povo aqui, quase tudo foi agregado do senhor Édison. E de Seu Euclides. (Manoel do Sindicato, 2024)

Este período de intensa agregação, na região onde hoje se localiza Santa Helena de Minas, foi marcado por uma natureza exuberante, com extensas áreas de mata. Manoel do Sindicato (2024) relembra com detalhes esse momento, destacando que, no "começo de Santa Helena, as madeiras de casa, de porta, de tudo, foi tudo tirado da terra de Seu Euclides. No serrotão[155], naquela época". Desse modo, essas grandes fazendas contribuíram diretamente para a devastação ambiental no território onde vivem hoje "os povos Tikmu'um", considerada uma "das piores situações socioambientais, dentre os povos indígenas brasileiros" (Tugny, 2014, p.157), quando "pelo menos 80% da cobertura florestal original da T.I Maxakali foi devastada" (Ribeiro, R. B., 2008, p.14).

[155] Quando criança, em Carlos Chagas (MG), eu viajava nas férias para uma pequena propriedade de amigos, filhos de Antônio Pinheiro (in memoriam), onde presenciei o corte de uma tora de madeira com um desses serrotes. Tratava-se de um tronco de árvore de grande dimensão, que exigia pelo menos duas pessoas para o corte, uma em cada extremidade do "serrotão". A madeira era posicionada sobre uma estrutura elevada, de modo a permitir o uso do instrumento. Em Carlos Chagas, ainda há uma grande tora de madeira exposta em praça pública.

Era nesse contexto que ocorriam atividades como a “derrubada de mata [...] derrubada [...] de machado”. Essas práticas, ao mesmo tempo em que geravam trabalho para a população mais pobre, produziam lucros e melhorias para os fazendeiros, ao preparar as terras para o pasto, sobretudo voltado à pecuária.

> Quando Santa Helena foi fundada, tinha tronco de madeira dentro de Santa Helena aí que ficou lá, tinha ali ... Perto da Igreja Católica, ali tinha um toco que era quase desse tamanho aqui. Ele ficou lá, há muito tempo. No meio daquela praça, eu conheci rolos de pau lá, dessa altura, assim, desse tamanho. Era o trem mais lindo do mundo. [...] Se naquele tempo tivesse uma tecnologia pra ter que ser filmada aqui, e mostrada hoje, era uma coisa fora de sério. Porque tinha pau aqui, nessas matas, que juntava dois ou três ou quatro machadeiros. Dois daqui, dois de cá, e levava um dia pra jogar [a árvore no chão]. Eram as coisas mais lindas do mundo. E eu ainda conheci um pouco, porque eu tô com 71 anos. Nasci no Córrego do Norte. Onde eu nasci, [...] eu vivo até hoje. [Em terras que eram do meu] pai [que veio de Piatã (BA), e se agregou com proprietários de terras aqui]. (Manoel do Sindicato, 2024)

Segundo Ribeiro (1996, 1998, 2010) e Santos (2022), a agregação também era uma estratégia adotada pelos fazendeiros para controlar a terra. Desse modo, poderiam se apropriar de áreas anteriormente obtidas por posse e estimular que agregados as habitassem, como forma de delimitação territorial, marcando que aquele espaço não era mais terra indígena ou de posseiros. Manoel do Sindicato (2024), que conhece profundamente a história da luta pela terra em Santa Helena de Minas, afirmou não ter conhecimento de casos de agregados indígenas, sobretudo da etnia Maxakali. No entanto, isso não significa que tais relações não tenham ocorrido, ainda que em períodos anteriores ou em outras localidades do Vale do Mucuri (Ribeiro, 1998).

A posição dos Maxakali nessa história, apesar da conquista do direito à demarcação de suas terras em Santa Helena de Minas e Bertópolis, foi marcada por intensos prejuízos. Ao ser perguntado por Manoel do Sindicato (2024) se os Maxakali chegaram a se agregar em Santa Helena de Minas, o sindicalista afirmou que esses indígenas não participaram desse tipo de relação. Todavia, vale destacar que indígenas da “língua maxakali”, segundo Missagia de Mattos (2023, p.124-125), vêm sendo aquartelados desde pelo menos “1794” por famílias não indígenas, tendo sido, à época, utilizados na abertura “das fazendas dos pioneiros”, por meio do uso da “mão de obra daqueles povos” que falam esse idioma.

A percepção de Manoel do Sindicato (2024) talvez se aplique aos Maxakali que mantinham o uso exclusivo de sua língua. Para uma análise mais aprofundada, seria

importante a realização de pesquisas envolvendo aqueles que falavam português e que foram, em certa medida, forçados pelo sistema vigente a se agregar à sociedade considerada "civilizada". Esta pesquisa caminha parcialmente nessa direção, ao buscar compreender os processos afro-indígenas da região. Para Manoel do Sindicato (2024)

> os índios toda vida, eles foram recanteados, eles foram empurrados. Os índios, eles foram chegando, e foram chegando e foi empurrando, e naquela época que eles tinham medo. [...]. Mas antes, até perto de Machacalis (MG), isso era tudo deles. A história fala isso. [...]. Porém, [...] naquele tempo, que eles [...] eram muito dominados por cachaça e cigarro e fumo [...]. Pelo pouco que eu sei, [tem] essa história que eles eram muito agradados com fumo, tabaco, com cigarro e bebida. Toda vida foi desse jeito. Ainda tem alguns aí. Mas eles toda vida moraram na terra deles. Os outros que chegou, invadiu eles. [...] Os fazendeiros que foram chegando, e foram empurrando eles, foram recanteando eles. Foi recanteando e eles foram, veio daqui, veio lá da região, e [...] foram afunilando as coisas deles. (Manoel do Sindicato, 2024)

A cachaça, há longa data, foi utilizada como estratégia de dominação dos indígenas, remontando à "segunda metade" do século XIX no Vale do Mucuri. Como exemplo, durante a "administração dos missionários capuchinhos" em Itambacuri (MG), Missagia de Mattos (2017, p.93-94) encontrou registros do uso de "bebidas alcoólicas nos aldeamentos entre os Botocudos". Especificamente entre os Maxakali, "sua relação com os destilados foi relatada pioneiramente em 1918" (Oliveira et al., 2019, p. 2884). Em uma pesquisa sobre "as consequências do uso da Kaxmuk", como é chamada a "cachaça" pelos Maxakali, Oliveira et al. (2019, p. 2885) detectaram que os próprios indígenas reconhecem seus malefícios, sendo que os comerciantes locais também são coniventes (Ribeiro, R. B., 2008, p.14). Vale destacar que os Maxakali, durante os rituais, já faziam uso de "bebida tradicional fermentada, conforme relatado por uma liderança". Nesse período, tinha 'bebida da batata', 'água de coco', 'garapa', 'do milho verde. Que sempre' era usado na 'religião', 'essa bebida era a que usava' (Oliveira et al., 2019, p.2892).

Para Manoel do Sindicato, pelo menos nesse primeiro momento de avanço da fronteira econômica sobre o território indígena Maxakali, a pressão foi exercida principalmente pelos grandes fazendeiros, e não pelos pequenos, pois "quem mais apertou o índio foi o grande". Esses grandes proprietários ampliavam suas terras por meio da invasão de posses alheias e das relações agregas, como também narrou Tião Supita (2024). Em nenhum momento da pesquisa fica evidente que os Maxakali tenham se agregado a fazendeiros. Com a demarcação de suas terras, essa possibilidade tornou-se

ainda menos provável, sobretudo entre aqueles que não falavam a língua portuguesa. De todo modo, as terras tornaram-se progressivamente mais disputadas.

> O pequenino não tinha, mas os grandes aí foram comprando, foram correndo com índios. [...] Esse momento [foi] muito complicado. [...] Como é que diz? Eu não sei porque que Deus criou nós, e criou a terra para nós vivermos da terra, né? Mas o homem fez o documento e consegue dar o documento para a pessoa. Hoje inclusive nós tivemos uma medição de terra aqui. [...]. [A terra devoluta] é terra que não tem documento. [...] Que aqui é cheio. [Tem casos de terra que] tem o dono dela. [São] pequenos proprietários, pequenininhos, mas a maioria aqui ainda está sem título. Nem todo mundo aqui tem documento de terra. Porque [anteriormente] não fizeram documento naquela época e tem terra devoluta. Às vezes tem a escriturinha de compra e venda, mas não tem o título da terra, não foi medido pelo Estado. E agora estão fazendo de novo. [...] É uma terra que dá muito prejuízo ao governo. Eles falam que a terra quando é devoluta é do Estado, mas o Estado não é dono dela. Quem está produzindo é outro e [o governo] não recebe o imposto dela. Então, dá prejuízo ao Estado. Porque quando ela é titulada, medida e tudo o que é, aí o governo cobra o imposto dela. (Manoel do Sindicato, 2024)

Em síntese, a situação fundiária de Santa Helena de Minas (MG) apresenta uma pluralidade de configurações: de um lado, grandes fazendeiros; de outro, comunidade quilombola certificada pela Fundação Cultural Palmares, mas ainda sem reconhecimento pelo INCRA[156]; além da T.I Maxakali demarcada e de pequenos proprietários, muitos dos quais sem titulação formal de suas terras. Em um território que outrora foi integralmente indígena, observa-se hoje uma diversidade de formas de posse e propriedade, ainda marcada pela concentração latifundiária.

A partir dos próximos subcapítulos, farei um balanço das *folias* do Vale do Mucuri, englobando elementos culturais em pelo menos duas cidades da região: Santa Helena de Minas e Carlos Chagas. Essas cidades apresentam elementos que evidenciam uma ascendência indígena e negra na região pesquisada, relacionada aos povos que participam das festas de Folias. Toda essa rede, assim como a Comunidade Quilombola Marques, em Carlos Chagas, e a Comunidade Quilombola dos Marcineiros, em Santa Helena de Minas, reúne grupos que possuem histórico de ocupação de terras por posse desde meados da década de 1930. Além disso, outro ponto comum entre esses quilombos é a relação com as festas de Folias e o batuque.

[156] Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

As festas de Folias, assim como a do Congo e Moçambique, são práticas ancestrais em continuidade (sendo suas características comuns o respeito aos mais velhos), mesmo diante das realidades econômicas historicamente vivenciadas pelas pessoas que participam dessas práticas. Muitas vezes, tratam-se de sujeitos semianalfabetos, que trabalharam como agregados, pedreiros, roçadores, vaqueiros, etc. Há evidências destas festas de "pretos", por exemplo, que remetem a histórias do tempo da escravidão, como as festas do 13 de maio, em uma alusão clara à abolição da escravidão. Obviamente, estas festas tiveram papel na resistência contra poderosos, antes, durante e depois da abolição. A continuidade de muitos rituais, sentidos e significados dessas festas foi repassada entre familiares ou conhecidos dentro das comunidades.

A proposta que busco apresentar neste subcapítulo é demonstrar a proximidade entre diferentes grupos étnicos ligados às festas de Folias, à posse de terras e ao agrego no Vale do Mucuri. A pesquisa mais recente que trata dessa abordagem é a de Santos (2022). Mas, já na década de 1990, essa proximidade era timidamente apresentada nas pesquisas de Ribeiro (1996, p.39). Para este autor, os agregados que passavam por demasiadas dificuldades no Vale do Mucuri, quando obrigados a migrar para outros estados, cedo ou tarde voltavam para suas antigas comunidades e mantinham "laços pessoais" com as "velhas fazendas" onde tinham trabalhado como agregados. Para ele, alguns desses agregados, em retorno de São Paulo, Rio de Janeiro ou Belo Horizonte, "nas festas juninas ou Natal", vinham para visitar "seus antigos fazendeiros". Segundo o autor, por volta de 1996, em Carlos Chagas, existia "um terno de reis composto por antigos agregados, que moram quase todos nas modernas cidades do Centro-Sul".

Em período de festas de Folias, principalmente em janeiro, retornavam e mantinham seus rituais e performances em louvor aos santos ou aos Magos (Ribeiro, 1996, p.39). Mas essas características de aproximação entre famílias ligadas às festas de Folias, às relações agregas e aos processos migratórios para cidades maiores, devido à crise causada pela concentração e desgaste das terras, possivelmente têm suas raízes nos costumes do Vale do Jequitinhonha. Como exemplo, em Turmalina (MG), foliões se agregavam "em terras de outra família", 'mexendo com lavoura para os outros', assim como seus antepassados, "como era comum entre as famílias camponesas dessa região e época" (Rosse, 2017, p.61). "A partir de 1982", com "a diminuição das águas na região", eles passaram a "migrar frequentemente para São Paulo, para trabalhar sazonalmente no corte de cana" (Rosse, 2017, p.62).

3.1 A Comunidade Quilombola dos Marcineiros em Santa Helena de Minas: relato de Manoel do Sindicato

O histórico de vida da Comunidade Quilombola dos Marcineiros, em Santa Helena de Minas, e da Comunidade Quilombola dos Marques, em Carlos Chagas, no que se refere aos seus territórios hoje reconhecidos pela Fundação Cultural Palmares, está intimamente relacionado à posse da terra. Ambos os grupos migraram nas primeiras décadas do século XX, saindo do Vale do Jequitinhonha (MG) e ocupando áreas no Vale do Mucuri (MG). Essas migrações ocorreram por fatores de proximidade territorial e por condições econômicas ligadas ao desgaste das terras no Vale do Jequitinhonha. O Vale do Mucuri, região de ocupação mais tardia no avanço da fronteira do capitalismo, constituiu-se, portanto, como um espaço propício à agricultura familiar e, nesse sentido, um campo de oportunidades, ainda que marcado por desafios para essas populações.

> Quando não integrados no mercado de trabalho, os camponeses eram e são expulsos de suas terras e empurrados para 'fora' da fronteira económica, ou para 'dentro' como assalariados sazonais. Se encontram terras livres mais adiante, continuam a tendência migratória, mesmo que para pontos mais distantes. E notável a circulação de informações sobre terras livres ou presumivelmente livres, entre camponeses, centenas de quilômetros adiante. A teia de relações de parentesco e de compadrio se encarrega de difundir as informações sobre a localização de novas terras que ainda podem ser ocupadas. O que é facilitado pelo lento deslocar de fragmentos de grupos familiares desses camponeses. Embora tendencialmente migrem em família e até em grupo, há uma rede familiar mais extensa e viva que constitui a referência nesse movimento. (Martins, 2009, p.150)

Manoel do Sindicato (2022), entrevistado em 2020, 2022 e posteriormente em 2024, demonstrou conhecer muitos detalhes da história da cidade de Santa Helena de Minas, envolvendo suas comunidades e os Maxakali. O sindicalista relatou que, tempos atrás, uma "peste" teria atingido a Comunidade Quilombola dos Marcineiros, quando a "meningite matou um bocado de gente há 30 anos". Segundo ele, foi necessário retirar de avião os doentes da região. Essas informações, registradas por Manoel, constam em vídeo publicado em seu canal no YouTube[157]. O interesse de Manoel por realizar esses registros seria o de contar a história de Santa Helena de Minas, dessas "grotas tudo", como

[157] Registro realizado por Manoel do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santa Helena de Minas sobre a história do município e da Comunidade Quilombola dos Marcineiros. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=EA9UZUD9zGk&t=1s] e [https://www.youtube.com/watch?v=uBioxkqfi0E].

“Oropinha” (nome comunitário do distrito Bom Jesus da Vitória), bem como da própria Comunidade Quilombola dos Marcineiros. Seu intuito era “contar as histórias destas matas”, pois o município “é rico [...] tem muita água”.

Neste contato que tive com Manoel do Sindicato (2022), na Comunidade Quilombola dos Marcineiros, fiz a seguinte pergunta: como foi a ocupação dessas terras e de quem eram antes da ocupação do quilombo, pela posse? Manoel deu a seguinte resposta, sem titubear:

> Os caras desceram de mata, aí [...] veio da região de fora [...] lá do Vale do Jequitinhonha (MG), fizeram posse aqui [...] os primeiros que ocuparam me contaram [...]. Eles vieram dentro de mata e acampou aqui [...] quando eles chegaram aqui já tinha uns. O neto do primeiro aqui me contou tudo. (Manoel do Sindicato, 2022)

Esses aspectos da história da ocupação de terras por esses povos são semelhantes aos da Comunidade Quilombola Marques, em Carlos Chagas, quando, por volta de 1930, vindos do Vale do Jequitinhonha (MG), ocuparam terras que hoje já possuem reconhecimento da Fundação Cultural Palmares como quilombolas (Marques, 2012; Mattos, S., 2008). Em um dos encontros com Manoel do Sindicato (2022), ele me disse ter produzido vídeos com o objetivo de mostrar as belezas naturais que ainda existem na cidade de Santa Helena de Minas (MG) e contar a história da cidade, de seu distrito, Bom Jesus da Vitória, e de seus povoados em geral. Ao fundo dessa série de relatos e da paisagem local apresentada por Manoel do Sindicato (2022), ouve-se uma música de Bilora[158], um importante violeiro da cidade, com reconhecimento nacional, que participa das festas de Folias, dos *batuque*s e das *contradanças* de forma singular. Talvez seja um dos poucos que realizam oficinas sobre essa temática na região.

[158] Manoel do Sindicato, quando vereador, juntamente com Bilora, compôs um hino para representar a cidade.

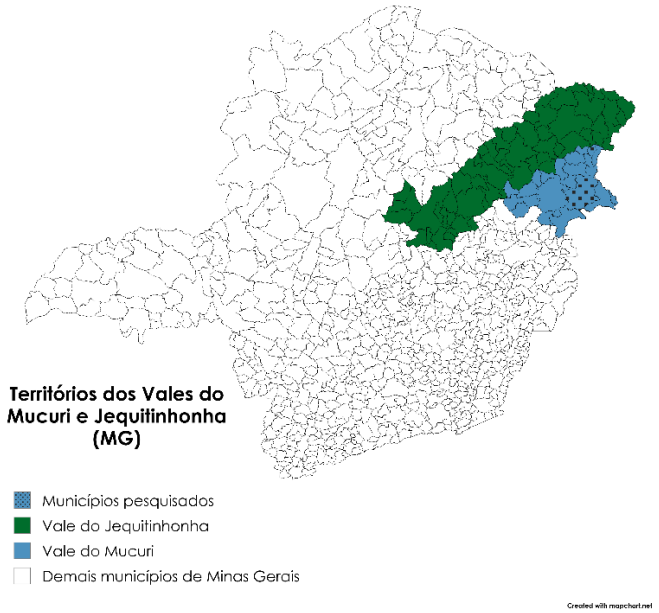


Figura 48 - Mapa – Vale do Jequitinhonha e Vale do Mucuri

Elaborado pelo autor

Manoel do Sindicato (2022) registrou Santa Helena de Minas (MG) com o objetivo de

> divulgar suas comunidades rurais [...] contando sua História por que Santa Helena [de Minas] anos 61 ela foi fundada pelo Seu Euclides Silveira Tolentino (o local era uma fazenda dele), e como ele era um cidadão de Machacalis (MG), ele sabia que Bertópolis iria ser emancipada e Machacalis iria ficar sem nenhum distrito [...] Ai ele falou: Eu vou criar um povoado em Santa Helena de Minas, para esta ficar como distrito. Só que ele não deu sorte. Santa Helena ficou para Bertópolis (MG), e Machacalis (MG), ficou sem nenhum distrito. Bom Jesus da Vitória [distrito] foi fundado primeiro que Santa Helena de Minas, poucos anos. [...] (Manoel do Sindicato, 2022)

Segundo Manoel do Sindicato (2022), por ele ter "nascido e criado em Santa Helena de Minas", ele queria fazer um "trabalho" também sobre a aldeia Maxakali e o Córrego do Norte. Demonstrou através do vídeo, que Bertópolis (MG) onde tem outra parte do T.I Maxakali, é bem próximo dali. Para ele, este vídeo era importante por que serviria para mostrar para as "pessoas que saíram daqui quando criança, que mudaram para o Pará e até no exterior". Este grande conhecedor da comunidade disse que a cidade

foi “emancipada em 21 de dezembro de 96 ou 95”. Que “junto com ela, foram emancipados muitos outros distritos no Vale do Mucuri [...]”.

Segundo Manoel do Sindicato (2022), a cidade, no processo de emancipação, desenvolveu-se de forma significativa; todavia, “deu uma parada aí. O Brasil sofreu umas crises”. Para ele, apesar das dificuldades econômicas, a cidade ainda conta com Bom Jesus da Vitória como distrito, o T.I Maxakali, a Comunidade Quilombola dos Marcineiros, Polinos, a região de Dona Deldina e várias outras localidades, que constituem as riquezas do município. Seu objetivo com os vídeos era

> mostrar nossas matas, são coisas muito bonita, e estas chapadas nossa é a maior riqueza são onde tem água que abastece Machacalis (MG), Bertópolis (MG), Águas Formosas (MG), etc. E estas águas se juntam todas e desliza aí abaixo, sentido ao mar. [...]. O Sul do Bahia bebe água desta serra nossa que faz parte de Fronteira dos Vales (MG)[159] e corta aqui e segue, nasce o Jucuruçu, atrás de Bom Jesus da Vitória. [...] Nós temos um potencial muito importante. A própria agricultura. Mas aqui é pecuária. Gera uma economia na cidade. (Manoel do Sindicato, 2022)

Ao mesmo tempo em que ele é bairrista, demonstra as dificuldades da região, pois, segundo ele, “viver através do leite, do gado, às vezes não compensa você plantar. O preço não é bom”. Manoel do Sindicato (2022) também destaca o papel do violeiro e compositor Bilora, que, segundo ele, é o grande artista da cidade. O violeiro é também *cantador de folia* e faz parte da família de Manoel do Sindicato, pois seu avô era tio do pai de Manoel.

Este estudo não busca realizar uma história dos “grandes homens”, já tão criticada nas universidades, mas sim dos homens e mulheres da “terra”, como é empregado por Brandão (2007). Esse antropólogo, de vasta produção, propôs-se a colaborar com estudos de diversos agentes ligados aos povos tradicionais, os quais, como grupos sociais, sempre tiveram, em seus históricos de vida, uma estreita relação com a terra. Nesse movimento sobre o território da região do Vale do Mucuri, o destaque das relações envolvendo o poder e, por sua vez, as disputas pela propriedade da terra teve, como eixo exploratório, as relações desiguais do agrego. Em outras partes do Brasil, as denominações podem variar conceitualmente, mas não as formas de relação de poder desiguais. Essas “diferentes categorias de trabalhadores” envolveram

[159] Um dos 23 municípios do Vale do Mucuri (MG). Tive informações com moradores de lá, que esta cidade também tem comunidade quilombola ligada as festas de Folias.

> os agricultores e pecuaristas, agricultores camponeses, de produção ainda familiar, pequenos proprietários, sitiantes tradicionais; os trabalhadores rurais parceiros, 'agregados' e 'moradores' ou não, trabalhadores parceiros, meeiros e, no limite, arrendatários [...] os camponeses, os expropriados, os trabalhadores diaristas, volantes, os peões de fazendas, os acampados nas beiras de estrada e os assentados da reforma agrária, enfim, os homens pobres da terra. (Brandão, 2007, p.50)

É de práxis que as comunidades quilombolas brasileiras tenham alguma ligação com culturas tradicionais, como as festas do Congo, jongo ou festas de Folias. No caso do Vale do Mucuri, sua relação, pelo menos atualmente, é predominantemente com as *folias*. Não encontrei, entre as pessoas entrevistadas, seja em Santa Helena de Minas ou em Carlos Chagas, quem afirmasse a existência de tradições passadas ou atuais como o jongo ou as festas do Congo, por exemplo. Tampouco nos jornais que circulavam no Vale do Mucuri desde o século XIX e nas primeiras décadas do século XX, pesquisados por Santos (2022). Todavia, em Valença (RJ), segundo Magno (2016, p. 32), a Comunidade Quilombola de São José da Serra tem como característica mais marcante o jongo, e não as *folias*, pois, segundo o autor, "não existe uma significativa proximidade entre ambos, pelo menos nos dias atuais".

3.2 A relação de Manoel do Sindicato com a Comunidade Quilombola dos Marcineiros

Manoel do Sindicato (2022) conhece a Comunidade Quilombola dos Marcineiros, em Santa Helena de Minas, desde antes de sua certificação pela Fundação Cultural Palmares, em 2016. O quilombo é popularmente chamado de "Pé da Pedra", ou "tanto faz", pois Marcineiros e Pé da Pedra "é uma coisa só". Segundo o interlocutor, ele "já ouvia falar desta comunidade desde os anos 70 e 80". A comunidade tornou-se mais conhecida após a emancipação de Santa Helena de Minas. O interlocutor relata que, em 1997, realizou reuniões na comunidade por meio do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, quando foi criada uma associação.

Santa Helena de Minas emancipou-se em 21 de dezembro de 1995. Foi nesse momento que se instituiu a prefeitura e ocorreram as primeiras eleições. Segundo o sindicalista, desde 1997 ele visita a comunidade quilombola local, embora já "soubesse da existência" anteriormente. Parte dessas informações foi obtida durante as entrevistas realizadas entre 2020 e 2024, bem como em registros de vídeo disponíveis no YouTube, produzidos por Manoel.

Com o intuito de contar um "pouco da História desta comunidade Quilombola dos Marcineiros", Manoel afirmou que

> o fundador chamava Marcio Fernandes Baleeiro,[160] conhecido como Marcineiros. Morreu com centro e seis anos, ele chegou aqui nessa comunidade a mais de cem anos atrás, vindo da região do Vale do Jequitinhonha (MG), e veio por dentro dos matos, dormiu e chegou aqui, e aqui abriu um posso[161] onde pegou muita terra, [como] muitas comunidades aí pra baixo até na aldeia dos índios [Maxakali]. E aqui ele trouxe os filhos nascidos lá fora como eles fala, né? [...]. Um dos mais novo, foi Seu Levinho que morreu com 90 e tantos anos. Essa comunidade se tornou comunidade Marcineiros, ou 'Pé da Pedra' falado, né? Depois de um certo tempo, [...] ela foi criada, foi aprovado que eles são quilombola e foi mudado o estatuto de uma associação que eu quando fui vereador criei ela, junto com os moradores e dei eles prontin. Mas foi preciso criar ela com o nome da associação Comunidade Quilombola dos Marcineiros. (Manoel do Sindicato, 2022)

[160] Um descendente dos Baleeiros recebeu prêmio via Lei Aldir Blanc no município de Santa Helena de Minas, em nome da Comunidade Quilombola dos Marcineiros. Há, na comunidade, um senso comum de que esse grupo familiar foi o primeiro a ocupar essas terras por meio da posse.
[161] Posse de terra.

Segundo Manoel do Sindicato (2022), trata-se de um lugar com bastante água, com uma pedra bonita e que, inclusive, possui uma represa criada pelo "governo do estado [de Minas Gerais], que fez há uns vinte anos atrás. Povo bonito, hospitaleiro, trabalhador". Nesse sentido, ainda segundo o interlocutor, o descendente que ali se estabeleceu e trouxe sua família para a comunidade quilombola, "há mais de 100 anos", teria sido o "primeiro chegante".

A Comunidade dos Marcineiros localiza-se na divisa do território indígena dos Maxakali e também com o distrito de Bom Jesus da Vitória, pertencente ao município de Santa Helena de Minas (MG). Bom Jesus da Vitória fica a 24 km de Santa Helena de Minas e, segundo Manoel, foi criado por Tito Francisco, em colaboração com seu irmão, quem teria doado "a terra e seu Tito ergueu a primeira casa no ano de 1950, segundo a família", conforme relato registrado por Manoel (2021) em entrevista realizada no distrito.

> Terra fértil. De relevo a terra é muito boa. [...] Nasce o Córrego do Umburana. Passa por Bertópolis (MG). Nasce o Jucuruçu corre para Bahia. E próximo dali, na aldeia Maxakali, nasce o córrego Água Boa, que corre sentido Santa Helena de Minas e para o distrito apelidado de "Oropa" [ou Oropinha, com nome oficial de, Bom Jesus da Vitória] (Manoel do Sindicato, 2022).

Para Manoel do Sindicato (2022), foi na gestão do poder público local de Anatólio de Souza que ocorreu a melhor fase de prosperidade econômica do município. Segundo Ferreira (2018, p. 53) isso teria ocorrido em 1976, quando Anatólio teria ganhado pela segunda vez como prefeito de Bertópolis (MG). Este, segundo Manoel, seria o "maior político", quando Santa Helena era ainda um distrito de Bertópolis. Foi ele quem "decretou o povoado de Bom Jesus da Vitória", onde regularmente se elegem vereadores em Santa Helena de Minas. Seu Tito teria sido o "primeiro vereador", seguido por vários membros de sua família. Há quem diga que esse distrito também seja uma comunidade quilombola, devido aos laços parentais e culturais com a Comunidade Quilombola dos Marcineiros. Próximo dali ainda estão a "Comunidade Polinos e Camilos [...] e também os índios Maxakali. Atrás, os Marcineiros".

É nesse contexto descrito por Manoel, trabalhador rural e presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santa Helena de Minas, que se insere o campo desta pesquisa, na qual busco compreender melhor a história e a cultura desse povo, que

apresenta uma forte coexistência territorial entre povo indígena e negro, em um contexto inicialmente rural e, atualmente, também urbano. O histórico de vida das pessoas envolvidas com as festas de Folias revela relações de trabalho ligadas ao agrego e à ocupação por posse, como demonstram as trajetórias de *foliões* das cidades, da Comunidade Quilombola dos Marcineiros e da Comunidade Quilombola Marques, no Vale do Mucuri (MG).

A análise aqui proposta não atribui identidades culturais fixas aos sujeitos, mas observa processos de territorialização e convivência histórica entre diferentes grupos sociais no Vale do Mucuri, marcados por disputas fundiárias, posse da terra e formas persistentes de agrego.

3.3 O agrego no contexto citadino de Santa Helena de Minas: a perspectiva de Dedé (2022)

Santos (2022) é, na atualidade, um dos pesquisadores mais qualificados sobre a História do século XIX no Vale do Mucuri (MG). Mais recentemente, também tem se dedicado aos estudos sobre "meados do século XX" e o século XXI na região. Suas pesquisas sobre o agrego no Vale do Mucuri descortinam parte das relações de poder que marcam esse território de trajetória peculiar. O autor demonstra que essas relações não se restringem ao mundo do trabalho, como entre grandes proprietários de terra e agregados, mas também se manifestam entre os próprios agregados, mesmo quando pertencentes a uma mesma posição social. A partir de entrevistas[162] e da análise de periódicos, evidencia-se que não se tratava apenas de uma dinâmica de poder modernizadora vinda de fora, mas da existência de uma vida cultural pulsante no território, da qual as festas de Folias e os *batuques* são exemplos.

Para a realização da sua pesquisa, também foram "selecionados periódicos da região do Vale do Mucuri (MG)", "publicados entre os anos de 1895 a 1956" (Santos, 2022, p.17), abrangendo, portanto, o período do pós-abolição na região. Segundo o pesquisador, além das festas de Folias que existiam, apareceram em suas entrevistas informações em torno do "canto do caboclo". Este fator demonstra que a identidade cabocla está ligada aos povos originários de um território afro-indígena e, por sua vez, no caso do Vale do Mucuri, às festas de Folias. A prática do agrego na região permaneceu desde pelo menos a segunda metade do século XIX até por volta dos anos 1960. Porém, a partir da década de 1970, este tipo de exploração da mão de obra teve uma queda relevante. É possível dizer que esse sistema de trabalho não existe mais na região; no máximo, como pude constatar, Dedé (2022), *cantador de folia* de Santa Helena de Minas, ainda possui relações de trabalho com um fazendeiro com quem, outrora, já havia estabelecido relações agregas.

O Vale do Mucuri (MG) tem se apresentado como uma região que possui grupos de *folias* cujos agentes descendem de indígenas e de negros. Para além disso, a região possui comunidades quilombolas e, inclusive, alguns indígenas que também estão interligados com as festas de Folia, bem como com o batuque. Sendo assim, a relação

[162] Em 2019 o autor entrevistou 21 pessoas (quando deu preferência aos mais velhos,) acima de 60 anos, em Carlos Chagas, Teófilo Otoni, Águas Formosas, Ladainha (e no distrito da Laginha), no Vale do Mucuri (MG): 5 mulheres e 16 homens. Pelo menos 4 pequenos proprietários que tinham tido alguma relação com o agrego, sendo que pelo menos dois eram grandes proprietários e utilizaram do trabalho agrego em suas terras. Somaram-se pelo menos 30 horas de entrevistas (Santos, 2022, p. 15).

entre os Maxakali, as comunidades quilombolas, as populações rurais e o processo migratório proveniente do Vale do Jequitinhonha (MG) e da Bahia constitui um ponto comum entre as diversas redes familiares e comunitárias das pessoas entrevistadas durante minha pesquisa, sejam indígenas ou não. A partir do final do século XIX, impulsionado por crises econômicas e climáticas na Bahia e no Vale do Jequitinhonha, o Vale do Mucuri (MG) tornou-se um local de oportunidades, ainda que marcado por dificuldades.

Uma certa ocasião, em entrevista com quilombolas dos Marcineiros, indaguei-os sobre um artefato denominado por eles como bodoque. Esta evidência se materializa como um ponto forte do contexto afro-indígena na região. Este material, utilizado até hoje pelos indígenas Maxakali, serviu de gatilho para indagações ainda mais profundas sobre a história relacionada a essas comunidades. Busquei entender, então, qual seria a relação entre a população negra e indígena, o bodoque e as comunidades de *batuque* e *folia*. Nesse encontro com a comunidade quilombola, perguntei se eles conheciam Tião Supita (2020), outro *cantador de folia* e de *batuque* que reside na cidade de Santa Helena de Minas. A pergunta era importante, pelo fato de esse *cantado*r também possuir histórico de utilização do bodoque[163] desde a infância.

Inclusive, Tião Supita (2022), generosamente, devido ao meu interesse no material, presenteou-me com um bodoque. Ou seja, ele dominava a arte de confeccionar tal artefato, o que revela uma estreita relação tanto com o quilombo quanto com os Maxakali, já que esses dois grupos o utilizam há muito tempo. Evidências semelhantes também são apresentadas em Carlos Chagas, tanto por parte da Comunidade Quilombola Marques quanto por *foliões* que afirmaram ter utilizado o bodoque ao longo da vida. Não se trata aqui de uma utilização simplesmente lúdica, mas de um meio de sobrevivência, por meio do abate de pequenos mamíferos e pássaros. Creio que, dificilmente, na atualidade, haja no Vale do Mucuri, para além dos Maxakali, alguma comunidade que ainda extraia alimento da natureza por meio do bodoque; o fato é que esse uso já foi bastante comum.

[163] Demonstração da utilização do bodoque por Tião Supita em Santa Helena de Minas (2022). Disponível em: https://youtu.be/vNBAdQgOSBU



Figura 49 - Bodoque construído por Tião Supita (2022)
Santa Helena de Minas (MG)
2022

Como forma de ampliar meu conhecimento sobre a relação do bodoque com indígenas e negros desta localidade, entrevistei Dedé (2022), de 63 anos, filho de Tião Supita. Este relatou que conhece o bodoque[164] desde os cinco anos de idade e que já trabalhava desde então: "que pai trabalhava a dia de serviço, e fazia as roças, e já fazia" seu "baduquim deste tamanin" e seu "pai ia trabalhar a dia para o zoto, para fazer feira para", eles terem como adquirir recursos para comprar alimentos. Eles moravam "na terra do seu Édison" como agregados. Nesse dia, provoquei Dedé a falar um pouco sobre o que seu pai havia me relatado em relação à história de sua família com comunidades quilombolas de Pedra Azul (MG). Este seria o local, no Vale do Jequitinhonha (MG), de onde seu pai teria vindo ainda na infância para o Vale do Mucuri, onde hoje é a cidade de Santa Helena de Minas. Dedé (2022) então afirmou: "pai é enraçado deste povo lá", referindo-se a Pedra Azul, onde seu pai nasceu.

Dedé (2022) não nasceu em Pedra Azul (MG), como seu pai, mas no Córrego do Prejuízo, zona rural do território de Santa Helena de Minas. Ou seja, ele vivia em um contexto rural, assim como os moradores da Comunidade Quilombola dos Marcineiros e, evidentemente, em zona fronteiriça com os indígenas Maxakali. Nesse período, seu pai, Tião Supita, trabalhava como agregado para Neto.

> Foi onde nasci e criei dentro da terra do sogro dele. Sai com 18 anos. Nunca fui para capital. Que desde 6 anos que eu trabaio. Pai ia trabalhar com o zoto eu ia trabalhar na roça mais mãe. Aí [...] pai fazia um

[164] Demonstração da utilização do bodoque por Dedé, filho de Tião Supita, em Santa Helena de Minas (MG), no ano de 2022. Disponível em: https://youtu.be/sVjPIoWL7eY

> boduquin para mim ficar bestando, eu tinha minha enxadinha, eu ia limpar mais mãe. Quando eu completei meus dezoito anos. Eu morava aqui com o cunhado de seu Édison. Ele me panhou com 7 anos. Quando foi com dezoito anos, ele tirou meus documentos. (Dedé, 2022;2024)

Diante dessa história peculiar do Vale do Mucuri (MG), perguntei a Dedé (2022) o que seria um agregado. De prontidão, ele respondeu: "é morar dentro da terra do patrão" e tomar conta da terra. A partir dessa experiência, Dedé (2022; 2024) relatou que saiu dessa condição por volta dos seis ou sete anos de idade, pois sua mãe desejava mudar-se para a cidade de Santa Helena de Minas, o que possibilitaria que os filhos estudassem. Apesar de seu pai ter deixado a terra do fazendeiro, a relação de trabalho permaneceu, uma vez que continuou trabalhando como agregado, desde os sete anos de idade. Nesse período, atuou na construção de cercas de arame, na ordenha, como eletricista de cercas elétricas e nas plantações para subsistência. Quando precisa acessar a propriedade onde ainda mantém relações de trabalho, atualmente como diarista, desloca-se a pé e, quando necessário, utiliza um "jegue" como meio de transporte.

As relações agregas de Dedé com fazendeiros constituem uma tradição familiar, uma vez que seu pai também foi agregado de Édison, figura muito conhecida na cidade. O agrego não era uma exceção, mas uma regra geral, já que a maioria das pessoas empobrecidas tinha nesse modo de relação uma possibilidade de sobrevivência. Eram tempos de intensa exploração da mão de obra, que em muitos aspectos remetiam ao período da escravidão. Sem fiscalização à época, os fazendeiros detinham amplo controle sobre a população, utilizando seu trabalho para valorizar suas propriedades, muitas das quais permanecem, até hoje, sob domínio dessas famílias. Havia um grande número de agregados nesse período. Tião Supita (2024) relembra o nome de alguns e as condições de trabalho, marcadas pela ausência de salário fixo mensal.

> Olípio Suvela, Vitorzinho, aquele menino que morreu ... Duquinha. Era um bocado de gente que já morreu nessa fazenda de Seu Édison. Eh diá! O coro que eu tinha, ficou tudo na fazenda de seu Édison. Porque nós trabalhava muito. Nossa senhora. Pagava o dia, pagava a dia, aquele dinheirinho. Aquele dinheirinho. É, ele pagava, nós trabalhava, ele pagava nós para lascar, tornear cerno. [Pagava] era a dia. Pagava, dependendo se tivesse serviço. [...]Tinha serviço, nós não parava não. [...] Era a foice ... era tornear madeira pra lascar, pra fazer cerca. Abrir buraco de morão [para fazer cerca]. Acero. [...] Aí a fazenda era só cerca. Eu saí, Dedé ficou. Nós tudos saíu, só Dedé que trabalha nessas fazenda. Nós saímos e Dedé entrou [como agregado]. (Tião Supita, 2024)

Quando Tião Supita (2024) finalmente abandona a condição de agregado, seu filho Dedé passa a ocupar seu lugar. Posteriormente, ao também deixar essa condição, mesmo aposentado, Dedé continua trabalhando para o fazendeiro Édison Fernandes, porém não mais como agregado, e sim mediante pagamento por diárias de serviço. Aparentemente, as relações de trabalho na atualidade (mesmo que ainda precárias) apresentam algumas melhorias, pois, segundo Tião Supita (2024), naquele período a remuneração era muito baixa: “Ele pagava nós aquele dinheirinho, mixaria, oh meu Deus do céu. Era aquilo, dia de serviço era baratinho. Não é que nem hoje, hoje ele tá custando 50-60 [reais], um dia de serviço. [...] nós morava lá. [...] Dedé morava mais eu”.

Segundo Tião Supita (2024), mesmo após se aposentar, seu filho Dedé continua trabalhando, “fazendo cerca”, roçando “manga” e realizando atividades como “matar mato com veneno. O mesmo serviço que [Tião Supita] fazia, ele tá fazendo. Faz encanação e põe água lá em cima pra gado beber”. Além de trabalhar para grandes fazendeiros, como Édison Fernandes (seu ex-agregador), o ex-prefeito Wilton e Bora de Artuzão (família de outro ex-prefeito), Dedé também presta serviços a pequenos proprietários locais. Esse percurso evidencia a continuidade de relações de trabalho marcadas pela dependência, ainda que atualizadas no contexto contemporâneo.

3.3.1 Tião Supita: posse de terra e agrego em Santa Helena de Minas (MG)

A agregação em Santa Helena de Minas está diretamente relacionada à sua fundação. Foram os fazendeiros, no período anterior à emancipação do município, que concentravam o poder de decisão em um território onde ainda não havia uma administração pública local. Até então, a localidade, na condição de distrito, pertencia a Bertópolis (MG). Nesse contexto, havia uma diversidade étnica envolvendo negros, indígenas, não indígenas e fazendeiros, entre grandes e pequenos proprietários. Tião Supita (2024) foi um desses homens agregados, que vivenciou a história da cidade desde antes de sua emancipação, período marcado pela ampla agregação mobilizada pelos fazendeiros. Percebe-se, nos relatos tanto de Tião Supita (2024) quanto de Manoel do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santa Helena de Minas, o papel relevante que esses fazendeiros tiveram na constituição da cidade.

A família de Tião Supita, assim como muitas outras envolvidas com as festas de Folias no Vale do Mucuri, veio da região vizinha do Vale do Jequitinhonha. Tião Supita (2022) chegou ainda criança, oriundo da cidade de Pedra Azul (MG)[165], uma das localidades dessa região. Segundo o interlocutor, na ocasião da migração, ele tinha cerca de quatro anos e teria realizado o percurso na "cacunda", ou seja, nas costas de seus pais e familiares. Essa migração não ocorreu com garantias de melhores condições de vida no Vale do Mucuri, sendo marcada por incertezas e descobertas, muitas vezes adversas. Nessas circunstâncias, o mais provável era ocupar uma terra por posse ou tornar-se agregado. Segundo o interlocutor, seus pais chegaram a ocupar uma terra, mas ela foi posteriormente invadida por fazendeiros, o que os forçou a se tornarem agregados.

Deste modo, percebe-se que, entre os pais de Tião Supita e seu filho Dedé, há um destino comum de agregação no território que hoje corresponde a Santa Helena de Minas (MG). Após Tião Supita deixar a condição de agregado na fazenda de Édison Fernandes[166], seu filho passou a ocupar essa posição, mesmo tendo, à época, apenas sete anos de idade. Dedé permaneceu nas terras de Édison Fernandes, em um lugarejo conhecido localmente como Córrego do Prejuízo, até completar dezoito anos, quando

[165] Segundo Tião Supita (2024), seus pais se fixaram em Santa Helena de Minas em duas etapas: em um primeiro momento, vieram verificar *in loco* as possibilidades de moradia e trabalho; em um segundo momento, retornaram a Pedra Azul para "apanhar[em] as coisas".

[166] Santa (2024) utiliza o termo "fazendeirão" para se referir a esse fazendeiro. Em Marques (2012, p. 40), no contexto de Carlos Chagas, "No léxico local, os donos de terra são classificados como *fazendeiro forte*, *fazendeirinho* e o *pequeno proprietário*. As categorias se distinguem por vezes de modo sutil".

passou a estabelecer novas relações de trabalho fora de Santa Helena de Minas, conforme relatado no tópico anterior. Segundo Tião Supita (2024), nesse intervalo que vai da agregação de seus pais até sua própria experiência como chefe de família, um de seus irmãos teria comprado um pedaço de terra, o que possibilitou que a família permanecesse ali por um período. "Nós era pequeno, nós criou nessa terra"; somente após um longo período de agregação é que se mudaram.

Mas, como a propriedade era pequena, não poderia sustentar toda a família, não tardou para que Tião Supita (2022) se tornasse agregado do fazendeiro Édison Fernandes. A vida naquele contexto exigia esse tipo de readequação. O rompimento dessa condição de agregação ocorreu apenas quando Tião Supita (2022) se mudou para a cidade de Santa Helena de Minas. Não foi possível precisar exatamente quando ele deixou de ser agregado, mas tudo indica que isso ocorreu por volta de 1995, período próximo à emancipação do município. Na ocasião, ele provavelmente tinha entre 50 e 60 anos. Contudo, como já mencionado, Dedé permaneceu como agregado do fazendeiro.

> Aí ... Eu morava no Seu Édison [Fernandes]. Aí é vai, é vai, é vai ... aí deu de fazer Santa Helena de Minas, o finado Euclides, ajeitou esse sítio/terreno ... Daí, da fazenda do Seu Édison [Fernandes], eu vim ... Eu tirei um terreno, construí uma casa, modo eu morar. [...] A terra era daqui de quando tava vendendo o comércio.[167] (Tião Supita, 2024)

Em Santa Helena de Minas, percebe-se uma estreita relação entre a mobilização de agregados, como Tião Supita (2024), e o desenvolvimento do território, que veio a se constituir como cidade. Desse modo, segundo interlocutores como Tião Supita e Manoel do Sindicato, foram os fazendeiros que disponibilizaram terras para que o então distrito se transformasse em município. Foi nesse contexto de formação urbana (marcado também por oportunidades como o acesso ao ensino) que Tião Supita (2024) deixou a condição de agregado nas terras de Édison Fernandes e se mudou para uma área onde Euclides Silveira Tolentino teria disponibilizado terrenos, contribuindo para a consolidação do núcleo urbano que posteriormente se tornaria um município independente. Evidentemente, tais doações (ou mesmo a comercialização a baixos preços) estavam

[167] "Comércio" é um termo utilizado para se referir aos primeiros movimentos de ocupação e desenvolvimento do núcleo urbano de Santa Helena de Minas. Essa expressão também é empregada por Eva (2024), ao relatar sua mudança para a localidade quando esta ainda se constituía como município: "Aí pai, mais mãe eles juntou tudo e comprou uma casa, nós morávamos na casa, quando não tinha comércio aqui ainda". A trajetória de Eva (2024), companheira de Valdívo Maxakali, será abordada com mais detalhes no quinto capítulo.

imbricadas em interesses políticos e econômicos, uma vez que a constituição de uma cidade implicava também a formação de um novo contingente de eleitores e a dinamização de atividades comerciais locais.

Esses aspectos da história ajudam a explicar por que fazendeiros ocuparam, de forma recorrente, o cargo de prefeito em Santa Helena de Minas e em outras cidades do Vale do Mucuri, como Carlos Chagas. Esses atores estiveram diretamente envolvidos na formação dos núcleos urbanos e na reorganização das relações de poder sobre a terra. À época, as terras não tinham o valor que possuem hoje. Muitas eram ocupadas por posseiros que, sem condições de gerir ou garantir juridicamente a posse, acabavam perdendo-as para indivíduos com maior domínio das dinâmicas locais. Segundo Tião Supita (2024), o processo de ocupação e medição das terras ocorria da seguinte forma:

> naquela época, eu ainda lembro, eu era pequeno, mas eu lembro. Ainda tá na minha cabeça. Tinha um pau aqui. E tinha outro pau aqui, e outro pau aqui. Daqui, eles cortava aqui. Ia cortando, ia cortando. [...] Media com as cordas. [...] Era assim que eles media a posse. Lá, essa posse mesmo, quando nós cheguemos, era mata, mas eles invadiu. E nós não sabia de nada. Como é que eram as coisas. [...] Os fazendeiros iam chegando no pé na mata, e ia entrando. A terra não valia. Cada um tirava seus sítios. Essa mata aqui de seu Édison [Fernandes]. O véi Bilon que é o pai de seu Édison. [Ia até] Carlos Chagas (MG) [e] trazia coberta, trazia machado, trazia foice. Tudo quanto necessidade de ferro, para trocar a troco de terra. Porque não tinha esses trem. [...] E aí seu Édison (o pai de Édison. O véi tinha terra demais). [...] Trabalhei mais ele. Faz de conta eu criei na fazenda dele. Acabei de criar na fazenda dele. (Tião Supita, 2024)

A pesquisa de Ribeiro (1996) aponta para esse mesmo contexto, tanto no que se refere ao controle precário da posse quanto ao baixo valor da terra à época, incluindo trocas não monetárias por objetos e animais. Essas são características marcantes do Vale do Mucuri no processo de apropriação de terras, originalmente indígenas. Não por acaso, segundo Julia (2024), outra importante colaboradora para a pesquisa, há Maxakali que afirmam que Santa Helena de Minas lhes pertence. Atualmente, os indígenas possuem representação política no município, com a vice-prefeita Margarida Maxakali[168]. Ouvi, em 2020, durante a implementação da Lei Aldir Blanc (nº 14.017), que haveria manipulação do eleitorado indígena por não indígenas com fins eleitorais.

[168] Desde pelo menos o ano 2000, há representação Maxakali ocupando cargos políticos na prefeitura de Santa Helena de Minas. Em Bertópolis, observa-se dinâmica semelhante. Essa questão será retomada no último capítulo da tese.

As relações com a terra no Vale do Mucuri expressam formas de poder que persistem até hoje. Mesmo os indígenas, em territórios atualmente demarcados, exercem influência política por meio de lideranças que mobilizam parte do eleitorado Maxakali. No passado, porém, nem indígenas nem não indígenas possuíam garantias formais sobre a posse. Nesse contexto, as terras tenderam a concentrar-se nas mãos dos mais "sabidos", como afirma Tião Supita (2024). Assim, a família de Tião Supita, embora tenha ocupado uma área, não conseguiu assegurar sua permanência nela.

> Essa terra que nós morava [...] na época, quando nós chegou ... se pai tivesse entrado, e pai tivesse tirado a posse dele, um pedaço ... Mas ele não tirou. Os outros era mais sabido. Chegou e invadiu. Tirou. Aí, nós ficou sem nada. Cada um que chegava tirava seus pedaços. Aqueles que não mexia, ia jogando pra trás. E aqueles mais sabidão: Era o finado Marquim, extremando. Era Mané Rocho, extremando. Era os Binga, extremando. (Tião Supita, 2024)

Segundo Tião Supita (2024), seu pai, oriundo de Pedra Azul (MG), fez a *promessa* de não sair da terra. Diante de constantes ameaças de invasão, a família conseguiu permanecer no local porque um de seus irmãos, o "finado Joaquim", adquiriu uma pequena parte da área em um período em que as terras eram mais baratas. Isso garantiu à família condições mínimas de moradia e subsistência. Como relata o interlocutor, seu "pai morreu, mas não saiu da terra. [...] Ele falou que não saia e não saiu mesmo não. Saiu no caixão". Após sua morte, a terra onde viviam, nas proximidades do Córrego do Prejuízo, no território que hoje corresponde a Santa Helena de Minas, ficou sob responsabilidade de Joaquim.

Como desfecho dessa relação com o fazendeiro, Tião Supita (2024) afirma que foi Édison Fernandes quem viabilizou sua aposentadoria. É possível que o mesmo tenha ocorrido com Dedé, seu filho. Esse tipo de procedimento, em muitos casos, depende do reconhecimento, por parte do proprietário de terra, do tempo de trabalho exercido pelo agregado, condição necessária para a obtenção do benefício.

Apesar de reconhecer que trabalhou intensamente para Édison Fernandes, sobretudo em atividades pesadas, como roçar "manga" (fazendo o pasto para o gado) e derrubar árvores como a "braúna" para a construção de cercas, Tião Supita (2024) o descreve como uma "boa pessoa". Essa avaliação torna-se compreensível diante do fato de que o fazendeiro teria contribuído para sua aposentadoria. Essa ambivalência revela a complexidade das relações de dependência estabelecidas no contexto do agrego.

Mas Tião Supita não era o único a trabalhar nas terras dos fazendeiros. Segundo o interlocutor, Édison Fernandes "botava cinco, seis camaradas no serviço". Tião Supita (2024) relata que "chegava cedinho", muitas vezes antes do horário, sendo recebido pelo fazendeiro, que lhe oferecia café e o orientava a iniciar o trabalho, enquanto os demais trabalhadores chegavam:

> 'O Tião?!'. O que é seu Édison? 'Cê vai rompendo, enquanto os camaradas chegam, vai fazer lá o serviço, enquanto os camaradas chegam, aí no pé do potião [...] cê começa aí, vai limpando para o lado do córrego, aquele arroz, até os camaradas chegar'. Aí chegava a Júlio, Olímpio Suvela, Vitório, aquele tanto de camarada. Chegava e ... 'Uai, Tião, cê não esperou nós não?' Uai, Seu Édison [Fernandes] mandou [eu] romper na frente. Quando ele chegava, [...] já tinha levado uma ajeitada. [...]. E pegava no cabo da enxada. [...]. No que dava doze horas, para modo de eu não poder ir lá em casa pra almoçar ... Eu sentava. E ficava no meio do caminho sentado. Descansava bastante. Eu levantava, eu pegava uma carreira, vinha baixar aqui, no pontião. Aí que eu chegava aí, eu pegava na mão do cabo da enxada. Na hora dessa assim, ou mais tarde, eu estava chegando em casa. O sol entrava ... eita que nós já sofreu! Tinha hora que chegava de noite, correndo. Não é a solução não. Estou bem. Ele é uma boa pessoa, seu Édison. De vez em quando ele perguntava Dedé: Cadê seu Tião? (Tião Supita, 2024)

O fato de o interlocutor demonstrar afetividade em relação ao fazendeiro gerou desconforto. Considerei a possibilidade de que, devido à idade de Tião Supita, o fazendeiro fosse mais jovem. Santa (2024), que também participava da entrevista, percebeu esse estranhamento, especialmente pelo uso do tratamento "Seu Édison", geralmente reservado a pessoas mais velhas. Diante disso, Tião Supita (2024) esclareceu que "Seu Édison é mais novo" que ele e que o conhecia desde a infância. Isso sugere que seu pai já mantinha vínculos de trabalho com a família do fazendeiro, possivelmente com o pai de Édison Fernandes.

Em entrevista com Manoel do Sindicato (2024), o interlocutor relatou conhecer a obra de Ferreira (2018), morador de Santa Helena de Minas, que aborda, ainda que brevemente, a agregação de Tião Supita junto à família de Édison Fernandes. Segundo ele, a mãe do fazendeiro era conhecida como Dona Liô, enquanto seu pai, chamado "Balbino", teria sido o primeiro a estabelecer relações de agregação com Tião Supita e sua família, incluindo seus irmãos. "Ele foi agregado talvez do pai de Édison, eles tudo, o Júlio Rosa também". Júlio Rosa seria outro irmão de Tião Supita. Ainda segundo Manoel do Sindicato (2024), Édison Fernandes é conhecido como "Édison de Liô", sendo

seu pai aquele que "acolheu esse Tião Supita e demais. [...] Todo mundo foi agregado nessa fazenda Santa Clara aí".

> É. Porque quando ele morava lá, o finado Bilon [pai de Édison] morreu, e a mãe dele ficou morando na casa. Aí eu vinha aqui na Santa Helena [de Minas], quando eu atravessava o córrego, pegava uma tempestade. Não dava tempo d'eu correr, para eu chegar em casa. Eu falei: 'vou passar na casa da Dona Liô [mãe de Édison], para a chuva passar'. Eu corria, chegando lá eu gritava ela. [Ela dizia:] 'Entra, senhor'. Aí eu entrava, e [Édison Fernandes, quando era criança] sentado no meio da casa. [...]. Aí a Dona Liô saia, ele ficava com aquele olhão em mim. [...]. Ele era novo. (Tião Supita, 2024)

Por fim, perguntei a Tião Supita (2024) por que chamava Édison de "Seu Édison". Ele respondeu que "todo mundo" o tratava dessa forma. Santa (2024), também desconfortável, afirmou: "se eu conhecesse uma pessoa dessa idade, não chamava de 'Seu Édison', não. Chamava de Édison". Ainda assim, Tião Supita reiterou que "[...] todo mundo chamava ele de Seu Édison" ou "Édison de Dona Liô". Esse padrão de tratamento indica que o reconhecimento social do fazendeiro não se baseava na idade, mas na posição que ocupava. Com isso, encerro este subcapítulo, tendo apresentado elementos suficientes para compreender as relações de poder entre posseiros, agregados e fazendeiros.

Para finalizar este tópico em diálogo com o próximo, é importante destacar que, no contexto de disputas pela terra e formas de controle territorial, já havia a realização de festas de Folias. Segundo Tião Supita (2024), a singularidade dessas festas, naquele período, estava no fato de que se tratava exclusivamente de *folias* de *Santo Reis*:

> [...] era Folia de *Santo Reis*. Não tinha *folia* de São Sebastião. Tinha *folia* de *Santo Reis* que era cantada lá. Ela era ... João do Vei Gabriezinho. O finado João. *Folia* de *Santo Reis*. Esses baianos aqui também cantavam *folia* de *Santo Reis*. Parou tudo. Acabou. Também morreu. Quem cantava estas *folias* de *Santo Reis*, morreu. Esteve Cacundo, era *marcante* de *folia* de João. Joventino, era o *marcante*. Antônio Cacunda, Estevão Cacunda ... respondia. E eu era moleque. Eu que fazia a *requinca*. Eu andei mais ele muito.

De acordo com Tião Supita (2024), no período das relações de agregação e posse, os Maxakali[169] não participavam das festas de Folias. Não ficou claro se essa ausência

[169] O termo "caboclo" é utilizado por Tião Supita (2024) para se referir aos Maxakali.

estava relacionada à impopularidade de *folias* de São Sebastião à época. No quinto capítulo, será detalhado o envolvimento dos Maxakali nas festas dedicadas a esse santo, que possui maior centralidade entre indígenas e não indígenas. Segundo o interlocutor, a participação dos Maxakali em seu grupo de *folia* ocorreu após a emancipação de Santa Helena de Minas, na segunda metade do século XX, quando o município passou à condição de cidade. Foi a partir desse momento que se intensificaram as relações entre indígenas e *foliões* não indígenas, no contexto das festas[170]. Esse período constitui um marco dessa aproximação, sintetizada na expressão: "Era igual irmão".

[170] Tião Supita (2024) utiliza o termo "costumou" para indicar que os Maxakali passaram a se habituar à participação nas das *folias* junto aos não indígenas.

3.4 Posse da terra e relações de agregação no Córrego do Norte: o relato de Zé Tezo (2022)

As relações de agregação no Brasil variaram em suas denominações e se mantiveram, com relativa naturalidade, até pelo menos os "meados do século XX". Segundo o colaborador Zé Tezo (2022), *cantador de folia* e descendente de ex-agregados, a consolidação das leis trabalhistas contribuiu para limitar esse tipo de exploração da mão de obra nas fazendas. De acordo com seus relatos, o agrego envolvia relações de subordinação e hereditariedade, conforme também apontado por Ribeiro (2010; 1996). Em muitos casos, essa relação podia ser percebida como compadrio, sobretudo quando o fazendeiro oferecia proteção ao agregado; no entanto, tratava-se, fundamentalmente, de uma relação de exploração do trabalho. Frequentemente, esse processo se articulava a conflitos entre posseiros e fazendeiros, resultando na perda de terras pelos primeiros e na consolidação da grande propriedade na região (Marques, 2012).

Segundo Ribeiro (2010, p. 394), o agrego no "Baixo Jequitinhonha" (MG) e no Vale do Mucuri (MG) teve maior incidência "entre 1890 e 1970". Para o autor, três fatores são centrais para compreender esse processo na região: a migração de baianos e mineiros oriundos do Vale do Jequitinhonha, impulsionada por períodos de seca; e o avanço da "pecuária", favorecido pelo "comércio com a Bahia", que já se destacava desde o final do século XIX e início do século XX.

As migrações provenientes da Bahia e do Vale do Jequitinhonha contribuíram para a formação de um núcleo reprodutor das festas de Folias no Vale do Mucuri (MG), como evidenciado nas entrevistas realizadas em Santa Helena de Minas e Carlos Chagas. Esse processo também se relaciona ao fato de que o Vale do Mucuri teve uma ocupação não indígena relativamente tardia em Minas Gerais. Tal dinâmica se intensificou à medida que ocorreram expulsões de povos originários de terras férteis e ricas em recursos naturais, como madeira e fauna para subsistência.

> Mas a dinâmica da agregação na região – por ter origens diversas, depender de recursos naturais e exigir mobilidade espacial – podia fazer um agricultor passar por várias situações: de índio protegido a posseiro, e seus filhos excluídos da herança da terra se agregariam ao irmão ou, de novo posseiros, seriam incorporados a uma fazenda, ou iriam para a mata e, ao encontrá-la posseada, buscariam uma empreitada. (Ribeiro, 2010, p.402)

A exploração por meio do agrego não ocorreu sem resistência por parte daqueles que eram subordinados. Esses trabalhadores não se configuravam como simples "empregados", estabelecendo, ainda que temporariamente, relações horizontais e "ritualizadas" com os fazendeiros. Tais relações eram frequentemente mediadas por práticas de cordialidade, como pedidos de bênção e formas específicas de cumprimento. No entanto,

> são muitas as referências a agregados que não cumpriam tratos: fugiam para fintar contas, incendiavam pastos, vendiam madeira escondido, usavam animais do fazendeiro. Esses eram, também, costumes de fronteira, de uma sociedade não sedimentada, cuja população fluida usufruía dos recursos. (Ribeiro, 2010, p. 412)

A relação entre as festas de Folias, as comunidades agregadas e os fazendeiros apresentam contradições nos discursos dos cantadores de Santa Helena de Minas. Enquanto Zé Tezo (2022) relatou experiências negativas com fazendeiros que rejeitavam essas festas, Santa (2022), Tião Supita, Olívio (2022) e Dedé (2022) destacaram relações positivas. Segundo estes, durante as *folias*, eram frequentemente convidados pelos fazendeiros, que contribuíam com *esmolas*, podendo chegar à doação de uma novilha. Esse caráter ambivalente também aparece nos relatos analisados por Santos (2022) no Vale do Mucuri. A partir desses dados, observa-se que as festas de Folias não se originavam entre os fazendeiros, mas entre os próprios trabalhadores; quando havia adesão dos fazendeiros, ela decorria da influência das tradições religiosas dos agregados, e não o contrário.

Em 2022, realizei entrevistas com Zé Tezo (2022), importante agente da *folia* e do *batuque* no Córrego do Norte, comunidade rural de Santa Helena de Minas (MG). Nesse contexto, foram apresentados elementos relevantes sobre a história do agrego. Essa prática pode ser compreendida como uma forma de trabalho vinculada às continuidades do pós-abolição no Vale do Mucuri. Nela, a terra é ocupada por terceiros, responsáveis por sua manutenção, especialmente no desmatamento, manejo e produção voltada à pecuária. Em contrapartida, esses trabalhadores acessavam parte da produção, mas não recebiam pagamento ou salário fixo. Como observa Brandão (2007, p. 57), "Os lugares rurais são espaço de passagem e mais de um trabalho impessoal do que de vida, e a natureza é um referente ora distante demais, ora hostil o bastante para valer apenas quando dominado, apropriado e destruído".

Segundo Zé Tezo (2022), o fazendeiro Pedro Polidório, junto de sua esposa (já mencionados no capítulo anterior), "não gostava de receber *reiseiro* de jeito nenhum". Seu pai era agregado nessa propriedade, onde vivia sob esse regime. Em um episódio relatado pelo interlocutor, o fazendeiro recusou a visita da *folia* em sua casa. Diante disso, um dos integrantes do grupo sugeriu que seguissem até a residência de João, pai de Zé Tezo, que se encontrava na condição de agregado na mesma fazenda.

De acordo com Zé Tezo (2022), a condição de agregado de seu pai implicava a ausência de salário, mesmo diante do trabalho contínuo na terra. Situações de instabilidade, como despejos decorrentes da venda da propriedade, eram recorrentes. Em determinado momento, a terra onde viviam foi transferida a um novo proprietário, gerando insegurança na família. No entanto, o novo fazendeiro permitiu que João permanecesse no local, desde que continuasse cultivando "roças" em regime de partilha. Segundo o interlocutor, seu pai era "analfabeto" e "nem dinheiro ele conhecia".

Em determinado momento, solicitei a Zé Tezo (2022) que explicasse o significado de "agregado". Segundo o interlocutor,

> é a pessoa morar na fazendo do outro. É que antigamente tinha muito agregado, mas hoje em dia é por causa desta lei. Mas com a lei mudou, é preciso o patrão pagar o tempo dele e agora [...] os fazendeiro não tá pondo pessoa para morar com eles, é por causa disso. Mas eu vou falar a verdade. Eu não tenho esta coragem não. Se eu morar mais um, eu falo com meus filhos: Cês sai, cês não vai pô ninguém no pau[171] não, isso não sai nada. A pessoa fica com mau querência, perde amizade e aquele dinheiro não sai nada. Não vale nada, com toda certeza. Tinha um Tiadorin que morava, ele extremava aqui. Criava porco, criava animal, aí ele deu de sair, e ficou e ficou e ficou. Aí um dia eu vinha mais Fernando. Ele passou e nós passando: 'oh Tonho, espera aí que quero conversar mais ocê. Aquele sogro seu tá querendo tomar a minha terra'. O sogro queria tomar a terra dele: 'eu dei vinte mil e ele não quis agora não vou dar ele é nada'. (Zé Tezo, 2022).

Então, perguntei se ele se lembrava em que ano ocorreu esse episódio e se o homem envolvido era agregado. O interlocutor indicou que o caso teria ocorrido por volta de 1975 e que o caso foi

> para a justiça e ficou um bocado de tempo. Destes vinte conto, ele tirou mil e quinhentos reais. O fazendeiro deu mil e quinhentos por que tinha o Sindicato [dos Trabalhadores Rurais]. Mas não serviu de nada. Pagou em reais na transição da moeda. Vinte conto naquele tempo [...] era dinheiro. Dava para comprar uns dois alqueires de terra. Aquilo acabou

[171] Realizar uma denúncia formal na justiça.

> e ficou em desamizade com o fazendeiro e este dinheiro acabou. Era amigo nosso.[172] (Zé Tezo, 2022)

Essa história ocorreu no Córrego do Norte. O caso genealógico mais antigo ao qual tive acesso, relacionado à agregação na família de Zé Tezo (2024), remonta ao seu avô, que foi agregado de Unhelo, tio do fazendeiro Édison Fernandes. Unhelo possuía terras em Joaíma (MG), no Vale do Jequitinhonha, onde agregou o avô do interlocutor. Após deixar essa propriedade, ele migrou com a família (incluindo o pai de Zé Tezo, ainda criança) e adquiriu um pedaço de mata próximo aos Maxakali. Diante de conflitos na área, decidiu retornar a Joaíma, mas não foi novamente aceito como agregado. Essa situação o levou de volta ao Vale do Mucuri, onde passou a se agregar a outro fazendeiro, Pedro Polidório.

Pedro Polidório aproveitou-se da situação de vulnerabilidade e convenceu o avô de Zé Tezo (2024) a permanecer em sua fazenda no Córrego do Norte. Diante da disponibilidade de terras e da necessidade de mão de obra, a permanência tornou-se uma alternativa à migração de retorno para Joaíma. As trajetórias das famílias de Zé Tezo (2024) e de Tião Supita (2024) ilustram as dinâmicas agregas entre *cantadores de folia* analisados nesta pesquisa. Observa-se a formação de redes interligadas, nas quais fazendeiros disponibilizavam terras enquanto famílias transitavam entre posse de terras e agregação, em movimentos contínuos do Vale do Jequitinhonha (MG) e Bahia (BA), para o Vale do Mucuri (MG).

As relações agregas vivenciadas por Zé Tezo (2024) remetem à década de 1970, fase final de declínio desse tipo de exploração da mão de obra no Vale do Mucuri, especialmente no Córrego do Norte, em Santa Helena de Minas. Tanto sua família quanto a de Tião Supita compartilham ao menos três elementos em comum: o agrego, a posse da terra e a participação nas festas de Folias. Soma-se a isso uma quarta dimensão relevante: o contato em áreas de fronteira entre indígenas e não indígenas. Como exemplo, tem-se o caso do avô de Zé Tezo, que, após migrar de Joaíma (MG), adquiriu uma terra próxima aos Maxakali, mas, diante de conflitos na região, acabou se agregando novamente a um fazendeiro.

> Nesse tempo o povo não importava com agregado não moço. Pai [e] meu avô morava em Joaíma (MG). Ele morava mais no Unhelo. O

[172] O envolvido no conflito não era *cantador de folia*, mas, segundo Zé Tezo (2022), participava do contexto social dessas comunidades.

> Unhelo é tio daquele Édison [Fernandes]. Meu avô foi agregado do tio dele. [Posteriormente, o avô de Zé Tezo (2024) se agregou ao fazendeiro Pedro Polidório]. Aí meu avô chegou nessa fazenda. O pai era desse tamanho [era criança]. Aí dindinha[173] [avó e madrinha] ganhou os outros irmãos de pai. Eles cresceram. E casou nessa fazenda. [Mas antes de se agregar, seu avô tinha morado numa terra próximo aos Maxakali]. Aí meu avô veio. Aí numa jaqueira que tem ali perto do Posto [T.I Maxakali]. Meu avô comprou um pedaço de mata. Aí era só mata também. Aí ele brigou mais os índios. Meu avô. [...] Aí ele foi embora [para Joaíma (MG)]. Tornou, pedir agregação. Não deu. Aí ele tornou voltar. Aí já era acostumado. Já tinha o véi Pedro [Polidório, que] tinha muito mato. Aí ele falou: 'oh João. Não vai embora, não. Nós precisa de agregado. Fica aqui morando aqui mais eu?' Aí o dia de meu avô pegou as cargas, que ajeitou pra ir pra Joaíma, pai veio pra ir pra fazenda dele. Fazenda não, era só mato. Que não tinha fazenda. Era só mata virgem. [...] Nasci lá. (Zé Tezo, 2024)

O processo de investigação também evidenciou a existência de uma rede de parentesco entre fazendeiros que agregavam trabalhadores em suas terras. Durante a entrevista, Zé Tezo (2024) questionou-me se eu conhecia o fazendeiro Édison Fernandes, o mesmo que havia agregado a família de Tião Supita, especialmente Dedé. Segundo o interlocutor, ele ainda possui terras no município, sendo reconhecido localmente como uma "boa pessoa", expressão igualmente utilizada por Tião Supita (2022).

Zé Tezo (2024) afirmou não saber ler nem escrever, condição que, segundo ele, não foi valorizada por seu pai. Ainda assim, desenvolveu seus saberes religiosos por meio da oralidade: no Córrego do Norte, era comum que alguém lesse a bíblia em voz alta para aqueles que não eram alfabetizados. Atualmente, o interlocutor utiliza DVDs e pendrives para armazenar histórias bíblicas e os registros dos "*reis*", relacionados às festas de Folias, reelaborando conteúdos que antes acessava exclusivamente pela oralidade.

Como evidencia o relato anterior, a mobilidade e a insegurança territorial eram constantes. Mesmo quando um indivíduo ocupava ou adquiria uma terra, sua permanência não estava garantida. Era necessário lidar com a pressão de fazendeiros interessados em incorporar essas áreas às grandes propriedades, seja por negociação desigual ou por coerção. Em regiões de fronteira, somavam-se ainda conflitos com populações indígenas, como no caso do avô de Zé Tezo (2024), que, após adquirir uma área próxima aos Maxakali, acabou deixando-a. Já entre os agregados, a instabilidade era igualmente marcante: mudanças na propriedade, como venda ou dificuldades financeiras do

[173] Na região, "dindinha" refere-se à madrinha de batismo. Em geral, trata-se de uma mulher da própria família, frequentemente responsável pelo batismo de netos/as ou parentes próximos.

fazendeiro, podiam provocar deslocamentos imediatos. Em alguns casos, a terra era negociada com tudo que nela existia, incluindo os próprios agregados.

> Aí o veio Antônio Ramiro. O Antônio Ramiro comprou lá na mão dele [do fazendeiro Pedro Polidório]. Aí nós estávamos morando lá. O veio Antônio Ramiro tinha um afilhado que foi morar lá. Esse afilhado de Antônio Ramiro fez fuxico pra nós poder sair. Se fosse pro véi Antônio, nós estaría morando lá até hoje. Aí nós saímos de lá. (Zé Tezo, 2024)

A aquisição de terras, que no século XIX podia ocorrer por valores hoje considerados irrisórios, como na "troca de uma carga de fumo ou uma mula" (Ribeiro, 2010, p. 399), passou, ao longo do século XX, a exigir pagamento em dinheiro, ainda que em condições mais flexíveis do que as atuais. Mesmo assim, nem todos conseguiam realizar essa transição. Segundo o colaborador, seu pai "só não comprou aquela terra, também porque não quis", embora "tivesse uns 400 réis". Na condição de agregado, ele podia manter pequenas criações, o que possibilitava alguma renda, sobretudo com a venda de animais, mas não chegou a formar rebanho. Ainda assim, havia certa autonomia produtiva, já que, em alguns casos, não era necessário partilhar toda a produção com o fazendeiro, cujo principal interesse estava na derrubada da mata e na formação da propriedade. Tratava-se, portanto, de um contexto marcado por outras lógicas de uso da terra e de trabalho.

CAPÍTULO 4

4 Perspectivas teóricas e posicionamento do pesquisador sobre etnicidade nas festas de Folias do Vale do Mucuri

Com a intenção de ampliar os estudos sobre grupos étnicos envolvidos nas festas de Folias, dialogo com recentes textos brasileiros conceitualmente próximos à minha pesquisa, bem como com o pensamento de Fredrik Barth, considerado um dos autores clássicos da antropologia. Desde a década de 1960, Barth tem estimulado "discussões científicas entre as novas gerações" de pesquisadores em escala global. A obra desse antropólogo norueguês é amplamente reconhecida, sobretudo pelo seu "dinamismo" ao problematizar conceitos aparentemente "estabelecidos", "tais como etnicidade e grupo étnico" (Lask, 2000, p. 7-8).

Fredrik Barth foi discípulo de autores importantes nos estudos antropológicos, como Franz Boas, que contribuíram para transformar as formas de compreender a cultura. Pode-se afirmar que Barth representa uma vertente inovadora ao ampliar a participação dos grupos na construção da narrativa acadêmica, especialmente no que se refere ao diálogo entre pesquisador/a e interlocutores, bem como à possibilidade de os próprios grupos definirem suas identidades étnicas. Nesse sentido, o autor problematiza a predominância da perspectiva do/a pesquisador/a sobre as pessoas interlocutoras e propõe um diálogo que adapte a "terminologia dos nativos em terminologia técnica", ampliando e transformando a produção científica em uma via de mão dupla (Lask, 2000, p. 11). Todavia, cabe destacar que o contexto desta pesquisa não permite generalizações, mesmo quando autodeclaradas, o que exige a mobilização de categorias capazes de oferecer uma dimensão mais representativa - não dos grupos em si, mas do território em que estão inseridos.

Contudo, esta pesquisa propõe uma reflexão em escala local e regional, sem deixar de dialogar com uma perspectiva cultural em âmbito nacional, o que possibilita comparações entre diferentes sociedades em níveis micro e macro. "Deste modo, o significado dos valores étnicos pode ser compreendido em sua plena complexidade social", ao mesmo tempo em que se constrói uma percepção mais abrangente. Isso se torna possível desde que não se negligenciem os "contextos socioeconômicos distintos e condições de meio ambiente variadas" das pessoas envolvidas (Lask, 2000, p. 11-13). As *folias* do Vale do Mucuri constituem manifestações historicamente desenvolvidas por

trabalhadores e trabalhadoras vinculados à prática do agrego, cuja delimitação temporal se situa no pós-abolição, tendo como marco inicial as primeiras décadas do século XX.

A partir da minha vivência em cidades do Vale do Mucuri, como Carlos Chagas e Santa Helena de Minas, desenvolvi ações culturais com grupos de *folias* em diferentes ocasiões. Essa experiência permitiu reconhecer a diversidade cultural da região, uma vez que estive presente em 19 das 23 cidades que compõem o Vale. Foi possível apreender, de forma direta, as belezas, "enigmas" e paradoxos culturais dessas localidades, palco de festas centenárias. Como estratégia metodológica, utilizei a etnografia, o que me possibilitou "compreender um momento do processo de construção de um tecido sociocultural em que a interdependência dos elementos se torna visível" (Lask, 2000, p. 11-13).

Do ponto de vista etnográfico, a contribuição original desta pesquisa está diretamente vinculada à região em análise, onde nasci e vivi por mais de 24 anos. Até o momento, a única dissertação de mestrado sobre festas de Folias na região é a de minha autoria, defendida em 2019 na Universidade Federal de São João del-Rei. Existem outros estudos relevantes, em artigos e livros, porém ainda em número reduzido. Por exemplo, destacam-se (Cordeiro e Rodrigues, [2010]) e (Santos, 2022).

Sabemos que os antropólogos foram, muito antes dos historiadores, os primeiros a produzir estudos científicos sobre o contato dos povos originários com a "sociedade civilizada" (Martins, 2009, p. 194). É possível afirmar que há uma lacuna na produção historiográfica sobre o contexto do pós-abolição no Vale do Mucuri. Ainda mais escassa é a historiografia do tempo presente sobre os povos envolvidos com as festas de Folias desse território. De todo modo, é impossível lançar luz sobre o presente sem revisitar o passado. Essas práticas se inscrevem em um território marcado por sobreposições históricas de matrizes culturais distintas, conforme discutido anteriormente, sem que isso implique a atribuição de identidades unificadas aos sujeitos ou às festas.

As festas de Folias constituem um ponto de convergência desse contexto marcado por distintas formas de ocupação e povoamento no Vale do Mucuri. Enquanto a região vivenciava o pós-abolição, ocorria a formação de aldeamentos na cidade de Itambacuri (MG), atualmente pertencente ao Vale do Rio Doce, localizada a apenas 32 km de Teófilo Otoni (MG), "ao sul" desta "cidade" (Missagia de Mattos, 2023, p. 132). A partir de 1870, houve a "missão dos capuchinhos entre os botocudos de Itambacuri, em Minas Gerais", processo que se estendeu até pelo menos "o início das atividades do Serviço de Proteção aos Índios na região, em 1911" (Missagia de Mattos, 2011, p. 101).

Atitudes exemplares de Fredrik Barth em atuações governamentais e em "agências internacionais para o desenvolvimento" incentivaram não apenas antropólogos, mas também artistas e historiadores, como eu, a se engajarem na participação política (Lask, 2000, p. 14-15). A partir da experiência com a Lei Aldir Blanc, desenvolvi minhas "responsabilidades civis" e busquei afirmar a influência não só dos movimentos negros, indígenas e de outras minorias na elaboração da Constituição Federal de 1988, mas também, e sobretudo, a atuação de antropólogos e historiadores nesse processo.

De modo geral, é possível afirmar que a população envolvida nos processos de implementação da Lei Aldir Blanc em Santa Helena de Minas e em Carlos Chagas ficou satisfeita, o que facilitou minha aproximação, enquanto pesquisador, das festas de Folias. Esse aspecto contribuiu para uma maior aproximação entre comunidade e universidade, bem como entre governo e cultura. Tais relações são "interdisciplinares", não se restringindo à História ou à Antropologia. Trata-se de uma temática complexa, que exige abordagens múltiplas, sobretudo por lidar com uma temática de pesquisa, que me é próxima, uma vez que sou da região e descendente de uma família na qual as festas de Folias circularam por meio de seus *giros*.

> O conceito de grupo étnico é um problema que concerne diretamente à política brasileira e às minorias étnicas que vivem no Brasil. Por exemplo, ser reconhecido ou não como indígena pelo governo acarreta uma série de consequências socioeconômicas para esses grupos. Daí a necessidade de uma definição correta deste termo, na qual a obra de Fredrik Barth pode ser altamente útil, inclusive para reanimar a discussão em torno desta questão em bases científicas, que possivelmente reforçariam a posição institucional de antropólogos solicitados para pareceres em casos de decisão jurídica sobre o eventual estatuto indígena a ser atribuído a uma 'comunidade'. (Lask, 2000, p.16-17)

Atualmente, no Brasil, é possível perceber um momento particularmente fértil, talvez ainda mais complexo do que aquele imaginado por Fredrik Barth. Trata-se de um contexto especialmente proveitoso para pesquisadores e pesquisadoras que se posicionam a partir de suas etnicidades. Ou seja, aqueles que se identificam como negros, indígenas ou afro-indígenas encontram hoje maiores possibilidades de aproximação entre culturas tidas como tradicionais e a produção científica. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que as universidades qualificam sua produção científica com esse perfil de pesquisadores (hoje mais diverso e, em certa medida, mais "humanizado"), também se fortalece a interação entre povos originários, comunidades tradicionais e o campo acadêmico. É

nesse espaço de proximidade e intimidade com os sujeitos da pesquisa que me situo como pesquisador: alguém que também faz parte dessa História.

4.1 A categoria afro-indígena no tempo presente: silenciamentos, memórias e territorialidades

Reflexões recentes sobre a categoria afro-indígena têm sido desenvolvidas, por exemplo, no âmbito do Seminário da Rede dos Patrimônios Afro-indígenas[174], coordenado pela antropóloga Christine Douxami, que reúne pesquisadores importantes. Em encontro virtual realizado em 13 de dezembro de 2023, ocorreu o "10° Seminário da Rede", com a participação de Jeremias Brasileiro. Além de pesquisador, ele é também "detentor". Em sua apresentação, intitulada "Narrativas de Coexistências/Resistências Afro-Indígenas nos Reinados e Congados", discutiram-se os silenciamentos relativos aos aspectos indígenas dessas festas tradicionais brasileiras, frequentemente reconhecidas apenas como manifestações afro-brasileiras. A partir de sua experiência em diferentes estados, desde pelo menos "2009", o pesquisador tem identificado a presença de elementos indígenas em "Bandas de Congo", como em Vitória (ES). Nesse sentido, esta pesquisa, em diálogo com as reflexões apresentadas nesse seminário, busca evidenciar os aspectos afro-indígenas, e não apenas afro-brasileiros, presentes nas festas de Folias do Vale do Mucuri (MG).

Alguns agentes das *folias* remetem a uma ascendência indígena em seus discursos, embora nem todos explicitem a qual etnia ela se vincula. A aproximação entre as festas de Folias e os povos indígenas na região pesquisada aparece, por exemplo, no relato do *folião* Joaquim Caboclo (2013), de Carlos Chagas, que narrou ter aprendido a prática em uma aldeia na cidade de Machacalis (MG)[175], ainda na infância. Experiência semelhante também se manifesta nas memórias de Tião Supita e Santa (2022), de Santa Helena de Minas, que afirmam ter parentesco indígena e passado vinculado a comunidade quilombola. Como será discutido com maior destaque no último capítulo desta tese, a participação na festa de São Sebastião não se restringe aos não indígenas, envolvendo também alguns Maxakali.

[174]Informações sobre o evento disponíveis em: https://www.ird.fr/patrimoines-immateriels-afro-amerindiens-et-politiques-publiques-en-amerique-latine. Ata: https://pt.ird.fr/sites/ird_fr/files/2022-06/ATA_PT.pdf

[175] Em julho de 2024, durante entrevista com Maria Diva Maxakali (2024), importante liderança indígena de Santa Helena de Minas, perguntei se em Machacalis (MG) já havia existido aldeia Maxakali. A demarcação em Santa Helena de Minas é mais antiga, mas, segundo ela, "o posto é aqui mesmo. É, mas o Maxakali rodou esse mundão todo [...]. Já teve aldeia perto de Machacalis (MG). Meu pai contava, eu era criança. [Ele] conheceu."

A categoria afro-indígena utilizada nesta tese se aproxima da desenvolvida por Tavares (2022, p. 19), a qual está diretamente relacionada à sua história de vida ancestral, revelando também sua etnicidade pessoal e familiar. Trata-se de uma autora filha de mulher "afrodescendente" e homem "indígena", o que lhe possibilitou reconhecer-se como "afro-indígena", e não apenas como "afrodescendente" ou "indígena". Ou seja, a pesquisadora assume-se "como uma mulher artista afro-indígena contemporânea que se sente indignada diante dos apagamentos, silenciamentos e esquecimentos", muitas vezes impostos pelo "desejo branco". Nesse sentido, laços familiares de *cantadores* e *cantadoras* de *folia*, como Joaquim Caboclo (2013), Dona Kelé (2013), Tião Supita (2022) e Santa (2022), remetem a uma ancendência indígena que tem sido silenciada no Vale do Mucuri. Trata-se de um fio de memória que caminha em direção ao apagamento, mas que permanece vivo, sendo a *folia* um canalizador do contexto afro-indígena na região pesquisada.

Os estudos etnográficos de Mello (2014), por meio de uma escuta respeitosa junto a um grupo que se denomina "afroindígena" em Caravelas (BA), possibilitaram compreender o que esses "afroindígenas" têm a dizer sobre si mesmos. No caso do Vale do Mucuri, o convívio diário nas comunidades, somado ao trabalho etnográfico de ouvir, participar, registrar e transcrever áudios, possibilitou-me conhecer alguns silenciamentos sobre seus passados. Os silêncios relacionados à ascendência afro e, sobretudo, à indígena na região tornaram-se, com o tempo, cada vez mais evidentes. Os casos de pessoas ligadas às festas de Folias do Vale do Mucuri só foram compreendidos em suas complexidades étnicas justamente pelas características histórico-territoriais da região e pelas histórias de vida dos *cantadores* e *cantadoras de folia* entrevistados/as.

No caso do grupo pesquisado por Mello (2014), denominado Arte e Manha, sua gênese está relacionada à história dos blocos de carnaval de Caravelas (BA). Segundo entrevistados na pesquisa de Mello (2014), desde a década de 1950 há carnaval na localidade, destacando-se um "bloco dos índios". É nessa história do carnaval local que o grupo Arte e Manha se apoia para não se reconhecer apenas como afro, mas sobretudo como afro-indígena.

> O grupo estudado atua há mais de [30] anos na cidade de Caravelas [BA], extremo sul baiano, e se organiza enquanto movimento cultural, articulando pessoas ligadas por laços de parentesco, vizinhança e amizade em torno de uma produção artística – dança, música, teatro, performance, escultura e, mais recentemente, vídeo – que se entende

> inseparável de um fazer político e da produção de subjetividades que se querem dissonantes. (Mello, 2014, p. 237)

Para Goldman (2021, p. 4), um dos passos mais importantes no Brasil no que se refere à "elaboração em torno da relação afroindígena" ocorreu com a história de vida do grupo de artistas da cidade de Caravelas (BA). Nessa cidade, o grupo cultural Arte e Manha teria sido o responsável por "mostrar pela primeira vez a potência dessa noção". Isso se deve ao fato de que artistas militantes desse grupo, há mais de 30 anos, reivindicam essa etnicidade afro-indígena, o que não ocorre da mesma forma no Vale do Mucuri, onde, na maioria das vezes, é necessário provocar (exceto os Maxakali) a memória das pessoas para que retomem referências ao seu passado indígena e/ou afro.

Segundo Goldman (2017, p. 12), a categoria "afro-indígena [...] não se pretende apenas designar uma relação que uniria conjuntos 'afros' e 'indígenas' preexistentes, mas, antes, tomá-la como um modo particular de articular diferenças". O tráfico atlântico de africanos para o território brasileiro foi um dos maiores do mundo e possibilitou um encontro entre povos indígenas e africanos que se estende há mais de 300 anos. Como pude perceber no caso do Vale do Mucuri, a região permanece em continuidade desse processo, configurando um contexto afro-indígena particular. Nesse território, onde o silêncio e o apagamento são recorrentes, há diversas evidências de pessoas ligadas às festas de Folias que reconhecem a presença de aspectos afro e indígenas em suas vidas e ascendências. Não se trata de uma mistura homogeneizante, mas de um encontro que produziu uma diferença singular na história da festa na região.

As relações afro-indígenas no Vale do Mucuri são fruto de um processo de contato entre descendentes de africanos, indígenas e brancos, iniciado no passado e que, de diferentes formas, permanece em curso até hoje por meio das festas de Folias. Essa festa constitui uma porta de entrada para a compreensão dessas diásporas. Quando tive notícia de que indígenas Maxakali cantaram *folia* com Dedé (2021), em Santa Helena de Minas, tive a confirmação de uma hipótese já intuída. Somada às narrativas dos entrevistados/as Tião Supita e Santa (2022), Dona Kelé (2013 e 2020) e Joaquim Caboclo (2013), esse quebra-cabeça começa a fazer sentido. Ou seja, nas festas de Folias, quilombolas e indígenas continuam se sociabilizando, o que contribuiu para a constituição de uma característica particular na história cultural da região.

Como propõe Goldman (2021, p. 21), "nada disso significa, evidentemente, que os brancos não façam parte da história, mas que passam a dela fazer parte em outro lugar

e de outra maneira". Esta pesquisa busca compreender as relações afro e indígenas com as festas de Folias no Vale do Mucuri, sem ignorar as relações com a cultura europeia, também simbolizada na figura do "homem branco", representada, sobretudo, pelo catolicismo. Nesse sentido, nesta pesquisa sobre a história da *folia* no Vale do Mucuri, não se buscou silenciar a presença europeia, mas dar maior atenção aos aspectos afro e/ou indígenas da região, historicamente negligenciados.

É importante destacar que a proposta de demarcar a territorialidade afro-indígena na região onde ocorrem as festas de Folias do Vale do Mucuri não busca criar uma oposição entre afro e indígenas, nem entre brancos e indígenas, tampouco entre afro e brancos (Goldman, 2021). O objetivo central dessa abordagem é dar a devida atenção aos aspectos afro e, sobretudo, indígenas, historicamente silenciados.

Santos, I. dos Anjos (2018), participante do movimento cultural afro-indígena de Caravelas (BA), ao qual Goldman (2021) e Mello (2014) se referem, utiliza há mais de 30 anos a arte como forma de posicionamento político e de afirmação identitária na encruzilhada entre o povo negro e indígena no extremo sul da Bahia. A constituição do ser "afro-indígena", para Santos, I. dos Anjos (2018), mestre profissional em Ensino e Relações Étnico-Raciais pela Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), está registrada na pesquisa que realizou sobre sua própria história de vida em Caravelas (BA). Trata-se de um dos raros estudos de pesquisadores que possuem uma vivência dessa natureza e que se reconhecem como "afro-indígena" no Brasil.

Santos, I. dos Anjos (2018, p. 6-9) é um "*artista e mestre da cultura popular*" com forte atuação na região onde vive[176]. Em sua pesquisa de mestrado, ele narra a história da fundação do "grupo de antropologia cultural Umbandaum", que serviu como laboratório para a formulação da categoria auto reconhecidamente "afro-indígena". Ele relata que, em 13 de maio de 1988, algumas pessoas da cidade de Caravelas (BA) foram induzidas por políticos a participar de um movimento em comemoração à Abolição da Escravidão. Mas, na "contramão [...] com faixas e batuques, no formato de bloco carnavalesco", o "*Movimento Cultural Arte Manha*", que realizava "atividades de capoeira angola", e o Umbandaum, do qual Santos, I. dos Anjos (2018) participava, "com poesias e teatro de rua", posicionaram-se contrários. "Com as expressões artísticas socioculturais efetivamente pelas ruas e praças de Caravelas," os grupos desmentiram a farsa da "abolição da escravatura".

[176] Santos, I. dos Anjos (2018, p. 11) recebeu "reconhecimento como *Mestre da Cultura Popular* pela Secretaria da Diversidade Cultural do Ministério da Cultura".

Nesta ocasião, o movimento cultural envolvido disponibilizou publicamente uma faixa com a inscrição '*100 anos da Falsa Abolição*'. Desse modo, a elaboração da categoria afro-indígena, com a qual o movimento, o grupo e seus integrantes se auto reconhecem, está diretamente relacionada a esse evento emblemático, ocorrido em 1988. Esse movimento cultural, do qual faz parte Santos, I. dos Anjos (2018, p. 10), tinha como objetivos "promover a igualdade racial, o debate sobre a questão de gênero, a consciência política, o poder de criação artística, o fortalecimento da identidade étnico-cultural, especificamente afro e indígena, em repulsa ao sectarismo na comunidade."

Talvez esse imaginário ressignificado pelos políticos locais de Caravelas (BA), no sul da Bahia, ajude a explicar o que influenciou a cantadora de *folia*, Dona Kelé (2013), de Carlos Chagas (MG), a relacionar a abolição da escravidão às festas de Folias da região. As cidades fazem fronteira no contexto do nordeste mineiro e extremo sul da Bahia. Mello (2014), que trabalhou com o grupo "afro-indígena" Arte e Manha em Caravelas (BA), destaca-se no Brasil por uma pesquisa etnográfica em diálogo com os grupos pesquisados. O caráter qualitativo de seu trabalho reside no fato de a autora respeitar e compreender o sentido de ressignificação que esse grupo do sul da Bahia atribui ao termo "afroindígena". No caso, as pessoas pesquisadas por Mello (2014, p. 225), em atividades desenvolvidas há longa data, caracterizam-se por publicizar "uma forma de manifestação política que encena por meio de uma expressão propriamente artística a pouco conhecida história dos *afroindígenas*".

Este grupo, o qual conheci pessoalmente como músico[177] por volta dos anos 2000, em Alcobaça (BA), ativa sua etnicidade afro-indígena a partir de uma posição claramente política. Segundo Mello (2014, p. 236), a relação étnica mobilizada pelo grupo Arte e Manha de Caravelas (BA) caracteriza-se como um "movimento cultural afroindígena, que a todo tempo afirma a vontade de constituir sua existência como alternativa aos modos dominantes de subjetivação". Suas atividades se desenvolvem para além de um laboratório artístico em espaço fechado, estendendo-se também às ruas, onde manifestam, por meio de suas artes, identidades caboclas, indígenas e negras. No caso das *folias* do Vale do Mucuri (MG), as formas de resistência e protesto não se configuram da mesma

[177] Na época, eu era baixista da banda de rock Flor de Einstein, de Carlos Chagas. Por meio de Wilton Rodrigues e de Mestre Dema, a banda estabeleceu relações com o grupo Umbandaum / Arte e Manha, de Caravelas (BA), o que me possibilitou conhecer esse movimento afro-indígena. Posteriormente, uma das lideranças do grupo, Galdino, realizou registros em vídeo envolvendo os *foliões* Mestre Dema, seu irmão Tamiro, Josino Medina e o compositor Wilton Rodrigues, todos do Vale do Mucuri (MG). Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=cOkYgsUuWO0

maneira; ainda assim, guardam aspectos semelhantes, sendo o território o elemento mais evidente dessa aproximação.

As festas de Folias do Vale do Mucuri, assim como o grupo Arte e Manha de Caravelas (BA), destacam-se por expressarem suas culturas e/ou artes também na rua. É nesse lugar que se dá a maior visibilidade desses grupos. A rua, assim como a zona rural, constitui o palco de proliferação de possibilidades de influência cultural, seja pelo caráter marcadamente artístico do grupo Arte e Manha, seja pelo caráter religioso e musical das festas de Folias do Vale do Mucuri. Enquanto os integrantes do grupo Arte e Manha "produzem um efeito de *perturbação* dos setores mais conservadores e/ou racistas da cidade" (Mello, 2014, p. 226), as *folias* do Vale do Mucuri são menos diretas, e sua forma de provocação se concretiza na permanência materializada na sociabilização dos *giros* de casa em casa. As festas de Folias e o grupo Arte e Manha sofrem processos de transformação cultural, seja no campo religioso ou artístico, mas ambas permanecem vivas, ainda que em processos de adaptação.

O grupo Arte e Manha, pesquisado por Mello (2014), de acordo com relatos de um de seus integrantes, Dó Galdino, a quem conheci pessoalmente em Alcobaça (BA), por volta dos anos 2000, afirma exercer um papel importante na denúncia da "falsa" Abolição do 13 de maio de 1888. Vale destacar que, no período da abolição, existia em Caravelas (BA) uma quantidade significativa de pessoas escravizadas, e vivenciava-se uma "crescente instabilidade provocada pelas disputas em torno da aplicação das leis de emancipação gradual", sobretudo em função da resistência escrava e da pressão do "movimento abolicionista" local. A expectativa em torno da abolição era tamanha que, em 1888, "no dia 19 de maio", a lei foi celebrada com apresentação musical da filarmônica Guarany, "acompanhada do povo e dos libertos". Durante a comemoração, deram-se "vivas ao Ministério e à princesa Isabel". Os "ex-escravos e trabalhadores da ferrovia estavam, juntos, festejando a abolição na cidade de Caravelas" (Mata; Souza, 2020, p. 10-11).

Enquanto o grupo Arte e Manha denuncia uma abolição malfeita, Dona Kelé (2013), que esteve por muito tempo ligada às *folias* do Vale do Mucuri, apresenta outra interpretação. Segundo ela, por solicitação da Princesa Isabel, em comemoração ao fim da escravidão, teriam se instituído as festas de Folias. Trata-se de uma leitura distinta que evidencia como a Abolição de 1888 permanece sendo reelaborada no imaginário desses grupos. Este discurso paradoxalmente dialoga com constatações da historiografia.

Abreu (1996, p. 419), por exemplo, identifica o "cerceamento das manifestações populares" desde o século XIX. Para as "autoridades imperiais, e também para lideranças da igreja, as festas populares representavam um duplo impasse": eram ao mesmo tempo "condenadas frente à 'civilização' e frente a uma 'correta' religiosidade". Todavia, como condenar uma "manifestação que também legitimava o próprio Império? Como criticar um símbolo que expressava muito de si mesmo?" De certo modo, essa análise sobre os festejos lança luz sobre a memória de Dona Kelé e dá vida a esse quadro analítico, indicando que tais memórias seguem em processo de construção.

Nesse contexto de disputas em torno dos sentidos das manifestações populares, é possível compreender também como determinadas categorias são construídas e mobilizadas pelos próprios sujeitos. É possível dizer que a ideia de "afroindígena" do grupo Arte e Manha de Caravelas (BA) se aproxima mais de uma 'linguagem'. Não se fundamenta em uma noção de raça definida apenas por fenótipo, nem em "um modelo" exterior de interpretação desse fenômeno étnico (Mello, 2014). Além disso, a luta não se restringe ao povo negro, mas abrange também os afro-indígenas. No Vale do Mucuri, foi possível perceber, no discurso de alguns interlocutores, sobretudo de Tamiro (2013), de Carlos Chagas, que a relação entre as festas de Folias e a descendência dos povos originários é tão relevante quanto aquela associada aos povos negros. Esse interlocutor, por diversas vezes, ressaltou a relação ancestral entre indígenas e a *folia* no Vale do Mucuri, a qual mantém estreita conexão com o Vale do Jequitinhonha, como também destacou seu irmão, Mestre Dema (2013)[178].

A partir dessas experiências e narrativas, torna-se possível avançar para uma reflexão conceitual sobre a categoria afro-indígena. Minha percepção, "afroindígena", como prefere escrever Goldman (2021), não se limita à junção de aspectos afro e indígenas, mas busca compreender formas particulares de articulação das diferenças. Trata-se de um "modo de articulação que permanece reprimido na maior parte das descrições existentes sobre encontros e contatos, que tendem a tomar como quase natural que a mistura leva à integração e que o múltiplo só serve para fazer o um." (Goldman, 2021, p. 2). Nesse sentido, o mais relevante não é a fusão como resultado homogêneo, mas as próprias diferenças em interação, que constituem o aspecto mais instigante da

[178] Ademar de Souza Santos, conhecido como "Mestre Dema", faleceu em 2019, em Belo Horizonte (MG). Foi um importante interlocutor desta pesquisa, tendo participado também de investigações anteriores desenvolvidas entre graduação e o mestrado.

categoria afro-indígena. Afinal, “designar um termo tão concreto” para denominar contatos afros e indígenas é, ao mesmo tempo, uma atividade complexa e “abstrata” (Goldman, 2021).

Sendo assim, a categoria não pode ser compreendida apenas como resultado de encontros entre afro e indígenas no passado. Esses contatos permanecem no tempo presente, como evidenciam os relatos e histórias de vida das pessoas pesquisadas nesta tese. Cabe àquele/a que pesquisa o exercício da escuta e, no meu caso específico, também da observação do que se passa ao redor dessas festas, ou melhor, no cotidiano da minha vida citadina e rural no Vale do Mucuri (MG). Além disso, diversas pessoas entrevistadas nessas cidades expressaram, de diferentes maneiras, rastros de memória que se vinculam ao povo indígena na região. Sendo assim, o exercício de pesquisa sobre *folias* requer uma escuta atenta, que influencia diretamente a construção da narrativa político-epistemológica do/a pesquisador/a.

Nesse sentido, a abstração do termo afro-indígena pode também ser concretizada nas histórias de vida dos interlocutores e até mesmo na relação com o bodoque, instrumento indígena que muitos desses *cantadores e cantadoras de folia* conhecem e utilizaram desde a infância. Perceber aspectos afro e indígenas no Vale do Mucuri é, contudo, um exercício complexo, sobretudo pela ausência de precisão cronológica em muitos relatos. Ainda que certos elementos visuais possam, à primeira vista, sugerir identificações mais imediatas, procuro não os tomar como critério objetivo de análise. Nesse sentido, opto por privilegiar as narrativas e experiências dos sujeitos, deixando também ao/à leitor/a a possibilidade de dialogar com os registros fotográficos apresentados ao longo da pesquisa.

Por outro lado, ainda que de forma pontual, a articulação entre histórias indígenas e afro pode ser percebida em diferentes dimensões. Ela se manifesta, por exemplo, nas músicas que fazem alusão ao termo “caboclo”, como no caso do *folião* Jair Doidado (2020), na proximidade territorial com os Maxakali e com a Comunidade Quilombola dos Marcineiros, em Santa Helena de Minas (MG), bem como nas narrativas vinculado ao passado indígena presentes nos relatos de Joaquim Caboclo (2013), Dona Kelé (2013), Tião Supita (2024), Santa (2024), Dedé (2022) e Olívio (2024), entre outros interlocutores.

Para Goldman (2021), desenvolver uma epistemologia afro-indígena implica tensionar o processo de branqueamento, presente tanto nas formações afro quanto indígenas e afro-indígenas. Nesses termos, busca-se problematizar a ideia de

miscigenação, que tende a ocultar diferenças ao reuni-las em uma narrativa nacional homogênea, silenciando aspectos afro e indígenas. É nesse sentido que o termo afro-indígena ganha destaque: não por apontar para resultados homogêneos, mas por evidenciar diferenças e possibilitar uma compreensão mais complexa desses processos.

Esse processo histórico da categoria afro-indígena no Brasil está diretamente ligado à etnografia. A interação entre pesquisador/a e grupos afro-indígenas permite lançar luz sobre aquilo que, à primeira vista, aparece como misturado. Sem essa perspectiva, torna-se difícil perceber e diferenciar dimensões afro, indígenas e afro-indígenas, sobretudo quando esses grupos estão sob pressões de branqueamento, muitas vezes mascaradas pela ideia de miscigenação. Nesse sentido, a etnografia contribui para uma compreensão mais complexa da formação do povo brasileiro, que se revela mais plural do que sugerem leituras simplificadoras baseadas na homogeneização.

Acontece que as pessoas que pesquisam religiões de matriz africana (que, por suas razões, tardiamente perceberam essa possibilidade) passaram a tratar suas etnicidades também a partir de um viés dos povos originários. Com o tempo, "tornou quase impossível não tentar colocar em conexão princípios isolados em cada um desses campos. E, de fato, há quem tenha enveredado nessa direção" (Goldman, 2021, p. 15).

Apresentar os contornos territoriais e de memória afro-indígena destas *folias* do Vale do Mucuri é, de algum modo, perceber essas práticas por dentro, e não por fora. Embora as *folias* tenham uma origem europeia, ou mesmo uma influência bíblica, foram aqueles que estavam dentro do território brasileiro que as mantiveram vivas até hoje. Dito de outra maneira, não é possível pensar a festa de Folias do Vale do Mucuri sem considerar as vítimas da ocupação da região - também os negros, mas principalmente os indígenas. Ou seja, esta pesquisa não trabalha com a visão do "pioneiro", dos que vieram de fora; pelo contrário, busca refletir com os descendentes das vítimas desse processo de expansão da fronteira, os quais ainda estão presentes (Martins, 2009, p. 38-39).

4.2 Afro-indígenas ou caboclos: complexidades étnicas no Vale do Mucuri

O exercício de explicitar a concepção afro-indígena no Brasil não é uma tarefa fácil. Além das nuances que esta categoria possui, até mesmo sua padronização de escrita não é homogênea. Entre os/as pesquisadores/as, o termo aparece tanto de forma separada quanto unida, ou seja, como "afro-indígena" e "afroindígena". A primeira forma é adotada por Santos, I. dos Anjos (2018), Conrado e Barros (2022) e Tavares (2022). Já sem hífen e de forma unida, encontra-se em Martins, Carolina (2024), Silva (2017), Mello (2014, 2017), sendo o mais destacável desses estudos o de Goldman (2017, 2021), Barbosa Neto e Goldman (2022a) e Barbosa Neto e Goldman (2022b). Além dessas duas formas, há ainda a categoria "negro-índio", apresentada por Furtado e Carmo (2024), que também busca nomear essa terceira via.

Em realidade, essas divergências de escrita não se aplicam ao sentido geral; pelo contrário, elas se articulam em prol de repensar a relação "negro-índio" no Brasil. Como exemplo desse paradoxo (inclusive ortográfico), a revista Aedes de 2024, periódico no qual Martins, Carolina (2024) publicou seu artigo, apresenta uma tensão entre o termo adotado pela autora e o título da apresentação da revista: "*Histórias do Brasil e(m) dimensões afro-indígenas*" (Ribeiro, B. E.; Lima, M. R, 2024). A pesquisadora, mesmo adotando a escrita como "afroindígena", alinhada com Márcio Goldman, não busca contrariar significados, mas, sim, construir conjuntamente um sentido mais qualificado para os usos políticos do termo no Brasil.

A partir disso, é possível constatar que a academia está atenta à importância dessa proposta de discussão, a qual pode colaborar para "reposicionar" a história não apenas do "passado", mas também do presente e do futuro desses povos negros e indígenas. Como bem defendem Ribeiro, B. E.; Lima, M. R (2024, p. 5), essa discussão pode contribuir estrategicamente "para enfrentar o racismo", assim como "garantir" a preservação dos "modos de vida plurais" desses povos, "ao longo do tempo".

> E nos esforços de reconstituição intercultural dessas histórias territorializadas, os diálogos interdisciplinares entre História, Antropologia, Arqueologia e Linguística, por exemplo, são aportes significativos para um entendimento multidimensional dessas sociedades e suas culturas ancestrais. (Ribeiro, B. E.; Lima, M. R, 2024, p.7)

Para dar continuidade ao que os/as pesquisadores/as entendem como "afroindígenas", de acordo com Mello (2017, p. 30), esta 'cosmopráxis afroindígena' não deve ser entendida simplesmente "como a justaposição entre um 'cosmos afro' e um 'cosmos indígena' ou, alternativamente, como uma síntese que misturaria e diluiria estes elementos num terceiro". Deste modo, na proposta defendida pela pesquisadora, a categoria "afroindígena" "não deve ser entendido como um plano transcendental de onde a práxis derivaria, mas sim como um plano virtual atualizado nas práticas do grupo".

Torna-se importante destacar que adoto, nesta pesquisa, o termo escrito como "afro-indígena", por influência de Santos, I. dos Anjos (2018), que foi sujeito (ou adjacente) de pesquisas publicadas por Goldman (2017; 2021) e Mello (2014; 2017). Ou seja, o próprio agente que eles denominam como participante de um movimento cultural "afroindígena" em Caravelas (BA), em sua pesquisa de mestrado (Santos, I. dos Anjos, 2018) e em seus arquivos/documentos publicitários, se reconhece como "afro-indígena". Apesar de minha pesquisa não possuir o mesmo contexto "afro-indígena" de Santos, I. dos Anjos (2018), opto por adotar essa forma de escrita, sem deixar de incorporar a maior parte do mote conceitual que Barbosa Neto; Goldman (2022a; 2022b) Mello (2014;2017) entendem por "afroindígena".

Tanto para Mello (2017, p. 31), quanto para Goldman (2017; 2021), (Barbosa Neto; Goldman, 2022a; 2022b), suas propostas buscam desmistificar o mito da mestiçagem homogeneizante. Para esses autores, esta 'mistura' não "dissolve, anula ou desfaz" os cosmos envolvidos, pelo "contrário, preserva e quiçá ativa as singularidades daquilo que se mistura". Com esse procedimento, abre-se uma brecha que possibilita exprimir "uma forma [...], de ser mais fiel ao pensar nativo sobre seu modo próprio de composição". Desta forma, seria então possível

> desestabilizar uma noção amiga dos poderes estabelecidos – a mestiçagem - tributária, a nosso ver, de uma lógica da 'mistura das raças' cujos efeitos são culturalmente homogeneizadores e politicamente apaziguadores, por ser sobrecodificada pelo pólo branco dominante e por um projeto de assimilação das diferenças. (Mello, 2017, p.31)

Para Mello (2017, p.31) e Goldman (2017; 2021), ser "afroindígena não é um conceito da ordem da identidade, nem do pertencimento, mas do devir". Ou seja, trata-se da construção do vir a ser. Nada está ortodoxamente fixo, mas sim flexível, de acordo

com as nuances da vida e as transformações das esferas globais, sobretudo locais. Nesse sentido, para esses autores, a categoria "afroindígena" não é elaborada de fora para dentro, ou seja, como imposição, mas como uma construção que, a todo momento, pode ser reestruturada, mesmo sendo pluralmente étnica.

> Afroindígena seria, portanto, uma terceira força, uma linha de devir com características próprias, que revelam a entre-captura entre negros e índios ao longo do processo histórico da colonização e atualmente. [...]. Por fim, a relação prévia entre negros e índios traduziria uma analogia estrutural entre negros e índios no presente, grupos subalternizados pelo polo branco, porém aproximados pela resistência às opressões impostas por estes últimos. [...]. O que aqui se propõe é um exercício de construção de um *modo de associação* entre seres heterogêneos. (Mello, 2017, p.32-33)

Como sabemos, "nada é igual" e, nesse sentido, a "categoria identitária" "afro-indígena" vem ganhando importância no debate acadêmico, sobretudo no campo antropológico, ao remeter "às ancestralidades dos povos indígenas e da diáspora africana". Pelo menos é assim que tem ocorrido "na Amazônia paraense", de acordo com Conrado e Barros (2022, p. 229). Segundo as autoras, "o interesse é mais de fazer alusão à ancestralidade do que de propriamente ser fonte para a discussão". Essa categorização, por si só complexa, parte de uma dificuldade evidente: explicar separadamente o que é afro e indígena diante da pluralidade que esses termos evocam. Nesse contexto, sua formulação responde a uma urgência - diluir silenciamentos de ambas as partes. O peso de cada termo deve, portanto, ser mobilizado conforme as especificidades locais, a partir da experiência das pessoas envolvidas na pesquisa e às vezes, daqueles/as que pesquisam. Assim, ao mesmo tempo em que se apresenta como um desafio, pode também assumir um caráter potencialmente impositivo.

> O debate afro-indígena se encontra, de modo geral, em dois campos opostos: de um lado, o que visa entender a autoatribuição 'afro-indígena' como pertença identitária e, de outro, que a refuta e nega o seu uso. Ou, até mesmo, cair numa explicação fácil, reducionista de categoria como 'afro-indígena' vista como mera manipulação simbólica de ideologia dominante sem, ao menos, buscar investigar seus usos, teias de significados, pontos de tensão e até de refutação a ela direcionada em processos de legitimidade política de afirmação positiva em prol das identidades amazônidas. (Conrado; Barros, 2022, p.232)

De todo modo, a categoria não deve ser negligenciada, pelo contrário, deve ser evocada sempre que adequado. Nesse sentido, os/as colaboradores/as das pesquisas possuem o direito de negá-la quando não for conveniente, mas cabe também, ao/à pesquisador/a saber se posicionar para que os fatos relacionados às ancestralidades negras e indígenas sejam devidamente visibilizados. As dificuldades de reconhecimento étnico, de ambas as partes, têm gerado problemas significativos para pesquisadores/as, pois não é incomum encontrarmos interlocutores/as que têm suas ancestralidades sistematicamente silenciadas ou que apresentam discursos contraditórios, ou no mínimo fragmentados.

O caso dos *cantadores de folia*, Tião Supita e Olívio (pai e filho), é emblemático nesse sentido. Apesar de não estarem alocados em um quilombo, os interlocutores, na maior parte do tempo, se apresentam como quilombolas, mas o lapso mais antigo de memória sobre a origem da constituição de suas famílias está submerso em um passado envolvendo indígenas, na fronteira econômica que interliga o Vale do Jequitinhonha e o Vale do Mucuri. Outro termo adotado pelos *foliões*, ao se referirem entre si, é "caboclo", o qual é recorrentemente utilizado para se referir aos Maxakali, mas que, por vezes, é evocado por Tião Supita para se referir ao seu filho, Olívio, como veremos nas sessões subsequentes. Vale destacar que o termo "caboclo" também é utilizado para tratar dos Pataxó da "Barra Velha" da Bahia (Paraíso, 1994, p. 179-185), etnia com a qual Olívio (2024) suspeita ter parentesco, os quais, como veremos no último capítulo da tese, possuem laços sanguíneos e culturais com os Maxakali. Seja na Bahia ou em Minas Gerais, já no século XIX,

> esses grupos indígenas pousaram aos bandos em terrenos que ficaram alheios, sem domínio da mata e a característica de nação. Ficaram com o título de 'agregados' e nomes muito comuns, tão comuns que todo mundo se esqueceu que eles um dia foram índios: até eles mesmos. Apareceram registrados depois com os sobrenomes brasileiros, ou com outros, como Bugre, Caboclo, Roxo, Cacique. (Ribeiro, 1996, p. 194)

Apesar da distância territorial, não tão distinta da Amazônia paraense, a região do Vale do Mucuri apresenta um histórico de ocupação "multiplica" e "entrecruzada", envolvendo diferentes povos. Podemos identificar ao menos três vieses para compreender a perspectiva étnica desses sujeitos ligados às festas de Folias: o dos/as pesquisadores/as, o das pessoas colaboradoras da pesquisa e o da realidade submersa na mistura, muitas vezes tomada como espectro nacional. Nesta pesquisa, diante de possíveis

posicionamentos melindrosos, busca-se não negligenciar o passado negro e, sobretudo, o indígena das pessoas envolvidas com as festas de Folias no Vale do Mucuri.

> O debate afro-indígena como categoria presente em estudos acadêmicos (dissertações, artigos e teses) se impõe na afirmativa de uma categoria não abstrata remetida às ancestralidades negras e indígenas, acionadas como referências de práticas culturais, saberes familiares e/ou comunitários que estão vinculados a raízes de antepassados em aprendizagens geracionais que fluem presentes em produções acadêmicas. Entre convergências e divergências, esses trabalhos trazem à tona algumas perspectivas que são marcantes nos estudos amazônicos: as tradições dessas populações que reverberam nas construções linguísticas, míticas, religiosas, ancestrais e de territorialidade como categorias políticas, dos direitos de contar e de ser em contraposição às histórias contadas pelos colonizadores sobre a Amazônia. (Conrado; Barros, 2022, p.235)

Há pelo menos 20 anos, esta categoria vem sendo abordada em estudos sobre a região da Amazônia paraense, em um processo que envolve sujeitos europeus, indígenas e negros. Nesse sentido, assim como Conrado e Barros (2022, p. 244), que a mobilizam diante de uma necessidade, e não por "modismo", nesta pesquisa utilizo a categoria afro-indígena para compreender a "multiplicidade dos silêncios" que envolve pessoas ligadas às festas de Folias no Vale do Mucuri (MG). Dessa forma, a categoria afro-indígena é empregada aqui não como substituição de "afro-brasileiro", mas como possibilidade de refletir a ideia plural de "nação" e "povo brasileiro".

Em uma discussão mais recente e sofisticada sobre a categoria de afro-indígena, Barbosa Neto e Goldman (2022a, p. 6) propõem que é preciso compreender as variadas ideias em torno da concepção de "respeito", motriz que ampara grupos afrobrasileiros e também "afroindígenas" no Brasil. Os autores propõem que existe, por parte desses grupos, uma concepção de "respeito" mais qualitativa, tanto em relação às religiões monoteístas quanto a si mesmos. Nesses termos, esses grupos religiosos exercem "respeito" em relação às religiões afro e indígenas, 'povos politeístas'. Desse modo, enquanto os grupos afro-brasileiros e "afroindígenas" exercem "respeito" em relação aos grupos ligados às religiões monoteístas, sobretudo aquelas majoritariamente praticadas por brancos, estes apenas as tolerariam, como exercício de convivência.

> Desse modo, o contraste entre os sentidos do respeito a que nos referimos e a recorrência e insistência do tema nas religiões de matriz africana e saberes afroindígenas em geral permite, talvez, vislumbrar essa dimensão transversal do respeito. E este é, pensamos, o sentido do

> respeito nos saberes afroindígenas, não sendo por acaso que a prática e a noção de *obrigação* são tão importantes nas religiões de matriz africana. Nestas, o respeito que se exige é uma versão do respeito experimentado como uma obrigação na relação que se tem com os espíritos, com as divindades e com os demais seres humanos como parte desse cosmo em que também habitamos. Porque 'tolerar' sempre significa 'aceitar' algumas diferenças na medida em que não incomodem, ou seja, que não interpelem nosso modo de existência e nossa maneira de pensar. O respeito, contudo, determina a busca, ao menos a busca de um modo de vida, de um mundo, onde as diferenças não estejam sempre em guerra, não se anulem automaticamente ou simplesmente se ignorem. (Barbosa Neto; Goldman, 2022a, p.4-5)

A denominada "arte do respeito", vinculada aos "coletivos" de matriz africana ou afroindígenas, para os autores, não se trata simplesmente de uma "injunção moral", mas do fato de que, em inúmeros coletivos, o respeito é objeto de um verdadeiro cultivo, de um tratamento especial, de um cuidado (Barbosa Neto; Goldman, 2022a, p. 16-17). Nesse sentido, a concepção de "ancestralidade" desses grupos "tem menos a ver com origens e identidades fixas do que com um certo modo de tratamento dessas variáveis". Ou seja, a categoria afroindígena não se formula de forma gessada ou ortodoxa, mas sim como uma construção dialógica com o presente, e não exclusivamente com o passado. Para além disso, influenciados por detentores/as de saberes tradicionais, como Pai Ricardo de Moura, Antônio Bispo dos Santos e Célia Tupinambá, os pesquisadores compreendem que, para pensar a ancestralidade, torna-se necessário imaginar o futuro, o devir.

4.3 As festas de Folias e o contexto afro-indígena no Vale do Mucuri

Assim como nos estudos sobre a peonagem na fronteira amazônica realizados por Martins (2009, p.1082), a prática do agrego no Vale do Mucuri caracteriza-se como um sistema ainda, em certa medida, atrelado ao imaginário de servidão do passado, não totalmente superado. Trata-se de uma "dependência pessoal" que persistiu mesmo após a abolição da escravidão e que, sob diferentes formas, conservou traços desse período de transição ao capitalismo no Brasil.

> A história do recente deslocamento da fronteira é uma história de destruição. Mas é também uma história de resistência, de revolta, de protesto, de sonho e de esperança. A nossa consciência de homens comuns e também a nossa consciência de intelectuais e especialistas se move no território dessa contradição. (Martins, 2009, p. 1592-1593)

No Vale do Mucuri, a destruição das matas e das vidas dos povos originários constituiu duas faces de um mesmo processo, que avançaram de forma articulada. Suas consequências permanecem visíveis, tanto no desmatamento quanto nos traumas decorrentes da dizimação das populações que ocupavam a região. A prática do agrego relacionava-se diretamente à expansão sobre a vegetação nativa e, simultaneamente, ao avanço sobre territórios indígenas, frequentemente em confronto com suas resistências. Nesse contexto, historicamente vinculado às ascendências presentes nas festas de Folias, configurou-se um espaço de contato entre populações negras e indígenas que, possivelmente, se articularam na formação dos primeiros festejos de que se tem notícia.

Durantes as festividades nas comunidades agregadas, não se limitava as *folias*, pois tinha também *batuques*, danças circulares, como "*polistas*" e "*quadras*", quando também se "*jogava verso*". Essas práticas eram, em geral, acompanhadas pela viola, muitas vezes construída localmente, e, posteriormente, pelo acordeom. As festas eram também marcadas pelo consumo de cachaça. Segundo Santos (2022, p.105-107), em 1935 a imprensa local[179] noticiava "o batuque da comunidade negra", também denominado "coco". O violão foi outro instrumento presente desde o período do agrego e esteve profundamente ligado à cultura negra na região; somado ao tambor, possibilitava o desenvolvimento de festividades que extrapolavam o catolicismo. Como exemplo,

[179] O jornal *O Norte de Minas*, de 20 de julho de 1935. O periódico, entre os anos de 1929 e 1951, segundo Santos (2022, p. 165), encontra-se disponível no Acervo Digital do Instituto Histórico e Geográfico do Mucuri.

destacam-se o "*canto do caboclo*", formas de canto com batuque e versos improvisados. Segundo os/as entrevistados/as de Santos (2022), a participação de mulheres e crianças era reduzida, concentradas majoritariamente entre homens, como ainda se observa em Carlos Chagas e Santa Helena de Minas.

Esses caboclos, que se manifestam durante a "roda de caboclo", aparecem na pesquisa de Santos (2022, p.107-113) com forte ligação à "Folia de Reis". Nessas festas noturnas, a ausência de iluminação adequada favorecia improvisos com facão em movimento, performance mobilizada por agregados, *foliões* e batuqueiros. A animação não se restringia aos versos improvisados, muitas vezes de caráter jocoso, mas incluía também danças com facões que se chocavam entre si e contra pedras, produzindo efeitos sonoros e faíscas. Um entrevistado relatou a Santos (2022) a existência do "vilão", "dança [...] de influência indígena". Há, portanto, registros documentais e orais consistentes que vinculam as festas de Folias a esse passado indígena e afro na região pesquisada.

De todas essas manifestações, as festas de Folias são as mais lembradas como expressão cultural relevante para aqueles que foram agregados, tanto pelos/as meus/minhas interlocutores/as quanto pelos entrevistados de Santos (2022). Possivelmente, a proximidade entre o "*canto do caboclo*", descrito por esse autor, e as *folias* relaciona-se à descendência indígena dos envolvidos, o que pode indicar uma origem mais longeva dessa prática na região. Experiências de contato entre padres e indígenas já foram registradas desde o final do século XVIII no Vale do Jequitinhonha, realidade posteriormente incorporada ao Vale do Mucuri na segunda metade do século XIX e nas primeiras décadas do século XX (Ribeiro, 1998; Missagia de Mattos, 2011).

Essa relação está intimamente ligada ao processo de aldeamento dos povos originários sob tutela da igreja católica, especialmente em experiências como as de Itambacuri (MG)[180]. Isso não significa ausência de ressignificação: ao longo do tempo, os próprios agentes dessas práticas desenvolveram formas de cristianismo popular mais autônomas, em parte pela limitada presença institucional da igreja nas comunidades de agrego. Em entrevista com Tamiro (2022), tradicional cantador de *folia* de Carlos Chagas, atualmente com 76 anos, ele relatou que:

> Agora a parte de batuque e contradança isso é dos índio mesmo. É dos índios. É dos índios. Assim, o início mais primário é dos índio. Assim num tempo que eu nem sonhava de existir. Assim, agora pode ser que teve outra ideia mais pra trás ainda, que levou a acontecer pra ser

[180] Esta cidade já pertenceu ao Vale do Mucuri, mas hoje faz parte da região do Vale do Rio Doce (MG).

> tocado. Mas o mais forte é dos índios. Joaquim Caboclo cê sabe porque ele cantava o *reis*? O *reis* de São Sebastião cantava era na aldeia. Mas não era assim [...] o primeiro passo é dos índios cantando o *reis* na aldeia. Os índios cantava assim ó, mais açoitado.[181] 'Essa casa estava alegre, mais alegre ela ficou ...'[182] Era assim depois foi evoluindo a diferença [...]. Nós canta é mais descansado. Depois que foi vindo mais prá cá, foi misturando os branco com os índios. (Tamiro, 2022)

Joaquim Caboclo, nesse caso, foi um *cantador de folia* que faleceu em 2019, aos 102 anos, em Carlos Chagas (MG). Em seu próprio nome de registro, carregava a marca genealógica "cabocla", de referência indígena. Assim como ele, Tamiro (2022), também *folião,* é um interlocutor com quem dialogo sobre festas de Folias há pelo menos uma década. Suas experiências de vida estão igualmente imbricadas com o processo de migração do Vale do Jequitinhonha para o Vale do Mucuri a partir da década de 1930. Durante um *giro* da *folia* em Carlos Chagas, do qual participou, o grupo visitou uma casa com um altar de umbanda, onde havia imagens de cabocla, preto e preta-velha e santos católicos, tendo São Sebastião em posição central. Ainda que de forma sutil, essas conexões entre festas de Folias e práticas como a umbanda e/ou o candomblé são apontadas por diversos pesquisadores (Lopes, 2009, p.365-366; Magno, 2016, p.63; Abreu; Magno, 2017, p.37; Souza, 2019; 2023).



Figura 50 - Tamiro ao centro, rodeado por outros *foliões* diante de um altar de umbanda
Carlos Chagas, 2014
Registro: Lízia Colares

[181] Mais rápido.
[182] O entrevistado demonstrou, por meio de um trecho de um "*reis*", gesticulando e cantando de forma mais intensa e acelerada. A entonação apresentada pelo *folião* buscava indicar como, possivelmente, os indígenas executariam a música que integra o repertório da festa de Folias.

De acordo com Rodrigues (2023, p.105-110), há ocorrências de que São Sebastião teria se fundido a religiosidades de matriz africana, em especial ao "orixá Oxóssi". Não é inédita a constatação de "cruzamentos entre as energias do santo católico e do senhor das matas, tanto no candomblé quanto em algumas vertentes da umbanda". No caso do Vale do Mucuri, São Sebastião transita entre territorialidades quilombolas e indígenas. A coexistência entre sistemas religiosos distintos, contudo, não anula suas diferenças nem desqualifica suas especificidades culturais. Esse dado pode ajudar a compreender por que pretos-velhos, pretas-velhas e uma cabocla ocupam o mesmo altar. Além disso, como será discutido na quinta e última seção, para os/as entrevistados/as da etnia Maxakali, São Sebastião aparece associado a Putuxop, um encantado de sua religiosidade ritual. Assim, ao se referirem a São Sebastião, referem-se também a Putuxop.



Figura 51 - Altar de umbanda por onde os *foliões* passaram cantando, em janeiro de 2014. Carlos Chagas (MG)

Vale destacar que a umbanda não é mencionada de forma recorrente pelos *cantadores de folia* do Vale do Mucuri (MG). Ainda assim, como indicam as imagens, há na região uma coexistência de múltiplas religiosidades, entre elas as festas de Folias. Na imagem acima, São Sebastião aparece ao lado de símbolos de matriz africana e indígena. Desse modo, embora de origem cristã, as festas de Folias, no Vale do Mucuri, operam conexões entre grupos etnicamente diversos e religiosidades que extrapolam o cristianismo. Nesse contexto, ganha relevância a noção de "caboclo" na umbanda. Para Andrade Júnior (2014, p.229-230), "No panteão umbandista os caboclos dividem as atenções com os Pretos-Velhos, [...]. Estas duas forças possuem em comum a capacidade da cura e de aconselhar os que necessitam." O autor aponta, assim, formas de convivência entre caboclos e entidades de matriz africana; no Vale do Mucuri, porém, o caboclo

aparece mais diretamente associado aos Maxakali: “o Preto-Velho é lento, normalmente está sentado e se movimenta muito pouco; já o caboclo é ágil e se movimenta muito durante a gira”.



Figura 52 - Dona da casa junto ao altar - festa de Bom Jesus da Lapa
Carlos Chagas (MG), 2014
Registro: Lízia Colares

Esse tipo de altar, comum em terreiros de umbanda, pode ser descrito, de modo geral, como uma “grande mesa, onde são encontradas as imagens de santos católicos, estatuetas de caboclos e pretos velhos, também sendo depositadas as guias da mãe de santo” (Souza, 2023, p.48). Essas evidências indicam a proximidade entre as festas de Folias e essa religião afro-brasileira, ainda que a maioria dos/as participantes não se declare adepta[183]. Há, portanto, uma zona de contato pouco explicitada entre religiões de matriz africana e as festas de Folias. Um indicativo disso é que, ao considerar a possibilidade de interromper a festa por motivos de saúde, Tião Supita (2024), importante *cantador de folia* de Santa Helena de Minas, afirmou que a bandeira de São Sebastião deveria ser guardada na igreja. Tião Supita (2024) adoeceu ao longo de 2024 e foi internado por 15 dias em Machacalis (MG). Em entrevista, sua companheira, Santa (2024), relatou que ele “não está aguentando sair [com a *folia*] mais”. O próprio Tião Supita afirmou que a comunidade lhe aconselhava a entregar a bandeira de São Sebastião à igreja caso não pudesse mais sair com a *folia*: “Aí, eles tá falando, se eu não sair mais, [...] pegar o santo, e entregar à igreja. O santo [a bandeira com a imagem de São Sebastião]

[183] Em Carlos Chagas, Reinaldo (2022) relatou-me certa vez que havia sido convidado a participar de uma prática de umbanda. Na ocasião, percebi no *folião* certa resistência em relação a essa experiência religiosa.

tá lá no Dedé". Ao ser perguntado se iria entregá-la, respondeu: "É o jeito, eu não posso ficar com ela dentro de casa. Tenho que entregar [...]".

Segundo Andrade Júnior (2014, p.224), "uma das entidades mais conhecidas nas religiões afro-brasileiras é o caboclo, muitas vezes chamado de caboclo de pena". De acordo com o pesquisador, o caboclo está ligado "aos elementos naturais" e a "utensílios comumente utilizados pelos povos indígenas brasileiros primitivos", como "arco e flecha, bodoque" e "machado", elementos pelos quais "demonstram seu campo de atuação e sua ancestralidade". Para além dessa mediação religiosa entre povos originários e populações negras, uma "marca bastante perceptível é que estes caboclos cada vez mais estão sendo associados ao cristianismo católico". Essa associação ocorre, sobretudo, "por meio de seus pontos e cantos que estão presentes nas práticas desenvolvidas nos espaços sagrados em que atuam", como, por exemplo, na umbanda.

> A História oficial da Umbanda se confunde com a incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhadas no médium Zélio Fernandino de Moraes no dia 15 de novembro de 1908 em Niterói no estado do Rio de Janeiro. No dia seguinte o mesmo caboclo voltou a incorporar em Zélio, nascendo assim oficialmente a Umbanda. A entidade 'caboclo' na Umbanda possui características bastante específicas e que a diferenciam das demais entidades do panteão umbandista, mas não podemos esquecer que o/a caboclo (a) também está presente em outras religiões afro-brasileiras como a Jurema, Almas e Angola e o Candomblé de Caboclo, entre outras. (Andrade Júnior, 2014, p.224)

O autor, ao investigar esse universo religioso que articula caboclos, música e uma pluralidade de religiosidades, tanto afro-brasileiras quanto católicas, analisou mais de três centenas de "pontos cantados" e cerca de nove dezenas de "pontos riscados de caboclos", disponíveis em "livros, principalmente na publicação, '3.000 pontos riscados e cantados na Umbanda e no Candomblé'". Além desse material, realizou pesquisa de campo "na região do Seridó Potiguar (Ilê Axé Nagô Oxaguian, entre outros que não possuem identificação formal) e em Itajaí/SC (Centro Espírita de Umbanda Caboclo Junco Verde)" (Andrade Júnior, 2014, p.226).

Vale destacar que, no Vale do Mucuri (MG), é difícil pensar o caboclo sem associá-lo aos povos indígenas, sobretudo aos Maxakali. Ainda assim, de forma menos comum, há casos como o de Tião Supita (2022), que às vezes, se auto reconhece como "caboclo", assim como seu filho, Olívio, e, simultaneamente, como "quilombola", ainda que sem reconhecimento oficial pela Fundação Cultural Palmares. Uma diferença

perceptível no uso do termo na região é a ofuscada ou inexistente associação com religiosidades afro-brasileiras. Em Carlos Chagas, tive contato ao menos uma *cantadora de folia* ligada à umbanda, enquanto em Santa Helena de Minas não identifiquei vínculos entre *cantadores de folia* e essa religião.

De todo modo, uma parte significativa dos/das colaboradores/as com quem tive o privilégio de trabalhar nesta pesquisa possui antepassados indígenas, e também negra. Esse aspecto se aproxima da proposta de Andrade Júnior (2014, p. 227), segundo a qual a ideia de caboclo está intricadamente "relacionada a uma ancestralidade local", ou seja, os caboclos representariam uma forma contemporânea de relação com os indígenas que viviam no Brasil antes da chegada dos europeus. No caso do Vale do Mucuri, identifiquei pelo menos um *batuque* que faz menção ao caboclo, configurando uma alusão indireta aos povos indígenas, e possivelmente também ao povo negro. É, portanto, evidente a relação entre "caboclo" e os indígenas, sendo que ao menos um registro texto-musical apresentado pelo autor evidencia a proximidade desses caboclos com um dos documentos que analiso de forma mais detida neste capítulo: o bodoque.

> 'Seu cocar é de pena branca / Ela é quem segura a gira/Saravá sua linda banda/Saravá a Cabocla Jandira'; que utiliza instrumentos primitivos de caça: 'Estrela, sol e lua/Que clareia o Juremá / Oi que valha-me todos os Caboclos, /De flecha e bodoque / Oi que valha Iara'; e que vive com valentia na mata virgem: 'Que penacho é aquele/ é uma penacho de arara/Quando rompe a mata virgem / É caboclo Ubirajara'. Mesmos diante de muitas adaptações dos caboclos ao mundo contemporâneo, as referências aos objetos e utensílios que demarcam o indígena idealizado estão presentes na grande maioria dos pontos individuais e coletivos. Independente de sua origem sabemos que atualmente os caboclos se apresentam de diversas formas e não apenas como o indígena ancestral. (Andrade Júnior, 2014, p.227-228)

Posto isso, no caso do Vale do Mucuri, a relação entre o caboclo e as festas de Folias se manifesta sobretudo a partir de uma perspectiva étnica. Se, em determinados contextos, o universo caboclo esteve mais diretamente associado a práticas religiosas, no cenário observado nesta pesquisa essa dimensão não se apresenta de forma explícita. Como será discutido na quinta seção, além do *folião* Joaquim Caboclo, em Carlos Chagas, há pelo menos dois indivíduos Maxakali reconhecidos na comunidade como "caboclos". A opção por não aprofundar essa discussão neste momento se deve à organização analítica do trabalho, que reserva esse debate para a seção final.

Mas adianto ao leitor que esses "caboclos", da etnia Maxakali, para além de suas próprias religiosidades indígenas, não se vinculam à umbanda, mas a um cristianismo popular relacionado aos santos católicos, os quais ocupam posição central na cosmologia das festas de Folias. Ainda de forma breve, sobre a assimilação entre São Sebastião e Putuxop, "encantado" presente no ritual religioso dos Maxakali, é possível afirmar que não se trata de um caso isolado no Brasil. Em outras localidades, esse santo, segundo Andrade Júnior (2014), também se aproxima de orixás de matriz africana.

> São estas qualidades que vão aproximar o caboclo, dito de pena, ao orixá iorubano Oxóssi. Esta hibridação do caboclo de pena com o orixá Oxóssi mostra como no Brasil o processo de aproximação e justaposição entre sacralidades distintas podem encontrar pontos de intersecção e com isso forjar novas características e habilidades para o índio brasileiro (caboclo) e o Orixá africano (Oxossi). [...] Da mesma forma que o caboclo está associado a Oxóssi, este por sua vez, no processo de hibridação das práticas africanas com as brasileiras, foi associado a São Sebastião. Esta relação se encaminhou também para juntar caboclo com este santo e por consequência com o cristianismo católico. (Andrade Júnior, 2014, p.230-232)

Não resta dúvida do poder imersivo da figura de São Sebastião, seja em contextos afro-brasileiros, seja indígenas. No caso de Carlos Chagas e Santa Helena de Minas, sua presença extrapola as festas de Folias, alcançando também comunidades quilombolas[184] e o T.I. Maxakali no Vale do Mucuri. Não por acaso, a associação entre São Sebastião, o caboclo, flechas e bodoques aparece em pontos cantados afro-brasileiros no país. Essas confluências, no entanto, não se manifestam de forma homogênea nas diferentes regiões brasileiras, sendo o Vale do Mucuri um exemplo de configuração própria e plural. Ainda que, na atualidade, as cidades pesquisadas não se constituam como espaços centrais de experimentação dessas religiosidades, isso não significa que tais encontros não ocorram ou que seus elementos deixem de se articular.

> Um ponto cantado é bastante conhecido nos terreiros de Umbanda e Candomblé de Caboclo, que cita de forma precisa esta ligação

[184] Como exemplo da proximidade entre comunidades quilombolas e indígenas na região, destaca-se um registro audiovisual da comunidade quilombola Marques, em Carlos Chagas (MG), no qual José Marques e Edson Marques realizam uma cantoria com referências à cultura negra e indígena. Segundo os próprios participantes, "na aldeia de quilombola todo mundo tem que gingar". Disponível em: https://www.facebook.com/100047001321424/videos/pcb.271377407772301/271376004439108.

> Naquela estrada de areia
> Aonde a lua clareou
> Aonde os caboclos paravam
> Para ver a procissão de São Sebastião
> Okê okê, caboclo
> Meu pai caboclo é São Sebastião. [...]
>
> Nos pontos cantados também é recorrente a louvação ao cristianismo católico, e neste caso Maria, mãe de Jesus, é personagem bastante presente, como podemos observar nos pontos escolhidos para ilustrar este artigo. Iniciamos com as invocações para Deus e Jesus: 'Lá na mata, sua mata / Dois manos combinou / Salve a flecha e o bodoque / Viva Deus, Nosso Senhor', 'Uma estrela cor de prata / Brilhando anunciou/Era um caboclo que chegava/Vinha a mando de Nosso Senhor', 'Oxóssi ê! Oxóssi é! / Oxóssi é meu bom Jesus de Nazaré/Seu Pedra Roxa e bom Jesus de Nazaré'. (Andrade Júnior, 2014, p.232-233)

Como se observa nesses pontos, há uma evidente proximidade entre São Sebastião e os caboclos, a ponto de, em determinados contextos, suas imagens simbólicas se confundirem, revelando processos de convergência entre matrizes católicas, indígenas e afro-brasileiras. Nesse sentido, não parece fortuita a recorrente alusão a instrumentos associados aos povos indígenas, como a flecha e o bodoque. A primeira, além de artefato ancestral indígena, remete também à iconografia de São Sebastião, tradicionalmente representado com flechas cravadas no corpo; o segundo, o bodoque, permanece em uso entre os Maxakali e também entre alguns *cantadores de folia*, seja como objeto material, seja como elemento presente no imaginário cultural desses grupos.

Nos próximos subcapítulos desta seção, tratarei de forma mais específica da relação entre o bodoque, os Maxakali e ao menos uma família praticante das festas de Folias em Santa Helena de Minas. Antes, porém, apresento algumas informações coletadas na comunidade do Córrego do Norte, localidade rural próxima à comunidade quilombola dos Marcineiros e também há uma aldeia indígena. Veremos que a proximidade territorial entre esses grupos, de etnicidades distintas, possibilitou historicamente a confluência de práticas religiosas, tendo São Sebastião como figura de mediação destacada.

Todos, seja o Grupo de Batuque Estrela do Norte, a comunidade quilombola dos Marcineiros ou os *cantadores de folia* de Santa Helena de Minas e de Carlos Chagas, são devotos de santos católicos e historicamente vinculados a práticas como o *batuque*, as *polistas* e a *contradança*. Como exemplo, Manoel do Sindicato (2022) relatou que, desde

antes de sua primeira visita à comunidade quilombola dos Marcineiros, por volta de 1997, já ocorriam festas de Folias. Segundo o colaborador, "se pedir hoje uma *Folia de Reis*, eles ainda fazem. Eles tinham uma cultura muito bonita [...]. Vai morrendo, eles não querem mais não."



Figura 53 - Batuque na Comunidade Quilombola dos Marcineiros, como parte do processo de implementação da Lei Aldir Blanc (Lei nº 14.017), entre os anos de 2020 e 2021, em Santa Helena de Minas (MG). Registro audiovisual disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=iZ7Nmzt2klo

Foi também Manoel do Sindicato (2022) quem chamou atenção para a ligação de Léo da Folia[185] com a comunidade quilombola dos Marcineiros, em Santa Helena de Minas. Segundo o entrevistado, "tem um menino que é Léo, ele era daqui [...] a *folia* de Léo é daqui [...] ele pega os *foliões* dele é daqui". Léo da Folia (2024) foi um dos beneficiados pela Lei Aldir Blanc durante sua implementação no município, recebendo recursos em função de sua atuação destacada nas festas de Folias. No contexto desse acompanhamento, foi possível registrar um *Terço* realizado em sua residência, com orações em torno de um *presépio*[186]. De acordo com o colaborador, "em Santa Helena de

[185] Registros audiovisuais de 2023 da festa de São Sebastião em Santa Helena de Minas (MG). Os vídeos mostram um *batuque* na casa de Léo da Folia com a presença de indígenas Maxakali. Disponível em: https://www.youtube.com/shorts/QybDAFgUTOo / https://www.youtube.com/watch?v=--EwZ6hXpUI

[186] Registro do *Terço* realizado na casa de Léo da Folia, em Santa Helena de Minas (2020), no contexto da implementação da Lei Aldir Blanc (Lei nº 14.017). Disponível em: https://youtu.be/Isu3_YZRepQ / https://www.instagram.com/p/CKScODPB7fp

Minas, no geral, tem muita devoção com São Sebastião", santo central nesse momento de reza na casa de Léo da Folia.



Figura 54 - Registro de álbum de família de Léo da Folia - Santa Helena de Minas (MG). Data desconhecida.

Deste modo, observa-se que grupos não indígenas, tanto da zona rural quanto do espaço urbano, compartilham um mesmo imaginário cultural articulado em torno das festas de Folias na região. A cerca de 8 km da sede de Santa Helena de Minas, próxima à Comunidade Quilombola dos Marcineiros, situa-se a Comunidade do Córrego do Norte, onde a memória dessas práticas permanece fortemente presente. Natalino Batista de Oliveira (69 anos, aposentado desde 2003) e Manoel do Sindicato nasceram nessa localidade e constituem referências importantes nesse contexto. O primeiro atua no Grupo de Batuque Estrela do Norte e é conhecedor da história das *folias* e dos *batuques* na região, enquanto o segundo integra uma das famílias fundadoras do grupo. Essas trajetórias evidenciam a continuidade e a transmissão local de práticas culturais que articulam religiosidade, memória e pertencimento no Vale do Mucuri.

Natalino (2022) relatou que seus avós e pais migraram da Bahia, da região do Rio de Contas, próxima a Piatã (BA), origem também compartilhada pelas famílias de Armindo (2022) e Manoel do Sindicato (2022), seus primos. Segundo o colaborador, quando nasceu na Comunidade do Córrego do Norte, as festas de Folias e os *batuques* já estavam estabelecidos, sendo práticas presentes "desde que se entendia por gente". Na localidade, destaca-se ainda a família conhecida como "Carijó" (Maria de Zuino), reconhecida pela forte atuação na difusão dessas manifestações. Inserido nesse contexto, Natalino passou a participar das festas desde os 10 anos de idade, tocando triângulo e

pandeiro, aprendidos no próprio convívio comunitário. Essas trajetórias evidenciam a transmissão geracional das práticas musicais e festivas no Vale do Mucuri. A participação familiar se estende a outros membros, como seus irmãos, também envolvidos desde a infância nas festas locais, atuando com diferentes instrumentos.

Natalino sempre trabalhou naquelas terras, sobretudo em roças de mandioca, plantações de cana e arrozais. Segundo o colaborador, nunca precisou trabalhar para grandes fazendeiros, realizando suas atividades principalmente em apoio a amigos e pequenos proprietários, e não como forma exclusiva de subsistência. De modo geral, todas as pessoas entrevistadas mantêm uma relação direta com o trabalho na terra, seja em produções próprias, seja na prestação de serviços, como plantio, roçadas ou construção de cercas. Nesse contexto, há posseiros, agregados e pequenos proprietários, incluindo quilombolas e *cantadores de folia*, como Zé Tezo, Tião Supita e Dedé, alguns dos quais já vivenciaram a condição de agregados. Entre os integrantes dos grupos de *batuque*, predominam também aqueles com pequenas propriedades e baixo poder econômico, evidenciando a estreita relação entre território, trabalho e práticas culturais na região.

Como estratégia de aproximação com o colaborador, utilizei um *batuque* aprendido com Jair Doidado em 2020, durante a implementação da Lei Aldir Blanc, período em que ele também foi contemplado como mestre de *folia* e de *batuque* na cidade. Ao entoar o canto "eu vou bater palminha, quero ver palma avoar, um, dois, três, quatro, cinco, seis, sete, oito, nove, dez, onze, doze, treze",[187] Natalino passou a acompanhá-lo, acrescentando variações melódicas e lembrando de outros *batuques*, como "A foia do liro vira, eu também quero virar". Segundo o colaborador, essas cantorias foram aprendidas ainda na infância, na Comunidade do Córrego do Norte, zona rural de Santa Helena de Minas (MG), localizada a cerca de 10 km da T.I. Maxakali e da Comunidade Quilombola dos Marcineiros. Esse tipo de interação evidencia como a música atua como um elemento de ativação da memória e de mediação nas relações etnográficas, além de reforçar a continuidade das práticas culturais na região.

Além desse batuque, há outras manifestações culturais transmitidas oralmente que evidenciam a proximidade entre os *cantadores* das cidades pesquisadas. Natalino mencionou outro canto de que gostava e que também reconheci a partir de Tião Supita e seus filhos: "Lambari tá pelejando para subir a cachoeira. Eu também tô pelejando para

[187]Registros dos *batuques* cantados por Jair Doidado estão disponíveis em: https://www.instagram.com/p/CEMM2TtDRVc/.

casar com a mineira". Tião Supita e Santa constituem uma família central na realização das festas de Folias na região. De modo geral, esses grupos compartilham repertórios semelhantes de *batuques, folias, polistas* e *contradanças,* o que reforça a circulação e a continuidade dessas práticas culturais.

De forma predominantemente oral, essas músicas se perpetuam ao longo do tempo. Ao ser questionado sobre a origem das práticas da *folia* e do *batuque*, Natalino (2022) afirmou que "isso é de uma religião católica", associando sua difusão à figura de Maria de Zuíno, na comunidade dos Carijó. Segundo o colaborador, as "*Folias de Reis"* e os *batuques* circulavam entre as casas, com encerramento recorrente na residência dessa liderança local. Relatos semelhantes foram registrados entre outros *foliões* entrevistados, tanto em Carlos Chagas quanto em Santa Helena de Minas, indicando padrões comuns na organização dessas festividades. Cabe destacar que, em Carlos Chagas, algumas *folias* em louvor a São Sebastião têm início no dia 13 de janeiro, conforme relatado por Olívio (2024), o que indica similaridades entre cidades distintas do calendário festivo.

Os louvores dessas festas, realizadas entre vizinhos, ocorrem em nome dos *Santos Reis*, como data principal, no dia 6 de janeiro, e de São Sebastião, a partir do dia 13, com encerramento no dia 20 de janeiro, marcado pela reza do *Terço*. Foi por meio de Natalino (2022) que tive acesso à família dos Carijó, residente nas proximidades de sua casa, cujas memórias são fundamentais para a compreensão dessas práticas na região. A própria família de Natalino também preserva narrativas importantes sobre essas manifestações. Entre esses interlocutores, destaca-se Adalberto[188], professor e seu primo, entrevistado durante a implementação da Lei Aldir Blanc, nos anos de 2020 e 2021, que contribuiu significativamente para a compreensão dos batuques analisados no segundo capítulo.

Alguns dos *batuques* registrados nesta pesquisa foram apresentados por Natalino (2022), que, segundo ele, os aprendeu com seus vizinhos. Como exemplo, cita-se: "Eu vou, eu vou, para beira mar. Nunca vi machado velho fazer cavaco avoar". Embora tenha afirmado que cantar sozinho era "complicado" para relembrar, o colaborador contribuiu significativamente com registros de diversos trechos dessas cantorias, práticas presentes desde sua infância. Segundo Natalino, "no meio da turma eu faço", indicando que a performance se realiza de forma mais plena no contexto coletivo da *roda de batuque*, espaço no qual a participação é ampliada, inclusive com maior liberdade para a atuação das mulheres.

[188] Adalberto detalhou quatro tipos de batuques que envolvem músicas e danças, os quais são analisados no segundo capítulo.

Avoou papagaio sentou na beira do rio, avoou incinerou, espantou meus ariri[189].

*

Meu boi baião meu boi de estimação meu boi que foi embora nesta noite de São João.

*

O ribeirão encheu o ribeirão vazou, a ponte nova que eu fiz o ribeirão levou.

*

Lambari tá pelejando ai ai
Pra subir a cachoeira
Eu também tô pelejando ai ai
Pra casar com esta mineira ai ai[190]

**

Eu vou, eu vou
Eu vou pra beira mar
Eu nunca machado cego, fazer cavaco[191] a avoar

Diante da demonstração, em tom provocativo, indaguei Natalino (2022) sobre a autoria daquelas músicas. Ele me disse que

> essas músicas eram de antigamente. Existia na família dos Carijó. Existia deste tempo pra cá. Talvez seja de antes. Tem uns *batuque* muito esquisito, uns foi inventado na época. Ele inventava *batuque*, uma pessoa que tinha as caixa fazia os *batuques*. Ele fazia de tudo. (Natalino, 2022)

Natalino (2022) é um colaborador importante na manutenção e perpetuação desses *batuques* ao longo do tempo. Trata-se de um músico ativo na comunidade rural, tocando pandeiro e triângulo, além de cantar. É evidente que essas memórias evocam nele, simultaneamente, sentimentos de nostalgia e alegria. Segundo o próprio, sente-se "muito bem junto com a turma, junto com o pessoal". Essas atividades também contribuíram para sua participação no grupo da Bela Idade e em festas como as de São João, com danças e músicas de quadrilha. Além disso, destacou que seu "pai bateu pandeiro também, muito

[189] Segundo o colaborador, "ariri" é um pássaro que vive em áreas de brejo e se alimenta de arroz.
[190] Este mesmo batuque foi cantado para mim, por Tião Supita (2022), Dedé (2022) e Olívio em 2024.
[191] O cavaco é uma parte da madeira lascada pelo machado.

em festa, em balada. Tinha muito baile. Na casa, reunia tudo em um lugar só. Vinha para cá, a maioria é família. Família de referência aqui é Ribeiro de Carvalho e Batista de Oliveira". Bilora[192], por exemplo, pertence à família Ribeiro de Carvalho, enquanto Natalino assinava Batista de Oliveira. Sobre Bilora, Natalino complementa:

> Ele é meu primo terceiro. O avô dele é primo carnal da minha mãe. Ele vai saber de alguma coisa daqui. Ele começou a explicar nós aí sobre o coral. Ele foi embora aí fica difícil né. Nós saía bem também. Ele é professor também. (Natalino, 2022)

Natalino (2022) relembrou ações e projetos desenvolvidos pelo grupo Viva Viola, liderados, entre outros, por Bilora e Pereira da Viola, voltados à manutenção das práticas do *batuque* e das festas de Folias na comunidade do Vale do Mucuri. Assim como Bilora, Pereira da Viola, reconhecido violeiro da região, também atua como *cantador de folia* e de *batuque*. Essas ações contribuem para a afirmação e continuidade dessas manifestações culturais no Vale do Mucuri (MG).

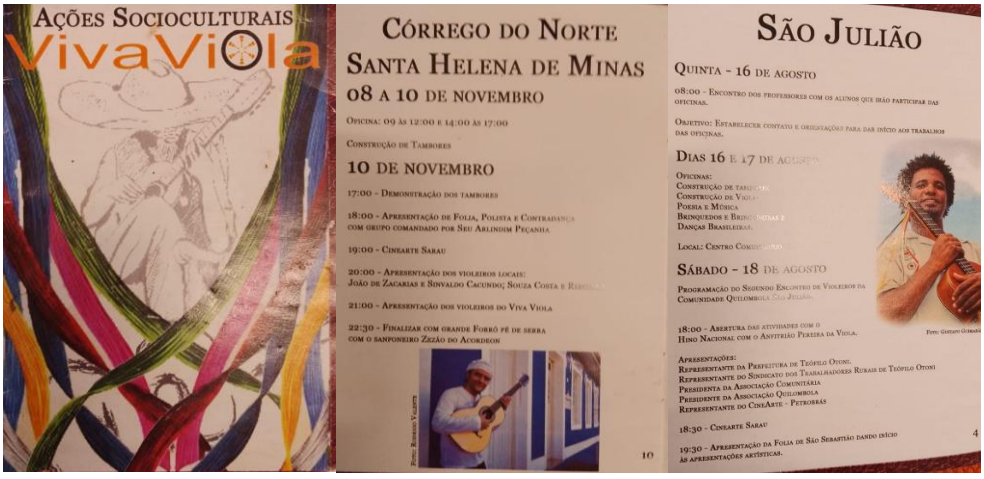


Figura 55 - Ações socioculturais do projeto Viva Viola em Santa Helena de Minas e Teófilo Otoni, realizadas em 2008, no Vale do Mucuri (MG). As atividades visaram valorizar as festas de Folias em devoção a São Sebastião, bem como o *batuque*, o *polista* e a *contradança*.

Para além da família de Natalino (2022) e dos Carijó, segundo o entrevistado, "tinha vários outros lugares que a gente ia no buqueirão[193]. Tinha vários lugares que tinha *batuque*". Ainda assim, as festas realizadas pela família dos Carijó foram as mais

[192] Natalino alertou-me para a necessidade de entrevistar Bilora e Adalberto, familiares que conhecem significativamente os detalhes das festas de Folias e dos *batuques*.
[193] Buqueirão ou boqueirão, são entre vales geralmente com densidade de área vegetal na zona rural, habitados por grupos interconectados com as festas de Folias.

marcantes em sua memória. Ele também confirmou que essas mesmas práticas ocorriam na Comunidade Quilombola dos Marcineiros, localizada a poucos quilômetros dali, onde, inclusive, havia a bandeira em louvor a São Sebastião.

4.4 Dona Joana e a memória das festas de Folias no Córrego do Norte

Foi Natalino (2022) quem me apresentou a Dona Joana, residente próxima à sua casa, no Córrego do Norte, em uma moradia simples. Aos 81 anos, relatou que nasceu, cresceu, casou-se e criou seus filhos nesse mesmo território rural. Segundo a colaboradora, seu nascimento ocorreu em casa, com o auxílio de uma parteira. Dona Joana demonstrou boa memória ao rememorar esse período. Seu nome completo é Joana Rodrigues de Jesus, filha de Maria Rodrigues de Jesus e Jezuíno Gonçalves Francos. Embora tenha confirmado seu nascimento na região, não soube precisar se seus pais também eram naturais do local, levantando-se a possibilidade de migração oriunda da Bahia (BA) ou do Vale do Jequitinhonha (MG). Ainda assim, destacou que ambos viveram e faleceram no Córrego do Norte.



Figura 56 - Registro realizado pela família de Dona Joana na Comunidade do Córrego do Norte
Santa Helena de Minas (MG), em 2022.

Dona Joana (2022) teve 14 filhos, todos nascidos em casa, sem assistência médica. Segundo relatou, sua mãe realizou todos os partos, embora anteriormente essa função fosse desempenhada por uma tia da sua mãe, responsável pelos nascimentos na comunidade. Além de parteira, sua mãe também participava das festas de Folias,

indicando a centralidade das mulheres tanto nos cuidados com a vida quanto nas práticas culturais locais. Uma de suas filhas, descreveu detalhes desses partos, mencionando, por exemplo, o uso de um garfo aquecido como instrumento auxiliar.

Quando indagada sobre a existência do *batuque* e das festas de Folias, Dona Joana (2022) afirmou que essas práticas já estavam presentes desde sua infância. Segundo a colaboradora, as celebrações de *Santos Reis* ocorrem no dia 6 de janeiro, enquanto as de São Sebastião se concentram no dia 20 de janeiro. A precisão dessas datas indica o grau de familiaridade da comunidade com o calendário festivo. Dona Joana também relembrou a realização de *Terços* e de festas que mobilizavam toda a comunidade rural, confirmando a presença contínua do *batuque* e das cantorias ao longo do tempo.

Durante a entrevista, identifiquei que Dona Joana é prima do *cantador de folia* e *batuque* Jair Doidado, já mencionado anteriormente, que havia falecido pouco antes da realização da entrevista. Esse dado evidencia que a *folia* não se sustenta apenas no âmbito comunitário, mas também nas relações familiares. Na sala onde ocorreu a entrevista, estavam presentes algumas filhas de Dona Joana, sendo que uma delas era casada com um irmão de Natalino. Trata-se, portanto, de um ambiente simultaneamente familiar e comunitário, no qual as tradições da *folia* se mantêm como prática contínua e compartilhada.

Dona Joana (2022) relatou que conhecia muito bem o pai de Natalino, que, segundo ela, veio da Bahia. Os pais de Natalino não cantavam *folia*, mas recebiam a festa em casa, sendo bastante devotos dos santos, condição que, segundo os relatos, se mantém até hoje. Durante a entrevista, Natalino mencionou seu primo Manoel do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, já abordado anteriormente. Observa-se, assim, que esta pesquisa se desenvolve a partir de uma rede de personagens interligados por relações de parentesco e amizade, que se reconhecem como agentes vinculados à história das festas de Folias em Santa Helena de Minas.

Ao comentar sobre as festas de Folias, Dona Joana afirmou que, na atualidade, essas manifestações estão em declínio, ou ao menos com o sentimento de pertencimento enfraquecido. Segundo a colaboradora, não saberia explicar exatamente os motivos desse processo, mas destacou que "de uns tempos para trás acabou tudo". Natalino (2022) complementou que o período mais intenso das *folias* estava concentrado na família de Jezuíno e Dona Maria do Carijó, núcleo familiar ao qual Dona Joana pertence. De acordo com ela, anteriormente as festas de "*reis*" iniciavam já no dia 1º de janeiro e se mantinham de forma contínua. Durante a entrevista, uma de suas filhas, também conhecedora dessas

práticas desde a infância, sugeriu que as gerações mais jovens demonstram menor interesse pela continuidade dessas tradições.

Neste período, produziam-se biscoitos, realizavam-se leilões, havia *batuque* e cantorias, além do preparo de alimentos como frango e leitoa. Os leilões, comuns nessas festas, funcionavam como forma de arrecadação de recursos e também como prática de sociabilidade, envolvendo a disputa por compra de alimentos preparados, como frango ou leitoa. Também se levantavam bandeiras de santos, sobretudo nas festas de São Sebastião. No entanto, "de uns tempos para trás acabou tudo, cê não vê isso mais não" (Dona Joana, 2022). Segundo ela, alguns cantadores morreram ou se mudaram para outras localidades: "Jair Doidado cantava, mas morreu também. Tinha um primo que cantava muito *reis*, mas mudou para o Pará (PA) e já morreu" (Dona Joana, 2022).

Natalino (2022) já havia destacado que a "família dos Carijó" mantinha fortes tradições festivas. Dona Joana confirmou que sua mãe, todos os anos, rezava o *Terço* e "levantava o *presépio*", iniciando no dia 1º de janeiro e seguindo até a festa de São Sebastião, em 20 de janeiro. Dona Joana é filha de Maria Carijó e relatou que seu bisavô se chamava Antônio Carijó, acrescentando que "em todo lugar que você vai, encontra um Carijó e um Resende".

Dona Joana (2022) relatou que, nas *folias* desse período, utilizavam caixa (tambor), viola e pandeiro, saindo de casa em casa cantando os "*reis*". Segundo ela, quando era mais jovem, também cantava os *batuques* na capela, apenas com vozes, e as pessoas permaneciam por muitas horas nas festas. Ao cantar o *batuque* que aprendi com Jair Doidado, ela o reconheceu. Durante a entrevista, Natalino demonstrava entusiasmo ao recordar essas práticas, interrompendo a conversa para cantar trechos. Dona Joana também mencionou Dona Aracy, organizadora do Grupo de Batuque Estrela do Norte, da comunidade do Córrego do Norte, além de Armindo, integrante do mesmo grupo e cantador de *folia*, que atuava como sanfoneiro e participava das festas, passando a noite tocando com sua família. Trata-se então aqui, uma comunidade e familiares, unidos em torno dessa *tradição*.

Ao perguntar sobre a duração das festas, Dona Joana afirmou que ocorriam do dia 1º até o dia 20 de janeiro, destacando que havia outros batuqueiros na região, embora não tão ativos quanto sua família. Ressaltou que as festas realizadas por sua mãe constituíam um ponto de encontro importante, para onde muitos se dirigiam para festejar. Foi nesse contexto que relatou seus meios de sobrevivência, baseados na produção da terra, com o cultivo de feijão e mandioca. Posteriormente, ao se casar, passou a auxiliar seu marido,

Manoel Ferreira Lopes (já falecido), que também era *cantador de folia*. Segundo Dona Joana, seu marido se destacava como fazedor de "*requinca*", termo utilizado para designar a voz mais aguda no canto dos "*reis*". Esse conhecimento também foi mencionado por outros entrevistados, o que reforça seu caráter compartilhado na comunidade. Durante a entrevista, Natalino demonstrou, na prática, como se realiza a *requinca*, entoando uma voz aguda naquele momento.

Outra informação obtida nesse momento coincide com relatos de outros/as *cantadores/as* e grupos: trata-se da presença da bandeira com a imagem de um santo - sendo São Sebastião o mais popular na região. Essa bandeira também fazia parte da festa tradicional da informante, sendo carregada pelos *cantadores de folia* de casa em casa, como ocorre em Carlos Chagas, circulando por diferentes residências da comunidade do Córrego do Norte. Dona Joana destacou o caráter festivo dessa prática e reforçou que "hoje não tem isso mais não. Depois que o povo danou pra fazer churrasco e cantar baile, [...] *folia* acabou tudo, é difícil você ver, nem para rezar *Terço*" (Dona Joana, 2022). Embora tenham ocorrido festas de Folias recentemente, em casas como as de Léo da Folia e Dedé, essas práticas já não se realizam entre a comunidade e a família de Dona Joana com a mesma frequência de antes.

Parte de seus filhos reside fora da comunidade (alguns em São Paulo (SP), uma em Betim (MG), um na Bahia (BA) e outra em Santa Helena de Minas) embora ainda haja filhos que vivem com ela. A filha residente em Santa Helena de Minas se identifica como "Ferreira Lopes [...] tudo é dos Lopes e dos Francos", sendo os Francos provenientes da linhagem paterna. Natalino (2022) acrescentou que, naquele período, realizavam mutirões para o plantio nos brejos, compartilhavam alimentos e mantinham fortes laços de convivência. Dona Joana (2022) complementa que as casas se sociabilizavam por meio da comida, com almoços e jantares coletivos, além do consumo frequente de café; segundo ela, "dava dromida" e, após dormirem, no dia seguinte, retomavam as cantorias nas casas.

Perguntei se ela tinha parentes indígenas, ao que respondeu que a tataravó de seu marido era indígena. Acrescentou que, anteriormente, havia um contexto de maior abundância, referido por ela como um "farturão", no qual realizavam mutirões para o plantio; hoje, segundo Dona Joana (2022), até a "raça" do arroz se perdeu. Também afirmou que "fazendeiro quase não gosta disso não", indicando que alguns recebiam bem as festas, enquanto outros não, possivelmente por envolverem a participação de negros e descendentes de indígenas. Dona Joana acrescentou que seu pai também organizava

leilões e assava porco, mas que, atualmente, "o povo mudou, que hoje não sabem mais de *folia*, esqueceu".

Como demonstrado no relato de Dona Joana (2022), a participação das mulheres era ativa e relevante, embora com menor presença na performance musical. Segundo ela, "só os homens quem cantava", sendo os parentes de Natalino os responsáveis por cantar e tocar, pois "eles que eram os donos de cantar" (Dona Joana, 2022). Natalino relatou, inclusive, que já recebeu pagamento por tocar e cantar *batuque* e *folia*. Dona Joana também mencionou festas em devoção a Bom Jesus da Lapa, *Santos Reis* e Santa Luzia. Quanto às diferenças entre essas celebrações, destacou variações nas vozes e nas formas de execução, ocorrendo tanto na zona rural quanto na cidade de Santa Helena de Minas, embora ela própria tenha participado apenas das festas realizadas no meio rural.

Ao fim da entrevista, Dona Joana (2022) retoma alguns elementos de sua trajetória familiar ao afirmar que seus avós eram tudo dali. Relatou que seu avô faleceu em Batinga (BA) e sua avó em Santa Helena de Minas, acrescentando que também possui um tio enterrado na Bahia, enquanto sua mãe e sua tia foram sepultadas nessa mesma localidade mineira. Aproveitei a oportunidade para perguntar como ela se autodeclarava em termos raciais (se ela se considerava branca, negra ou parda). A interlocutora afirmou não saber precisar exatamente, dizendo inicialmente que era negra e branca também, mas, ao final, declarou-se como negra. Natalino (2022), por sua vez, se reconhecia como "moreno", destacando que, do lado paterno, havia maior presença dessa categoria. Dona Joana acrescentou ainda que muitas pessoas não gostam de ser identificadas como negras.

Segundo a interlocutora, nunca teria sofrido racismo em função de sua condição racial. Para ela, não haveria diferença entre ser negra ou branca, afirmando, contudo, que "não podem abusar de ninguém. Somos todos irmãos". Ao ser questionada sobre a composição racial nas festas de Folias no passado, relatou que havia maior presença de pessoas brancas e "morenas", sendo os negros minoria. Ressaltou, entretanto, que essa configuração teria se modificado ao longo do tempo, afirmando que "hoje já misturou tudo". Acrescentou ainda que há, em sua família, pessoas de olhos azuis, bem como filhos brancos e "pretos".

A memória de Dona Joana sobre as festas de Folias no Córrego do Norte aponta para uma *tradição* longeva, interconectada a populações negras. Ainda que não tenha sido explicitada por ela uma relação direta com povos indígenas, suas narrativas indicam origens familiares associadas a descendências também vinculadas aos povos originários. Seu discurso, especialmente no que se refere à família, evidencia uma confluência étnica,

sem delimitação rígida. Apesar da ocorrência recente dessas festas em Santa Helena de Minas, o fato de não estarem mais acontecendo na zona rural onde vive contribui para a percepção de interrupção dessas práticas, gerando também um enfraquecimento do sentimento de pertencimento.

4.5 Tião Supita, Santa, Olívio e Dedé e a relação com o bodoque

Nesta seção, abordo as entrevistas realizadas entre 2020 e 2024 com Santa (81 anos), Tião Supita (86 anos) e os irmãos Dedé (59 anos) e Olívio (56 anos). Trata-se de um grupo familiar que tradicionalmente organiza a festa de São Sebastião, em Santa Helena de Minas. A festa tem ocorrido de forma regular, com registros nesta pesquisa referentes às edições realizadas nos anos de 2023[194], 2024 e 2025.



Figura 57 - Fotografia da festa da Folia de São Sebastião: Tião Supita e Santa - 2023
Registro enviados por Jonas Pereira da Silva - Santa Helena de Minas (MG)

Uma vez, pedi que me contassem sobre a relação de sua família com o bodoque. A questão surgiu durante a implementação da Lei Aldir Blanc (2020-2022), quando observei que Tião Supita possuía esse artefato em sua casa, também utilizado pelos indígenas Maxakali. Ainda que não sejam numerosos, alguns objetos lúdicos de origem indígena, como o bodoque, foram incorporados a acervos de museus e universidades brasileiras, sobretudo a partir de coletas etnográficas realizadas nas décadas de 1960 e

[194] Registros audiovisuais da festa podem ser consultados em publicação do autor na rede social Instagram (2023). Disponível em: https://www.instagram.com/p/Cnri9GgOmIB/?img_index=9

1970 (Domingues-Lopes; Oliveira; Beltrão, 2015, p.25-26). No caso de Tião Supita (2022), o uso do bodoque desde a infância evidencia não apenas uma prática cotidiana, mas também um período da vida em que tais objetos extrapolam sua função material, assumindo dimensões simbólicas e culturais, conforme discutem os autores (2015, p.26).



Figura 58 - Crianças indígenas Maxakali, com o bodoque
T.I. Maxakali
Santa Helena de Minas – 2022
Registro do autor

Tião Supita (2022) é um *folião* que conhece a confecção do bodoque, artefato utilizado para caça de pequenos mamíferos e aves. Durante as entrevistas, observei que ele ainda presenteia familiares com esse objeto, o que indica uma relação de afeto e continuidade de uso entre agentes ligados às *folias* no Vale do Mucuri. Nesse contexto, propus algumas perguntas ao colaborador: se ainda sabia confeccioná-lo, como era seu uso e quem o produzia atualmente. Tião Supita (2022) e Santa (2022) responderam sorrindo que "isso é pra jogar nas galinhas".

Ao mostrar-me o bodoque, que estava dentro da casa, Tião Supita (2022) afirmou: "É um baduquim que eu fiz. Pra poder bestar aqui mesmo". Em seguida, solicitei que demonstrasse seu uso, perguntando se poderia atirar uma pedra para observação. Além de realizar a demonstração, o colaborador se ofereceu para confeccionar um bodoque para mim, o que foi concretizado posteriormente. O objeto produzido é o que aparece na imagem, atualmente em posse de Olívio.



Figura 59 - Tião Supira e seu filho, Olívio demonstrando a utilização do bodoque
Santa Helena de Minas - 2022
Registro do autor

O bodoque é um instrumento de caça de longa presença na região, utilizado tanto pela população indígena Maxakali quanto por não indígenas. Em minha própria experiência, há mais de 30 anos, tive contato com essa prática durante estadias em São Pedro, distrito de Umburatiba (MG)[195], localizado a cerca de 30 km de Santa Helena de Minas, onde crianças utilizavam o bodoque em atividades lúdicas e de caça de pequenos animais. Em 2023, durante a apresentação parcial desta pesquisa no grupo "Festas, modos de vida e Cosmologias", vinculado ao projeto *Passados Presentes: Patrimônios e Memórias Negras e Afro-indígenas em Minas Gerais* (CNPq), fui informado pela historiadora Simone Assis sobre a existência de um ponto de umbanda que faz referência ao bodoque: "Caboclo pega a sua flecha, pega o seu bodoque que o galo já cantou. O galo já cantou lá na Aruanda, Oxóssi te chama para sua banda". Esse registro reforça a presença do bodoque em um universo simbólico mais amplo, evidenciando conexões entre referências afro-brasileiras e indígenas.

A. Harold Popovich e Frances B. Popovich (2005, p. IV), linguistas norte-americanos, dedicaram grande parte de suas pesquisas à língua do povo Maxakali. Segundo os autores, entre 1959 e 1988, o idioma era falado por cerca de "800 indígenas" que habitavam o "município de Bertópolis[196]", então situado no Vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais. Trata-se de uma língua classificada como pertencente ao tronco "Macro-Jê".

[195] Uma das 23 cidades que pertencem a mesorregião do Vale do Mucuri (MG).
[196] Tanto na versão original quanto na edição brasileira do dicionário de Popovich (2005), o município de Bertópolis (MG) é situado no Vale do Jequitinhonha. Atualmente, contudo, integra a região do Vale do Mucuri, no nordeste mineiro, localizada a cerca de 35 km de Santa Helena de Minas.

Nessa pesquisa, publicada em forma de dicionário, há a tradução da língua maxakali para o português e vice-versa. A palavra "hãpxapkup", no idioma maxakali, corresponde ao termo "bodoque" em português (Popovich; Popovich, 2005, p. 99). A obra também apresenta a tradução de frases de uso corrente, como "Kakxop te hãpxap mĩy", traduzida como "o menino fez bolinhas de barro", acompanhada da explicação dos autores: "usa-se com bodoque" (Popovich; Popovich, 2005, p. 14). Esse registro indica que o bodoque é utilizado para atirar bolinhas de barro, prática que também observei na infância, entre crianças de São Pedro, distrito de Umburatiba (MG), onde aprendi a manusear esse tipo de atiradeira.

Estas informações, presentes no dicionário, indicam que o bodoque é um instrumento de longa utilização entre os Maxakali. A presença desse artefato entre populações não indígenas sugere processos de circulação e apropriação cultural, possivelmente a partir de uma matriz ameríndia. Nesse sentido, o bodoque não parece ter origem nas tradições de populações negras ou brancas, ainda que tenha sido incorporado por diferentes grupos ao longo do tempo. No Vale do Mucuri (MG) e também em contextos festivos como a festa do Congo em Machado (MG), há registros do uso desse artefato por agentes não indígenas, o que aponta para dinâmicas de intercâmbio cultural, mais do que para uma origem externa ao universo indígena.

No mês de setembro de 2023, durante reunião de apresentação de pesquisas do Grupo 1 - Festas, modos de vida e Cosmologias, vinculado ao projeto *Passados Presentes: Patrimônios e Memórias Negras e Afro-indígenas em Minas Gerais* (CNPq), tive contato com uma cartilha sobre as festas do Congo em Machado (MG), destinada à população local. Nessa publicação, havia um trecho que afirmava: "Segundo o Rei Perpétuo Joaquim Santana, 'o congo teve um princípio muito bonito aqui no Machado [MG]. No tempo do cativeiro tinha uns que gostavam de caçar de bodoque', e, em meio a essas caçadas, encontraram uma imagem de Nossa Senhora do Rosário"[197].

Observa-se que, nesse tipo de narrativa, a ênfase recai, em geral, sobre o encontro da imagem religiosa como marco de origem da festa, em detrimento do papel do bodoque enquanto artefato associado a práticas indígenas. Há, contudo, proximidades culturais que

[197] Na cartilha, sobre esta informação, é citado em nota de rodapé a obra: "CARVALHO, Murilo. Et. al. Artistas e Festas Populares. Cena Brasileira. São Paulo, Editora Brasiliense, 1977, apud. GONÇALVES, GONÇALVES, Ceila Caproni; REIS, Marilda Signoretti. A Festa de São Benedito em Machado - MG. Machado: s. d.,1979, p. 9". Para saber mais da cartilha, disponível em: https://drive.google.com/file/d/1gJkx29IcJ3xuY3n616FKB-S9e65EHzft/view?usp=sharing

se expressam na relação histórica de uso desse artefato entre povos indígenas e grupos vinculados às festas do Congo. Tais conexões, frequentemente negligenciadas, apontam para dinâmicas mais amplas de circulação cultural, cujo apagamento esta pesquisa busca evitar.

O uso do bodoque integra práticas culturais presentes entre populações indígenas e também entre grupos não indígenas no Vale do Mucuri. Alguns entrevistados demonstraram grande destreza no manuseio desse artefato. Ao compartilhar minha própria experiência com o bodoque, todos/as os/as participantes confirmaram conhecê-lo desde a infância. Trata-se de um instrumento em formato semelhante a um "C", composto por uma estrutura flexível e um cordão, com uma pequena base central onde se posiciona a "pelota de barro" (denominada "pinxo"), permitindo seu lançamento, assim como o de pequenas pedras. Em alguns casos, o uso do bodoque é acompanhado por um "embornal"[198], destinado ao armazenamento dessas pelotas (Santa, 2022).

Santa (2022), natural da cidade de Machacalis (MG), confirmou-me que conhece o bodoque desde a infância: "tinha brejo de arroz. Pai fazia bodoque para matar passarinho, para nós comer". Tião Supita (2022) também foi um assíduo caçador de animais com o bodoque. Ele relata:

> Oh meu deus do céu! Eu matava por que tinha demais. Nos chegava e mãe Salu despejava [os passarinhos em um recipiente]. Ela tomava conta. Despenava e sapecava[199] e levava lá para bica[200] [...]. Saia para o mato e despejava junto dela aquele monte de passarin e ia despenando, pegava tudo inteiro, de Anum, Xorró-Boi, Canarinho, Maria Preta, tudo que passava nós derrubava. Comia com feijão. Nossa senhora, a panela tava cheia de passarinho [...]: Juriti, Rolinha, Xorró-Boi, tinha demais naquela época. Hoje não. (Tião Supita, 2022)

Santa (2022) complementa dizendo que "mexia o feijão e colocava três passarinhos. Eh vida boa que a gente tinha e não sabia. Tinha passarinho demais. Era mata". Nesse período, esses agentes viviam em um ambiente de maior abundância de fauna e flora, do qual extraíam parte significativa do sustento familiar. Havia, contudo, diversas dificuldades, tanto de deslocamento quanto de acesso a produtos básicos, como sal e querosene. Tião Supita residia na zona rural que posteriormente daria origem ao

[198] O embornal é um saco com alças apoiadas nos ombros ou no pescoço, utilizado para transportar "pelotas" de barro empregadas no bodoque, além de pequenos animais abatidos durante a caça.
[199] Tirar as penas com fogo e água quente.
[200] Queda de água não encanada utilizado para pegar água e lavar utensílios domésticos.

município de Santa Helena de Minas, sendo necessário, em algumas ocasiões, deslocar-se até Machacalis (MG), distante atualmente cerca de 19 km pela estrada pavimentada.

> Era dez dias [de Santa Helena de Minas (MG) a Machacalis (MG)] passando dentro da mata para comprar sal. Nós comia palmito. Tirava o olho do palmito e aquele que tinha caroço, mastigava o caroço e dava num pé de jabuticaba. Aí agora [...] tirava jabuticaba. Ficava dez dias em Machacalis (MG) para comprar um sal. Mas por causa da tempestade. Ficava quinze dias dentro da mata (Tião Supita, 2022)

Santa (2022), ao escutar o relato sobre as dificuldades enfrentadas nesses deslocamentos, dirige-se ao companheiro e comenta: "ave Maria, essa mãe tinha bem amor aos filhos?" Tião Supita responde:

> Que jeito? Tinha que comprar o sal. De pé [...] não tinha rodagem.[201] Não tinha nada era de pé, só o carreirinho [...] era o giro [...] carreirinho de mata [...] ficávamos esperando quase uma hora surucucu (cobra) passar [...]. Ficava quase uma hora esperando os queixada[202]passar [...]. Não podia gritar, caso contrário se gritasse matava a gente [...]. Se gritar eles circula [...] junta tudo, corta tudo no dente. Tem que ficar calado [...] ficava caladinho, pisando sutil.[203] Nós sofreu mais pai [...] os mais velhos sofreu mais. (Tião Supita 2022)

Tião Supita (2022) relatou as dificuldades enfrentadas para obter alimentos, bem como a convivência com tempestades que derrubavam árvores. Sua casa, embora não estivesse "dentro do mato", era coberta por "taboa" e "sapé". Devido à precariedade da construção, a água penetrava pelo telhado, e, segundo ele, "barata tomava conta [...], quando era de noite a gente não dormia não. Só ficava mexendo [...]. Um dia mãe foi passear na casa. Olha o tamanho desta cobra de noite, na casa. Tacava fogo. Nem sei que horas ela saia [da casa, para] dentro da mata". Segundo Tião Supita (2024), naquele período não havia acesso à assistência médica formal, sendo o cuidado realizado por um curador local: "O finado Antônio Rosa que era o curador nosso, que era o caboclo nosso, que curava nos. Deus levou ele. Ele tratava tudo quanto há. Era de cobra, era de doença. Essa doença podia ser o que fosse, ele tratava e aprumava".

[201] Caminhos ou estradas utilizados para a circulação de carroças ou veículos.
[202] Mamífero silvestre, conhecido por deslocar-se em grupos e apresentar comportamento defensivo agressivo. É frequentemente mencionado por interlocutores da pesquisa, inclusive em cantorias associadas a nomes como Zé Tezo, Tião Supita e Joaquim Caboclo.
[203] Andar sem fazer barulho para não ser atacado.



Figura 60 - Santa e Tião Supita em Santa Helena de Minas (MG)
registro do autor - 2021

Santa (2022) também relatou dificuldades semelhantes. Contou que, em certa ocasião, ela e sua mãe foram visitar uma pessoa da região, que se dispôs a preparar o almoço para as visitas. Durante o preparo da comida,

> as baratas caiu dentro do arroz. Essa muié tacou no fogo. Mãe comeu com bosta de barata e tudo. Mas eu não. Ele podia ter catado. Eu catei. Comia o arroz. Mãe comeu com tudo. Mãe ficou com vergonha. E comeu com bosta e tudo. Eu não, catei tudo. Mãe morava [de agregada] na fazenda de Júlio Miranda. Nós trabalhava em roça. Era uns fazendeiros de Joaema [Joaíma – MG]. Jequitinhonha (MG), perto de Pedra Azul (MG). (Santa, 2022)

Na sequência, Tião Supita (2022) perguntou: "já viu falar que teve uma fome?". Referia-se às dificuldades vivenciadas na região do Vale do Jequitinhonha (MG). O historiador Ribeiro (1996) registra pelo menos dois períodos de secas intensas que provocaram a migração de populações baianas e mineiras do Vale do Jequitinhonha para o Vale do Mucuri: a chamada "seca do noventinha", de 1890, e outra, na década de 1930. Ao solicitar que detalhasse essa experiência, Tião Supita relatou que, no período em que vivia em Pedra Azul (MG), sua mãe "tinha um pedaço de terra" e algumas vacas, mas

> entrou uma seca. E entrou esta fome. E o trem é vai cabando, e juntou os véi, saiu para sair pra caçar uma miora, e veio de pé lá de Pedra Azul (MG) e achou uma encosta. E quando ele voltou para pegar nós, aí as vaca morreu de fome e cede. A terra que era direito de mãe [deu em nada]. E não pisou lá mais nunca. (Tião Supita, 2022)

Santa (2024) nasceu em Machacalis (MG), sendo sua mãe natural de Salinas (MG) e seu pai de Joaíma (MG), cidades pertencentes ao Vale do Jequitinhonha (MG). Segundo ela, sua mãe era uma "salineira legitima e todo mundo nasceu lá", mencionando ainda seus tios "Cândido" e "Meleché". Ao ser questionada sobre a existência de parentes indígenas Maxakali, inicialmente negou, mas em seguida afirmou ter um "primo emprestado, mas tá morando em [Governador] Valadares (MG)". Santa (2022) acrescentou que ele é "bem raçado" e que "a mãe dele é filho" da sua avó. Em sua percepção, sua família "tudo tem uma racinha de caboclo".

Ainda sobre sua história familiar, relatou que seu "bisavô foi pegado a troco de dedo de cachorro. Jogaram eles dentro do quarto. Judiaram demais com meu bisavô", acrescentando que ele teria chegado "todo mordido" de cachorro. Segundo sua narrativa, "era brabo as cabocladinha tudo nua com as tanguinha na frente. Tudo armado de flecha. As caboclinha gritava. Os cachorro pegou ela e meu bisavó [...] trouxe para casa. Pai cansava de contar". Diversos *cantadores de folia* relatam trajetórias semelhantes, com origem em cidades como Joaíma (MG), no Vale do Jequitinhonha (MG). Entre eles, Zé Tezo (2022) e Joaquim Caboclo (2013), sendo este último, assim como Santa, migrante para Machacalis (MG). Esses deslocamentos indicam que as festas de Folias no Vale do Mucuri foram constituídas também a partir da migração de populações oriundas do Vale do Jequitinhonha.

Essa forma de rapto envolvendo crianças remonta, pelo menos, ao século XIX, quando os "povos corredores", conhecidos como "botocudos", submetidos à perda de seus territórios, destruíam estradas, atacavam "colonos" e raptavam "crianças" não indígenas (CEDEFES, 1987, p. 43). Para Martins (2009, p. 517), em estudo sobre a Amazônia, os raptos entre indígenas eram, na maioria das vezes, praticados por homens, tendo como alvo mulheres e crianças, com o objetivo de constituição familiar. O domínio de um sequestro bem-sucedido implicava a incorporação da vítima ao grupo. No contexto do Vale do Jequitinhonha e do Vale do Mucuri, é possível que práticas semelhantes tenham ocorrido com finalidades próximas, sobretudo em um cenário de transição entre territórios indígenas, parcialmente desmatados, e a formação de núcleos urbanos.

> Uma rara 'mercadoria' oriunda daqueles sertões se fazia muito cobiçada na Corte – ou mesmo na Europa – eram as próprias crianças indígenas obtidas pelos colonos como espólio de guerra e negociadas nos portos fluviais! Este comércio perdurou por toda a primeira metade do século XIX, quando passou a ser denunciado e combatido nos gabinetes de

> políticos como Teófilo Otoni e o diretor-geral da província de Minas, Antonio Musqueira. Os debates públicos originados nos gabinetes daqueles que também eram intelectuais esclarecidos se mostraram inócuos para combater a crueldade perpetrada contra os indígenas nos sertões, onde as luzes das leis e do direito pareciam incapazes de penetrar. (Missagia de Mattos, 2023, p.126-128)

A conexão com a história indígena aparece nos relatos de Joaquim Caboclo e Dona Kelé (2013), em Carlos Chagas, e de Santa, Olívio (2024), Tião Supita (2022), em Santa Helena de Minas, nos quais a prática do rapto surge em seus imaginários tanto na posição de familiares de raptores, quanto de raptados/as. Martins (2009) identificou essas ocorrências "sobretudo na Amazônia, mas também nas frentes de expansão de São Paulo e de Santa Catarina, nas primeiras décadas do século XX. A ocorrência de rapto mais antiga é de 1877 e a mais recente é de 1984" (Martins, 2009, p. 243). Trata-se de uma característica associada aos processos de expansão, especialmente em zonas de fronteira, onde se intensificam situações de violência. Embora os povos originários já praticassem raptos em conflitos internos, essa prática assume outra dimensão no contexto de contato com colonizadores, populações regionais e camponesas.

> Tanto entre brancos como entre índios, um dos aspectos dramáticos da expansão da fronteira parecia manifestar-se nos raptos de parte a parte e tudo indicava que era por meio deles que o imaginário da frente de expansão melhor definia as singularidades da situação de fronteira. (Martins, 2009, p. 263)

As evidências apresentadas por Martins (2009, p. 282) permitem compreender o rapto como uma "espécie de morte cultural e social". No contexto do Vale do Mucuri, esses raptos podem ser interpretados como expressão dos processos de "frente de expansão" em zonas de fronteira, marcados por conflitos e reconfigurações sociais. Trata-se de uma dinâmica que ultrapassa os raptos entre povos indígenas, envolvendo também os efeitos do contato com colonizadores, populações regionais e camponesas. Nesse sentido, observa-se a constituição de relações complexas entre sujeitos situados entre a aldeia e a formação de distritos e cidades. Essa realidade, atravessada por violência e transformação, permanece inscrita nas memórias dos participantes da pesquisa, revelando dimensões profundas de suas histórias.

No Vale do Mucuri, observa-se que, em contextos de conflito, termos como "bugre" e "caboclo" ainda são utilizados como formas de ofensa. O "buguero", segundo Martins (2009), refere-se aos caçadores de indígenas, muitas vezes vinculados aos

processos históricos de ocupação dessas regiões. No que se refere ao termo "caboclo", alguns participantes da pesquisa da Comunidade Quilombola dos Marcineiros indicaram que os próprios Maxakali não se identificam com essa designação. Tal recusa pode estar relacionada às implicações políticas e jurídicas do reconhecimento estatal como povo indígena, o que torna essa categoria mais vantajosa do que a classificação como "caboclo". Nesse sentido, o distanciamento em relação a essa denominação, por parte de alguns Maxakali, pode ser compreendido como parte de estratégias contemporâneas de afirmação identitária.

Durante o trabalho de campo, em entrevista com Jair Doidado (2020), observei a presença da figura do "caboclo" também na dimensão musical, por meio de um *batuque* por ele cantado: "Eu canto mais caboclo. Caboclo levanta e cai. Eu chamo ocê não vem. Outro chama cê levai. Se ocê casar comigo eu canto caboco até morre. Se ocê casar com outro. Não tem dois tempo, que eu mato ocê"[204]. Esse *cantador de folia* e *batuque*, assim como Tião Supita, evidencia, em sua prática musical, a proximidade cultural com o universo "caboclo" na região do Vale do Mucuri (MG).

Tião Supita (2022), juntamente com Santa e seus filhos, relatou que já utilizava o bodoque para atirar em pássaros. Em determinado momento, afirmou: "Minha avó mãe Salu, mãe de mãe, nasceu em Pedra Azul [MG], era cabocla. Nós somos caboclos [...] somos do carangola". Ao que tudo indica, Tião Supita fazia referência ao termo "quilombola". Para esclarecer, perguntei se os Marcineiros, da comunidade quilombola de Santa Helena de Minas (MG), seriam "carangola", ao que respondeu: "Acho que sim". Em seguida, indaguei sobre o significado de "quilombola", e ele afirmou: "Que tem os índios e tem nós aqui e tem os [Comunidade Quilombola dos] Marcineiros aqui no Pé da Pedra". "Pé da Pedra", segundo Manoel do sindicato, era a forma como a comunidade era conhecida antes de seu reconhecimento formal. Ao insistir sobre quem seriam "nós", Tião Supita respondeu: "Nossa família e os índios (os caboclo aqui)".

Eu quis ser ainda mais provocativo e perguntei: o senhor é "índio"? Tião Supita (2022) responde:

> Quilombola é os índios. É quilombola é que eu não sei falar [...]. Eu tenho parente Maxakali também [...] tem. Meus parentes são lá de Pedra Azul (MG) [...] eu vou distribuir desde agora [:] meu bisavô [...] essa roça dele tinha muita banana. Aí ele fez uma casa para guardar milho e banana dentro do depósito [...]. Fez essa casinha [...] foi quebrando o milho e jogando dentro da barraca [...]. Aí as bananas chegou e ele

[204] Registro audiovisual do batuque cantado por Jair Doidado (2020), disponível no perfil "andreclassrock" no Instagram: https://www.instagram.com/p/CEMOGTCj_z4/

> cortou as bananas e pôs dentro do paiol. As bananas estavam maduras e cheia de caboclo tudo nu. Quando ele chegou lá tava cheio de caboclo dentro comento as bananas. Eu vim nos braços de pai.[205] Quando os caboclos viram meu [bisavô] e largaram a caboclinha novinha [...] meu bisavô pegou a caboclinha e correu [...] quando ele atravessou o córrego os caboclos já estavam tudo armado de flecha. Ele aí o véi salvou foi a bisavó minha, bisa mãe de mãe. O cabelo batia assim pretinho [...] eh diá [...] morreu aqui mesmo. O cabelo era pretinho, batendo assim. A mãe de mãe, a minha avó. Temos muito caboclo espalhados por todo mundo. Caboclo em Pedra Azul aqui em Minas [Gerais] apelido de Rosa, nossa família tem plantado em todo canto apelido de Rosa. (Tião Supita, 2022)

Neste mesmo dia, Tião Supita (2022) contou que uma pessoa foi até sua casa para conversar com ele: "estes dias chegou uma moça da prefeitura" e perguntou se ele era "índio". Essa indagação possivelmente ocorreu porque, segundo o entrevistado, a funcionária da prefeitura de Santa Helena de Minas teria ouvido que ele era indígena, sobretudo no contexto da implementação da Lei Aldir Blanc, que suscitou discussões sobre a etnicidade da população local. Diante disso, ele respondeu: "eu sou" e acrescentou, ao relatar o encontro: "eu passei aqui só para saber do senhor se o senhor é índio".

Tião Supita relatou ainda que teve um irmão que, na infância, também morou no Córrego do Prejuízo, zona rural de Santa Helena de Minas, e que teria falecido recentemente. Além dele, possui um irmão mais velho residente em Machacalis (MG), que, segundo suas palavras, seria "o quilombola mais velho". Ao ser questionado se cresceu junto a esse irmão, respondeu que sim, afirmando também que nasceu em Pedra Azul (MG), e continua:

> veio de pé. Isso tudo era mata. Trouxe as coisas na cacunda[206] [...] era tudo mata que nós caçávamos os bichos: anta, capivara, caititu, tinha surucucu, caçávamos queixada, (tipo um porco do mato) [...]. Meu irmão cantava *folia* tudo junto. Pai também [...]. Aí os *donos das folias* foi morrendo [...] era *folia* de *Santo Reis*. Tudo cantava, mais os outros. O finado João cantava *folia* de *Santo Reis*, morreu [...]. Moramos tudo embolado lá no Córrego do Prejuízo. (Tião Supita, 2022)

Tião Supita (2022) relatou que, em determinado momento, houve a promessa de destinação de "60 alqueires de terra [para eles]", nas proximidades de Fronteira dos Vales

[205] Segundo Santa (2022), presente na entrevista, quando a família de Tião Supita migrou de Pedra Azul (MG) para o Vale do Mucuri, ele tinha cerca de quatro anos de idade.
[206] Nas costas.

(MG), mas o processo não se concretizou. Segundo ele, a situação acabou sendo associada às "terras dos índios" e a reuniões envolvendo esses grupos. Ao ser questionado se participou de tais encontros, afirmou que esteve presente apenas uma vez. Aproveitei então para perguntar se conhecia os indígenas Maxakali, mencionando inclusive a liderança Margarida Maxakali. Ele respondeu: "os daqui diz para eu fazer baile na aldeia deles", mas recusou o convite: "Eu vou? Vou nada. Quem que vai? [...]. Ele é muito brabo [e sorriu]. Sou de outro. Mas é boa pessoa". Tião Supita prossegue:

> Tem muitos anos que conheço elas. Tem Maria Diva [Maxacali, ex-vice-prefeita]. Era de Artuzão.[207] Agora ela passou para o prefeito que ganhou [...] os índios era bravo, agora amansou. Por causa de nós, amansou. Aprendeu com nós. Faz de conta que é eles que manda. E bom pagador. O povo vende eles, qualquer coisa. Tem uns índios que mora perto de [Governador] Valadares (MG) tava brigando com os índios daqui. Santa (2022**)**: tirou eles dali, e mandou para outro canto, chegando em Teófilo Otoni. Eles estão naquele trecho. Tava brigando com os daqui. (Tião Supita; Santa, 2022)

Perguntei então o motivo do conflito. Tião Supita (2022) respondeu: "Eles atiravam com a polícia [...] os de lá querendo matar os índios [...] tava tudo misturado e começou a brigar. Os de lá querendo matar os índios". Apesar disso, afirmou que "os caboclos é uma boa pessoa, mexe com ninguém não". Insisti na questão, buscando compreender melhor a situação, e Tião Supita continua:

> Eu não sei por que estava com esta confusão, uma misturada. [...]. Tava matando muita vaca dos fazendeiros. Estes daqui não. [Mas os outros], matava vaca dos fazendeiros adoidado. Cada um, saia com seus pedaços. Aí, tirou eles, cabou. Mas quando Maria Diva [Maxakali] passou a chefe do prefeito [...] eles consertaram tudo. (Tião Supita, 2022)

É por meio dessas estratégias de entrevista, permeadas por relações de afeto, que pude aprofundar a compreensão sobre o Vale do Mucuri. Nesse contexto, torna-se evidente que "a história contemporânea da fronteira, no Brasil, é a história das lutas étnicas e sociais" (Martins, 2009, p. 1597). Os conflitos entre indígenas Maxakali, fazendeiros e agentes do poder público permanecem recorrentes, revelando uma dinâmica de tensão contínua sobre territórios e modos de vida. Por um lado, há relatos de ataques a rebanhos por parte de indígenas; por outro, ocorrem retaliações por parte de fazendeiros,

[207] Penúltimo prefeito eleito de Santa Helena de Minas, cuja vice-prefeita era Maria Diva Maxakali, irmã de Margarida Maxakali.

acusados de invadirem a terra indígena. Essas situações frequentemente resultam em episódios de violência e deslocamento, como nos casos de grupos Maxakali que migraram de Santa Helena de Minas e Bertópolis para localidades como Topázio, Ladainha e Teófilo Otoni, muitas vezes sem acesso à demarcação territorial.

Foi nesse momento que, de forma abrupta, Tião Supita (2022) redirecionou a conversa ao mencionar que alguns indígenas Maxakali teriam cantado *folia* com Dedé, um de seus filhos, no mês de junho de 2022: "os índios cantou, eles cantam. Eles cantam mió que o cantor que veio cantar aqui, [...] tem índio rico moço. Tem carro, é moto, fazenda tampado na vaca. Tem rico aí ó"[208].

Ao final da entrevista, após os relatos de Santa e Tião Supita, chega Dedé (2022), filho de Tião Supita, e afirma: "nós é enraçado a índio". Comentei que seu pai havia demorado a explicitar essa relação com os indígenas entre o Vale do Jequitinhonha e o Vale do Mucuri. Dedé acrescentou que o pai era caçador e que o bodoque era um instrumento que utilizava com grande habilidade: "Já cacei com esse bicho. Esse véi não perdia uma pilotada. Matava macaco [...], macaco de pilota".

Nesse momento da pesquisa de campo, já era evidente a forte relação dessa família com a população indígena, embora não em tal intensidade. Esse dado ajuda a compreender por que, na festa de *folia* organizada por Dedé (2022), há participação de alguns indígenas Maxakali. Os vínculos entre indígenas e não indígenas se mostram, portanto, também no plano comunitário e festivo, confirmando relatos anteriores de que alguns Maxakali participaram das cantorias, como indicado por Tião Supita.

Foi então uma oportunidade para perguntar a Dedé (2022) quem eram os indígenas que haviam participado da *folia* em sua companhia. A seguir, os nomes dos integrantes mencionados pelo entrevistado, filho de Tião Supita:

> Tião Supita, Dedé, Olívio, Luciano, Cláudio (as vezes ele vem do Espírito Santo (ES) se ele vir ele canta mais nós), um caboclo aqui que [...] o nome dele (Té Caboclo do Pradinho). Tem dois índios, que canta com nós. Ele cantou aqui na rua. Se chama Tim. Eu esqueci o nome dele. Lembrei: é Edilson Maxakali. Tudo é Maxakali. Té Caboclo. Já ajudou, tem duas vezes. Tem Negão Caboclo também. É índio. É civilizado, igual nós. Nasceu lá. Tem assinatura Maxakali, é criado aqui dentro [da cidade]. Um dos pais, é índio, e o outro é branco. Às vezes entra um, entra outro. Tem dona Tinha [apelido de Santa] que é a chefe

[208] Referência a uma festa realizada na cidade pela prefeitura local. Para Tião Supita, os indígenas que participaram da *folia* cantam melhor que os artistas contratados pelo poder público. Sua fala também sugere o reconhecimento de certa inserção econômica e política de alguns indígenas Maxakali no contexto local.

> da bandeira. [...]. João de Zacarias. Que toca violão. Osano. (Dedé, 2022)

Com esses dados, torna-se possível compreender de forma mais concreta a relação entre os *cantadores de folia* e os indígenas Maxakali. A prática não se restringe à população não indígena ou quilombola, evidenciando uma participação ativa de indígenas nas performances e em louvor aos santos. Trata-se de uma inserção que pressupõe reconhecimento e pertencimento, uma vez que o aprendizado e a execução da *folia* demandam vínculos prévios com a *tradição*. Assim, os relatos de Dedé e Tião Supita (2022) demonstram uma aproximação consistente entre agentes da *folia* e os Maxakali, alguns dos quais participam diretamente das cantorias.

Em uma ocasião, Olívio, irmão de Dedé e também filho de Tião Supita, aproximou-se da entrevista. Nesse momento, Tião Supita (2022), de forma simultaneamente séria e jocosa, afirmou: "aqui o outro caboclo *marcador de batuque*", referindo-se ao filho, também participante da *folia* e do *batuque*. Nesse enunciado, Tião Supita assume, ainda que de modo indireto, sua ascendência cabocla. No contexto do Vale do Mucuri (MG), identificar-se como caboclo dificilmente está associado a prestígio social, sendo frequentemente utilizado como forma de desqualificação[209]. Ainda assim, são esses sujeitos, como Joaquim Caboclo, em Carlos Chagas (MG), Tião Supita e Santa, que sustentam a continuidade da *folia* em um território marcado por relações afro-indígenas.

[209] Durante a implementação da Lei Aldir Blanc em Santa Helena de Minas em 2020, fui alvo de uma abordagem pejorativa associada ao termo "caboclo", em um contexto marcado por minha aproximação com comunidades indígenas locais. O episódio evidencia a persistência de estigmas vinculados a essa categoria na região.

4.6 Comunidade Quilombola dos Marcineiros, Santa Helena de Minas (MG)

Um outro ponto relevante desta pesquisa, que evidencia a estreita relação entre populações negras e indígenas no Vale do Mucuri (MG), foi observado durante entrevistas realizadas com a Comunidade Quilombola dos Marcineiros, em Santa Helena de Minas (MG), nos anos de 2020 e 2022. Foram priorizadas as pessoas mais velhas da comunidade, possibilitando o relato sobre as relações locais com as festas de Folias e o *batuque*. A comunidade foi contemplada com recursos da Lei Aldir Blanc, por meio da prefeitura de Santa Helena de Minas, durante o período em que atuei como assessor de cultura na implementação dessa política no município onde se localiza o território quilombola.

As entrevistas ocorreram no próprio território quilombola, com a presença do beneficiário da Lei Aldir Blanc que representou a comunidade no processo de inscrição junto à prefeitura. Adenilson Pereira Baleeiro, nascido na comunidade e com 55 anos à época, foi a liderança responsável pelo recebimento dos recursos[210]. Também foi entrevistada Francisca, de 67 anos, ambos naturais da Comunidade Quilombola dos Marcineiros, assim como seus pais. O avô de Adenilson, contudo, não era natural do local, tendo sido um dos primeiros a migrar e ocupar essas terras, situadas próximas à aldeia indígena Maxakali. A comunidade sempre teve como base a agricultura e a criação de animais para subsistência. O próprio Adenilson (2022) destacou que nunca havia trabalhado com carteira assinada.

Entrevistei também Francisca, Auxiliadora, Maria, Rosa, Dona Ana e Joana Ferreira, todas com idades entre 60 e 80 anos. Segundo relataram, seus pais e mães nasceram na comunidade, enquanto seus avós, que chegaram a conhecer, vieram de um lugarejo denominado "Paraguai"[211]. Alguns entrevistados afirmaram ainda que seus avós não nasceram exatamente no território atual do quilombo, mas em áreas próximas, tendo se deslocado posteriormente para a localidade. A relação de pertencimento ao território quilombola também se fortalece pela existência de um cemitério comunitário, onde estão enterrados seus antepassados.

Com o objetivo de compreender a chegada dos primeiros moradores, priorizei a entrevista com os interlocutores mais longevos, especialmente mulheres. A aproximação

[210] O ascendente de Adenilson Pereira Baleeiro foi um dos primeiros posseiros do território posteriormente reconhecido como quilombo pela Fundação Cultural Palmares, em 2016.
[211] Não foi possível identificar com precisão a localização do lugar denominado Paraguai. Tudo indica tratar-se de uma localidade próxima à divisa entre os Vales do Jequitinhonha e do Mucuri.

foi facilitada pelo contato prévio durante a implementação da Lei Aldir Blanc, quando estive na comunidade em 2020 para registrar e acompanhar o *batuque* realizado como contrapartida dos recursos recebidos. Em 2022, quando retornei à comunidade, ao apresentar fotografias do *batuque* realizado por eles em 2020, incluindo registros em que eu também aparecia, estabeleceu-se um ambiente de maior confiança, o que possibilitou acessar narrativas mais aprofundadas sobre a história da comunidade. Esse processo funcionou como uma rede de relações ativadas a partir dos próprios registros produzidos em campo.

Neste dia, expliquei que aquela era a terceira vez que visitava a comunidade. Nas ocasiões anteriores, minha presença esteve relacionada ao trabalho desenvolvido no município com recursos da cultura, por meio do qual colaborei para que investimentos chegassem à comunidade, considerando sua condição quilombola e a preservação das manifestações de *folia* e do *Batuque*. Naquele momento, mencionei ainda a possibilidade de novos recursos e manifestei a intenção de continuar contribuindo, mesmo não atuando mais no município, para o fortalecimento e valorização dessas práticas culturais.

Expliquei a uma integrante da comunidade, Joana Ferreira, de 78 anos, que as entrevistas não eram um jogo de erro e acerto, e que poderiam falar livremente. Isso contribuiu para que se sentissem mais à vontade. Em seguida, confirmaram que a maioria nascera ali, enquanto outros vieram do já citado, "Paraguai". Maria Auxiliadora, atualmente com 78 anos, relatou: "Eu nasci no Paraguai, mas fui nascendo e vindo para aqui, [...] tô aqui até hoje". Já Francisca Marques dos Santos, de 75 anos, afirmou que nasceu, cresceu e constituiu família na comunidade. Um dos entrevistados nasceu em Felisburgo (MG), no Vale do Jequitinhonha.

Perguntei então a uma delas se, ao chegar, seu pai já estava na localidade. Ela respondeu: "Nós nasceu no Paraguai [...] mas nós vinha aqui direto. Somos irmãs. Meu pais nasceu em Paraguai". Outra entrevistada afirmou ter nascido em São Pedro, distrito de Umburatiba (MG), local que também conheço pessoalmente, pois na infância visitava minha avó que ali residia. Foi nessa ocasião que tive contato com crianças que manuseavam o bodoque. Esse vínculo prévio, somado ao fato de eu ter parentes em Santa Helena de Minas (quem os/as interlocutores/as conheciam), contribuiu para fortalecer a confiança durante as entrevistas.

Foi nesse contexto que um dos entrevistados afirmou:

> Pai nasceu em Paraguai. Aí eles casou. O pai dele tirou a posse aí. Tirava as posses primeiro. Morreu e está enterrado no cemitério aqui. Paulo Cardoso. Meu avô começou abrir a posse. Ele era de Salinas (MG). Esse veio lá de fora do Vale do Jequitinhonha (MG). Abriu posse para lá de Águas Formosas (MG). Aqui Rio do Prado [também]. (Comunidade Quilombola dos Marcineiros, 2022).

A pessoa mais idosa entre os entrevistados nasceu em 1943, embora tenham mencionado a existência de moradores ainda mais velhos, já falecidos: "Tem gente que nasceu primeiro que eu. Nosso irmão mesmo, morreu. Nasceu aqui". A Comunidade Quilombola dos Marcineiros, situada ao lado do território indígena Maxakali, ocupa essas terras há décadas, possivelmente há mais de um século. A ocupação ocorreu por meio de posse, característica que evidencia as condições históricas de formação do grupo. Desde então, práticas como a *folia*, o *batuque*, as *contradanças* e os *polistas* fazem parte do cotidiano local. Segundo os interlocutores, a *folia* "é uma *tradição*. Uma fé que o povo tem. Uma *tradição* dos mais véi", sendo São Sebastião o santo mais homenageado, em consonância com outras localidades do Vale do Mucuri (MG) e também com a T.I. Maxakali, como será abordado no último capítulo.

Durante a implementação da Lei Aldir Blanc, a partir de entrevistas, participação nos *batuques* e registros audiovisuais, constatou-se que a festa de Folias é uma prática religiosa, presente desde o tempo dos antepassados posseiros da comunidade. Outro agente beneficiado pela lei, diretamente vinculado a essas práticas, é Léo da Folia[212], que se destaca por transitar entre festas tanto no território Maxakali, como será abordado no quinto capítulo, quanto na Comunidade Quilombola dos Marcineiros. Um dos entrevistados desta comunidade afirmou: "nós que canta *folia* mais ele em Santa Helena". Ao serem questionados sobre há quanto tempo conheciam as festas de Folias, a resposta foi imediata: "ih isso era do tempo de pequeno". Quando indagados sobre o envolvimento de seus pais, todos confirmaram que a prática já fazia parte de suas famílias há várias gerações.

[212] Durante a pesquisa e a implementação da Lei Aldir Blanc, registrei a *folia* de Léo no Cadastro de Bens Culturais do Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA-MG), no âmbito do patrimônio cultural imaterial. O documento pode ser consultado no sistema SEI do governo de Minas Gerais. Disponível em: https://www.sei.mg.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&codigo_verificador=22928924&codigo_crc=E1D8B349&hash_download=acd19ecbc96db0d1cd1bee21c408b81174c73da15fe8514b2b81267a9f728187b85c10ca27d717246bdd749de7b1a215df47dda9a082393bc0e0e1ee65702d67&visualizacao=1&id_orgao_acesso_externo=0. Informando o código verificador **22928924** e o código CRC **E1D8B349**. Acesso em: 16 de abr de 2026.



Figura 61 - Álbum de família de Léo da Folia
Ao fundo a bandeira é passada sob a cabeças das pessoas.
Santa Helena de Minas (MG).
Data desconhecida.

A história da comunidade está entrelaçada ao lugar de origem de parte de seus moradores, denominado Paraguai, uma localidade próxima. Alguns relataram ter vindo de lá com seus pais, enquanto a maioria já nasceu no território atual, que conta inclusive com um cemitério comunitário. Fui informado de que, no próprio Paraguai, já ocorriam festas de Folias. Nesse sentido, é possível que, por volta de 1930, tenham chegado os primeiros posseiros, já praticantes dessas manifestações, posteriormente reconhecidas pelos órgãos públicos como pertencentes a uma comunidade quilombola, processo muito semelhante à Comunidade Quilombola Marques, em Carlos Chagas (MG). O grupo entrevistado relatou:

> Já tinha. O povo chamava Martin. Cantava *folia* demais. Tinha um velho que chamava Vei Docha, cantava *contradança* e *folia*. Meu pai que cantava *folia* com Léo [da Folia]. Na *contradança* e na *folia*. *Folia* é uma *tradição*. Uma fé que o povo tem. Uma *tradição* dos mais véi. Levantava o *mastro*, para São Sebastião. (Comunidade Quilombola dos Marcineiros, 2022)

Observa-se que, tanto na prática quanto na memória dos colaboradores, ainda se conservam as etapas da festa. Durante a entrevista, lembraram inclusive do momento final, quando se levanta o *mastro* com a bandeira dos santos louvados. Segundo relataram, "no dia 12" rezam "um *Terço* e levantar a bandeira", em referência ao período da festa de

São Sebastião, que se estende até 20 de janeiro. Mencionaram ainda a realização de rezas dedicadas a "Santo Antônio, Nossa Senhora Aparecida e *Santos Reis"*. Assim como em outras *folias* do Vale do Mucuri (MG), a comunidade também monta o *presépio*, referido por eles como "*os reis do presépio*", representando a cena do encontro dos Magos com o menino Jesus, conforme a narrativa do evangelho de Mateus. Nesse sentido, como problematiza Brandão (1984, p. 57):

> Que estranhos caminhos terão percorrido os 'Três Reis do Oriente', citados apenas em um dos quatro Evangelhos e, mesmo assim, de maneira precária, para virem a se tornar objeto de devoção tão difundida no interior de vários estados do Brasil? (Brandão, 1984, p. 57).

Sobre a reza do *Terço* e a finalidade do *presépio*, a comunidade relatou que, após montado, ele é utilizado para dispor imagens ou pequenos bonecos que representam o menino Jesus e seus pais no local de nascimento. A cena simula a visita dos Magos à criança, momento em que as pessoas se ajoelham e rezam durante os *Terços*. Em diversos momentos da entrevista, os colaboradores utilizaram a palavra "tradição" para caracterizar a festa de Folias e suas derivações, associando-a diretamente à ancestralidade e ao respeito aos mais velhos, bem como à continuidade dessas práticas ao longo das gerações.

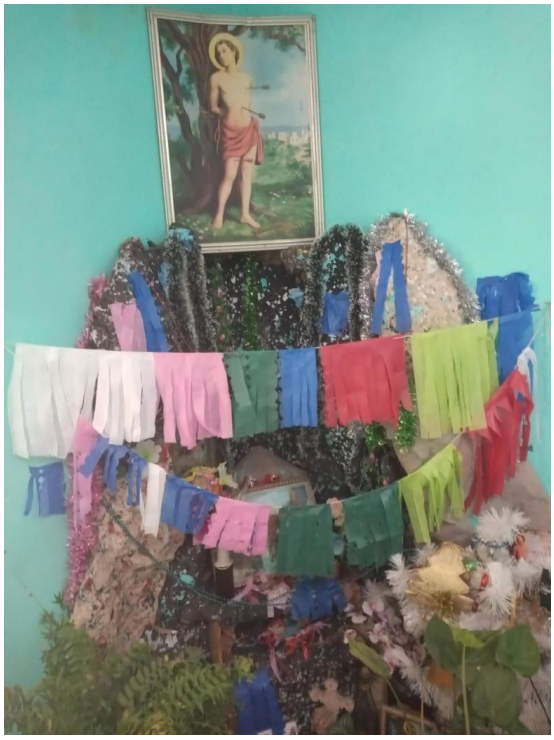


Figura 62 - *Presépio* da casa de Léo da Folia – Santa Helena de Minas (MG)
Folia de São Sebastião
Registro do autor -(2021)

No que se refere à história dos *batuques*, *contradanças* e *polistas*, a comunidade os reconhece como *tradições*, ao mesmo tempo em que confirma o que Dedé (2022) relatou sobre as etapas da festa: "às vezes canta o *reis*, tem o *presépio*, tem o *batuque* e *contradança*. *Contradança* é um, e *batuque* é outro, mas cantam no mesmo dia" (Comunidade Quilombola dos Marcineiros, 2022). Todos estes saberes foram transmitidos de pai para filho, caracterizando um período da história dessa região quando os saberes culturais eram repassados sobretudo de forma oral.

Os interlocutores confirmaram que a *folia* e o *batuque* são manifestações que podem ocorrer conjuntamente. Uma das senhoras em acordo com os outros quilombola afirmou: "*batuque* e *folia* é *tradição* também. Nós funda no *batuque*. Depois [tem] c*ontradança* e *batuque*, [que são diferentes]. [Mas] pode cantar junto na roda que tem contradança" (Comunidade Quilombola dos Marcineiros, 2022). Relataram ainda que Tião Supita (2022) já teria cantado *folia* com Léo da Folia, que também participa das práticas na comunidade. Assim, a *folia* constitui um elo entre esses grupos, evidenciando a proximidade entre a comunidade quilombola e populações de ascendência indígena, o que reforça o contexto afro-indígena na região.



Figura 63 - Registros de álbum de família de Tião Supita e Santa Francisca de Oliveira.
Data desconhecida.
Santa Helena de Minas (MG)

Especificamente sobre as *contradanças*, a comunidade afirmou que "é os homens quem gosta de montar *contradança*. *Batuque*, muié tá no meio". O batuque se mostra mais flexível quanto à participação, permitindo maior presença feminina, ao contrário da *contradança*, mais associada aos homens. Ao indagar sobre a participação das mulheres

nas performances e sua duração, o grupo relatou que sempre cantou *batuque,* desde quando ainda viviam no Paraguai: “antes de perceber que éramos quilombo nós já *brincava*”, referindo-se às práticas como formas de *brincadeira* e sociabilidade.

Em seguida, perguntei de forma direta se se reconheciam como quilombolas. Responderam: “nós foi lá no Paraguai estes dias visitar um tio doente. Ele lembrou do *batuque*. Fomos visitar o Paraguai. Lembrando do *batuque*”. Esses relatos indicam que a comunidade e suas práticas remontam a longa duração, sustentando a continuidade de suas manifestações culturais, quando o *batuque* se interconecta com suas identidades. É nesse ponto que a cultura evidencia sua ancestralidade, apoiadas no respeito aos mais velhos, relacionadas à cultura negra da região. A partir daqui, passo a tratar de um elemento que revela a forte relação dessa comunidade com a trajetória indígena no Vale do Mucuri.

4.7 A relação do bodoque na Comunidade Quilombola dos Marcineiros

Durante a entrevista com a Comunidade Quilombola dos Marcineiros, em 2022, mencionei que havia entrado em contato com Tião Supita, *cantador de folia* em Santa Helena de Minas. A estratégia foi citar esse interlocutor específico por ser reconhecido na comunidade, sobretudo pelo fato de alguns de seus integrantes já terem cantado com ele, juntamente com Léo da Folia.

Na casa de Tião Supita (2022), encontrei um bodoque, também utilizado pelos indígenas Maxakali, ao que tudo indica, há longa data. Ao ouvir esse relato, Dona Ana, da comunidade, afirmou: "as crianças daqui todo mundo tinha um bodoque". Isso sugere que o uso desse artefato, empregado para o lançamento de pelotas na caça de pequenos animais, era amplamente difundido em Santa Helena de Minas e nas comunidades do entorno. Como mencionado anteriormente, há cerca de 30 anos, seu uso também era comum em São Pedro, distrito de Umburatiba (MG), onde tive meus primeiros contatos com ele.

Diante disso, optei por provocar a comunidade, dizendo que estava confuso, e relatei minha chegada ao local: contei que, no caminho, encontrei indígenas Maxakali com um bodoque e fotografei a cena. Mostrei a imagem no celular e perguntei o que era. De imediato, responderam: "isso é um bodoque? Tá na mão de índio. É um bodoque". Em seguida, fiz uma pergunta mais direta: vocês são quilombolas ou indígenas? Eles sorriram e afirmaram que, embora tenham uma relação estreita com o bodoque na região, não se reconhecem como indígenas.

Nesse momento, a reação foi marcada por risos. Assumindo uma postura de curiosidade, insisti em compreender melhor a relação da comunidade com o artefato e retomei a questão: vocês são quilombolas ou indígenas? O bodoque veio dos indígenas ou dos quilombolas? Responderam que utilizavam o instrumento para afugentar pássaros que comiam suas plantações de arroz e que o bodoque "veio dali mesmo", da própria localidade. No entanto, não souberam precisar quem o teria utilizado primeiro, se indígenas ou os quilombolas. Ainda assim, afirmaram que se trata de uma "*tradição*", termo recorrente em suas falas. Essa percepção é reforçada pela indígena Maria Diva Maxakali (2024), que relatou se referindo aos seus ancestrais: "quando eu já cresci já vi eles usando o bodoque. A flecha e o bodoque".

Martins (2009, p.458-462) afirma que, no caso dos "índios 'assimilados', raptados ou não", há uma ambiguidade paradoxal, na medida em que esses sujeitos permanecem

em um percurso incompleto entre o “selvagem” e o “civilizado”, sendo vítimas de uma “dupla recusa”. Esse contexto ajuda a compreender os apagamentos e silenciamentos no Vale do Mucuri quanto à proximidade entre populações não indígenas e os Maxakali. A relação da Comunidade Quilombola dos Marcineiros, em Santa Helena de Minas, com o bodoque - artefato amplamente associado aos indígenas - evidencia essa interconexão. Nesse sentido, além das dificuldades historicamente enfrentadas por comunidades negras, a associação com povos originários pode intensificar processos de marginalização.

Nessa ocasião, compartilhei também minha própria relação com o bodoque, que conheço desde a infância. Minha avó, Rosa Alves dos Santos, hoje com 86 anos, nascida na zona rural de São Pedro, afirmou igualmente conhecer o instrumento há muito tempo-local que, inclusive, também é origem de uma das mulheres da comunidade quilombola. Em resposta, os interlocutores acrescentaram: “as crianças de primeiro cê sabe. É pra matar passarinho. Era para matar os passarinhos. Matar lambu”. Questionados se ainda utilizavam o bodoque, disseram que não, que essa prática havia cessado. Problematizei então essa afirmação, sugerindo que talvez tivesse se interrompido na comunidade quilombola, mas não entre os Maxakali, mostrando novamente a fotografia das crianças indígenas com o instrumento, como evidência de sua permanência.

A comunidade quilombola também fazia uso de uma armadilha que conheci na infância, chamada “arapuca”, utilizada principalmente para capturar pássaros. Trata-se de uma estrutura de madeira montada sobre o solo, com alimento disposto como isca, que se fecha quando o animal entra, prendendo-o. Foi a partir dessa conversa que surgiu uma afirmação ainda mais enfática por parte da comunidade: “nós éramos igual caboclo mesmo”. Perguntei então se os indígenas seriam caboclos. Responderam: “ninguém fala mais caboclo mais não. Fala que são índios. Mas era caboclo. Eles que não gostam que falam que são caboclos”. Acrescentaram ainda que o termo pode ser entendido como “uma pessoa sujinha”, motivo pelo qual não é bem aceito (Comunidade Quilombola dos Marcineiros, 2022).



Figura 64 - Placa localizada na comunidade rural do Córrego do Norte, a 6 km de Santa Helena de Minas (MG), 10 km da Aldeia indígena Maxakali e 12 km da Comunidade Quilombola dos Marcineiros
Registro do autor - 2022

Então perguntei se também utilizavam a flecha, artefato associado aos indígenas Maxakali. Responderam que "não, flecha era só os índios. Eu gostava de bodoque demais. Com embornalo[213] de pilota. Eu ajudava. E eu sentava para ajudar eles fazer pelota" (Comunidade Quilombola dos Marcineiros, 2022). Relataram ainda que iam "para estes brejos para matar preá" e retornavam com o "embornalo cheio de bicho", prática que, segundo eles, já não ocorre mais: "agora que ninguém tem. Acabou". Em seguida, retomei a provocação: será que vocês são caboclos? Eles então responderam:

> E eles almoça e fica mais nós aí. Lá na casa dela nós reza, na casa de Maria Diva [Maxakali]. Reza o *Terço*. Eu já fui lá 3 vezes. É de ano em ano. Ela manda o carro vir aqui buscar nós. Manda dois carros. Ela liga para Tiana, e vai dois carros. E chega lá é almoção. Ela faz o almoço nosso, que nós vai, e o dos índios, é separados. Enquanto nós não almoça, eles não comem. São educados. (Comunidade Quilombola dos Marcineiros, 2022)

O relato evidencia não apenas a convivência entre os grupos, mas também formas específicas de organização e respeito nas interações, reforçando a relação entre quilombolas e indígenas Maxakali. Maria Diva Maxakali, ex-vice-prefeita e também ex-

[213] Embornal: saco de pano com alça, utilizado para transportar pelotas e animais abatidos. A variação na escrita decorre da forma como é pronunciado pelos interlocutores.

vereadora, mantém boa convivência com a comunidade vizinha, tanto em momentos de fé quanto de lazer. Nessa ocasião, relataram que já haviam visitado a T.I. Maxakali para participar de um "forró". Essa prática também era comum entre quilombolas e *foliões* da região: "aqui tinha muito". Segundo os interlocutores, "o pai dele tinha uma sanfoninha veia. Eu e Reinaldo, sobrinho dele, aí nós vamos fazer um forrozin. Tinha tocador". Tratava-se de um período em que não havia rádio nem equipamentos de som.

> Só toque de viola. Não tinha energia, e muié fazia, enfiava mamona. Fazia assim, pregava na parede. E o pau quebrava.[214] Colocava na parede. E era uma dança mió do que hoje. Hoje em dias as moças não sabem dançar. E nós dançava que gostava. Nós dançava que gostava. Hoje em dia, eles não podem. Meu marido tem uma sanfona. [...]. Tocador de *folia*. É ele, tudo cantava *folia* com Léo [da Folia]. (Comunidade Quilombola dos Marcineiros, 2022)

O depoimento evidencia a centralidade da música e da dança nas sociabilidades locais, diretamente relacionadas às práticas da *folia*. O relato expressa não apenas a alegria, mas também as dificuldades, como a ausência de acesso à eletricidade naquele contexto. As festas eram iluminadas com recursos da natureza, como a "mamona", situação também mencionada por Zé Tezo (2022) e Armindo (2022), *cantadores de folia* do Córrego do Norte.

Marizete (2022), atualmente com 49 anos, também nasceu na Comunidade Quilombola dos Marcineiros e possui o sobrenome Marques, presente igualmente entre membros da Comunidade Quilombola Marques, em Carlos Chagas (MG). Seus pais já residiam no local e participavam das manifestações tradicionais, como a *folia*. Segundo seu relato, seu avô e seu pai foram dos primeiros a abrir posse e ocupar aquelas terras. A família vivia da agricultura de subsistência e também do trabalho para terceiros, realizando roçadas e empreitadas, atividades marcadas por grande esforço e baixa valorização socioeconômica.

A relação com os fazendeiros nem sempre foi harmoniosa. Segundo a entrevistada, havia muitos conflitos, que em alguns casos "podia até ter morte". Essas tensões ocorriam, sobretudo, quando animais invadiam propriedades alheias, especialmente roças, desencadeando disputas. Atualmente, porém, essa relação estaria mais equilibrada, em parte devido à atuação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, presidido pelo entrevistado Manoel do Sindicato. Como descendente de posseiros, ela

[214] Expressão que indica que dançavam intensamente, mesmo com iluminação improvisada.

afirma reconhecer seus direitos sobre a terra, ao mesmo tempo em que considera também os direitos dos indígenas Maxakali, que, assim como parte dos quilombolas, vieram do Vale do Jequitinhonha (MG).

Segundo ela, essa compreensão foi ampliada a partir da leitura de um livro emprestado pela indígena Maria Diva Maxakali, no qual conheceu a "história da matança dos índios". Relatou ainda que os indígenas de Porto Seguro (BA) seriam grupos fugidos do Vale do Jequitinhonha, indicando um processo mais amplo de deslocamentos forçados. Nesse sentido, os Maxakali teriam migrado da Bahia para o Vale do Jequitinhonha e, posteriormente, para o Vale do Mucuri (MG), onde estariam há cerca de 200 anos, de acordo a interlocutora quilombola. Esses relatos evidenciam que a história da comunidade está profundamente marcada por disputas territoriais, deslocamentos e pela convivência contínua entre quilombolas e os Maxakali, elementos fundamentais para compreender o contexto em que se inserem as festas de Folias.

4.8 Zé Tezo (2022) e as narrativas sobre os indígenas Maxakali

Em certa ocasião, ao entrevistar o *cantador de folia* Zé Tezo (2022), relatei que conheci um *cantador* de Carlos Chagas (MG), falecido em 2019, chamado Joaquim Caboclo. Em entrevista realizada em 2013, ele afirmou ter aprendido a prática da *folia* em uma aldeia indígena na cidade de Machacalis (MG). Diante disso, Zé Tezo comentou: "vai ver foi aí no Posto". Referia-se, possivelmente, a um período em que Santa Helena de Minas ainda era distrito de Bertópolis (MG). Em seguida, perguntei: onde?

> Aí no Posto que a aldeia de Maxacali é aí no Posto. A aldeia dos índios. Ele pós nome de comércio de Machacalis (MG). Por isso que ele pôs o apelido por causa desta aldeia aí. Eles pôs apelido do comércio de Machacalis (MG). Machacalis (MG) chamava era "O Norte" antigamente. (Zé Tezo, 2022)

Machacalis (MG) é uma cidade bastante presente na trajetória de Zé Tezo (2022), onde ele cantou *folia* em 2002 (apresentados no Capítulo 2), prática que continua ocorrendo até hoje entre outros *foliões* e *foliãs*. Em 19 de agosto de 2024, acompanhei um *Terço* em louvor a Bom Jesus da Lapa e realizei entrevistas com aproximadamente 15 participantes, entre homens e mulheres nessa cidade. Para evitar excesso de informações, essas entrevistas não foram incluídas nesta seção. De modo geral, observam-se elementos recorrentes nas festas do Vale do Mucuri, como narrativas envolvendo negros e indígenas, devoção a santos católicos e a realização de *batuques*, aspectos que pude acompanhar diretamente em campo.



Figura 65 - Festa de *folia* de São Sebastião, Machacalis (MG), Vale do Mucuri (MG). Registro de Nilson Teodoro, janeiro de 2023.

Na ocasião da entrevista com Zé Tezo (2022), perguntei se a aldeia indígena localizada em Santa Helena de Minas seria uma ocupação recente. Ele respondeu que não, afirmando que, desde que nasceu, os indígenas já habitavam aquele território, situado a 19 km de Machacalis (MG) e a 16 km de Santa Helena de Minas (MG). Segundo seu relato, esses grupos teriam vindo de Felisburgo (MG), no Vale do Jequitinhonha. Esse dado indica que não apenas os agentes ligados à *folia*, como o próprio Zé Tezo e Tião Supita, migraram dessa região, mas também os indígenas, evidenciando uma relação histórica entre o Vale do Jequitinhonha e o Vale do Mucuri.

> Quando eu cheguei aqui eles já moravam ali e neste tempo eles não roubavam não. Aí depois que aquele capitão Pinheiro [funcionário da FUNAI][215] veio para aí o povo fala. A polícia. De primeiro tinha um Fernando. Neste tempo Fernando não ensinava eles roubar não. Índio que abria as estradas de enxadão. Fernando vinha de jipe no Posto sem rodagem. O capitão ensinou eles roubar. Antes do capitão vir para aí, eles não roubava não. Eles passavam no veio Pedro. Comprava melancia no véi Pedro, a troco de melancia. Matava as capivaras para trocar por sal. Sal eles chamavam é 'saputei'[216]. Depois que eles deram para comer sal, eles não farejou mais, por que eles farejavam igual cachorro. (Zé Tezo, 2022)

Por fim, através destes relatos, fica evidente a proximidade territorial, histórica, cultural e social entre os indígenas e os agentes ligados às festas de Folias em Santa Helena de Minas (MG). Zé Tezo (2022) aponta problemas enfrentados pelos indígenas, que ainda hoje resistem nessas terras sob condições difíceis, como reflexo dos conflitos decorrentes do avanço da fronteira econômica no Vale do Mucuri. Problemas semelhantes também são vivenciados pelas comunidades quilombolas, que, no passado, ocuparam terras por posse, assim como por *cantadores* que foram posseiros ou agregados, muitos dos quais acabaram deslocados, migrando da zona rural para as cidades.

[215] Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI).
[216] Eu escrevi a palavra como ela foi dita pelo interlocutor. Em Antunes (1999, p. 54), a palavra na língua maxakali aparece como "ãmot xuxpex".

CAPÍTULO 5

5.1 A festa de Folia e os/as Maxakali em Santa Helena de Minas e Bertópolis

Neste último capítulo, apresentam-se as informações coletadas entre julho e agosto de 2024, envolvendo alguns indígenas Maxakali e não indígenas em interação com as festas de Folias no Vale do Mucuri. A compreensão da presença ampla dessas festas na região decorre do conhecimento acumulado sobre sua ocorrência na maior parte dos 23 municípios[217]. Contudo, o uso da expressão festas de Folias não implica uniformidade nas relações territoriais afro-indígenas, que variam em intensidade e forma. Ainda assim, é possível afirmar que, em Santa Helena de Minas e Bertópolis (MG), onde se concentra a maior parte dos Maxakali, esses aspectos se apresentam de forma mais evidente. Essa leitura se apoia também no mapeamento apresentado a seguir, que evidencia a distribuição dessas festas e sua proximidade com os territórios indígenas na região.

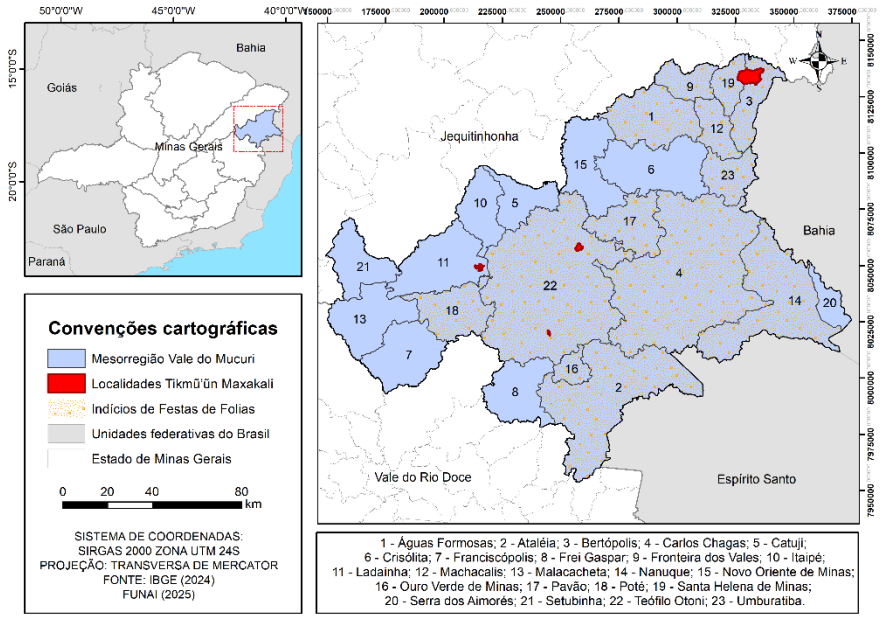


Figura 66 - Mapa da ocorrência das festas de Folias em municípios do Vale do Mucuri e da localização da população indígena Maxakali.

[217] Levantamento realizado a partir de trabalho de campo, fontes locais e bibliografia especializada identificou a ocorrência de festas de Folias em municípios como Águas Formosas, Ataléia, Bertópolis, Carlos Chagas, Fronteira dos Vales, Machacalis, Nanuque, Ouro Verde de Minas, Pavão, Teófilo Otoni e Santa Helena de Minas, conforme também indicado no mapa apresentado nesta seção.

O patriarca e seus dois filhos, Tião Supita (2024), Dedé (2024) e Olívio (2024), pertencem a uma rede familiar de *cantadores de folia* fundamental para compreender a participação dos Maxakali nas performances dessas festas. Foi por intermédio de Tião Supita, que participa há cerca de "60 anos de *folia*", que Té Caboclo (2024), indígena Maxakali, passou a integrar o *giro* como cantor e "batedor de caixa" nas festas em louvor a São Sebastião. Com o adoecimento[218] de Tião Supita, ele ficou impedido de atuar como *marcante*, função assumida por seu filho Dedé (2024) nos últimos anos. Isso explica a participação de Té Caboclo na *folia* organizada por Dedé. A partir dessas relações com cantadores não indígenas, foi possível identificar quais indígenas participariam da pesquisa como colaboradores, uma vez que Tião Supita e seus filhos eram as principais referências de contato com os Maxakali que cantam *folia* em Santa Helena de Minas.

Olívio (2024), um dos filhos de Tião Supita (2024), casado com Julia (2024), me recebeu em sua casa para a realização das entrevistas. Foi por intermédio de Olívio que Julia também passou a atuar como colaboradora da pesquisa. Ambos contribuíram na mediação de contatos com os/as Maxakali, com quem mantêm, há longa data, relações de amizade, cumplicidade e prestação de serviços na aldeia onde vive Maria Diva Maxakali (2024). Trata-se de uma liderança indígena com significativa atuação política em Santa Helena de Minas, onde já exerceu mandatos como vereadora e vice-prefeita[219]. Atualmente, sua irmã, Margarida Maxakali, com quem mantém oposição política, ocupa o cargo de vice-prefeita, tendo sido eleita em 2020 e reeleita em 2024[220].

Vale destacar que Julia e Olívio, além de sua participação nas festas de Folias, mantêm relações próximas com os Maxakali, participando de atividades festivas e momentos de devoção junto aos indígenas. Como Dedé (2024) havia me alertado que alguns Maxakali eram "sistemáticos", no sentido de mais reservados, solicitei a ambos que intermediassem o contato com possíveis colaboradores da pesquisa.

[218] Em 2024 Tião Supita (2024) enfrentou problemas de saúde que o afastaram temporariamente dos *giros* de *folia*, sendo substituído por seu filho Dedé. Segundo relatos, sua ausência foi sentida pela comunidade, que o reconhece como referência central na condução da bandeira de São Sebastião.

[219] De acordo com Ferreira (2018, p. 81-104), Maria Diva Maxakali foi eleita vereadora pela primeira vez em 01/10/2000, com 106 votos; reeleita em 03/10/2004, com 152 votos; em 05/10/2008, com 165 votos; e, por fim, em 07/10/2012, com 197 votos. Nas eleições de 03/10/2016, foi eleita vice-prefeita ao lado de Artur Rodrigues da Silva.

[220] Ela também foi eleita vereadora em 03/10/2016 com 266 votos (Ferreira, 2018, p.106).



Figura 67 - Maria Diva Maxakali (à esquerda) e Margarida Maxakali (à direita).
Evento Mucuriarte, Bertópolis (MG).
Registro: Saulo Magno, 2018.

No dia 25 de julho de 2024, durante entrevistas realizadas na residência de Julia (2024) e Olívio (2024), ambos devotos de santos, eles se disponibilizaram a me levar até a aldeia Maxakali para conversarmos com Maria Diva Maxakali. O objetivo era apresentar meu interesse em desenvolver a pesquisa sobre a relação dos Maxakali com as festas de Folias na região.



Figura 68 - Julia e uma mulher Maxakali na sala da casa de Maria Diva Maxakali.
Aldeia Água Boa, Santa Helena de Minas (MG), 2024.
Registro do autor

No primeiro encontro com Júlia (2024), o trabalho de campo foi impulsionado em direção a possíveis colaboradores/as centrais da pesquisa, os/as Maxakali. Esse

movimento ocorreu, em parte, porque utilizei uma fotografia com os "caboclos" como estratégia para estimular Julia e Olívio a falarem sobre a relação dos Maxakali com as festas de Folias, já que alguns deles haviam participado recentemente dessas celebrações. As informações obtidas em campo confirmavam uma hipótese inicial: a história das festas de Folias, quando analisada em articulação com a presença dos Maxakali, permite evidenciar uma relação histórica e étnica que revela traços culturais relevantes. De acordo com os dados coletados entre julho e agosto de 2024, a formação social de fronteira desses grupos apresenta relações mais longevas do que inicialmente se supunha.



Figura 69 - Ao centro, Julia (blusa rosa, calça escura e sandália azul); Olívio (camisa listrada em vermelho e branco) e Maria Diva Maxakali (à direita). À esquerda, dois outros Maxakali não identificados.
Aldeia Água Boa, Santa Helena de Minas (MG), 25 de julho de 2024.
Registro do autor.

Ao chegar à aldeia com Julia e Olívio, apesar de pequenos estranhamentos iniciais por parte dos indígenas, essa sensação foi se dissipando à medida que Maria Diva Maxakali (2024) nos recebia com atenção. É notório que, entre Julia, Olívio e Maria Diva Maxakali, existe uma cumplicidade afetuosa e de confiança recíproca. Entre eles, estabelecem-se relações de amizade[221], colaboração e prestação de serviços. Esses

[221] Durante entrevista com Tião Supita (2024), realizada antes da ida à aldeia Maxakali (acompanhado de Olívio e Julia), ele relatou que seu "menino teve lá estes dias", referindo-se à presença de Olívio no território indígena. Segundo o interlocutor, isso teria ocorrido durante uma "festa", ocasião em que os Maxakali dançaram bastante. Nessa oportunidade, teriam convidado Julia para "cozinhar lá para eles" e Olívio para auxiliar no preparo de uma vaca abatida para o evento. Com autorização dos indígenas, Olívio teria levado parte da carne para a família, "um pescoço desse tamanho [...], e trouxe pra" casa de Tião Supita.

vínculos são de longa data e se desenvolvem em contextos que envolvem dimensões políticas, festivas e religiosas.

> Eu conheci Julia há muitos anos. Olívio também. Olívio, e o irmão [dele]. Aquele que faleceu. Seu Alfredo. A gente se conhecia há um tempão. Nós éramos novos. A mãe conhecia eles bastante. Aí também a gente ficou conhecendo. Essa família boa aí. [Julia] vem aqui e faz comida. E na hora que tiver festa, é ela que nós procura. (Maria Diva Maxakali, 2024)

Um dos momentos em que se evidencia a relação entre Julia e os Maxakali ocorre durante a reza do *Terço*, prática religiosa comum entre alguns Maxakali, entre os quais Maria Diva Maxakali (2024). Assim como os/as não indígenas e a Comunidade Quilombola dos Marcineiros, esses grupos também mantêm devoção a santos católicos. Nesse dia, 25 de julho de 2024, Maria Diva Maxakali confirmou a hipótese desta pesquisa: os Maxakali já haviam recebido o *giro* da *folia* em suas aldeias, entendidas aqui como parte de um território indígena composto por diferentes núcleos habitacionais, com relativa autonomia entre si, ainda que compartilhando vínculos culturais e organizacionais comuns, podendo também ser compreendidas como "sub-aldeias" (Tugny; Jamal Júnior, 2015, p. 167). Essa relação entre devoção a santos católicos e os Maxakali não se restringe à geração de Maria Diva Maxakali, pois remonta, ao menos, à geração de seus pais, conforme indicado em seu relato.

> O sistema de parentesco e o sustentáculo da organização política, considerando-se que as aldeias Maxakali são compostas por famílias extensas, com um líder que compõe o conselho tribal, responsável pelas decisões tomadas em relação a coletividade. [...] O grupo doméstico é composto pelos moradores de duas a cinco casas, habitadas por famílias extensas com direito de acesso mútuo. É a unidade básica de integração social, pois a relação é estabelecida entre parentes consanguíneos ou afins, cabendo a liderança ao patriarca ou, excepcionalmente, a uma matriarca viúva. É um grupo não perene, podendo desagregar-se em momentos de crise, morte ou desacordo, sem grandes alardes. [...] Na atualidade, após a demarcação, e consequente redução do habitat, o máximo de distância que conseguem interpor é transferir-se de Pradinho para Água Boa e vice-versa ou procurarem o ponto extremo oposto dentro de uma das glebas para instalarem a nova 'aldeia'. [...] A tendencia ao surgimento constante de novas aldeias é facilmente observável na história do Maxakali do Pradinho e de Água Boa. (Paraíso, 1994, p.181-182)

Como já foi destacado anteriormente, a reza denominada *Terço* faz parte do rito das festas de Folias na região do Vale do Mucuri. Um aspecto relevante desse evento religioso é o fato de também ocorrer nas aldeias, envolvendo alguns Maxakali. Geralmente, realiza-se com o uso de duas línguas, o maxakali e o português. A partir das informações da colaboradora Maria Diva Maxakali (2024), é possível compreender por que e como esse rito, de origem cristã, passou a integrar a vida desses indígenas.

> Rezo. Só que eu rezo dia 25 de janeiro.[222] Só que eu rezo, mas eu também tenho minha cultura [indígena]. Eu faço meus cantos, as danças, as pinturas. Tudo a gente faz. A gente não pode abandonar, né? Mas o que Deus me deu também, porque meu pai era índio, mas ele era cacique, mas ele é muito religioso na cultura. E conheceu vários padres, quando era criança, né? Aí os padres iam de cargueiro. De cargueiro assim pra fazer o casamento dos povos antigos que moravam aí. Ele era criança ainda, mais a mãe dele. Mas ele me contava como que era. E a gente escutava, né? Aí eu aprendi. Porque Deus Deus-Topa [...] Aí falava assim, pra Deus ajudar nós. Aí teve que rezar o *Terço*. Aí quem era morador antigo rezava o *Terço*. Aí eu cresci daquele ponto também, né? Aí ele falava de uma cultura que o pessoal que era a FUNAI[223], SPI[224]. Aí o povo ia para [Bom Jesus da] Lapa de cargueiro também, né? Lá pertinho. Morava dentro da aldeia. Morava aqui, cresceu aí [...] todo mundo. Ele era pequeno. Não sabe nem como eles contava que a vida dele era trabalhar para o SPI. E aí começou assim. Eles rezavam o *Terço*. Eu aprendi a rezar o *Terço*, na casa dele também. Mas era cabana, não era casa não. Era cabana, fazia tudo. Era no chão, fazia comida no chão. Tinha tora de pau aqui pra fazer a comida. Não tinha fogão, nem nada nessa época, que ele falava. (Maria Diva Maxakali, 2024)

Com Maria Diva Maxakali (2024) foram realizados dois dias de entrevistas mais objetivas, embora eu já tivesse tido contatos anteriores com essa indígena, durante o Mucuriarte, na cidade de Bertópolis, em 2018, e em edição posterior do mesmo festival, na cidade de Fronteira dos Vales (MG), em 2019[225], além de encontros durante a implementação da Lei Aldir Blanc, em 2020, em Santa Helena de Minas. Nesse sentido,

---

[222] Segundo Julia (2024), nessa data Maria Diva Maxakali realiza a comemoração do "Deus Menino", ocasião em que se desmonta o "*presépio*" e se reza o *Terço* em forma de agradecimento. Ainda de acordo com a colaboradora não indígena, Maria Diva Maxakali "é devota de Nossa Senhora Aparecida", devoção também compartilhada por ela.

[223] A Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) foi criada pela Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967. Atualmente, o órgão está vinculado ao Ministério dos Povos Indígenas.

[224] O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi criado em 1910 e extinto em 1967, sendo substituído pela FUNAI.

[225] Neste evento, participei junto a Maria Diva Maxakali do Fórum Memória do Mucuri, durante o V Mucuriarte, realizado na cidade de Fronteira dos Vales (MG). Registros disponíveis em: https://www.instagram.com/p/B6QbUD9BWBu/ e https://www.instagram.com/p/B6ToNSHhiQ8/?img_index=1

no reencontro de 2024, para estimular a entrevista, utilizei registros fotográficos dessas ocasiões, relembrando à interlocutora nossos encontros anteriores. Destaquei, ainda, que, durante o Mucuriarte de 2019, apresentei pesquisas que já havia realizado sobre as festas de Folias. Aproveitei essa ocasião para perguntar se Maria Diva Maxakali (2024) conhecia as festas de Folias da região do Vale do Mucuri (MG). Eis o que foi dito:

> *Folia* que apresenta a bandeira, né? Apresenta a bandeira. Eu conheço assim, né? Mas a cultura, assim, do branco, assim, eu conheço a *folia*, *o reis*, né? É porque quando nós era criança também, tinha *o reis*, a *turma do reis* que andava na aldeia [...] que tem família em Santa Helena [de Minas], seu Miguezinho, Lourenço, Serafim, e nós aprendeu criança foi por eles. Mas a atenção de Deus para a gente estar conhecendo, eu dou desde criança, né? Conheci essa turma que era do SPI, era FUNAI, era funcionário do SPI, aí virou FUNAI, aí veio outras turmas, né? Que assumiu e tirou eles para Santa Helena [de Minas], mas há muitos anos que eles viviam aqui dentro. O SPI é onde nós aprendemos o português da reza, da representação, mas nós temos nossa cultura também. Eu conheci assim que eles passavam, né? Passavam e cantavam. [...] Desde criança que eles passavam na aldeia, na casa dos funcionários, né? Aí nós indígenas, crianças, os adultos, iam tudo para a casa deles, para assistir os cantos, achavam bonito. (Maria Diva Maxakali, 2024)

Esse relato foi posteriormente comentado com o *folião* Zé Tezo (2024), que sugeriu que poderia se referir à ocasião em que cantou *folia* no T.I. Maxakali, aspecto que será retomado mais adiante. Maria Diva Maxakali (2024), com aproximadamente 66 anos, é tia e madrinha de um cantador de *folia* indígena reconhecido na comunidade como Té Caboclo. Durante a entrevista, mostrei, em meu celular, uma fotografia de seu sobrinho, registrada quando ele participou da festa de São Sebastião, acompanhado de não indígenas e de outro Maxakali, conhecido como Negão Caboclo. A partir dessa imagem, confirmei que Maria Diva Maxakali também conhecia Tião Supita, ao perguntar sobre os dois indígenas, ocasião em que ela afirmou que um dos indígenas era seu "sobrinho". Negão Caboclo é primo de Té Caboclo, sendo ambos filhos de irmãs casadas com indígenas Maxakali. Segundo Santa (2024), a mãe de Negão Caboclo, chamada Tereza, é sua comadre, informação também confirmada por Olívio (2025). Segundo Maria Diva Maxakali (2024), os indígenas participantes da festa de Folia eram:

> Negão, que eles falam Negão, mas ele tem o nome dele. E o outro aqui [...] é meu sobrinho [Té Caboclo]. Mas moram na cidade. Mas não aprendeu a língua [maxakali], porque eles foram para Santa Helena [de Minas]. Os dois Maxakali. O pai dele aqui é índio, e a sua mãe que [é]

> branca. A mãe dele aqui é irmã da mãe dele também. Mas o pai deles [é] indígena mesmo.

Cabe destacar que Negão Caboclo, entre julho e agosto de 2024, residia no município de Ladainha (MG) e trabalhava fora de Santa Helena de Minas, o que impossibilitou sua entrevista. Por esse motivo, as informações aqui apresentadas concentram-se principalmente em Té Caboclo, seu primo, também identificado como sobrinho de Maria Diva Maxakali. Desse modo, entre os dois indígenas mencionados, foi possível estabelecer contato apenas com esse último. Para Maria Diva Maxakali, seu sobrinho deveria viver na aldeia, ainda que isso não seja um fator determinante para a preservação da etnicidade Maxakali. Segundo a indígena,

> ele quase não vem aqui na aldeia não, mas queria que ele [vivesse] com a gente aqui na aldeia. Eu estou aqui e converso [em] português, mas graças a Deus, eu sou indígena. Eu não quero nunca que eu seja branca. Eu quero ser indígena, indígena, indígena, morrer indígena. (Maria Diva Maxakali, 2024)

Meu objetivo ao ouvir Maria Diva Maxakali era compreender como se iniciou a relação dos Maxakali com as festas de Folias. Para a liderança,

> só eles que estão na cidade, a turma aqui [os maxakali que moram na aldeia], não participa não. Não vai atrás não. Na época que eu estou falando, a história é quando eu era pequena. Mas depois de jovem eles não participam não. Pode até ser que eu falasse assim, passa lá em casa. Passou uma vez que eu morava lá. Aí quando eu morava lá, a *folia* passou lá em casa e eu pedi. [...]. Passou, mas que eu pedi. [...] eu falei assim, eu pedi pra passar aí, aí vocês guardem os trocadinhos, alguma coisa pra nós. Eu falei assim, (pra Topa) pra Deus, né? Uma lembrança pra Deus. E Deus está entre nós, né? Então a gente dá uma lembrança pra ele [...] conheci pequena, dentro da aldeia. (Maria Diva Maxakali, 2024)

Nos relatos de Maria Diva Maxakali (2024), destaca-se que seu contato com o catolicismo popular não diminui sua etnicidade indígena. Ao contrário, amplia a compreensão do que é ser Maxakali na contemporaneidade. Ao reconhecer sua participação em uma tradição religiosa que não fazia parte, originalmente, da cosmologia indígena, ela reafirma sua etnicidade. Percebe-se, assim, a interação entre práticas católicas e o universo Maxakali, sem que isso implique a perda de pertencimento indígena. Maria Diva Maxakali, que possui significativa atuação na política local como vereadora e vice-prefeita, transita entre a aldeia e a cidade. Embora tenha contato com a

reza do *Terço* desde a infância, sua participação ativa na elaboração do ritual é mais recente.

> [Eu] comecei a rezar há poucos tempos [...]. É porque eu comecei a ir pra Lapa, aí comecei a ir pra Aparecida, aí comecei a ir no Divino Pai Eterno. Aí quando eu comecei a ir pra Lapa, e aí eu vi o padre rezando e falava assim: 'quem tem *promessa*, tem que rezar o Terço pra cumprir direitinho, né?' Aí eu falei assim: [...] meu pai não ia na Lapa, mas meu pai rezava. Meu pai era índio (cacique), mas ele aprendeu com o pessoal que morava aqui. [...] Aí falava assim: 'vamos rezar pra você'. Aí ele que falava, ele gostava, era bonito, né? Aí eu falei assim: acho que eu vou rezar o *Terço* também. Meu pai rezava o *Terço*. É, mas ele rezava nessa época de São João. Fazia fogueira, aí ele matava carneiro, assava muita batata e botava no terreiro. [...], pra dividir com o pessoal que rezava o *Terço*. Aí comia, aí morava aqui mesmo do lado da aldeia, aí ia embora. Aí eu comecei a rezar o *Terço* pra ajudar nossas forças, os cantos [o] trabalho e tudo. (Maria Diva Maxakali, 2024)

O pai e a mãe de Maria Diva Maxakali (2024) pertencem às gerações de Maxakali que, a partir das primeiras décadas do século XX, chegaram ao Vale do Mucuri, vindos da Bahia (BA) e da região do Vale do Jequitinhonha (MG). Segundo a interlocutora, "ele [e ela] morava toda a vida na aldeia. Ele [e ela] não veio de fora, nem nada", mas seus "antepassados" sim. Desse modo, ela indica que há também linhagens que "vêm de fora" como seus avós ou bisavós, sugerindo diferentes trajetórias de formação desse grupo. Um aspecto importante dessa história é que sua relação com a reza do *Terço* possui uma dimensão temporal e social vinculada ao contato com moradores da Comunidade dos Marcineiros, localizada na fronteira com o T.I. Maxakali.

Indígenas e quilombolas, descendentes de populações que ocuparam esses territórios no entorno de Santa Helena de Minas e Bertópolis, estabeleceram formas de presença e permanência distintas, sendo, no caso quilombola, frequentemente associadas à posse da terra. Entre esses grupos, observa-se também a construção de relações religiosas por meio da reza do *Terço*, ao menos desde a segunda metade do século XX. Esse histórico ajuda a compreender por que, na contemporaneidade, essas populações se articulam por meio de manifestações cristãs, como as festas de Folias e os *Terço*s.

> Eu vim saber depois, que eles falou que eram dos quilombolas. Agora que eu vou: 'ah os quilombolas' que eles falam. Aí eu falei: mas os quilombolas, é bem preto. [...] Depois eu fui conhecendo. É mesmo! Todo mundo da raça aqui. Tem um bocado da raça aqui em Santa

> Helena [de Minas] também. Mas é! Fala a história, mas a gente esquece um pouco [porque tem] muitos anos. Aí a gente fala que ... Ah, lembra, né? O resto é muito comprida. [...] Porque pelas histórias, eles falam, que os quilombolas e os indígenas, que é os donos das terras. Eles que descobri, né? É a história que fala, né? [...] O dono das terras sem respeito. Tem muita gente que dá respeito aos índios e outros não. (Maria Diva Maxakali, 2024)

Como se pode perceber, diante desse conjunto de contatos entre indígenas, não indígenas e quilombolas, articulados em torno das festas de Folias, do *Terço* e das romarias, evidenciam-se relações enraizadas de longa duração que não devem ser negligenciadas. É na confluência entre esses grupos, etnicamente distintos, que se constitui o que proponho denominar, de forma categórica, como contexto afro-indígena no Vale do Mucuri (MG).

5.2 “Desde a minha descendência, eu sei o que que é *folia*”

Este subcapítulo tem como título uma frase dita por Julia (2024), durante entrevista realizada em julho de 2024, em Santa Helena de Minas (MG), quando foi questionada sobre a relação de sua família com as festas de Folias. Segundo a colaboradora, seu “povo [...] não tinha *tradição* de *folia* todo ano. Mas toda vez que chegava em casa [...],” recebiam os *foliões*. Sua mãe casou-se “com um velho, que era da *tradição* da *folia*, o velho Zé Capanga”. Nessas ocasiões, realizavam-se músicas em louvor aos santos, além de *batuques*, *polistas* e *contradanças*.

> A *contradança* era muito bonita. [...]. Eles terminavam de cantar o *reis*, oferecia para o santo e tal, né? [Em seguida executavam] a *contradança*. Aí eles tocavam a viola, tiravam o verso da *contradança*, e batiam o pé. Todo mundo. Eu achava bonito. Nossa, a *contradança*. E aí eles rodavam. Aí depois eles tornavam jogar o verso. Chegava no mesmo lugar que coisou. Ele tornava, batia a viola e eles todos batiam o pé. Oito homens. E depois batia a palma todo mundo. Era bonito, era bonito, era bonito. (Julia, 2024)

Julia é casada com Olívio (2024), um dos filhos de Tião Supita e importante articulador da festa de São Sebastião, a qual envolve diretamente pelo menos dois indígenas, Té Caboclo e Negão Caboclo. A relação desses indígenas com a festa também se estabelece em uma perspectiva genealógica, uma vez que elas integram as experiências de vida de seus familiares. Um deles é irmão “mais velho” de Maria Diva Maxakali (2024), reconhecido na comunidade como “Valdívo Caboclo”. A interação entre os indígenas e Olívio (2024) ocorre em um contexto de sociabilidade local, marcado por relações de proximidade, nas quais todos se conhecem, muitas vezes desde a infância.

Julia (2024) é natural de Santa Helena de Minas e atualmente tem 73 anos. Morou por 35 anos em São Paulo (SP), onde trabalhou na limpeza da metalúrgica Gerdau[226], na produção de alimentos comercializados em padarias e também como lavadeira para clubes de futebol. Sua trajetória expressa a realidade de trabalho intenso vivida por muitas mulheres negras e das classes populares no Brasil, que migraram de pequenas cidades para os grandes centros em busca de melhores condições de vida. Julia (2024) trabalhou até se aposentar pela metalúrgica. Olívio (2024), atualmente com 58 anos, permaneceu em Santa Helena de Minas durante praticamente toda a vida. Há muitos anos atua em diferentes atividades de trabalho rural, desde a construção de currais para criação de gado

[226] Julia retornou de São Paulo (SP) para Santa Helena de Minas (MG) há aproximadamente 30 anos.

até “limpando as mangas” para a produção de pastagem bovina na região do Vale do Mucuri (MG).

A amizade entre Olívio (2024), Julia (2024) e toda a família de Maria Diva Maxakali (2024) vem de longa data. De forma despretensiosa, perguntei se Julia também era indígena; ela respondeu que não, mas que, “desde pequenininha”, conhecia “os índios. Desde pequenininha. [...] Graças a Deus”. Essa relação, construída desde a infância, está ligada ao fato de Julia ter nascido na zona rural de Santa Helena de Minas, onde sua família possui uma pequena propriedade de 5 alqueires, localizada próxima às terras indígenas. Diferentemente da minha trajetória (embora eu seja natural de Carlos Chagas e tenha familiares residentes há longa data em Santa Helena de Minas, onde passei parte de minha infância), Julia convive cotidianamente com os/as Maxakali desde muito cedo.

Como já destaquei anteriormente, em alguns momentos das entrevistas utilizei uma fotografia em que os Maxakali Té Caboclo, Negão Caboclo, e os não indígenas, Dedé e Olívio participavam de uma festa de São Sebastião, com o objetivo de estimular os/as colaboradores/as a comentarem sobre a relação entre as festas de Folias e os Maxakali. Nessa ocasião, Olívio e Julia reconheceram os indígenas também como “caboclos”. Aproveitei a oportunidade para perguntar a Julia e Olívio (2024) se eles próprios também se consideravam caboclos. Ambos negaram. Todavia, assim como Tião Supita já havia mencionado em outras ocasiões, Olívio (2024) se definia como “carangola”.

Em entrevista com Dedé (2024), irmão de Olívio, ao ser questionado sobre o uso da expressão “caboclo”, ele afirmou que o termo se refere ao “índio”, explicando que Té Caboclo e Negão Caboclo seriam “misturados, com índio e mineiro”, já que seus pais teriam origens distintas, sendo as mães não indígenas. Segundo sua interpretação, “mineiro é nós”, enquanto os outros teriam “duas partes”, indígena e mineira. Na lógica de análise do interlocutor, há algumas contradições, como, por exemplo, o fato de que os pais dos indígenas (assim como as mães), também nascidos em Minas Gerais não fazem com que os filhos indígenas sejam necessariamente reconhecidos como “mineiros” nessa classificação, sendo identificados como “índios” ou “caboclos”. De todo modo, trata-se de uma estratégia de diferenciação entre indígena e não indígena.

Nesse mesmo contexto, ao ser questionado sobre o significado de “carangola”[227], Olívio (2024) apresentou a seguinte explicação:

[227] O termo “carangola” aparece nas falas de Olívio (2024) e Tião Supita (2022) como variação de “quilombola”. Optou-se por manter a forma nativa utilizada pelos interlocutores, ainda que não corresponda

> Carangola é o seguinte. Olha. Carangola é o seguinte. A mãe do meu avô ... do pai do meu pai, foi pegada no paiol de milho. Eles fazia a roça. Eles faziam a roçona. E faziam o paiol. O paiol de milho. Uma casa. Eles faziam uma casa. E os milho que eles quebravam ... [...] colocavam dentro ... no que secava ... eles pegavam esses milho ... e jogavam dentro ... Lá dentro do paiol, né? Uma casa feita, pronta. Aí é o seguinte. Aí ... e era tudo mata. Aí, o que é que faziam? Os índios [...] chegavam, iam comer aqueles milhos. Dentro do paiol. Dentro do paiol, ali, né? Aí, uma vez ... O avô ... O meu avô ... chegou no paiol ... e tinha um ... um índio ... um índio ... uns índios lá ... Comendo esse milho. Aí ele ficou ... no que viu o meu avô ... que é o pai do meu pai. Que é o pai do meu pai ... (Olívio, 2024)

Em um dado momento, intervi na narrativa de Olívio (2024) e perguntei se seu pai era indígena. A pergunta foi pertinente, pois, conforme observado no livro do Cedefes (1987, p. 51), muitos se identificam como indígenas mesmo diante do racismo, mas "outros, possivelmente, resistem de outra forma, sem se identificar como índios". Segundo o colaborador, "o pai do [seu] pai não era índio, não. Mas era ... era ... nem sei o que [...] o pai do meu pai era. Eu tenho sangue de índio. [Mas] eu sou mais quilombola que índio". Olívio (2024) não soube precisar a etnia indígena de seus antepassados, indicando ainda que essa ascendência também viria da parte materna, cuja avó seria "parente de Pataxó". Desta vez, foi Julia (2024)[228] quem resolveu intervir, complementando a narrativa ao dizer que o avô de Olívio era "trabalhador no mato". Em seguida, Olívio (2024) complementa:

> É ... Era brutal. Braçal, né? Ele cortava a mata ... E abria ... E fazia a roça ... E ... Plantava de tudo ali. Tá entendendo? De tudo. Aí plantava milho, plantava feijão, plantava [...]. De tudo, de tudo. Maniva para mandioca. [...]. Aí ... quando ... dava a colheita ... eles iam lá e colhiam ... eles faziam o paiol dentro ... Uma casinha lá dentro da roça ... pra quebrar o milho ... e jogava lá dentro ... Mas eles iam apanhando ... e levando pra casa, porque era muito, né? Era muito ... aí eles pegavam ... aí uma vez ... assim ... meu avô falou pra mim ... O pai do meu pai ... E pai sempre fala ... Fala isso pra nós também. Aí chegou os índios. Os índios lá. E achou nesse paiol. Aí entrou dentro do paiol, e foi ... comer, né? Foi comer. Apanhou o milho. Aí ... o dia estava mais cedo [...]. O meu avô chegou. O pai do meu pai. Chegou e viu aqueles índios lá. [...]. Ele ... a indiazinha ... Tava maior que a chinela aqui, ó. Maior que a chinela aqui. Ele pegou ... Aí [os indígenas] ... pegou e correu. Correu e largou a índia. [Júlia (2024): [Os indígenas] deixou a índia lá. O bebezinho]. Aí ... Ele panhou ... O meu avô pegou ... a indiazinha ... e

à norma ortográfica. A identificação desse uso foi consolidada a partir das entrevistas realizadas em 2024, bem como em diálogo com o antropólogo André Luis Santos de Souza, que inicialmente levantou a hipótese de outro significado para o termo.

[228] Julia (2024) possui grau de parentesco com Olívio. Segundo a colaboradora, "a mãe de Olívio é prima da [sua] mãe", e a avó materna de Olívio (2024) era "prima" do "pai" de Julia (2024).

> trouxe pra dentro de casa. Pra ... conviver com eles. [Tá] entendendo? Aí ... aí foi crescendo, crescendo, crescendo ... Eles não entendia a língua dela. (Julia; Olívio, 2024)

É curioso o relato de Olívio (2024), na medida em que, ao explicar sua ascendência indígena, responde a uma pergunta sobre o que seria "carambola", termo que utilizei me referindo a "quilombola". Para me certificar de que se tratava de uma variação linguística, perguntei a Olívio (2024) se em Santa Helena de Minas havia mais "carambola". Este respondeu: "Tem. Tem ali perto dos Marcineiros. [...] é tudo. Marcineiros é carambola. Carambola. [...] Carambola". Após essa declaração, e ao ouvir repetidas vezes o termo "carambola", optei por não o problematizar de imediato, permitindo que os/as colaboradores/as falassem com liberdade. Em seguida, perguntei diretamente se eles/as estariam se referindo a "quilombola" quando diziam "carambola". Imediatamente, e sem constrangimento aparente, Olívio (2024) confirmou que sim. Isso fazia sentido, já que, na percepção do interlocutor, o quilombo dos Marcineiros também era identificado como "carambola", o que confirma tratar-se de uma variação linguística.

Enfim, o fato é que Olívio (2024), ao ser indagado sobre sua relação com os quilombolas, apresentou parte de sua história familiar em um contexto ainda pouco explorado no Vale do Mucuri. Evidencia-se, nesse relato, a linha tênue que marca as fronteiras entre ser ou não indígena ou quilombola. Diante da escassez de pesquisas que abordem essas formas de relação e "mistura", a História Oral se apresenta como uma abordagem metodológica pertinente. Ao longo do trabalho de campo, tornou-se necessário reconhecer os limites da indagação e conduzir a entrevista de modo dialógico, com respeito e atenção às possíveis tensões e contradições que emergem durante a produção das narrativas. Nesse sentido, optei por acompanhar atentamente o uso do termo "carangola" por Olívio (2024), sem corrigi-lo de imediato, até que, em momento posterior, o próprio interlocutor reconhecesse sua correspondência com o termo "quilombola".

Em consonância com o uso do termo quilombola pelos/as colaboradores/as, Julia (2024), que participava da entrevista naquele momento, afirmou não serem oficialmente reconhecidos como quilombola. Todavia, relatou que seu pai também poderia ser identificado dessa forma, o que evidencia um processo de continuidade dessa identidade ao longo das gerações. Nesse contexto, sua narrativa aponta para a perda de vínculos com a terra e com práticas associadas a essa condição, conforme expressa a seguir:

> [...] pai era, mas como nós perdeu a *tradição* [...]. Meu pai era. Inclusive, nós perdemos a *tradição* [...]. Meu pai nasceu com a terra aí [...] de quilombola lá. E aí, inclusive, falaram que nós tem essa terra. [...] Mas nós nunca herdou. Meu pai faleceu. Eu era muito pequenininha, nem conhecia o meu pai. Mas minha mãe falava: Seu pai é quilombola. Vocês tem uma terra lá. Que ele deixou. Mas nós convivemos aqui na terra, que meu avô tinha. Aí meu avô faleceu. Ficou para minha mãe, para minhas tias. Entendeu? [...] Aí nós viveu aqui. Aí pronto. Ninguém correu atrás. Porque naquela época, todo mundo era matuto. Não é que nem hoje. [...]. (Julia, 2024)

Os pais de Julia (2024) teriam nascido, ou ao menos vivido por longo período, na zona rural de Santa Helena de Minas. Estávamos na sala de sua casa, onde havia várias fotografias de familiares na parede, incluindo a de sua mãe. Nesse momento, Olívio (2024) apontou para a imagem e afirmou que ela era "quilombola". Cabe destacar que, nesse momento da entrevista, os/as colaboradores/as já utilizavam o termo recorrente "quilombola", o que reforça a compreensão de que "carambola" constitui uma variação linguística. Julia (2024) complementou:

> Pensa numa veinha guerreira. [...] A mãe morreu. [Olivio (2024): O que você pensar aqui, tem aqui ó]. Tudo aqui ó. Filha, genro, neto, tio. Olha lá meu tio lá. O irmão do meu pai. Aquele ali ó. Chico de Arasalho. [Olivio (2024): Quilombola]. Quilombola. Quilombola aquele lá era. Olha a cara dele lá. Olha lá. Quilombola. [...] De lá, onde meu pai nasceu. Era quilombola. Quilombola. Olha lá. Carona de índio. (Julia, 2024)

Nesse momento, intervi novamente e perguntei: "Oxe, mas é índio ou quilombola?" Em seguida, acrescentei que não havia compreendido se se tratava de uma identificação como indígena ou quilombola. Julia (2024), então, prontificou-se a explicar:

> É que é assim. Os quilombola, na verdade, era uma espécie de índio. [...] Era uma espécie de índio. Não é índio legítimo, né? Que índio é aqueles que nasce na aldeia. E tal e tal ... [Olivio (2024): E conversa a língua deles e a língua nossa]. É. Fala as duas línguas. [Olivio (2024): Fala as duas línguas]. E ele [o pai de Julia] não, só falava uma língua só [a portuguesa]. (Julia, 2024)

Nesse momento, retomei a estratégia utilizada no início da entrevista, recorrendo à fotografia em que estavam registrados os indígenas Té Caboclo e Negão Caboclo, juntamente com os filhos de Tião Supita, Dedé e Olívio, para perguntar se aqueles Maxakali falavam sua própria língua. Segundo Olívio (2024), eles falam "a língua do

Maxakali [...] Té, o Negão também fala". Em seguida, perguntei se os Maxakali também falavam português, ao que Olívio (2024) confirmou:

> fala a língua deles também. Você tá entendendo? [...] Eles fala a língua deles e fala a língua dos índios lá. É. E nós também, nós, eu e minha nega aqui, tá entendendo? Nós vai lá cozinhar pra eles. Na aldeia deles lá. A gente cozinha lá. Ela tá falando com a Maria Diva [Maxakali] agora, [no WhatsApp[229]]. [...] Toda festa lá. Toda vez que tem festa, nós faz comida lá [no T.I Maxakali, em Água Boa]. (Olívio; Julia, 2024)

Olívio (2024) e Julia (2024) convivem com os Maxakali, atuando como cozinheiros durante festas de aniversário e casamentos no Território Indígena Maxakali, como no aniversário de Fabinho Maxakali, filho de Maria Diva Maxakali, ocasião em que ambos atuaram diretamente na preparação dos alimentos para a festa. Por trás dessa atividade, há uma longa relação de amizade e intimidade. Em algumas dessas ocasiões, são montadas estruturas de palco, som e iluminação, com a presença de cantores e bandas ao vivo, principalmente em formações com tecladista e/ou cantor solo. Em outros momentos, utilizam o "paredão de som"[230], dançando até o amanhecer. Além disso, segundo os interlocutores não indígenas, eles também trabalharam cozinhando em um evento denominado "Tradição do índio", que reuniu cerca de "setecentos" indígenas. De modo geral, cozinham tanto para indígenas quanto para não indígenas presentes na aldeia em dias festivos ou religiosos. Essa convivência contínua faz com que conheçam em detalhe o regime alimentar e as práticas culinárias dos Maxakali. Em determinadas situações, como durante a gravidez de uma mulher Maxakali, por exemplo, o seu companheiro,

> não come carne de boi. E nem a mulher também, não come carne de boi. Só frango, ovo, arroz e peixe [...] durante a dieta. Depois que ganha. [...]. fica 30 dias sem comer carne [bovina]. [...]. Só ovo, galinha e peixe. Durante 30 dias. O homem e a mulher se comer endoida. Se comer carne de porco, endoida. Só frango, peixe e ovo e arroz. Aí quando nós vai, eles já fala: 'Opa! Comida de mulher parida, separada'. Aí eu já sei: arroz, frango [e] separado. Tudo separado. Eles é assim. Você faz a comida, eles comem. Temperada, bonitinha, eles comem.

[229] Nos últimos anos de pesquisa sobre as festas de Folias, observou-se a ampla utilização de telefones celulares com o aplicativo WhatsApp entre os/as participantes dessas manifestações. Em alguns casos, inclusive, eventos foram transmitidos ao vivo via facebook, como uma *folia* de São Sebastião realizada em Carlos Chagas, viabilizada por recursos da Lei Aldir Blanc (Lei nº 14.017/2020). Além disso, a comunicação com interlocutores, tanto indígenas quanto não indígenas, ocorreu frequentemente por meio do WhatsApp, evidenciando a crescente incorporação dessas tecnologias nos contextos locais.

[230] O "paredão de som", sistema de som automotivo de alta potência, é amplamente difundido em diferentes regiões do Brasil e bastante presente em Santa Helena de Minas. Eventos que utilizam esse recurso costumam mobilizar e gerar forte engajamento entre a população local, tanto indígena quanto não indígena.

> Mas quando é para eles mesmos fazer para eles?! Ah minha nossa senhora! É bom. Um salzinho na panela. Joga a carne lá dentro. (Eles gosta muito é de cabeça de porco). Não refoga, nem nada. Fica aquela água, sabe? Na carne. Carne com água. Sem tempero. [...]. Aí quando eu faço, eles falam: Julia cozinha gostoso. (Olívio; Julia, 2024)

Como já destacado, a relação entre Julia, Olívio e os Maxakali é de longa data e extrapola limites estritos de amizade, prestação de serviços ou relações de trabalho formais. Trata-se de uma dinâmica mais próxima de uma lógica comunitária de trocas e reciprocidades, ainda que, em alguns momentos, envolva remuneração. Como será demonstrado adiante, essas relações também assumem dimensões políticas no contexto local. No período analisado, Maria Diva Maxakali (2024) apoiava Márcia[231], candidata do Partido dos Trabalhadores - PT nas eleições municipais de 2024, que não foi eleita. Considerando essa proximidade entre os não indígenas e a liderança Maxakali, perguntei aos colaboradores se Maria Diva Maxakali realizava a reza do *Terço* na aldeia. A prática foi confirmada, embora, segundo Olívio e Julia (2024), ela não participasse diretamente do *giro* da *folia*. Além disso, nesse contexto eleitoral, observou-se significativa mobilização indígena em eventos políticos locais, com ampla participação dos Maxakali.

> [Julia (2024): Ela não sai. É que nem eu aqui. [Olivio (2024): Recebe todo mundo. Nós já fomos cantar lá, moço. Nós já fomos cantar na aldeia]. [Pesquisador: duvidei de forma teatralizada]. Não o que filho de Deus? [Pesquisador: Sério?] [Julia (2024): É a coisa mais linda]. [Olivio (2024): Nós já fomos cantar na aldeia lá, filho de Jesus. Eu, eu e pai e todo mundo]. Vai de carro. [...] É. Nós vamos na Maria Diva. Nós vai lá ne Major [Maxakali, que mora na aldeia]. (Olivio; Julia, 2024)

De acordo com o relato dos/as colaboradores/as, a *folia* passa também na casa de outros indígenas, para além de Maria Diva Maxakali. Segundo Julia (2024), quando a *folia* canta na casa de Maria Diva, outros indígenas também solicitam que o grupo visite suas casas, ampliando a circulação da prática dentro do território.

> Na casa da Maria Diva [Maxakali], os outros fala: 'casa meu também cantar'. [...] Casa meu cantar também'. Aí tem que ir. [...]. Entendeu? Tem que ir. [...]. Assim: eu rezo o *Terço* de Nossa Senhora Aparecida.

[231] Durante esse período eleitoral, Maria Diva Maxakali (2024) também apoiava a candidatura de Lete Maxakali para vereadora. Segundo Julia (2024), em uma convenção realizada no Sindicato dos Trabalhadores Rurais, com a presença de Manoel do Sindicato, houve ampla participação indígena: "tinha mais de 300 indígenas. Maria Diva puxou tudo mais Lete e Margarete [...]. O sindicato ficou gemendo de índio. E branco ficou mais lá fora, escutando a palestra. Porque onde os índios entra, a gente tem que deixar eles. Eles é muito. Entendeu?".

> Se chegar, se lá na Maria Diva [Maxakali] fazer dia 12, eu faço aqui também dia 12 de outubro. Aí eu não abro mão. Que é *tradição* minha. [...] É. Dia 12 de outubro. [...]. Eu rezo o *Terço*, dou almoço. Bonitinho, né? [...]. Aí eles falam assim: 'Julia, eu vem pra cá dia de *Terço* da Nossa Senhora Aparecida? Nós vem ficar todos juntos, misturado com você?' Pode vir. Entendeu? É assim! [...]. Eles falam: 'Júlia, no dia de *Terço* da Nossa Senhora Aparecida, nós pode ficar todos juntos, misturado com você?' [...]. Eu falo: Pode. Pode sim. 'Ah, amiga!' É assim. Aí abraça a gente. É uma graça. [...]. Eu só vivo lá no meio deles. (Julia, 2024)

A narrativa da interlocutora reforça que a convivência entre participantes das festas de Folias e os Maxakali se dá de forma profundamente ancorada também em aspectos religiosos. A circulação das *folias* nas aldeias, como será aprofundado posteriormente ainda nesse capítulo, remonta a longa data, sem impedir que os Maxakali mantenham suas práticas religiosas de origem indígena. Não se pode afirmar com precisão o grau de envolvimento dos não indígenas com a religiosidade indígena; contudo, observa-se que elementos dessas práticas, como regras alimentares e temporalidades festivo-religiosas, são, em alguma medida, também vivenciados por Julia e Olívio. Desse modo, a relação entre esses grupos não se limita a uma convivência ocasional, mas envolve também práticas e experiências compartilhadas, evidenciando uma coexistência que não anula suas particularidades.

5.3 Relações entre não indígenas, Maxakali e a política local

A relação entre Julia, Olívio e alguns Maxakali extrapola as condições rotineiras do cotidiano, como trabalho, amizade e religião, pois também se insere no campo da política. Como foi constatado durante a pesquisa de campo, Julia atuou diretamente na campanha política local apoiada por Maria Diva Maxakali. Segundo Julia (2024),

> aí ela fala assim: 'Eu vou mandar o carro te buscar, para nós ir pra Oropinha'. É política. [...]. Ixi, fica doidinha comigo. Eles compram goma na minha mão. Eles compram farinha. Eles mandam fazer biscoito. Compram goma. E eu faço biscoito para eles. Maria Diva [Maxakali]. Está vendo? [mostram as conversas de WhatsApp com Maria Diva Maxakali]. Maria Diva Maxakali ali. Olha para você ver. [...]. Olha ela aí. [...] Está vendo? (Olívio; Julia, 2024)

Esse envolvimento também se evidenciou em situações observadas durante o trabalho de campo. Em uma dessas ocasiões, lideranças políticas locais entraram em contato com Maria Diva Maxakali (2024) para mobilização de eleitores de "Oropinha", distrito de Santa Helena de Minas, onde, segundo os interlocutores, haveria maior concentração de apoio a Marcia, candidata a prefeita, apoiada por Maria Diva Maxakali. Nessas articulações, a presença de Maria Diva era considerada estratégica, inclusive para mobilizar indígenas de outras aldeias, como "Cachoeirinha".

A política local de Santa Helena de Minas (MG) desencadeia diversos conflitos, que vão desde desavenças cotidianas até episódios mais graves, como homicídios. Em períodos eleitorais, observa-se uma divisão significativa na comunidade em função do apoio ou da oposição a determinados/as candidatos/as (Ribeiro, R. B., 2008, p. 16). Nesse contexto, o posicionamento político pode provocar rompimentos, inclusive familiares, ou, ao contrário, aproximar não indígenas, quilombolas e indígenas. Esses grupos são intensamente disputados como eleitorado, o que frequentemente os leva a apoiar este ou aquele candidato. Em um município com pouco mais de 3.000 eleitores, em que há forte presença indígena, os votos são disputados de forma acirrada. Muitas vezes, fazendeiros exercem papel central na articulação desses apoios, grupo que historicamente tem ocupado o poder executivo local, como também ocorre em municípios vizinhos, a exemplo de Carlos Chagas.

As redes sociais, sobretudo grupos de WhatsApp, também se configuram como espaços de posicionamento político, inclusive com participação de indígenas. Em um desses grupos, do qual Julia e Olívio também fazem parte, discutia-se criticamente uma

obra realizada pela prefeitura de Santa Helena de Minas para beneficiar a Comunidade Quilombola dos Marcineiros, interpretada, segundo os interlocutores, como uma ação de caráter eleitoreiro. “É que ele tinha que ter feito antes. E ele veio fazer agora, [durante a campanha] política" (Julia; Olívio, 2024). Nesse contexto, Margarete Maxakali, irmã de Maria Diva Maxakali, também participava das discussões, criticando a atuação do prefeito à época, que é fazendeiro.

Além disso, Julia (2024) relatou uma situação em que, segundo ela, o prefeito teria utilizado o nome da vice-prefeita indígena para adquirir combustível em um posto da cidade. Segundo os interlocutores, esse combustível teria sido posteriormente distribuído a eleitores em potencial. Segundo a colaboradora não indígena, uma das divergências entre as irmãs, Margarida Maxakali e Maria Diva Maxakali, foi esta situação, a qual uma indígena, aconselhou a outra, para deixar de apoiar o candidato. Isso não acontecendo, agravou-se a divergência e o consequente rompimento político entre as irmãs.

Nesse sentido, Julia (2024) e Olívio (2024) participaram ativamente dessas disputas políticas, posicionando-se e demonstrando de que lado estão. Segundo Julia (2024), em algumas ocasiões ela evita ir à aldeia, seja durante as festas de Folias ou em outros momentos, especialmente quando há algum desentendimento no T.I. Maxakali. Nessas situações, a ida torna-se inapropriada, sobretudo quando a polarização política atinge a aldeia. Julia (2024) ilustrou esse contexto ao descrever como os Maxakali se mobilizam politicamente:

> Têm época que eles arrumam uma confusão entre eles lá. Quando tem confusão, Maria Diva [Maxakali] não deixa ninguém ir. Ela não deixa. Que ela é a liderança. [...]. Assim: o que é a liderança? Vamos supor que chega alguma coisa para Maria Diva [Maxakali] resolver. Ela resolve. Aí quando é uma coisa muito grande, ela já chama a[s] liderança[s]. O que ela chama? Ela chama Margarete [Maxakali], ela chama Major [Maxakali], ela chama Solimar [Maxakali] e chama a Silva [Maxakali], que é o grupo da liderança. Aí ela fala: ‘tem que resolver isso, isso, isso e isso’. [...]. Margarete pega de frente para resolver. Você entendeu? Que é a irmã dela, é a irmã. [...]. Aí vai para lá e senta, conversa e fala: ‘nós temos que fazer assim, assim, assim, assim, que a Diva disse que ia fazer assim’. Aí todo mundo concorda? Concordamos. [...]. Pensa num povo por causa da eleição meu filho?! E Maria Diva corre, [...] e Margarete corre, e a Silva corre, e Major corre, um vai para um canto, o outro vai para o outro. Você está entendendo? Tudo para ajudar a [candidata a] prefeita. (Julia, 2024)

Eu conhecia parcialmente o contexto local em que as irmãs indígenas Maxakali, Maria Diva e Margarida, se envolvem politicamente, mas ainda não havia tido acesso a

um relato tão detalhado sobre essas relações. Como a entrevista já se encaminhava para o tema da política, solicitei que Julia (2024) falasse um pouco mais sobre quem era a candidata à prefeitura apoiada por Maria Diva Maxakali. Afinal, compreender esse apoio também implicava identificar quem fazia oposição à então vice-prefeita e irmã de Maria Diva Maxakali, Margarida Maxakali[232].

Então perguntei ao/à colaborador/a se a candidata apoiada por Maria Diva Maxakali seria Márcia, do PT. A resposta foi positiva. Para Olívio (2024) e Julia (2024), Maria Diva Maxakali configura-se como uma liderança capaz de mobilizar politicamente a comunidade local, pois:

> [...] agora mesmo vem uma deputada dos índios. É, vem uma deputada dos índios. [Marcia] é nossa candidata [a prefeita]. Nós vai votar tudo nela. Para perder ou para ganhar, nós vai votar tudo nela. Eu sou petista, eu sou petista roxa. Eu também sou. Os quilombolas tudo petista roxos, né? [...]. O véi Bastião?[233] Vai falar de Marcus[234] para ele? Vai!? Mesmo se não aguentar votar [pois vive adoentado], mas apoia o [Partido dos Trabalhadores] - PT. [Olívio (2024): meu pai, desde que ele é pequeno, que apoia o PT]. (Olívio; Julia, 2024)

Maria Diva Maxakali (2024) já foi eleita quatro vezes vereadora e, pelo menos uma vez, vice-prefeita. Desse modo, em Santa Helena de Minas, ao contrário de Bertópolis (MG), são as mulheres que se destacam na política local. Em Bertópolis, por sua vez, observa-se uma maior coesão partidária entre os indígenas, especialmente em torno do PT. Já em Santa Helena de Minas, há uma forte polarização, expressa na divisão entre as irmãs Maria Diva Maxakali e Margarida Maxakali, sendo esta última alinhada a um prefeito de oposição ao PT, com posicionamento publicamente de direita. Ainda assim, as lideranças femininas indígenas mostram-se cruciais para a formação dos blocos políticos no município, mesmo diante de rivalidades no interior do próprio grupo étnico.

> É porque o povo confiava na gente, né? A gente entrava, mas a gente entrava e todo mundo olhava e via o que a gente estava seguindo, né? Estava conhecendo e passando pra aldeia com o que a gente tem que conhecer as coisas, tem que conhecer a lei, tem que conhecer como que

[232] Segundo Julia (2024), "a comunidade de Margarete [Maxakali] é do lado de Maria Diva [Maxakali]", assim como "a comunidade de Major". De acordo com a colaboradora, "a maioria [dos/das indígenas] é do lado de Maria Diva [Maxakali]". Ainda assim, esse apoio não foi suficiente para garantir a vitória da candidata à prefeitura em 2024, nem a eleição da vereadora Maxakali apoiada por esse grupo.

[233] Como Tião Supita é chamado pelos familiares.

[234] Prefeito apoiador de Jair Bolsonaro e candidato à reeleição em 2024, eleito em Santa Helena de Minas (MG) com margem confortável de votos.

> está passando. E os mais velhos também falaram que a gente tinha que ter uma pessoa na frente de nós. Aí a gente entrou, eu entrei também sem saber de nada. Foi aprendendo um pouco. A gente agora tá aí, e todo mundo, eu senti, né? A gente tá por aí, sendo usado, né? Prefeito ganha, não faz as coisa. Ganha com nós, não ganha. E a gente agora aprendeu. A gente quer prefeito para ajudar. Mas a gente sentiu que o prefeito ganha, se pagar, não faz nada. Aí hoje todo mundo sabe, até os indígenas também já entendeu. [...]. Se receber dinheiro, ele não faz nada pra nós. [...]. É, se pagar pra votar nele, a gente não tem mais direito. Então hoje a gente tá entendendo. [...]. Porque hoje não tem nada, porque foi comprado, todo mundo, né? E quando a gente ganhou, era outra coisa. [...]. Não era as coisas assim, mas mudou. Hoje a gente vê. Tem que controlar, né? (Maria Diva Maxakali, 2024)

É recorrente na percepção local a ideia de que, em períodos eleitorais em Santa Helena de Minas, há práticas de compra de votos, o que reforça a sensação de que candidatos com maior poder econômico possuem vantagem. Esse cenário complexifica a atuação de indígenas e de outros candidatos com menor acesso a recursos financeiros. Durante a pesquisa, foi possível observar que os indígenas ocupam posição relevante no eleitorado local, e que há também apoios cruzados entre indígenas e não indígenas, ainda que marcados por disputas internas no próprio T.I. Maxakali. Como ilustração dessas relações, Julia (2024) (2024) afirmou durante a entrevista que está "na luta, estou misturada com esses índios aí. [...]", destacando também que essa convivência se produz no cotidiano religioso, político e comunitário.

> É que nós fica junto. Quer ver? Eles vêm para aqui, e a Maria Diva [Maxakali]: 'Ô Júlia, eu quero comer de tua comida'. Eu faço almoço. Aí eu penso que é só Maria Diva [Maxakali], aí vem um monte [de indígenas]. [...]. Aí eu ponho as panela em cima da mesa aqui: vocês todos se sirvam. [...]. É assim. Aí eu falo que estou junto, misturado com eles. Aí quando eu chego lá, é a mesma coisa. (Julia, 2024)

Fica evidente que as relações entre quilombolas, indígenas e não indígenas não se restringem ao campo político, ainda que este seja um espaço privilegiado de articulação e conflito. As fronteiras entre esses grupos são continuamente produzidas e tensionadas na prática social, especialmente em contextos eleitorais, nos quais alianças, disputas e rupturas se tornam mais visíveis. Ainda assim, tais relações se sustentam ao longo do tempo, evidenciando formas de convivência marcadas por proximidade, interdependência e continuidade no cotidiano local.

5.4 As festas de São Sebastião: os não indígenas e os Maxakali

Como já destacado, Tião Supita (2024) é o cantador entrevistado que possui a relação mais antiga com os Maxakali nas performances das *folias*. O/a leitor/a já deve ter percebido as diferentes formas de participação nessas festas, seja como devoto, seja nas performances musicais realizadas durante o *giro* nas casas. Foi apenas por volta de 2022, em entrevista com seu filho Dedé, que tive conhecimento de que alguns "caboclos" também participavam das *folias*. Esses "caboclos" são dois indígenas Maxakali que interagem musicalmente com o grupo liderado por Dedé, que assumiu a posição de *marcante* após seu pai se afastar em razão da idade avançada e de condições de saúde.

Somente em 2024, tive a oportunidade de retornar a Santa Helena de Minas com o objetivo de realizar novas entrevistas e aprofundar a compreensão sobre a relação entre os/as Maxakali e os *foliões* locais. Em entrevista com Tião Supita (2024), realizada em julho desse ano, foi novamente mencionada a participação de indígenas nas performances do grupo de *folia* liderado por sua família. Essas entrevistas permitiram ampliar o entendimento sobre o envolvimento dos/as Maxakali com a *folia* e com os santos, uma relação que, segundo o interlocutor, se mantém há mais de dez anos.

Durante as entrevistas com esse *folião*, das quais Santa (2024) também participou, pude perguntar diretamente sobre o envolvimento dos Maxakali nas *folias*. Segundo Tião Supita (2024), Té Caboclo e Negão Caboclo não apenas participam, mas também *marcam* e *respondem* na *folia*, assumindo, ainda que momentaneamente, funções de condução musical. Desse modo, evidencia-se que sua participação não ocorre ao acaso, mas se constitui como uma relação de cumplicidade, na qual também demonstram domínio de funções musicais que, anteriormente, eram predominantemente desempenhadas por não indígenas.

Fica evidente, no relato de Tião Supita (2024), a relação de cumplicidade com os Maxakali, que, segundo o interlocutor não indígena, são "companheiros"[235]. Ele não soube precisar há quanto tempo os Maxakali participam de sua rede de *foliões*, afirmando apenas que essa relação existe há "muitos anos". Segundo o interlocutor, desde que se mudou da zona rural e passou a cantar *folia* em Santa Helena de Minas, já havia a presença indígena em algumas ocasiões: "eu uma época ... quando eu comecei logo, as índias

[235] Segundo Tião Supita (2024), "só não pode dar eles muita pinga". O consumo de álcool é frequentemente mencionado por interlocutores como um aspecto problemático nas festas de Folias, tanto entre indígenas quanto entre não indígenas.

rodavam aqui. Nós cantava aqui dentro de Santa Helena [de Minas]. Elas só largavam nós quando terminava a *folia* [...]. Ah, as índias atrás. [...], as cabocas"[236].

Segundo Tião Supita (2024), essas mulheres Maxakali não cantavam, apenas acompanhavam o *giro* da *folia*: "só andavam. Aquele bando". Apesar da presença constante, sua participação não se dava da mesma forma que a dos não indígenas. Em certa ocasião, por exemplo, os indígenas que acompanhavam a *folia* abandonaram o *giro* durante a performance musical, o que causou estranhamento entre os *foliões* não indígenas. Segundo o interlocutor, isso teria ocorrido porque:

> quando eles vê uma mata, o cheiro da mata, eles ficava doidinho. Aí largou nós pra trás [...] E pegou um carrerão[237] até chegou na mata ali, onde Dedé trabalha [...]. Quando a gente começou esta *folia*, entrava uns [indígenas] novo. Agora tá entrando uns vei, mais velhos. Danadinhos. (Tião Supita, 2024)

Ao contrário do que foi relatado por cantadores como Zé Tezo, Léo da Folia e Olívio, Tião Supita (2024)[238] afirmou que nunca passou com o *giro* da *folia* nas aldeias, indicando que a participação dos Maxakali se restringia, em seu caso, aos *giros* realizados na cidade de Santa Helena de Minas[239]. Como será visto adiante, outros interlocutores demonstram que essa relação também se estende às aldeias. Ainda assim, a proximidade entre Tião Supita e os Maxakali não se limitava às festas, pois, segundo ele, "[...] não saem daqui de casa, esses moleque". O contato entre indígenas e não indígenas na cidade pode variar significativamente, sendo, em alguns casos, intenso, em outros, mais restrito ou até inexistente. Em diferentes momentos em que residi na cidade, observei indígenas nas praças, visitando casas, solicitando alimentos e, por vezes, dormindo nas ruas, alguns visivelmente embriagados. Essas situações evidenciam tanto práticas de acolhimento quanto manifestações recorrentes de racismo.

---

[236] Por vezes, os/as interlocutores/as utilizam as formas "caboca" ou "caboco", em vez de "cabocla" ou "caboclo".

[237] Pegar um "carrerão" significa correr rapidamente. Em entrevista realizada em Santa Helena de Minas, Léo da Folia (2024) também relatou que os Maxakali, em algumas ocasiões, abandonam o giro durante a folia.

[238] Dedé (2024), um dos filhos de Tião Supita, também afirmou nunca ter participado de *giros* de *folia* nas aldeias Maxakali. Por outro lado, Olívio (2024), outro filho, relatou já ter cantado *folia* na aldeia. Uma possível explicação para essa divergência é o fato de que Olívio mantém maior proximidade com os Maxakali em Santa Helena de Minas.

[239] As execuções musicais envolvendo os Maxakali parecem ocorrer predominantemente na cidade. Ainda assim, Tião Supita (2024) relatou ter participado de alguns *giros* na casa de Valdívo Maxakali, pai de Té Caboclo, localizada na área urbana de Santa Helena de Minas.

Um dos momentos em que Tião Supita (2024) teve contato com os indígenas ocorre quando os/as Maxakali circulam pela cidade, pedindo comida nas casas. Em algumas dessas ocasiões, esses indígenas foram até a casa de Tião Supita com esse propósito. Todavia, o interlocutor relatou, em entrevista realizada em julho de 2024, que sua relação com os Maxakali também se dá no universo religioso. O devoto narrou que uma "caboca", reconhecida como Eva, companheira de Valdívo Maxakali, mãe de Té Caboclo, que mora há mais de 20 anos na cidade de Santa Helena de Minas, lhe solicitou permissão para participar da festa de São Sebastião por ele liderada.

> Essa caboca que mora aqui, ela tinha uma filha doente, né? Ela tinha uma filha doente em cima da cama. Essa caboca que mora aqui. [...]. Eu estava vindo de lá pra cá. [Eva disse:] 'Oh seu Tião! Eu fiz *promessa* aqui pra minha filha, pra ela sarar. Eu vou levar minha filha lá pro mode de assistir a reza. Fiz uma promessa aqui com ela, pra São Sebastião'. Eu falei assim: pode ir. Pode ir. Pra sua filha cumprir a *promessa*. E aí ela veio, mais a filha. Fez a *promessa*. E depois, no outro dia, eu ia passando, ela falou assim: 'cê acredita que minha filha amanheceu boazinha? Amanheceu sã.' A *promessa* que ela fez com São Sebastião. É bonito. É bonito. E junta gente! (Tião Supita, 2024)

A "caboca" mencionada por Tião Supita (2024) é Eva, mãe de Té Caboclo. Como será detalhado adiante, trata-se de uma mulher não indígena que se casou com Valdívo Maxakali. Desse modo, passa a ser reconhecida também como cabocla, indicando um processo de "mistura", conforme a classificação local dos interlocutores. O trecho da entrevista é revelador das relações entre os Maxakali e não indígenas, como Tião Supita (2024), marcadas pela devoção a santos, principalmente São Sebastião. As trajetórias de Tião Supita, Olívio e Dedé evidenciam processos de coexistência em um contexto social afro-indígena no Vale do Mucuri (MG), passíveis de compreensão a partir dos aportes teóricos e metodológicos da História Oral. Nesses contatos de fronteiras étnicas, as relações com os santos católicos aproximam não indígenas e Maxakali. Segundo Tião Supita (2024), basta aproximar-se do dia 20 de janeiro para que os Maxakali digam: "'eh diá, tá perto de nós andar mais São Sebastião'. É. E gosta. E gosta. Diz eles que acha bom". Assim, não realizam esse *giro* apenas com os *foliões* não indígenas, mas também como forma de se relacionar com São Sebastião.

A última vez que tive notícias que esses Maxakali cantaram *folia* com Dedé (2024), segundo Tião Supita (2024), foi em janeiro de 2024[240], quando participaram cantando, tocando pandeiro e "batendo caixa". Para Tião Supita (2024), "os caboco aqui é jóia moço, civilizados, misturou com nós aqui igual uma irmandade"[241]. No segundo capítulo há registros da festa de São Sebastião de 2023, na qual aparecem Tião Supita e sua companheira, Santa (2024). Ela, atualmente com 83 anos, possui uma trajetória semelhante à de outros *cantadores*, como Tião Supita (2024), que migraram do Vale do Jequitinhonha (MG) para o Vale do Mucuri (MG). Santa (2024) é uma grande conhecedora dessas festas e reconheceu a presença de alguns caboclos nas *folias* promovidas pelos *marcantes*, filhos de Tião Supita.

Segundo a interlocutora, além desses indígenas, um outro Maxakali, já falecido, também se juntava ao grupo. Atualmente, participam das performances apenas dois, Té Caboclo e Negão Caboclo. Segundo Santa (2024), o costume de chamá-los de caboclos se deve ao fato de seus pais assim serem reconhecidos, mesmo que suas mães, como Eva, não fossem indígenas. Contudo, a etnicidade atribuída (muitas vezes externamente) a esses caboclos é a de indígenas Maxakali, como no caso dos pais de Té Caboclo e Negão Caboclo. O pai de Té é conhecido na cidade como Valdívo Caboclo, e sua mãe, Eva Cabocla. Mesmo sendo "branca", Eva (2024) também é reconhecida localmente como "Evinha cabocla". Todavia, ela se identifica como "cigana", em referência à origem materna. Eva (2024) é casada com Valdívo Maxakali há mais de 50 anos.

De acordo com Tião Supita (2024) e Santa (2024), a festa de São Sebastião em 2024 realizou seu *giro* mais na zona rural do que no perímetro urbano. Ambos não participaram da festa, apesar de seus familiares estarem envolvidos. Segundo os interlocutores, "eles foi pra roça, né? Já chegou no dia da reza [do *Terço*]. Não deu tempo. [...] Saíram os cinco dias, certo. Mas deixou pra chegar no dia da reza. Pra não cantar aqui na rua. Porque se canta aqui na rua, eles bebem demais." Esse relato evidencia que as dinâmicas da festa variam conforme o contexto de circulação, revelando também tensões internas relacionadas às práticas dos *foliões*. De modo geral, a presença dos Maxakali nas

[240] Tião Supita (2024) e Santa (2024) não participaram ativamente dessa festa de Folia, possivelmente devido ao adoecimento de Tião Supita, o que dificultava sua mobilidade.

[241] Essa relação de "irmandade" parece restringir-se aos Maxakali que participam diretamente da *folia*. Outros indígenas, nas narrativas de Tião Supita (2024) e Dedé (2024), por vezes aparecem associados a conflitos no espaço urbano. Tais percepções não são isoladas, mas refletem visões estereotipadas presentes entre parte da população local. Ainda assim, segundo Dedé (2024), Té Caboclo e Negão Caboclo "é bonzinho de mexer, e é direto também".

folias, ainda que variável, confirma uma relação duradoura, marcada por diferentes formas de participação e convivência com os não indígenas.

5.5 Foliões não indígenas, Maxakali, romarias e santos

Como destacado no subtópico anterior, percebe-se uma intensa interação entre indígenas Maxakali e não indígenas em diferentes dimensões do cotidiano, como a política, mas também em momentos religiosos, que podem envolver mobilizações em torno da devoção a santos católicos, como nas romarias. Essas romarias são reconhecidas localmente como "viagem para Lapa". Ribeiro (1996) já mencionava essa prática em estudos sobre a região ainda na década de 1930, no Vale do Mucuri (MG) e seu entorno. Trata-se de uma mobilização centenária de romeiros da região, que envolve diversos grupos e, ao menos nos últimos anos, também alguns Maxakali, como Maria Diva.

Nos relatos dessa indígena e de outros não indígenas, aparecem as relações desses grupos com os santos católicos, que são determinantes para a realização das festas de Folias na região. No Vale do Mucuri, ao longo dos últimos dez anos de observação dessas festas, todas elas têm santos católico como referência. Não presenciei nenhuma festa de *Folia de Reis* dedicada especificamente aos "*Santos Reis*" (aos Magos bíblicos). Embora os/as Maxakali não participem na mesma proporção que os não indígenas, esses grupos se mobilizam, seja nas romarias ou nas festas de Folias, para pedir ou agradecer graças mediadas por essas religiosidades e santos, com destaque para Bom Jesus da Lapa e São Sebastião, sendo este último o mais requisitado.

Ao ser indagada se tinha devoção a algum santo relacionado à *folia*, Maria Diva Maxakali (2024) afirmou: "eu tenho, eu tenho, eu tenho minhas imagens, eu não tenho da *folia*, mas eu tenho de Nossa Senhora Aparecida. [...] Senhor Bom Jesus da Lapa. [...] Tem Divino Pai Eterno, tem São Jorge, tem Nossa Senhora do Parto, [...] Santa Luzia". Na mesma ocasião, perguntei qual seria o santo referente a *folia* que havia passado na aldeia durante sua infância, e a resposta foi enfática: "São Sebastião, São Sebastião". Observa-se que, embora Maria Diva Maxakali (2024) não atue diretamente como *marcante*, nem tenha sua casa frequentemente incluída nos *giros*, há compartilhamentos religiosos entre indígenas e não indígenas. Nesse contexto, os santos católicos funcionam como elementos de aproximação entre esses grupos.



Figura 70 - Maria Diva Maxakali
Aldeia Água Boa, Santa Helena de Minas (MG)
Julho de 2024

Maria Diva Maxakali (2024) afirmou que "é muito difícil", ou seja, raro, a *folia* passar em sua casa, na aldeia. Segundo a interlocutora, as ocasiões em que os indígenas convidaram *foliões* para cantar ocorreram "para as crianças conhecerem", e isso teria acontecido há muitos anos. Percebe-se, em seu discurso, um posicionamento de valorização da cultura indígena Maxakali, ao mesmo tempo em que esclarece sua participação nas festas.

> Quando ele passou com a *folia*, a gente tinha visto, era criança, mas eu vejo assim por fora, né? Vejo assim por fora. Tem um povo Quilombola [os Marcineiros] aqui também, que sempre eles fazem a cultura, a gente vai. Aí eles gostam muito de me convidar, e eu vou assistir. Eu acho muito bonito. (Maria Diva Maxakali, 2024)

No que se refere à interação com a Comunidade Quilombola dos Marcineiros, em Santa Helena de Minas, que faz fronteira com as terras indígenas onde vive Maria Diva Maxakali (2024), os relatos são esclarecedores. Os trechos da entrevista com a liderança evidenciam por que não se pode ignorar os aspectos indígenas presentes entre esses grupos que também participam das festas de São Sebastião. Segundo a interlocutora, "eles

veio rezar o *Terço* aqui. Eles também é minhas turma". Essas passagens confirmam o que foi relatado por entrevistados/as no Quilombo dos Marcineiros em 2022, que afirmaram que Maria Diva Maxakali os convida para rezar o *Terço* na aldeia, e vice-versa.

Embora os quilombolas não tenham o costume de cantar *folia* no T.I. Maxakali, segundo Maria Diva Maxakali (2024), basta que sejam convidados. Ou seja, "se chamar eles vêm cantar, mas pra eles virem passando assim, não vem não. [...]. Só se chamar". Perguntei então se ela já havia feito esse convite, ao que respondeu: "Não, nunca chamei não. Mas no dia que for a *folia*, eu vou convidar pra sair, pras crianças [verem] também. Eu gosto. Gosto da minha religião e cultura, gosto das minhas danças, eu danço, eu rezo, eu canto. [...] o que Deus me deixou".

Percebe-se que o "Deus" a que se refere Maria Diva Maxakali (2024) não corresponde exclusivamente à concepção cristã. Isso porque, em diversas ocasiões, ela traduz esse termo para o idioma maxakali como Topa. Nesse sentido, ao mencionar suas experiências religiosas em romarias por estados como Goiás, Bahia e São Paulo, a interlocutora associa o Deus cristão a Topa, entidade da cosmologia Maxakali. Não se trata, portanto, de uma substituição, mas de uma aproximação entre referências religiosas distintas.

No período da entrevista, em agosto de 2024, coincidindo com as romarias ao Bom Jesus da Lapa, na Bahia, festa tradicionalmente celebrada no dia 6 de agosto, observei a mobilização de devotos da região. Na cidade de Bom Jesus da Lapa (BA) há um santuário amplamente visitado por romeiros do Vale do Mucuri (MG). Como já mencionado, diversos participantes das festas de Folias da região também se engajam nessa prática religiosa, que implica deslocamento. Em 2024, os cantadores Zé Tezo (2024) e Santa (2024), além de Maria Diva Maxakali (2024), estavam programados para realizar essa viagem. Esse conjunto de informações evidencia o envolvimento de alguns Maxakali, especialmente de Santa Helena de Minas, em redes mais amplas que articulam não indígenas vinculados às festas de Folias na região.

Zé Tezo (2024) é morador da comunidade do Córrego do Norte e *cantador de folia*, com aproximadamente 74 anos. Natural de uma área fronteiriça ao T.I. Maxakali, vivenciou diversos momentos de sua trajetória em contato[242] com os indígenas, inclusive

[242] Em entrevista no Córrego do Norte, Zé Tezo (2024) relatou que não costuma cantar *folia* no T.I. Maxakali. No entanto, mencionou que, há cerca de 50 ou 60 anos, participou de uma ocasião em que indígenas convidaram *foliões* para cantar em sua casa. Segundo o interlocutor, essa teria sido a única experiência desse tipo em sua trajetória. A ocorrência se deu durante uma *folia* de "Mártir São Sebastião", no mês de janeiro, o que reforça a recorrente associação entre esse santo e as interações com os Maxakali.

durante romarias à cidade de Bom Jesus da Lapa (BA), quando não indígenas e Maxakali se encontram em práticas devocionais. Em 2024, Santa (2024), Maria Diva Maxakali (2024) e Zé Tezo (2024) estavam previstos para viajar juntos em romaria no dia 29 de agosto, com saída de Machacalis (MG). Segundo o interlocutor, essas viagens já fazem parte de um costume compartilhado.

> Agora, se Deus quiser, no dia 29 de agosto, eu estou querendo ir na Lapa. Se Deus quiser. Fui no ano passado, e esse ano que quero tornar ir. Enquanto eu tiver vida, e saúde, eu tiver aquentando, eu vou. [...] oh moço, eu vou falar, uma vez que eu fui mais Lourão [...]. O Lourão lá de Machacalis (MG). Aí ele levou o índio, ele levou o ônibus cheio de índio. [...]. Quando a gente chega num bar, eles chegam e tomam conta da frente do barcão, e aquele mal respeito. E na hora de almoçar lá no, hotel, é aquele sem termo. Eu não gostei não. Aí eu falei: 'não vou mais Lorão mais, não'. Os índios é muito mal educado.[243] Porque eu vou, eu já pago a passagem de Machacalis (MG). É com tudo. [...]. Um dinheiro, um dinheiro sagrado que a gente gasta. [...]. É numa viagem desta. [...]. E contenta a Deus. Uma vez, moço, um romeiro (a primeira vez que eu fui na Lapa). Esses romeiro que vai, moço, quando chega lá na Lapa é igual (você encontra com eles), é igual irmão. [...]. A igreja é só de pedra, que lá foi Deus que fez. Não foi homem, não. [...]. Ah, moço lá as pedras tudo em cima das outras. Porque o céu da terra, o céu da terra é ali. Com toda certeza a pessoa que for lá na Lapa. O céu da terra é ali na Lapa, com toda certeza. E lá só tem o cimento, cimento não, a lajota que eles bateram, foi homem, e puxou a energia foi homem, que fez. Mas, no mais, no mais foi Deus [quem fez]. (Zé Tezo, 2024)

No caso de Maria Diva Maxakali (2024), também prevista para participar da romaria ao santuário de Bom Jesus da Lapa (BA), seria a quinta vez que realizaria essa jornada. Segundo a colaboradora, suas idas ocorrem a partir de convites para integrar as romarias. Essas viagens costumam ser organizadas por agentes locais, responsáveis por transporte, alimentação e hospedagem dos devotos. Embora não se descarte um possível caráter turístico, os relatos dos/as entrevistados/as, indígenas e não indígenas, indicam que a motivação religiosa é central para a continuidade dessa *tradição*.

Maria Diva Maxakali (2024) reconheceu-se como devota de Bom Jesus da Lapa, assim como o não indígena Zé Tezo (2024), que também participaria da romaria. O contato com essa religiosidade remonta à sua infância, quando ouvia relatos familiares sobre as viagens realizadas até o santuário. Ela disse que

[243] De acordo o colaborador não indígena, nem todos/as se portavam desta forma. Maria Diva Maxakali (2024) seria um exemplo.

> os mais velho, ia [...] de cargueiro, né? É animal. Aí, quando eles vivos, como eu falava que Seu Serafim ... que eles iam de tropa, nós não existia ainda. [...] Não tinha nós ainda. Aí, quando nós nasceu, e criou, e conheceu eles, e já tinha nós onde nós morava, aí meu pai falava para nós: O povo foi tudo lá pra Topa. [...] foi para o Deus. Foi lá ver Deus. E aí, disse que a morada era dentro da pedra. Aí moço, eu cresci nessa tensão. Aí, depois de grande, o pessoal, os vizinhos que a gente conheceu, que era conhecido de mãe, falava assim: 'nós vai para Lapa, de cargueiro'.[244] Aí, [...] falei assim: um dia ainda vou conhecer. Aí, foi indo, foi indo, falei assim: [...] disse que tem que ter dinheiro. Aí, depois que começou, aí eu comecei, minhas crianças eram tudo pequenininhas, eu comecei a trabalhar, aí eu arrumei 100 conto[245]. Acho que a passagem era menos. Aí, eu falei assim: agora eu vou conhecer a Lapa. Meu sonho era conhecer a pedra da Lapa, né? Conheci. (Maria Diva Maxakali, 2024)

Esse não é o único santuário católico que Maria Diva Maxakali (2024) costuma frequentar. "Na Aparecida", em São Paulo, ela já foi "quatro vezes", e "lá em Goiás, fez duas vezes", quando esteve no templo do "Divino Pai Eterno". Percebe-se que sua concepção religiosa é complexa, aproximando-se de outras trajetórias indígenas no Brasil. A rede de relações entre Maria Diva Maxakali e os não indígenas não se configura de forma fechada, mas aberta, possibilitando sua participação em romarias tanto por convite quanto por iniciativa própria. Esse movimento não implica o abandono de sua cultura, mas, ao contrário, indica um processo de ampliação.

Ao longo das falas de Maria Diva Maxakali (2024), era recorrente a afirmação de que "Deus ajuda que a gente vai. Mas eu tenho minha cultura. Não joguei minha cultura, não. Abracei tudo". As primeiras informações que tive sobre essas romarias na região também indicavam que os romeiros "iam a pé", possivelmente conduzindo tropas de animais que transportavam mantimentos, inclusive alimentos. Essas viagens podiam durar vários dias. Segundo a colaboradora, não eram os indígenas que realizavam esses deslocamentos, mas os "mais velhos", especialmente quilombolas que vivem em áreas de fronteira com o T.I. Maxakali - um contato que permanece até hoje. Durante a entrevista, Maria Diva Maxakali (2024) utilizou o celular para rememorar suas participações nas romarias, além de apresentar registros de rituais indígenas, realizados no território indígena.

[244] Relatos sobre romarias realizadas com o uso de animais de carga, como os "cargueiros", são recorrentes na região, indicando formas tradicionais de deslocamento em longas peregrinações religiosas.
[245] Forma de a interlocutora referir-se a moeda na época.

> Os mais velhos aqui, né? Que às vezes a gente vai para [a Comunidade Quilombola dos Marcineiros] e eles contam. Os índios nunca foi, não. [...] Agora que a gente começou a ir, aí eu já levei os dois casais, e agora estou indo de novo dia 24 [de agosto de 2024], para ir com mais dois casais [indígenas] para conhecer [Bom Jesus da Lapa (BA)]. Nós temos que ter muita fé na cultura da gente, mas nós temos que buscar Deus também. [...] É, é muito bonito. [...] os Marcineiros tudo vai. Eles foram a semana passada. (Maria Diva Maxakali, 2024)

Percebe-se, na narrativa da interlocutora, a necessidade de reafirmação de sua etnicidade indígena, a qual coexiste com práticas religiosas de origem cristã. Essas diferenças, portanto, não se configuram como uma oposição radical, ao menos a partir do discurso de Maria Diva Maxakali (2024). Nesse sentido, as romarias constituem um espaço de encontro que extrapola a dimensão religiosa, envolvendo diferentes grupos sociais, inclusive os Maxakali. Não há, assim, abandono cultural, mas processos de negociação, ampliação e sobreposição de referências, evidenciando uma convivência plural entre perspectivas católicas e elementos da cultura indígena. Por fim, diante da complexidade dessas relações, é possível identificar tanto continuidades históricas quanto a produção de novas formas de pertencimento.

5.6 São Sebastião: um santo requisitado dentro e fora da aldeia Maxakali

Entre as devoções aos santos, certamente São Sebastião é o mais marcante tanto entre os *foliões* não indígenas quanto entre os Maxakali. Inclusive, há uma estátua na Aldeia Nova Vila, em Pradinho, pertencente a Bertópolis (MG), onde parte desses Maxakali vive. As relações religiosas e ritualísticas com São Sebastião, todavia, se dão de forma distinta daquelas estabelecidas pelos não indígenas. Na Aldeia Nova Vila, conhecida como Pradinho, São Sebastião se destaca como uma entidade associada, também denominada Putuxop. Segundo Maria Diva Maxakali (2024), a presença da estátua de São Sebastião na aldeia está relacionada à intenção de possibilitar que as crianças conheçam, o qual é associado às "forças da mata". O encantado[246] Putuxop é reconhecido entre os Maxakali como parte do conjunto dos yãmiyxop, associados a povos-espíritos ligados a aves, como papagaios ou periquitos (Pequi Maxakali, 2024). "Há efetivamente uma série de sub-grupos que compõem o conjunto ritual do *Putuxop* nomeados por espécies de aves semelhantes ao papagaio" (Vasconcelos, 2015, p. 145-146).

A relação entre as festas de Folias, São Sebastião e os Maxakali ainda não foi aprofundada pela maioria dos pesquisadores que trabalharam ou trabalham com essa etnia. Por outro lado, Tugny (2011), Vasconcelos (2015) e Amaral (2007) estão entre aqueles que mais investiram na tradução e interpretação da história de Putuxop, associado a São Sebastião. Ainda assim, nessas pesquisas, a relação entre as festas de Folias e os Maxakali, bem como a articulação entre São Sebastião e Putuxop, não aparece como eixo central de análise.

Um ponto de distinção entre as relações dos não indígenas e dos Maxakali, em Santa Helena de Minas e Bertópolis, diz respeito à participação ativa desses indígenas nas performances musicais. Ao longo da pesquisa, foi possível constatar a presença de pelo menos dois Maxakali, Té Caboclo e Negão Caboclo, que participam como músicos nessas festas. Ainda assim, os não indígenas permanecem majoritários tanto entre os participantes das performances quanto entre aqueles que recebem as *folias* em suas casas. Diante disso, este subcapítulo busca apresentar um recorte da relação com os Maxakali

[246] A definição de Putuxop apresenta complexidade conceitual. Embora o termo "espírito" também seja utilizado, opta-se aqui por "encantado", por se aproximar mais da concepção expressa pelos interlocutores. Segundo Maria Diva Maxakali (2024), trata-se de uma entidade que estabelece comunicação com os vivos, associada a cantos, percepções e experiências sensíveis.

que recebem as *folias*, destacando, em especial, o caso de Té Caboclo, que também atua como músico nessas celebrações.

Nesse subcapítulo, será apresentada a relação de um grupo familiar Maxakali, o qual tem se relacionado com a religiosidade vinculada a São Sebastião na festa de Folia, mas sobretudo de forma independente dessas festas. Abordarei essa última vertente mais adiante e, a partir de agora, priorizo a relação entre a família de Té Caboclo, seu pai Valdívo Caboclo (Valdívo Luiz Ferreira Maxakali), sua mãe, Eva, e sua tia, Maria Diva Maxakali. Todos, durante as entrevistas, demonstraram relacionar-se há décadas com santos católicos e, por sua vez, com as festas em louvor a São Sebastião.

Como já foi apresentado anteriormente neste capítulo da tese, Maria Diva Maxakali (2024), há longa data participa de práticas religiosas vinculadas a santos, incluindo viagens em romarias a templos cristãos em outras cidades e o recebimento das *folias* em sua casa. Seu irmão, Valdívo Maxakali, apesar de nunca ter participado de viagens em romaria em louvor a santos católicos, possui diversas dessas imagens em sua casa, em Santa Helena de Minas. Vale destacar que esse indígena também é reconhecido na cidade como "caboclo", e sua vida religiosa vinculada aos santos católicos se aproxima da de Maria Diva Maxakali, que também afirmou gostar desses santos. As três imagens abaixo, registradas na casa de Eva e Valdívo Maxakali, na cidade de Santa Helena de Minas, reforçam a proximidade entre alguns Maxakali e o cristianismo, sobretudo o católico.



Figura 71 - Registros de quadros da sala da casa de Eva e Valdívo Maxakali
Santa Helena de Minas (MG)
Ano: 2024

Como exemplo da participação Maxakali nas performances musicais da festa de Folia de São Sebastião, pode-se citar Té Caboclo (2024), que tem atuado como "batedor

de caixa" e *cantador*. Segundo Té Caboclo (2024), São Sebastião é importante para ele porque simboliza um "guerreiro", percepção também compartilhada por não indígenas. O Maxakali tem realizado o *giro* da *folia* junto ao grupo ligado à família de Tião Supita (2024), um dos mais antigos *cantadores de folia* de Santa Helena de Minas (MG).

Té Caboclo (2024) nasceu no T.I. Maxakali, tem atualmente 38 anos e participa da festa de São Sebastião desde a infância. Há pelo menos 12 anos[247], segundo o *cantador* Olívio (2024), ele se integra aos músicos da *folia*, tocando pandeiro, caixa e cantando. Seu nome de registro é Aterranis Ferreira Maxakali e atualmente trabalha como ajudante de pedreiro. Sua participação se destaca por ser um dos poucos indígenas que percorrem os *giros* da *folia* na cidade. Té Caboclo (2024) se reconhece como "legítimo" por "ter sangue" indígena, indicando uma forma específica de autoidentificação. De acordo com o próprio colaborador, foi em Santa Helena de Minas que passou a cantar e tocar com maior frequência; contudo, seu contato com essas práticas remonta à infância, ainda na aldeia. Segundo o interlocutor, a *folia* é

> bom demais. Moço, a bandeira nossa é bonita demais. [...] Sai [cantando] nesse mundão, de meu Deus. [...]. São Sebastião, pra mim, é tudo. [Ele é um] guerreiro. [...]. O Seu Sebastião é bom pra mim e tudo, moço. [...] Antigamente nós fazia o *folia* aqui, ó. Nessa casinha velha aqui. Antigamente ali. [...] É gostoso demais. (Té Caboclo, 2024)

A fala do colaborador evidencia uma associação entre São Sebastião e Jesus, especialmente pela ideia de sofrimento. Em sua interpretação, o santo teria "sofrido na cruz" e também é lembrado pelas flechas cravadas em seu corpo, aproximando diferentes referências do martírio cristão. Perguntei ao indígena por onde passava o *giro da folia*, e ele disse que preferia "deixa Olívio falar", por que "ele que é o comandante, né?". Segundo Olívio (2024), "nós sai aqui em Duquinha. Passa lá em Tio Lego (irmão de pai). Passa lá no Arandaí. Passa lá perto da Alcobaça (nome do rio que passa em Machacalis/MG). E vira. E volta". Té Caboclo (2024) complementou o trajeto, dizendo que "chega em Joneio". Olívio (2024) finaliza: "nós chegamos aqui de Joneio, já é dia 19. Dia 19 nós chegamos aqui". Perguntei o que acontece depois, e ele respondeu que "acontece que nós levantamos o *mastro* [com a bandeira]. Aí nós vamos receber a bandeira [no] dia 20 de janeiro." Té Caboclo (2024) afirmou participar como músico

[247] Segundo interlocutores, a participação dos Maxakali nas *folias* com a família de Tião Supita remonta a mais de 20 anos, incluindo outros indígenas já falecidos.

apenas das festas de São Sebastião, embora seja devoto de outros santos, como indica o uso de um colar com a imagem de Nossa Senhora da Aparecida que ele tinha no pescoço.

Esta relação comunitária entre Maxakali e não indígenas é fortalecida pela longevidade e proximidade entre suas famílias. Em entrevista realizada em Santa Helena de Minas (MG), Té Caboclo (2024) disse-me que seu pai, Valdívo Ferreira Maxakali, e sua mãe, Eva, também são devotos de São Sebastião e envolvidos com a *tradição*. Eles recebem a festa em sua casa na cidade, mas já a recebiam quando ainda moravam no T.I. Maxakali. Por necessidade de garantir a frequência dos filhos na escola, Eva e Valdívo mudaram-se para Santa Helena de Minas, a cidade mais próxima da aldeia. Maria Diva Maxakali, tia de Té Caboclo, além de participar de romarias, também mantém proximidade com as festas de Folias, pois realiza *Terços* em sua casa, inclusive com a presença de pessoas do Quilombo dos Marcineiros. Entre outros santos, esse momento religioso se articula às festas de São Sebastião.

Eva (2024) está casada há 53 anos com Valdívo Maxakali, com quem teve quatro filhos enquanto residia no T.I. Maxakali. Com o crescimento dos filhos e a necessidade de acesso à educação para além da oferecida nas aldeias, a família mudou-se para Santa Helena de Minas. Esse deslocamento não ocorreu de forma imediata, pois durante um período Eva alternava a moradia entre a cidade, durante a semana, e a aldeia, nos fins de semana, até a mudança definitiva. Atualmente, ela não reside na aldeia há cerca de duas ou três décadas[248].

O pai de Eva (2024), após migrar do estado da Bahia com sua mãe, chegou primeiro a Machacalis (MG) e depois se estabeleceu em uma comunidade rural que hoje corresponde a Santa Helena de Minas, onde se agregaram a fazendeiros. Foi nesse contexto de aproximação com o T.I. Maxakali que Eva (2024) conheceu Valdívo Caboclo (2024), com quem se casou na igreja e no cartório. Segundo a colaboradora, seu pai "era capixaba" e teria conhecido sua mãe, filha de ciganos, na Bahia: "pegou no meio dos outros ciganos. [Seu] pai novo, e [sua] mãe nova, [...] com 15 anos". Nessa migração, veio também uma tia de Eva (2024), irmã de seu pai. Ao rememorar essa trajetória, ela afirma: "lá nesse meio [dos ciganos]. [...]. Nos tinha uma vida muito assim, andada pelo mundo, [...] minha mãe quase não sabia conversar."

[248] A permanência da família na cidade também se relaciona ao estado de saúde de Valdívo Maxakali, acamado há cerca de oito anos. Segundo Eva (2024), ele recebe cuidados de um auxiliar, e sua condição teria sido interpretada por ela como consequência de um "castigo", após ter se revoltado contra Deus, negando sua existência.

> Eu morava na aldeia, casada com caboclo. Sou cigana. Casei com caboclo com 21 anos. [...]. Fui pra aldeia, não conhecia nenhum. Só conhecia o pai, a mãe dele. [...]. Aí, depois, eu ganhei o primeiro menino, morreu. Tornei ganhar outro, morreu. Ganhei na aldeia. Foi de parto normal. [...] Quando esse menino tava com 11 anos [o Té Caboclo], eu procurei uma escolinha e trouxe eles para colocar na escola aqui [em Santa Helena de Minas (MG)]. (Eva, 2024)

Eva (2024) tem 72 anos e Valdívo Maxakali (2024), 73, ambos aposentados há mais de uma década. Durante a entrevista, a interlocutora reafirmou diversas vezes sua identidade "cigana" e sua condição de "casada com caboclo", dizendo, por exemplo, "graças a Deus, eu sou cigana, casada com caboclo", além de afirmar que se sentia "muito bem tratada por eles", referindo-se tanto aos agentes da FUNAI quanto aos Maxakali. Segundo Eva (2024), seu filho e sua nora são enfermeiros chefes "lá na aldeia", e foi principalmente em função dos filhos que ela se mudou para a cidade. Ainda assim, a mudança não rompeu seus vínculos com o território, pois mantém uma "barraquinha velha" e seu "gadinho lá" no T.I. Maxakali. Eva (2024) e Valdívo Caboclo (2024) falam português e maxakali[249], o que lhes permite transitar entre contextos indígenas e não indígenas.



Figura 72 - Eva após conversa com a indígena Pauliana Maxakali
31 de julho de 2024
Santa Helena de Minas (MG)

[249] Apesar de afirmar que fala o idioma maxakali, Eva (2024) relatou não compreender "tudo" que é dito.

A narrativa de Maria Diva Maxakali (2024) converge com os relatos de Eva (2024) e Valdívo Maxakali (2024), que confirmam a passagem das *folias*[250] pelo T.I. Maxakali. Esse contexto ajuda a explicar, ao menos em parte, a participação de Té Caboclo e Negão Caboclo nas performances musicais junto ao grupo de Tião Supita, Dedé e Olívio. Não se trata de generalizar a participação dos Maxakali nessas festas, mas de reconhecer a atuação de alguns indivíduos. Além disso, esse envolvimento não se restringe às gerações mais jovens, indicando continuidades que remontam a gerações anteriores da família, como os parentes mais velhos de Té Caboclo. Segundo a Eva (2024) quando morada na aldeia ela conheceu "outro povo [...] lá na aldeia, ia para lá cantar *folia* lá em casa. [...]. Ia cantar *folia* na casa de Maria Diva [Maxakali], que Maria Diva [Maxakali] gosta muito. [...]" (Eva, 2024).

Eva (2024), também conhecida na cidade como "Eva Branca", denominação que parece marcar uma distinção em relação aos Maxakali, foi quem respondeu à maior parte das minhas indagações durante a entrevista. Valdívo Maxakali (2024), por sua vez, encontrava-se deitado em um pequeno quarto e se expressava, na maior parte do tempo, por meio de gestos ou breves reações. A narrativa apresentada, somada à presença de imagens de santos na casa e aos relatos de outros interlocutores, indica a existência de interações entre as festas de Folias e os Maxakali no T.I. Mesmo com limitações na fala, Valdívo Maxakali (2024) confirmou que seus pais já haviam recebido *folia* em sua casa, quando ele e Maria Diva Maxakali ainda eram jovens.

Eva (2024), ao colaborar com as informações, explicou-me a percepção religiosa de Valdívo Maxakali (2024), em consonância com o que foi dito por Maria Diva Maxakali (2024): "para eles, Jesus, na língua dos índios, Jesus é Topa. Topa [é] Deus". Segundo a interlocutora, aquilo que chamamos de "Deus, [...] na língua [Maxakali], é Topa. [na língua indígena]. Mas é o mesmo Deus". Ela acrescenta que "Maria Diva [Maxakali] vai para Lapa, eles vão para Lapa, eles vão para Aparecida, eles vão para Porto Seguro", referindo-se às romarias vinculadas ao catolicismo. Como já indicado por Maria Diva Maxakali (2024), o contato desses indígenas não se restringe, na contemporaneidade, ao

[250] Segundo Maria Diva Maxakali (2024), as festas de Folias "passavam [na aldeia] porque chamava", sobretudo em função de relações com não indígenas, como no caso da mãe de Té Caboclo. A interlocutora destaca ainda que essas visitas também tinham o objetivo de fazerem "os menino conhecer", referindo-se à dimensão formativa da prática. Nesse contexto, menciona o termo "topaxax", que, segundo ela, e confirmado no dicionário de Harold Popovich e Frances B. Popovich (2005, p.99), corresponde à bandeira da *folia*.

universo religioso católico, estendendo-se também ao evangélico, difundido na região sobretudo a partir da metade do século XX.

Diferentemente de Maria Diva Maxakali (2024), Valdívo Maxakali (2024) nunca teria ido em romaria em louvor a santos católicos. Ainda assim, ambos se mostram devotos de entidades do cristianismo católico, com abertura para interações com o universo evangélico. Segundo Eva (2024), para os Maxakali, Jesus é como se fosse um "santo", o qual, "na língua dos índios, é Topa". Para a interlocutora, "a gente tem que crer em Deus", o que sugere uma abertura à diversidade religiosa, seja vinculada ao cristianismo, seja às práticas indígenas. Esse aspecto dialoga com a observação de que historicamente houve uma "tentativa de enquadrar o contato ao sistema de trocas que rege as relações sociais do grupo" (Amaral, 2007, p. 124).

As *folias* que realizam seus *giros* na casa de Eva (2024) e Valdívo Maxakali (2024) são dedicadas a "Mártir São Sebastião, tem Jesus, tem Deus Menino, tem tudo". O fato de a interlocutora ser devota a santos não impede que ela também receba evangélicos em sua casa afim de evangeliza-la, o que já aconteceu. Desse modo, a diversidade religiosa dessa família Maxakali expressa parte da complexidade das relações entre indígenas e não indígenas em Santa Helena de Minas, no Vale do Mucuri.

> Só uma coisa que eu não falo, nem xingo, nem debocho, esse negócio de falar que eles é crente. [...]. Eles chega aqui em casa [e falam:] 'eu posso fazer uma oração para o seu marido?' Eu falo assim: Sim, pode. Porque eles não estão xingando, não estão falando nada mal, está devoto a Jesus, né? Tá certo. (Eva, 2024)

Em uma das entrevistas realizadas com sua cunhada, Maria Diva Maxakali (2024), a interlocutora afirmou que também mantém relações religiosas com igrejas protestantes em Santa Helena de Minas (MG). Manoel do Sindicato (2024) igualmente observou a presença crescente do protestantismo entre os Maxakali. Isso não significa que esses indígenas estejam se restringindo a essa religião; ao contrário, indica uma ampliação de suas experiências religiosas. Segundo Manoel do Sindicato (2024), "de primeiro, índio, não ia em igreja, índio não ia em igreja não. Aí, de pouco, esses tempos tinha uns aí que era evangélico, dedicava à igreja".

Tanto Maria Diva Maxakali (2024) quanto Valdívo Caboclo (2024) possuem laços estreitos com o catolicismo e com outras variantes do cristianismo protestante. Há longa data, contudo, são as festas de Folias que circulam em seu território. Isso ajuda a explicar

por que, mesmo após a mudança para a cidade, os *giros* continuam a ocorrer em sua residência, inclusive com a participação musical de um de seus filhos. Ainda assim, a relação dos Maxakali não se restringe ao catolicismo popular das *folias*. Segundo Eva (2024),

> a Maria Diva [Maxakali], ela até hoje ela tem relação de levar, tanto ser de católico, tanto ser crente,[251] passa na casa dela. [...]. Ela [...] não quer que chegue lá pra xingar ela, pra brigar [...]. Mas relação com o crente, se falar assim: 'eu vim orar', ela recebe. Se for pra fazer uma missa, né? Ela recebe.

Essa aproximação de Maria Diva Maxakali (2024) e Valdívo Caboclo com o cristianismo católico remonta à experiência de seus pais, ainda no período em que viviam na aldeia. Eva (2024), que conviveu com a família por décadas, acompanhou essas transformações. Segundo a interlocutora, quando se casou com Valdívo Caboclo, parte dos Maxakali já utilizava roupas, embora esse costume não fosse generalizado. Havia ainda aqueles que recorriam a elementos da natureza para cobrir o corpo, diferentemente do presente, em que o uso de vestimentas é mais difundido entre as mulheres.

> O velho, pai de Valdivo, tinha o cabelo que dava assim. Um cabelo tão bonito. [...] Porque ele era caboclo, legítimo. O meu menino, quando eu ganhei o menino, não gostava de roupa não. [A Maxakali, avó da criança dizia:] 'deixa o meu netinho. Eu criei foi pelado, eu criei foi dentro do mato. [...]'. Meus menino foi vestir roupa, depois que cresceu que eu vim embora para colocar eles [na] escola, [...]. [...]. Quando eu vim para aqui, depois que eles aprendeu a vestir roupa. Eles andava era pelado. O pai de Valdívo, andava só lá pelado. Eles andavam, eles tinham um negócio de paia de coqueiro, aí eles faziam um negócio em trançado aqui, ó, para tampar as pernas. Aí as mulheres colocavam, eles também colocavam, e as mulheres faziam. (Eva, 2024)

Nesse período, segundo Eva (2024), ainda não havia o uso generalizado do vestido hoje associado às mulheres Maxakali, que cobre dos ombros até abaixo do joelho. A adoção dessas vestimentas esteve diretamente relacionada ao contato mais intenso com a cidade. Segundo Eva (2024), os Maxakali começaram a vestir roupas

[251] Após uma das entrevistas com Maria Diva Maxakali (2024), realizada em sua residência em Santa Helena de Minas, a interlocutora dirigiu-se a um culto em uma igreja "evangélica" localizada "pertinho" de sua casa. Apesar de reafirmar sua identidade indígena e declarar que "Deus é só um", ela também se reconhece como "católica", evidenciando uma circulação entre diferentes espaços religiosos.

> no tempo que [um] povo de Brasília [...] foram trazendo um povo de lá, para cá, chegava de avião. [...] tinha uma baixona[252], o avião baixava, e ia dando eles roupas. O pai de Valdívo dizia que era assim: eles dava ele as roupa. Quando ele estava lá, ele vestia a roupa. Quando eles saía, ele jogava a roupa na cacunda e saia. [...]. Tem índio, até hoje, que não gosta de vestir roupa.

A interlocutora apresenta uma riqueza de detalhes que vão de práticas cotidianas a processos de ritualização envolvendo o catolicismo e elementos da tradição Maxakali. Observa-se que a família de Valdívo Caboclo e Eva (2024) passou a incorporar, progressivamente, práticas não indígenas, como a frequência à escola pública, o uso de vestimentas, o casamento cristão e o batismo das crianças. Este último, segundo a interlocutora, só foi possível após o casamento religioso, o que, em certa medida, foi imposto ao casal.

> Eu já fui madrinha de gente aqui, eu mais ele, madrinha de casamento. Eu já fui madrinha de outras pessoas. Eu já fui casada no padre, no civil e no padre. Foi nessa igreja [de Santa Helena de Minas]. Primeiro eu casei no cartório, no de Machacalis (MG). [...] Depois que eu casei, primeiro eu fui embora para a aldeia, casei no cartório da FUNAI. Depois que eu fui batizar o menino meu, o povo não aceitou [...]. Eu tinha que casar de novo na igreja católica. (Eva, 2024)

Em determinado momento da entrevista, a interlocutora mostrou seus álbuns de fotografias familiares, com registros tanto do período em que viviam na aldeia quanto de parentes não indígenas de sua família. Ao comentar imagens de figuras mais antigas, como o pai e a mãe de Valdívo Caboclo, Eva (2024) os identificava como "caboclos legítimos".

Ela apoiava essa percepção a partir de características fenotípicas, como lábios e cabelos das pessoas presentes nas fotografias. No entanto, sabe-se que essa classificação é mais complexa. Assim como alguns não indígenas, Té Caboclo e Eva (2024) utilizam o termo "legítimo" para se referir a um suposto estado de pureza indígena, em diálogo com categorias historicamente mobilizadas por agentes indigenistas, que "se referirem aos Tikmu'un como sendo índios 'diferenciados', 'puros', e, portanto, merecedores de um atendimento também 'diferenciado'". Trata-se, na verdade, de uma narrativa

[252] Planície onde a aeronave poderia pousar.

associada a disputas por direitos “fora do que se entende como a Amazônia legal” (Tugny, 2014, p. 158).

> Aqui, isso aqui também é índio, ó. É, tiraram [a foto] na aldeia em um casamento lá. Essa daqui, é tia do Valdívo [Maxakali], ó. É, moraram na aldeia. [...]. Meu cunhado é esse aqui, ó. Tem foto demais, moço. [...] Que esse povo da FUNAI tira. Valdívo [Maxakali] é irmão de Maria Diva [Maxakali], Margarida [Maxakali], Margarete [Maxakali]. [São] minhas cunhadas. [...]. Aqui minha netinha. Cabocla também. (Eva, 2024)

As fotografias apresentadas por Eva (2024), diante de mim e de Valdívo Caboclo, ilustravam a convivência entre indígenas e não indígenas. Não foram encontrados registros das festas de Folias, mas sim de momentos comemorativos, como casamentos na aldeia e celebrações em igrejas. Entre as imagens, havia também o registro de uma visita de Valdívo Caboclo a um templo religioso no Ibituruna, em Governador Valadares, local que Maria Diva Maxakali (2024) já havia mencionado anteriormente. De modo geral, tratava-se de fotografias que revelam trajetórias compartilhadas entre aldeia e cidade, envolvendo tanto famílias indígenas quanto não indígenas ligadas ao contexto regional.

> [Aqui] minha mãe. [Aqui] pai que roubou minha mãe. Pai morreu com 97 anos. Mãe morreu com 93. Aqui lá na aldeia, o meu sobrinho e o meu filho mais velho estudando lá na aldeia. Tinha aula, aí depois não teve aula mais. Fui obrigada e trazer eles pra cá. Mas vinha todo final de semana [para a aldeia]. [Aqui Valdívo Caboclo] em [Governador] Valadares (MG) no Ibituruna. Aqui. Tudo caboclo, ó. [...]. Isso foi quando teve [...] um negócio [...] na igreja. Aí, eles pegou os índios pra representar na igreja. Aí eles foi, e tirou as fotos. (Eva, 2024)

Os laços familiares iam se revelando à medida que Eva (2024) apresentava as fotografias, até encontrar um registro de sua irmã, já falecida, que, segundo a interlocutora, também teria se “casada com o caboclo” chamado “Jupí Maxakali”, igualmente falecido. A irmã de Eva (2024), mãe de Negão Caboclo, chamava-se Tereza. Assim como Eva, ela também morou no T.I. Maxakali, onde “criou [todos] os filhos”. Além de Negão Caboclo, outro desses filhos, seu sobrinho Itamar, reside com ele na “aldeia de Ladainha”. Segundo Eva (2024), “a família tudo é caboclo”. Outro dado relevante, evidenciado a partir dessas imagens, é que o Maxakali com quem Tereza se casou era primo de Valdívo Caboclo (2024).

Não restam dúvidas de que, desde uma geração anterior, a família de Maria Diva Maxakali e Valdívo Caboclo recebe *folia* em suas casas. O diferencial desta trajetória está no fato de que, além de recebé-la, Té Caboclo também canta e toca instrumentos durante os *giros* em Santa Helena de Minas. Como disse Eva (2024), ele "anda mais os *folião*" há muitos anos. Nesse sentido, Té Caboclo, que ainda mora com os pais, participa regularmente dos *giros da folia* de São Sebastião, que também passam por sua própria casa.

> Acho que eles todo ano recebia. Eu fazia, quando era no dia 20 de janeiro. Tinha um povo aqui que o dia vinte, era o dia do *Terço* de noite. Dia de Mártir São Sebastião. Todo dia vinte, eles chegava aqui. Meio-dia já ligavam pra mim: 'Oh Eva, o almoço. Faz o almoço'. Chegava, tudo pra almoçar. Almoçava todo mundo, cantava *folia* e ia embora. Aí quando era de noite, era o *Terço*. Não tem uma bandeira que levanta? Não tem a bandeira de São Sebastião? Eles levanta a bandeira de Mártir São Sebastião. Fica assim. [...]. Três dias ficava cantando *folia* nas casas. [...]. Tinha até 10, 15, 20 pessoas. Chegava e almoçava. E aí, cantava folia. quando era de noite, já tinha a janta lá na casa do *dono da folia*. A janta dava para todo mundo [...]. (Eva, 2024)

O "*dono da folia*", a quem Eva (2024) se refere, é conhecido em Santa Helena de Minas como "Léo da Folia". Este *cantador* também contribui para a compreensão das relações entre as *folias* e os Maxakali, tema que será retomado adiante. Antes disso, apresento como se dá essa relação durante o *Terço* do dia de São Sebastião, em 20 de janeiro, a partir do relato de Eva (2024). Trata-se do encerramento da festa, quando se realizam as rezas e a distribuição de alimentos aos devotos. Estive em um desses *Terços*, na casa de Léo da Folia, em 20 de janeiro de 2021, ocasião em que acompanhei a reza e a partilha na cidade de Santa Helena de Minas. Em períodos anteriores, essas práticas ocorriam também em fazendas da zona rural e nas aldeias Maxakali, conforme relatado por Eva (2024) e Maria Diva Maxakali (2024).

Segundo Eva (2024), os *giros da folia*, liderados por Léo da Folia, passavam na aldeia onde ela e Valdívo Caboclo (2024) moravam. A interlocutora relatou que, naquele período, os *foliões* "moravam em uma fazenda", enquanto os indígenas viviam "na aldeia [Maxakali]". Eles "saíam de lá, cantavam na fazenda. De lá, ia lá pra casa. [...]. É, ia lá cantar na casa do véi, pai de Valdívo [Maxakali], a mãe, Maria Diva [Maxakali]. E aí, quando era de noite, de tardinhas eles iam embora. Tinha os *Terço* nas casas deles". Esses acontecimentos remontam a mais de 30 anos, quando Eva (2024) e Valdívo Caboclo (2024) ainda residiam no T.I. Maxakali. A atuação de Léo da Folia ilustra o que se propõe

aqui como um contexto afro-indígena das festas de Folias em Santa Helena de Minas, já que o mesmo *folião t*ambém canta na Comunidade Quilombola dos Marcineiros, de onde provêm parte dos músicos que participam dos *giros*.

O termo mais recorrente entre a população local e entre alguns indígenas que participam das festas de São Sebastião em Santa Helena de Minas é "caboclo". Em certa ocasião, Valdívo Caboclo (2024) afirmou que não se incomodava com essa denominação, embora preferisse ser chamado de "índio". Em nenhum momento da entrevista demonstrou desconforto com esse termo, sendo "indígena" a expressão mais adequada no campo acadêmico e institucional. Nesse contexto, "caboclo" parece operar, para ele, como equivalente a "indígena", desde que não utilizado de forma pejorativa. Segundo Eva (2024), seu marido "já acostumou" a ser chamado "de caboclo".

Eva (2024) explicou que "pode chamar" de caboclo, e exemplificou dizendo que seu "filho está com sangue de cigano, de capixaba e de caboclo". Ele "é índio, mas nós fala caboclo". Não se desconsidera, contudo, que possa haver uma aceitação condicionada, já que "eles não gostam de chama de caboclo não", embora, segundo a interlocutora, "pode, pode chamar"[253]. Como relatou, "aqui ó, meu menino mesmo, aqui quase todo mundo chama ele de caboclo. Té Caboclo. Não importa. É assim, fala por brincadeira, né? Já acostumou chamar ele de Té Caboclo". De fato, quando Té Caboclo se apresentou, utilizou esse termo para se autoidentificar. Percebe-se, assim, que o uso foi naturalizado também entre esses indígenas. Ainda assim, quando empregado de forma intencionalmente ofensiva, pode gerar conflitos. Historicamente, trata-se de uma categoria utilizada na região para designar sujeitos em trânsito entre o universo indígena e o modo de vida do "homem civilizado".

[253] Eva (2024) ainda cria uma neta de Valdívo Caboclo (2024). No dia da entrevista, ao solicitar um contato telefônico da família, pediu ajuda a uma jovem chamada Cleidiovane Maxakali, a qual, segundo a interlocutora, era "caboca puradinha". Vale destacar que, em diversas ocasiões, os interlocutores omitem o "l" da palavra "caboclo/a", pronunciando "caboco", inclusive no plural, como em "eles é caboco".

5.7 Contatos entre indígenas e não indígenas nos *giros* de Léo da Folia

Em parágrafos anteriores, Eva (2024) narrou momentos da festa de São Sebastião, em 20 de janeiro. Nesse dia, é rezado o *Terço* na casa do "*dono da folia*", neste caso, Léo da Folia. Trata-se geralmente do último dia da festa, quando, além das orações, ocorre a devolução da bandeira roubada pelo *Ladrão*, seu levantamento no *mastro* e a queima de fogos. A família indígena de Eva (2024) e Valdívo Caboclo (2024) participa regularmente desse momento, na casa de Léo da Folia, que há muito tempo inclui a residência do casal no *giro da folia*, tanto no período em que viviam na aldeia quanto atualmente, na cidade.

Para compreender melhor essa interação entre os *foliões* liderados pelo não indígena Léo da Folia e os Maxakali, em agosto de 2024 fui até a casa do *folião*, na zona rural onde reside, para realizar uma visita e algumas entrevistas sobre o tema. Meu último encontro com ele havia ocorrido entre 2021 e 2022, durante a implementação da Lei Aldir Blanc (n°14.017) em Santa Helena de Minas, período em que atuei como assessor de cultura da prefeitura. Com a sua recente mudança para a zona rural, foi necessário me deslocar até o local por uma estrada não asfaltada, utilizando um carro alugado. Para localizar a residência, ainda na cidade, perguntei a um morador, que me informou que Léo da Folia (2024) vivia a cerca de 13 quilômetros de Santa Helena de Minas, em um lugarejo conhecido como "Castelo".

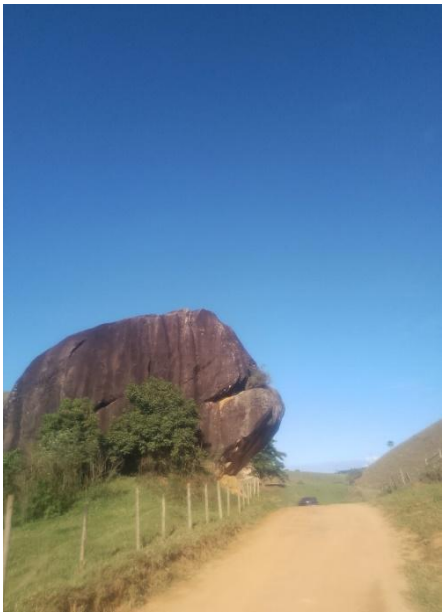


Figura 73 - Caminho até a casa de Léo da Folia - Comunidade dos Gonçalves, Santa Helena de Minas (MG)
9 de agosto de 2024
Registro do autor

Tomei a direção indicada e, como não sabia exatamente onde ficava a casa de Léo da Folia (2024), acompanhei a quilometragem do carro. Ao me aproximar de 11 quilômetros percorridos, parei e perguntei a um morador, à beira da estrada, para confirmar se estava no caminho correto. Para precisar a orientação, ele perguntou se eu procurava "Léo da Folia". Como já discutido no segundo capítulo, percebe-se que a identificação do colaborador está fortemente associada à *folia*. O morador então orientou que eu seguisse os "fios de internet" ao longo do caminho para encontrar a casa. A indicação, além de curiosa, revela o contato desses *cantador*es com tecnologias contemporâneas.

Ao chegar à casa de Léo da Folia (2024), encontrei-o próximo à cancela, acompanhado de dois trabalhadores que realizavam a capina do terreno, junto à porteira de entrada. Cumprimentamo-nos cordialmente e, em seguida, ele me convidou a entrar. Já na sala, onde nos acomodamos, observei tratar-se de uma casa simples, com uma imagem de São Sebastião posicionada à nossa frente. Havia mais de um ano que não nos víamos, e aquele encontro tornou-se uma oportunidade para aprofundar informações já obtidas, bem como registrar novos dados sobre as festas de Folias em Santa Helena de Minas e região.

Léo da Folia (2024) é um dos colaboradores mais emblemáticos da pesquisa, sobretudo porque seus *giros* percorreram, por longo tempo, o T.I. Maxakali, além das cidades de Bertópolis e Santa Helena de Minas. Destaca-se também sua circulação histórica na Comunidade Quilombola dos Marcineiros. Não é exagero afirmar que algumas dessas festas, como as conduzidas por Léo da Folia e por Tião Supita, configuram-se como práticas de um território afro-indígena, dado o envolvimento de indígenas, quilombolas e populações não indígenas. No caso de Léo da Folia (2024), sua relação com o quilombo se consolidou pela própria dinâmica da *folia*, contando inclusive com tocadores oriundos dos Marcineiros, comunidade onde residiu nas proximidades por muitos anos. De forma objetiva, Léo da Folia, os quilombolas e os Maxakali mantêm, até hoje, uma convivência marcada pela proximidade territorial e pelas trocas culturais contínuas.

Foi durante esse trabalho de campo com Léo da Folia (2024) que o colaborador relatou já ter passado com a *folia* diversas vezes na aldeia. Sua própria trajetória de vida envolve o local onde vivem os Maxakali de "Pradinho", em Bertópolis (MG), o que reforça a tese do contexto afro-indígena dessas festas, dada a proximidade entre os Maxakali e as *folias* em louvor a São Sebastião. Durante a entrevista, mostrei a Léo da

Folia um vídeo de uma festa com intenso batuque, na qual participavam alguns indígenas Maxakali. Esses registros foram realizados em 20 de janeiro de 2023, em sua própria casa, durante a entrega da bandeira pelo *Ladrão da bandeira*, a queima de fogos, a reza do *Terço* e o levantamento da bandeira no *mastro*.

Léo da Folia (2024) nasceu em Machacalis (MG), mas, devido à agregação de seu pai a fazendeiros em Bertópolis, mudou-se ainda criança para um lugarejo chamado Pradinho, situado na fronteira com a aldeia Vila Nova, no T.I. Maxakali. Ao ser questionado sobre a localização, o *folião* explicou que Pradinho ficava "lá nos índios mesmo. Por que tem eles [que estão] na divisa e nós mais pra cima. Eles era da parte de baixo, e nós era da parte de cima". Esse relato converge com o que foi apontado por Eva (2024) no subcapítulo anterior, acerca da presença dos *giros de folia* nas aldeias, promovidos por trabalhadores vinculados às fazendas do entorno do território Maxakali.

Por volta da década de 1960, quando ocorreu essa mudança para Pradinho, Léo da Folia (2024) ainda era criança. Em deslocamentos posteriores, também passou a viver próximo à Comunidade Quilombola dos Marcineiros, novamente em função das relações de trabalho de seu pai com diferentes fazendeiros. Nesse contexto, as *folias* se difundiam tanto no T.I. Maxakali quanto no quilombo. Um aspecto relevante, contudo, é que, enquanto a *folia* de Tião Supita (2024) conta com a participação de músicos Maxakali, os *giros* conduzidos por Léo da Folia se estruturam sobretudo com participantes dos Marcineiros e de Santa Helena de Minas, sem a presença de indígenas nas performances musicais.

> Saí de lá [de Pradinho], e vim pro Véu das Noivas, ali pra cima dos Marcineiros. [...]. Nós moramos ali uma temporada dezenove, vinte anos. Aí casei, aí depois, vim embora pra Santa Helena de Minas. Meu pai morreu. [...] Eu canto na cidade, porque eles lá [o quilombo] é como família. E eles eram meus *foliões*. [...]. Entendeu? O *marcante* vinha dos Marcineiros, que era o Manel Balieiro, Dureis, dos Quilombola mesmo. Lá tem um veinho e Tiana. Seu Manel era avô de Tiana. Nós saía dali, descia em Umburana abaixo, onde hoje é dos índios, era na época de Siviriano, Antônio Fabricio, Rosildo. (Léo da Folia, 2024)

Em determinado momento, em Santa Helena de Minas, ocorreu uma reorganização do T.I. Maxakali, motivada por reivindicações indígenas de ampliação territorial. Esse processo levou pequenos proprietários a venderem suas terras ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), por meio de indenizações, resultando na incorporação dessas áreas ao território indígena. Parte dessas propriedades

era anteriormente visitada pelos *giros de folia* liderados por Léo da Folia (2024), o que ajuda a compreender por que esses mesmos *giros* também alcançavam as aldeias Maxakali, especialmente as casas de Maria Diva Maxakali e Valdívo Caboclo. Segundo o colaborador, áreas hoje demarcadas pertenciam a "Siviriano, Antônio Fabricio, Rosildo, Zezinho Andrade", contexto já abordado na primeira seção da tese.

> O governo, né? Para fazer a terra dos índios, né? Para emendar Posto com Pradinho, em uma terra só. E comprou baratinho, pelo preço do INCRA. No INCRA hoje é barato, cê tem imposto barato. [...]. Aí você não pode por um preço alto na terra [...], por causa do imposto (Léo da Folia, 2024).

Léo da Folia (2024) demonstra conhecer de perto o processo de expansão da fronteira sobre o território Maxakali. Muitos dos proprietários que faziam divisa com o T.I. eram seus conhecidos, compadres e participantes dos *giros de folia*. Embora tenha passado com a *folia* nas aldeias, o colaborador afirmou nunca ter rezado o *Terço* nesses espaços, ao contrário do que ocorre na Comunidade Quilombola dos Marcineiros, onde sua participação é mais frequente.

> Lá no Marcineiros? Já rezamos [o *Terço*] deles lá, né? Já participei muito, eles têm a festa da Nossa Senhora da Aparecida, dia 12 de outubro. Aí eu participo, eu só não fui esse ano, que eu estava sem carro, e estava chovendo. [...]. Mas todo ano eu estou mais eles lá. [Os quilombolas], eles tem conchave com Maria Diva [Maxakali], muito. [...]. [O *Terço* em] Maria Diva é novo. Já tem um ano e pouco que eles continuam rezando lá em Maria Diva [Maxakali]. Mas é só lá mesmo na comunidade deles que é mais frequente. Que os índios não, os índios é ... mais coisado. Mas agora com os anos pra cá, é que eles civilizou né ... é quase que nem nós mesmo. Meu *Terço*, só rezo em casa. Igual aquela vez que cê participou lá [20 de janeiro de 2021]. Porque eu saio no *giro*, cantando a *folia*, e chego dia 20 [de janeiro] em casa. Aí faço o *Terço*. Mas já cantar nos índios eu já cantei. Em Maria Diva [Maxakali]. E quando chega, para passar e sair é difícil menino. Por que junta aquelas tropas de índio. Passei pelas barracas deles. Você pega a bandeira e já vai, você tem que ir atrás. Já são quatro vezes que eu passo nos caboclo. Lá no Pradinho já passei com *folia*. Quando nós morávamos lá em cima, passamos no Pradinho. Subimos, passamos lá com o compadre Deziane. Subimos, saímos lá em casa. Passamos nos Bento. (Léo da Folia, 2024)

As falas de Léo da Folia (2024) e de outros *cantadores* evidenciam percepções locais sobre as transformações nos modos de vida indígenas, como quando associadas à

ideia de “civilizado”. Esse tipo de compreensão não deve ser tomado de forma literal, mas entendido como parte de um repertório discursivo construído nas relações entre os Maxakali e os não indígenas. Ao mesmo tempo, tais narrativas apontam para mudanças efetivas nas formas de convivência, indicando não um processo linear de assimilação, mas dinâmicas negociadas, por vezes também conflituosas.

Percebe-se que, embora esta pesquisa tenha como delimitação territorial as cidades de Carlos Chagas e Santa Helena de Minas, outras localidades emergem interligadas pelas trajetórias dos sujeitos envolvidos nas performances musicais. Desde o final do século XIX, conforme aponta Ribeiro (1998), houve um fluxo migratório significativo proveniente do Vale do Jequitinhonha e de regiões da Bahia, contribuindo para a intensificação dessas festas no Vale do Mucuri. Há indícios de que os próprios Maxakali realizaram trajetórias de deslocamento que incluem esses espaços, passando pela Bahia, pelo Vale do Jequitinhonha e, posteriormente, fixando-se no Vale do Mucuri. No caso de Léo da Folia (2024), sua trajetória se distribui entre Machacalis (MG), Bertópolis (MG) e Santa Helena de Minas (MG), localidades marcadas por intensa circulação desse povo, ainda que, na atualidade, essa presença esteja mais concentrada nas duas primeiras, onde se encontram o T.I. demarcado.

Até mesmo Joaquim Caboclo (2013), *folião* não indígena oriundo do Vale do Jequitinhonha, que viveu em Machacalis (MG) e posteriormente se mudou para Carlos Chagas, onde faleceu em 2019, manteve contato com os Maxakali durante as *folias*. A essa altura, já se acumulam diversos exemplos do envolvimento não apenas do quilombo, representando populações negras, mas também dos Maxakali, indígenas do Vale do Mucuri. As evidências dessas relações, especialmente em Santa Helena de Minas e Bertópolis, são consistentes. Consideradas de forma mais abrangente, essas festas não devem ser compreendidas apenas em um contexto afro-brasileiro, pois isso implicaria negligenciar a participação indígena. Nesse sentido, a categoria afro-indígena mostra-se mais adequada para interpretar essas práticas no Vale do Mucuri, ao menos até que outra formulação analítica possa contemplar essa complexidade sem prejuízos interpretativos.

> Já passei na aldeia de Maria Diva [Maxakali], duas vezes. E junta aquela turma assim, moço. Tem hora que você chega numa casa de um branco, você canta uma *folia*, só tem o marido e a mulher. Os outros tá na porta, não participam. E os índios, não. Os índios, você chega, você juntou aqui o seu pessoal para cantar a *folia*, cês estiver lá, os outros de cá, chama eles tudo para cá. Fica tudo ali, aquele bolinho, assim, tudo junto. Pra joelhar, joelha todo mundo. Mais participantes que os

> brancos, moço, se passar nas casa deles. Eles sabe receber. Eles é bom de passar com *folia* na casa deles. (Léo da Folia, 2024)

A transcrição da fala de Léo da Folia (2024) converge com as trajetórias de outros *cantadores*, como Joaquim Caboclo, Tião Supita, Dedé, Olívio e Té Caboclo, no que diz respeito à presença indígena nas *folias*, especialmente nas dedicadas a São Sebastião. A relação dessas festas com comunidades quilombolas é amplamente reconhecida, sendo recorrente sua associação ao universo afro-brasileiro. No entanto, a participação indígena, particularmente dos Maxakali, permanece pouco explorada, sobretudo no meio acadêmico. As evidências reunidas indicam que essas relações não são recentes, mas se estendem ao longo do tempo, não devendo ser compreendidas como casos isolados na história das festas, ainda que frequentemente invisibilizadas nas narrativas sobre populações indígenas.

A presença de Léo da Folia (2024) nas aldeias não ocorreu de forma ocasional. Em consonância com os relatos de Maria Diva Maxakali (2024), Valdívo Maxakali (2024) e Eva (2024), seu pai já realizava esse percurso anteriormente. Trata-se, portanto, de uma relação que remonta a pelo menos sete décadas entre as *folias* e os Maxakali. Joaquim Caboclo (2013), que faleceu aos 102 anos em Carlos Chagas, também teria vivenciado essas práticas nas aldeias, possivelmente no mesmo período. Com base nas informações reunidas em 2024, tanto de indígenas quanto de não indígenas, é possível afirmar com maior segurança que as festas do Vale do Mucuri não passaram despercebidas pelos Maxakali. Ao contrário, há participação ativa, ainda que em menor número e em formas distintas quando comparadas à dos não indígenas.

> Meus pais, é o seguinte. Eles vieram aqui mesmo dos Militão, perto de Machacalis (MG) mesmo. Dessa região aqui. Pai, mãe. Meus avós. Minha avó mesmo morava ali em Liô. Depois da cachoeira. Você passou a cachoeira e virou aqui. Liô. [Meu pai e meu tio] cantavam [*folia*]. Ah, tem anos. Meu pai ia para Pavão (MG) cantar *folia*, com o povo. [Meu pai passava com as folias] lá no Pradinho. Meu pai chegava no Pradinho, meu pai saia lá de casa pra tocar pra eles dançar. [...]. Meu pai ficava três dias cantando. Tocando pra eles dançar, no Pradinho. (Léo da Folia, 2024)

Certa vez, utilizei como suporte para a entrevista dois registros em vídeo de um *batuque* com Maxakali na casa de Léo da Folia (2024), realizados em 2023, quando ele ainda morava na cidade (já abordados no quarto capítulo). Ao apresentar esse material ao

colaborador, busquei compreender dois pontos: há quanto tempo os Maxakali participam das festas e se essa interação já ocorria na geração de seu pai. Os vídeos registram o encerramento da festa de São Sebastião, no dia 20 de janeiro de 2023, ocasião em que, segundo Léo da Folia (2024), "estava cheio de índio" participando.

A participação dos Maxakali nas festas de São Sebastião em Santa Helena de Minas pode ser compreendida a partir de alguns fatores articulados: a presença de indígenas nas performances musicais, a circulação histórica de *foliões* como Léo da Folia (2024) e Olívio (2024) pelas aldeias, a devoção a santos católicos, a realização do *Terço* e a participação em romarias, como as de Bom Jesus da Lapa. Esses elementos, longe de atuarem isoladamente, compõem um conjunto de práticas que favorecem e sustentam a inserção dos Maxakali nesse universo religioso.

Segundo Léo da Folia (2024), "tem tempo" que os Maxakali participam da festa, pelo menos "desde quando" ele se mudou para Santa Helena de Minas (MG), há mais de 40 anos[254]. Antes disso, ele e seus familiares já passavam com os *giros de folia* pelo T.I. Maxakali, indicando uma relação ainda mais antiga, que remonta inclusive à atuação de seu pai, em um período em que o território possuía outra configuração. Esse histórico ajuda a explicar a frequência com que os indígenas visitam sua casa, mesmo fora do contexto das festas. Como afirmou o *folião*, "eles ficam lá em casa direto. Comem, bebem. Quando eles chumbam[255], eu peço eles: 'Oh, fica sossegadinho aqui, para não prejudicar ninguém'. Aí o que tiver mais melhor pega eles e leva embora".

Segundo Léo da Folia (2024), no registro em vídeo, durante um batuque conduzido por seu grupo em janeiro de 2023, os Maxakali "estavam brincando na garagem" de sua casa. Não eram apenas os indígenas que estavam presentes: havia também integrantes da Comunidade Quilombola dos Marcineiros, entre eles uma das interlocutoras desta pesquisa, conhecida como "Tiana". Esses quilombolas, como já mencionado, mantêm relação estreita com as *folias* e com o próprio Léo da Folia. Na ocasião, algumas mulheres quilombolas vieram "trazer a bandeira, que elas roubou" no ano anterior, isto é, em janeiro de 2022.

[254] Segundo um jovem morador da cidade, André (2024), "os índios [...] não costumam participar não. Estão aí aleatoriamente". No entanto, essa percepção não se sustenta diante do conjunto das narrativas apresentadas por outros colaboradores, indígenas e não indígenas. Ainda que não se possa generalizar, a ideia de aleatoriedade não explica a participação recorrente de alguns Maxakali nas festas.
[255] Termo regional utilizado para designar alguém em estado de embriaguez.

Esses quilombolas ocupavam, portanto, o papel do *Ladrão da bandeira*, encenação característica da festa de São Sebastião. Conforme já descrito a partir dos relatos de Tião Supita (2024) e Santa (2024), no segundo capítulo, o *Ladrão* chega "mascarado" para a entrega e "depois ele tira, para ficar normal como nós". Como explica Léo da Folia (2024), "você roubou agora dia 20. Só entrega dia 20 de janeiro [do ano posterior]". Após a devolução, realizam-se o *Terço* e o levantamento da bandeira, que pode ser novamente "rouba[da] meia noite" e levada embora, reiniciando o ciclo ritual. Próximo ao novo dia 20 de janeiro, o *Ladrão* envia um bilhete ao dono da bandeira e participa de uma encenação de julgamento.

Em 2023, enquanto esse evento ocorria na casa de Léo da Folia (2024), muito próximo dali, o mesmo ritual acontecia na casa de Dedé, filho de Tião Supita, responsável por outra festa de São Sebastião. Trata-se de uma celebração igualmente requisitada, tanto na cidade quanto em contextos próximos às aldeias Maxakali. Ao ser questionado sobre os músicos que participaram da performance em sua festa, Léo da Folia (2024) destacou a diversidade de participantes:

> Tozinho do Pé-da-Pedra, lá dos Marcineiros, quilombola. Os meninos de compadre Quelemente. Ih, tem tanta gente aí. Agora os outros são de Santa Helena [de Minas]. Os que estavam comigo ali: Valdivino aqui embaixo. Finado França. Faustino lá de Santa Helena [de Minas]. Tem que somar assim tudinho ... Tem muita gente. Nesse dia estava bonito demais. (Léo da Folia, 2024)

As festas de folia lideradas por Léo da Folia (2024) são, em geral, previstas para ocorrer anualmente, sobretudo aquelas em louvor a São Sebastião. Como em outros eventos desse tipo, podem manter regularidade por longos períodos ou sofrer interrupções temporárias. Sua continuidade depende de fatores como a saúde do *marcante* e de devotos centrais, condições financeiras e mudanças de domicílio, como ocorreu com o próprio Léo da Folia. Ainda assim, mesmo sem realizar o *giro* em 2024, ele manteve o *Terço*, que aconteceu independentemente da circulação da *folia*, já que, segundo o colaborador, "não saiu porque estava chovendo, né? E os *folião* que vinha, não veio".

Não há dúvidas quanto à relação de alguns Maxakali, localizados nas terras indígenas de Santa Helena de Minas e Bertópolis, com essas práticas. No próximo subcapítulo, abordarei a presença de uma estátua de São Sebastião na aldeia Vila Nova, no Pradinho (Bertópolis), local por onde Léo da Folia (2024) historicamente passou com

seus *giros*. A existência dessa imagem não é de seu conhecimento, possivelmente por ter sido instalada após a interrupção desses percursos. Contudo, Guigui Maxakali (2024), apontado como um dos principais responsáveis por sua introdução na aldeia, é o mesmo que anteriormente recebeu a *folia* em sua casa. Ele ainda reside no local, onde, nas proximidades de sua moradia, encontra-se a referida estátua.

> Guigui [Maxakali], sei quem é. Lá do Pradinho [...]. Era no Pradinho que nós passávamos com *folia*. [...]. Você entrou no Pradinho aqui, ó. Para sair lá no povo dos Bento, lá em cima. Você passa em todas as barracas deles que está aqui no giro da estrada. Todas, todas, todas. Eles chega e quer que você passa em todas as casas. (Léo da Folia, 2024)

Léo da Folia (2024) desconhecia a existência da estátua de São Sebastião, informação que obtive, a partir de uma fotografia do monumento localizada na aldeia Vila Nova, no Pradinho, a qual mostrei para ele. A imagem, que será analisada no próximo subcapítulo, chegou à aldeia sem pintura e, segundo Guigui Maxakali (2024), foi posteriormente colorida pelos próprios indígenas. Para Léo da Folia (2024), o resultado a aproximava mais de um "índio" do que da representação tradicional de São Sebastião. Ainda assim, a presença das flechas cravadas no corpo remete ao martírio do santo e, conforme os próprios Maxakali, trata-se de São Sebastião, entendido de forma associada e também reconhecido como Putuxop.

5.8 Putuxop: São Sebastião entre os Maxakali

Jonas (2024), morador local e colaborador desta pesquisa, que por muitos anos trabalhou no escritório da FUNAI em Santa Helena de Minas, apresentou-me Rodrigo, então chefe da instituição no município (conhecido na cidade e entre os indígenas como "chefe da FUNAI"). Intuitivamente, Jonas compreendia que o agente público poderia contribuir para a investigação sobre as relações entre os Maxakali, as festas de Folias e os santos. Assim, em 31 de julho de 2024, organizei um encontro com Rodrigo. À época, além de atuar na FUNAI regional, ele desenvolvia pesquisa de doutorado junto aos Maxakali. Durante a conversa, após trocarmos referências sobre a História da colonização do Vale do Mucuri, ele me mostrou a fotografia de uma estátua de São Sebastião localizada na aldeia Vila Nova, no Pradinho (Bertópolis, MG). Até então, eu desconhecia completamente a existência dessa imagem em território Maxakali.



Figura 74 - São Sebastião/Putuxop
Terra Indígena Maxakali – Aldeia Nova Vila (Pradinho)
Bertópolis (MG)
Registro: Rodrigo (FUNAI)
2024

Assim que tomei conhecimento da estátua de São Sebastião, busquei identificar quais Maxakali poderiam colaborar para compreender a relação desse santo com esses

indígenas. Para isso, enviei a imagem via WhatsApp a Ildelia Ferreira[256], amiga residente em Bertópolis (MG), que há muitos anos desenvolve atividades socioculturais junto aos Maxakali, incluindo encontros de pajés. Esses encontros são de suma importância para a manutenção da cultura desse povo. Como observa Vasconcelos (2015, p. 122), após diversos rompimentos internos, "uma reunião assim tão ampla e aglutinadora" pode reunir diferentes grupos e promover reconciliações "após os episódios traumáticos que marcaram a cisão" entre eles. Ao receber a imagem e minhas indagações, Ildélia enviou um áudio, que transcrevo a seguir.

> [...]. Pois é, essa imagem, ela fica na aldeia [...] de Guigui [Maxakali], lá no Pradinho. Eu não sei como que ela surgiu lá, não sei te informar não. Quem pode te informar, assim, lá cê pode conversar com várias pessoas, porque eu acho que quando colocaram essa imagem lá, ainda só existia a aldeia de Guigui [Maxakali]. Todos moravam ali, antes de se tornar este tanto de aldeias pequenas, antes de se tornar este tanto de aldeia que tem lá. Então é o próprio Guigui [Maxakali], que fica na aldeia dele, ou talvez os mais velhos, o Manuel Damásio [Maxakali], irmão de Guigui [Maxakali], pode saber alguma coisa, sobre essa imagem. Das mulheres, pode ser Avina [Maxakali], pode ser qualquer uma pessoa desses mais velhos, assim, deve saber explicar para você. [...]. Sempre teve essa imagem. Desde quando eu frequento a aldeia, há mais de 13 anos, eu sempre vi essa imagem lá, mas nunca tive curiosidade, não. Na semana que vem, provavelmente eu devo ir na aldeia, porque tô querendo fazer um curso, um encontro de pajés, que vai ser no Pradinho. Aí eu estava esperando o Marilton [Maxakali] fazer uns exames, e voltar, para ele tentar reunir esses pajés para mim, para eu poder conversar com eles. [...]. E aí talvez se na semana que vem, se der para ir, porque quinta eu viajo, vou para Lapa. Mas se na semana que vem eu não for, na próxima semana eu tenho que ir. Aí eu posso ver para você, alguém para conversar com você, explicar tudo direitinho. Tá bom? Um abraço! (Ildelia, 2024)

Ildélia Ferreira (2024) tentou ajudar-me a agendar entrevistas com os Maxakali, mas, devido ao curto prazo, busquei outras formas de compreender a história em torno da estátua de São Sebastião no T.I. Maxakali. Foi ela quem chamou minha atenção para o fato de que a imagem na fotografia se tratava de uma "estátua". Embora nunca tenha refletido sobre seu significado no contexto indígena, indicou possíveis lideranças que poderiam contribuir com a pesquisa e se dispôs a auxiliar. Ainda assim, a limitação de tempo exigiu que eu recorresse a outros interlocutores.

[256] Ildélia Ferreira residente em Bertópolis (MG) é advogada e ex-procuradora do município de Santa Helena de Minas (MG), atuando há anos em iniciativas socioculturais junto aos Maxakali.

Rodrigo (2024), então “chefe da FUNAI” à época, atuava em Santa Helena de Minas e conhecia de perto o T.I. Maxakali. Segundo ele, a estátua corresponderia a um “São Sebastião” e mencionou “Guigui Maxakali”, umas das lideranças, como possível interlocutor para esclarecer sua origem. De acordo com seu relato, o indígena - reconhecido como liderança com status de pajé, com cerca de 70 anos - teria explicado que São Sebastião seria um guerreiro envolvido em conflitos com outros indígenas em tempos remotos. Rodrigo, contudo, não soube detalhar a narrativa e recomendou que eu buscasse diretamente Guigui Maxakali para aprofundar a questão[257].

> O bando e a unidade de consenso, sendo a categoria mais complexa. Inclui todos os parentes, englobando vários grupos domésticos sob a liderança de um patriarca-líder que se relaciona parentalmente com os demais membros. E a unidade de maior integração social, estabelecida em torno do líder e de um centro cerimonial (Kukex) em atividade. Exige um número ideal de pessoas para funcionar. Caso este decresça, interrompe-se o cerimonial e extingue-se o bando. As denominações do bando advêm de sua localização espacial. [...] O que se pode constatar é que a área de influência de cada ‘líder’ não ultrapassa a sua ‘aldeia’. Esta rápida análise de organização social Maxakali, como é nos nossos dias, permitiu-nos algumas inferências para explicar a nossa hipótese da unidade e dispersão acentuada dos vários grupos que analisamos. (Paraíso, 1994, p.182)

Guigui Maxakali ocupa uma posição estrutural dentro dessa organização sendo ele também responsável por organização de rituais importantes para este grupo étnico. No dia 14 de agosto de 2024, após contatos realizados por Jonas (2024) com Guigui Maxakali (2024), combinamos uma visita à sua residência, com o objetivo de tratar, sobretudo, da estátua de São Sebastião. Jonas, que acompanhou esse processo de aproximação, contribuiu diretamente para viabilizar o acesso à aldeia e a realização das entrevistas com indígenas Maxakali ligados à presença do santo. Trata-se de um dado relevante, considerando que São Sebastião é, atualmente, a principal referência devocional entre os *foliões* das cidades pesquisadas.

[257] Segundo Rodrigo (2024), a narrativa sobre São Sebastião na aldeia envolveria um conflito relacionado à obtenção de peixes. No entanto, em entrevista posterior, Guigui Maxakali (2024) recomendou cautela ao relatar esse episódio, esclarecendo que não se tratava de roubo, mas de uma disputa por recursos naturais, reinterpretando o personagem não como “ladrão”, mas como concorrente.



Figura 75 - Casas indígenas ao longo do trajeto entre Santa Helena de Minas (MG) e a aldeia Nova Vila, Pradinho, Bertópolis (MG).
Registro do autor.
2024

Com um carro alugado, percorremos por cerca de 30 minutos uma estrada não asfaltada, marcada por buracos e trechos de atoleiro. Felizmente, não havia chovido intensamente naquela semana, o que possibilitou o acesso; caso contrário, seria necessário utilizar a rodovia asfaltada que liga Santa Helena de Minas (MG) a Bertópolis (MG), pelo lado oposto. Foi nesta última cidade que chegamos à aldeia Vila Nova, em Pradinho, onde encontrei inicialmente Guigui Maxakali (2024), cuja casa está entre as mais próximas da estátua. Nas imediações, localizam-se ainda as residências de Manuel Damásio Maxakali, seu irmão, de Bruno Maxakali, seu sobrinho, e de outro colaborador, Pequi Maxakali[258], todos participantes da pesquisa.



Figura 76 - Placa no Córrego do Norte, zona rural de Santa Helena de Minas (MG)
Registro do autor
2024

[258] Pequi Maxakali faleceu entre setembro e outubro de 2024.

Ao chegarmos à casa de Guigui Maxakali (2024), fomos bem recebidos, aproximação facilitada por Jonas (2024), que é estimado pelos Maxakali por auxiliá-los no acesso a documentos, extratos bancários e outras demandas burocráticas. Guigui posicionou uma cadeira na área externa da casa, onde iniciamos a conversa sobre a estátua. De forma direta, afirmou tratar-se de São Sebastião. Na ocasião, procurei compreender como a imagem foi instalada na aldeia e quais motivos levaram à sua fixação naquele espaço. Um aspecto central de sua fala é que, além de São Sebastião, o encantado representado na estátua é denominado, na língua maxakali, como Putuxop.

Apesar de apresentar sinais de desgaste[259], a estátua, instalada há aproximadamente 24 anos, permanece bem fixada, o que sugere o esforço necessário para transportá-la até o local, considerando seu tamanho e peso. Ainda assim, sua exposição contínua ao sol e à chuva provocou deteriorações visíveis. Segundo Guigui Maxakali (2024), seria necessário "consertar pra poder melhorar. Porque é a cultura de verdade, né? Não pode ser assim, não". A expressão "cultura de verdade", à qual o interlocutor se refere, está associada à dimensão religiosa desse povo indígena, como observado por Tugny (2014, p. 167).

> O que se passa é que não existe o problema da verdade, ou da realidade, e, consequentemente, o da representação entre os Tikmũ'ũn em relação às coisas visíveis como geralmente as postulamos. Não encontro em suas narrativas e em suas exegeses uma distinção entre dimensões separadas e excludentes para as coisas materiais e as imateriais, as verdadeiras e as falsas, as essências e as aparências. (Tugny, 2014, p. 167)

No decorrer da conversa, Guigui Maxakali (2024) afirmou que contaria apenas parte da história relacionada a São Sebastião. Segundo o interlocutor, o santo seria também um indígena, chamado Putuxop. A estátua apresenta flechas cravadas no corpo, uma no peito esquerdo e outra na região inferior direita do tronco. Observa-se ainda uma perfuração na coxa da perna direita, possivelmente associada a outra flecha, atualmente ausente, o que pode estar relacionado ao processo de deterioração da imagem.

[259] Segundo Guigui Maxakali (2024), "todo mundo respeita" a presença da estátua na aldeia, inclusive os "bebedores" de cachaça. Mesmo após anos de exposição, nenhum indígena teria causado danos à imagem.



Figura 77 - O autor e Guigui Maxakali
Aldeia Vila Nova, Pradinho, Bertópolis (MG)
2024

Há indícios de que a pesquisadora Rosângela Tugny[260] tenha colaborado para a aquisição da estátua. Segundo Guigui Maxakali (2024), a imagem teria vindo de Belo Horizonte (MG), adquirida por "3 mil" reais, e estaria na aldeia desde, aproximadamente, 2004. O interlocutor afirmou ter interesse em obter uma imagem de São Sebastião, buscando-a em diferentes locais até sua instalação na aldeia. É plausível que a proximidade com a pesquisadora tenha contribuído para viabilizar a aquisição, possivelmente por meio de recursos vinculados a projetos desenvolvidos junto aos Maxakali. A estátua é composta por cimento e ferro e apresenta variações na posição dos braços em comparação a representações mais convencionais de São Sebastião.

A vinculação a São Sebastião, segundo Guigui Maxakali (2024), estaria relacionada ao fato de que seus pais, Damazinho Maxakali e Augusta Maxakali[261], já o

[260] Segundo Reginaldo Maxakali (2024), a estátua teria origem em Sabará (MG) e já teria sido adquirida completa, por intermédio da pesquisadora Rosângela Tugny. O colaborador e Maria Diva Maxakali (2024) afirmaram que a iniciativa partiu de Guigui Maxakali. Em diálogo realizado durante o trabalho de campo, ao ser questionado sobre o nome de São Sebastião "na língua" maxakali, Reginaldo respondeu: "por que ele subiu em cima da casa e canta música de gavião. Nós chama Putuxop" (Reginaldo Maxakali, 2024). De acordo Damazinho Maxakali (2024) a pesquisadora Rosângela Tugny poderia fornecer informações mais precisas sobre o processo de aquisição da estátua. Ainda assim, destacou que a iniciativa partiu dos próprios Maxakali.

[261] Segundo Guigui Maxakali (2024), seus pais também não viveram no tempo de Putuxop, tendo tomado conhecimento sobre o encantado por meio dos ancestrais indígenas. Desse modo, a história de Putuxop, também associado a São Sebastião, é compreendida como uma história "antiga" ou "história dos antigos".

tinham como referência, sendo responsáveis pela transmissão desse saber ao interlocutor. Conforme relatou, seus ancestrais narravam histórias de São Sebastião "a noite inteira e de dia também. Na época, quando nós tava pequeno". Embora a conversa tenha sido breve, sobretudo em comparação às realizadas posteriormente com Manuel Damásio Maxakali, Bruno Maxakali e Pequi Maxakali, foi suficiente para que Guigui apresentasse elementos iniciais da narrativa sobre São Sebastião, que, como se verá adiante, se articula à de Putuxop.

Como Guigui Maxakali (2024) não pôde aprofundar a narrativa, eu e Jonas seguimos até a casa de seu irmão, o pajé Manuel Damásio Maxakali (2024), localizada nas proximidades[262]. Lá, também estavam seu filho, Bruno Maxakali (2024), e outro interlocutor, Pequi Maxakali (2024). Todos se mostraram receptivos e iniciaram prontamente o relato. Pequi destacou-se por portar um caderno com anotações, sendo que nossa presença pareceu estimulá-lo a registrar ainda mais informações naquele momento. Ele escreveu em um papel algumas palavras, além do nome da aldeia e dos envolvidos, incluindo também sua data de nascimento. Tratava-se de um indígena de aproximadamente 49 anos, nascido em 1976.

Em uma folha de papel, Pequi Maxakali (2024) escreveu as palavras "Putuxop" e "Yãmiyxop". A primeira corresponde ao nome associado a São Sebastião, enquanto a segunda refere-se a uma categoria mais ampla de encantados na cosmologia maxakali. De acordo com Pequi Maxakali (2024), "Yãmiyxop" é um termo de sua "religião" indígena, ao passo que "Putuxop é papagaio, arará, papagaio, periquito", etc. Mais adiante, ao tratar do "mito de Putuxop", como vem sendo descrito em algumas pesquisas, aprofundarei a análise desses termos no contexto da religiosidade maxakali.

Durante o trabalho de campo, busquei estimular Pequi Maxakali (2024) a partir da apresentação da fotografia da estátua de São Sebastião/Putuxop. Diante da imagem, o interlocutor mostrou-se disposto a registrar informações que pudessem contribuir com a pesquisa. A estátua emergia em sua narrativa sob dupla denominação, São Sebastião e Putuxop, o que exigia, em alguns momentos, a retomada das perguntas para compreender se se tratava de uma única entidade ou de referências distintas. O indígena também fez questão de identificar nominalmente os presentes e a aldeia onde habitavam.

[262] Nas duas entrevistas realizadas com Guigui Maxakali (2024), em agosto de 2024, o interlocutor mostrou-se pouco disposto a conversas mais prolongadas. Ainda assim, cada encontro, com duração aproximada de 30 minutos, permitiu a coleta de informações relevantes que, articuladas às falas de outros interlocutores, incluindo outro pajé, contribuíram significativamente para a análise.

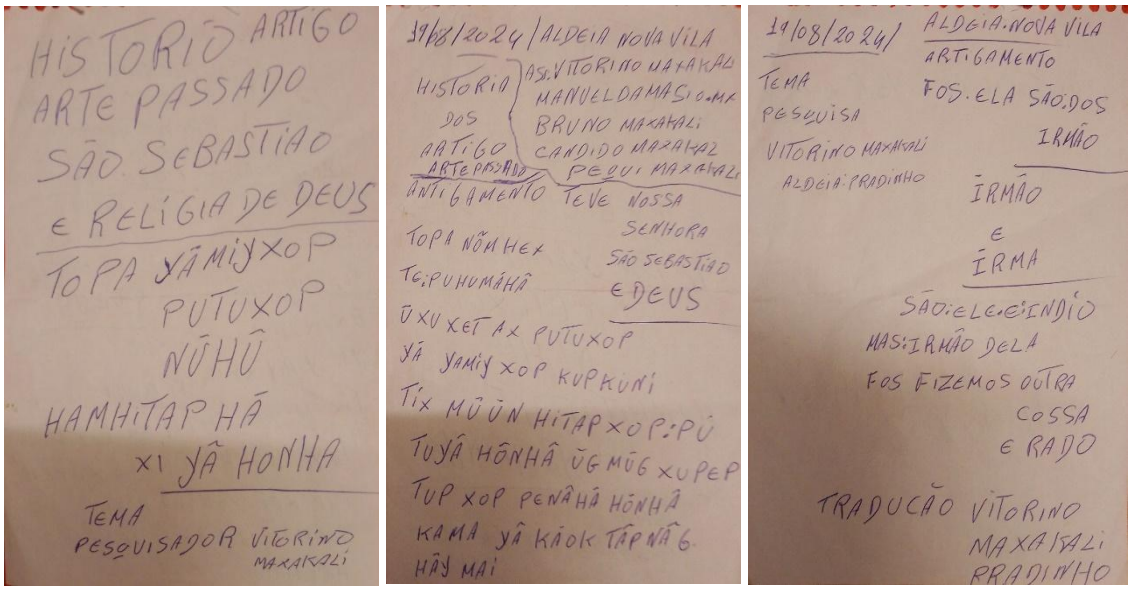


Figura 78 - Manuscritos produzidos por Pequi Maxakali (2024)
Aldeia Nova Vila, Pradinho
Bertópolis (MG)
2024

O encontro foi marcado pela riqueza de detalhes e pela complexidade das narrativas apresentadas. As entrevistas ocorreram em diferentes momentos e, em algumas ocasiões, os próprios interlocutores solicitaram que o registro fosse realizado com precisão. Havia uma preocupação explícita quanto à fidelidade do áudio em relação à história de São Sebastião na aldeia, ou, nos termos locais, de Putuxop. Após conversas iniciais, Bruno Maxakali (2024), filho de Manuel Damásio Maxakali (2024), pediu que eu me preparasse, pois seu pai iniciaria o relato. Posicionei o gravador e, em poucos minutos, o interlocutor começou a narrar a história em língua maxakali.

Ele se expressava de modo semelhante a um ator em cena, não apenas por meio da fala, mas também do corpo. Sua forma de vocalização, ‘com a garganta, quase sem abrir a boca’, já havia sido observada por Paraíso (1994, p. 177). Eu e Jonas (2024) trocávamos olhares constantemente, sendo ele capaz de compreender a narrativa de maneira mais aprofundada. Após anos de convivência com os Maxakali, Jonas desenvolveu domínio da língua suficiente para estabelecer comunicação básica, e em alguns casos mais complexa, com esses interlocutores.

Bruno Maxakali (2024) acompanhava a narrativa do pai e ficou combinado que faria a tradução ao final. Manuel Damásio Maxakali (2024) contou a história de forma ininterrupta por mais de 30 minutos. Eu e Jonas aguardávamos com expectativa e, em alguns momentos, sinalizei para que pedíssemos a tradução, mas Bruno indicava que era preciso esperar. Respeitamos a condução dos interlocutores e somente após o término da

narrativa Bruno iniciou a tradução. Nesse momento, interrompi a gravação anterior e passei a registrar sua fala em português, marcada por traços do idioma maxakali.

Ao lado, com o gravador em mãos, eu, Jonas (2024) e os demais presentes escutávamos a tradução, que inicialmente não se mostrava clara para nós, sobretudo pela pouca familiaridade com a cosmologia maxakali. Após cerca de 10 a 15 minutos, perguntei a Bruno Maxakali (2024) qual era a relação daquela narrativa com São Sebastião. Ele e Manuel Damásio Maxakali (2024) pediram que aguardássemos, indicando que a conexão se tornaria compreensível ao longo do relato. Em alguns momentos, Jonas auxiliava traduzindo termos que escapavam, contribuindo para a compreensão. Manuel Damásio retomava trechos em maxakali, que eram novamente traduzidos por Bruno, em um processo contínuo de narração e interpretação.



Figura 79 - De blusa azul, Bruno Maxakali; de camisa amarela, Pequi Maxakali.
Ao fundo, crianças Maxakali.
À direita do autor, Manuel Damásio Maxakali.
Registro: Jonas Pereira da Silva
Aldeia Vila Nova, Pradinho - Bertópolis (MG)
2024

A narrativa sobre São Sebastião no T.I. Maxakali se entrelaça com a história de Putuxop, entendido como um indígena que teria se “encantado” após uma experiência incestuosa com sua irmã. Segundo o relato, ele adormeceu e, durante o sono, teve uma excitação involuntária; sua irmã então manteve relação com ele. Ao despertar, Putuxop teria sentido profunda vergonha. Conforme confirmado por Manuel Damásio Maxakali (2024), trata-se de um comportamento considerado tabu, ou seja, algo fortemente interditado entre os Maxakali até os dias atuais.

O indígena, após esse episódio, teria se "encantado", passando a apresentar sinais de profundo abatimento, como a perda de apetite. Em seguida, teria subido em uma casa e cantado. Segundo Guigui Maxakali (2024), nesse momento, São Sebastião tornou-se yãmiyxop. Yãmi significa espírito e xop, povo, de modo que yãmiyxop pode ser compreendido como "povo-espírito". A partir de então, o "parente" indígena teria iniciado um processo de transformação em encantado, adquirindo capacidades diferenciadas, sobretudo na caça e na pesca. Nesta última, segundo o relato, conseguia capturar peixes apenas com a linha, sem o uso de anzol, o que teria gerado conflitos com outros indígenas, conforme também mencionado por Rodrigo, então "chefe da FUNAI".

Segundo Tugny (2011, p. 66), os indígenas relataram que a casa na qual São Sebastião teria subido e cantado 'parecia com uma igreja'. Já Bruno Maxakali (2024) afirmou que se tratava de uma "casa de antigamente. Com o capim-colonião". Como se observa, em nenhum momento meus interlocutores indicaram tratar-se de uma igreja. Essa variação nos detalhes da narrativa pode estar relacionada às diferentes formas de transmissão entre os interlocutores indígenas. Na narrativa registrada por Tugny (2011), não fica evidente a presença de Putuxop, sendo mencionada apenas a figura de São Sebastião. No caso desta pesquisa, especialmente Guigui Maxakali (2024), ao referir-se à estátua, inicialmente mencionou "São Sebastião" como aquele que teria cantado. Somente após ser questionado sobre a denominação indígena afirmou tratar-se de "Putuxop". É possível que, no contexto da pesquisa de Tugny, a expressão São Sebastião tenha sido mais enfatizada pelos interlocutores, o que não ocorreu da mesma forma no presente trabalho, ao menos nas narrativas relacionadas ao episódio do incesto.

Segundo os colaboradores indígenas, certa vez São Sebastião/Putuxop teria pescado traíras sem anzol diante de outros indígenas, o que os teria aborrecido. Essa história[263] vai ao encontro da breve versão apresentada por Rodrigo, "o chefe da FUNAI", e também da narrativa de Guigui Maxakali (2024), de cuja casa havíamos saído pouco antes. Em síntese, Putuxop teria sido perseguido por outros indígenas, que tentaram matá-lo diversas vezes, sem sucesso. Quando atacado, as flechas se quebravam antes de atingi-lo e, ao se aproximarem para matá-lo, seus adversários tinham braços e pernas quebrados.

[263] Neste momento, apresento apenas fragmentos da história de São Sebastião/Putuxop. Nos subcapítulos seguintes, disponibilizarei a narrativa de forma mais extensa, conforme relatada pelos Maxakali, especialmente sobre o "yãmiyxop". Essa opção se justifica pelo fato de que Guigui Maxakali (2024) não detalhou a narrativa como fizeram Manuel Damásio Maxakali (2024) e outros interlocutores. Segundo Jonas (2024), Guigui tende a ser mais reservado, fornecendo menos detalhes sobre aspectos de sua cultura quando questionado por pesquisadores.

Esses seriam os poderes diferenciados do encantado, mesmo após a vergonha decorrente da experiência incestuosa com a irmã.

Não ficou claro em que momento Putuxop teria se associado ao personagem cristão São Sebastião. No entanto, tudo indica que as flechas presentes nas imagens do santo tenham incentivado essa ressignificação por parte dos Maxakali. Já havia indícios dessa aproximação a partir das falas de Maria Diva Maxakali, seu irmão Valdívo Maxakali, além dos não indígenas Léo da Folia (2024), Olívio (2024) e Zé Tezo (2024), que mencionaram a presença de festas em louvor a São Sebastião nas terras indígenas. É possível que essa relação remonte a pelo menos uma geração anterior, quando pais e avós desses interlocutores ainda participavam dessas práticas. Nesse sentido, evidenciam-se conexões importantes para compreender os processos de aproximação entre as festas de Folias e os Maxakali no Vale do Mucuri (MG).

No retorno da aldeia Maxakali, após essa primeira entrevista, tive uma conversa aprofundada com Jonas (2024). Enquanto eu conduzia o carro, buscamos compreender a narrativa apresentada pelos interlocutores acerca da estátua de São Sebastião na aldeia Nova Vila, no Pradinho, município de Bertópolis (MG). A partir dessa conversa, passei a organizar uma primeira síntese interpretativa dessa história.

Os Maxakali, por iniciativa própria, monumentalizaram São Sebastião em local visível da aldeia, por meio de uma estátua. Uma liderança indígena afirmou que "tem muita gente que vem fazer oração ali pra não pegar a doença"[264]. Ao chegar à aldeia, a imagem teve o corpo pintado pelos indígenas, pois, segundo Guigui Maxakali (2024), não poderia permanecer branca, como originalmente. Nesse processo, o santo foi associado a um "encantado", reconhecido como Putuxop, ao qual se atribuem capacidades diferenciadas em relação aos demais indígenas. Entre essas, destacam-se a pesca sem anzol e a resistência aos ataques: quando atacado com flechas, estas se quebrariam, enquanto seus adversários seriam derrotados. Em termos narrativos, tais poderes teriam sido adquiridos após o episódio de relação incestuosa com sua irmã.

[264] A pandemia é mencionada como exemplo de doença cuja prevenção pode ser associada à atuação do encantado representado na estátua (Guigui Maxakali, 2024).



Figura 80 - Arco e flecha Maxakali[265]
Registro: Jonas Pereira da Silva
Aldeia Nova Vila, Pradinho - Bertópolis (MG)
2024

Após esse episódio, Putuxop teria ficado envergonhado e entristecido, recusando-se a se alimentar. Em seguida, sobe em uma casa, onde passa a residir e cantar. Nesse processo, entra em conflito com outros indígenas[266], com os quais estabelece relações de inimizade e aos quais vence. Segundo os Maxakali, Putuxop se torna um Deus, como Topa. Por algum motivo, possivelmente relacionado ao contato com a imagem de São Sebastião, o santo passa a ser associado como um encantado indígena. Isso sugere que as festas de São Sebastião, realizadas na aldeia, podem ter contribuído para o fortalecimento desse imaginário. Ao retornar para a cidade, despedi-me de Jonas e agradeci-lhe. Ele reconheceu que permaneceria refletindo sobre essa narrativa, algo que também me acompanharia.

Este talvez tenha sido o trabalho de campo mais desafiador de toda a pesquisa de doutorado. A experiência envolveu entrevistar indígenas que falavam seu próprio idioma, bem como outros que se expressavam em português com sotaque maxakali, o que complexificou a comunicação. Com o apoio de Bruno Maxakali (2024) e Jonas (2024),

[265] Segundo Guigui Maxakali (2024), este seria um exemplar das flechas de São Sebastião/Putuxop. O aprendizado para sua confecção teria sido ensinado por "Deus. É religião que ensina nós". Na ocasião, pedi ao interlocutor que demonstrasse a forma adequada de utilização do arco, o que foi prontamente atendido. Ainda nesse mesmo dia, em nossa despedida, ele me disse, em língua maxakali: "Mũ Topa mũtix yã mô [(Amaral, 2007, p. 119)]", que em português significa "Fica com Deus".

[266] Não está claro se a rivalidade entre Putuxop e outros indígenas refere-se a conflitos internos entre os próprios Maxakali. Não se descarta a possibilidade de tratar-se de conflitos com outros grupos indígenas, como aqueles historicamente identificados como botocudos, frequentemente apontados como rivais. Considera-se, ainda, que narrativas e personagens podem circular entre diferentes grupos indígenas.

foi possível contar com mediações fundamentais na tradução, o que contribuiu para a compreensão dos limites e das possibilidades na relação entre São Sebastião e Putuxop.

As entrevistas no T.I. Maxakali foram realizadas em duas etapas, cada uma com aproximadamente 2h30. A primeira ocorreu no dia 14 de agosto e a segunda no dia 19 de agosto de 2024, quando realizei o último trabalho de campo sobre as relações entre a festa de São Sebastião e os Maxakali no Vale do Mucuri, no nordeste mineiro. Ao longo dos procedimentos de entrevista e observação, constatou-se a existência de vínculos entre São Sebastião, enquanto entidade de matriz cristã, e alguns Maxakali da região pesquisada. Nesse contexto, a religiosidade no Vale do Mucuri apresenta-se de forma particular, articulando comunidades quilombolas, indígenas e não indígenas em torno dos santos e das festas de Folias. A festa de São Sebastião, em especial, configura-se como um ponto de convergência entre diferentes etnicidades, reforçando a pertinência da noção de contexto afro-indígena na região.

No dia 19 de agosto de 2024, último dia de trabalho de campo, por volta das 13 horas, encontrei-me com Jonas (2024) e seguimos para o posto da FUNAI, em Santa Helena de Minas. Havia alguns documentos que ele precisava recolher para entregar aos indígenas. Ao chegarmos, encontrei o vereador de Bertópolis (MG), Damazinho Maxakali (2024)[267], filho de Guigui Maxakali e sobrinho de Manuel Damásio Maxakali. Realizei com ele uma entrevista de aproximadamente quatorze minutos. Em seguida, prossegui com meu principal objetivo naquele dia: entrevistar, pela segunda vez, Guigui Maxakali, Bruno Maxakali, Manuel Damásio Maxakali, Pequi Maxakali, Vitorino Maxakali e Cândido Maxakali.

Ao chegarmos à aldeia, Manuel Damásio Maxakali (2024) perguntou-me se eu não gostaria de realizar as entrevistas e os registros da narrativa sobre Sebastião na "casa de religião"[268] dos Maxakali. O território Maxakali é composto por diferentes aldeias inseridas em uma mesma Terra Indígena, com relativa autonomia entre si. Algumas dessas aldeias possuem a chamada "casa de religião", espaço central para rituais e práticas cosmológicas, geralmente situado nas proximidades das moradias. Durante o trabalho de campo, tive a impressão de que Manuel Damásio Maxakali (2024), por ser o mais velho

[267] Damazinho Maxakali foi reeleito vereador em Bertópolis (MG), nas eleições municipais de 2024, com 277 votos, equivalentes a 8,35% dos votos válidos. O dado evidencia a participação política indígena no município. Para saber mais sobre o indígena: https://www.instagram.com/p/DI1_LrMpTO5/

[268] Neste dia, a narrativa foi realizada na "casa de religião" por iniciativa dos próprios Maxakali. Eu já havia estado diante de uma construção desse tipo em 2020, durante atividades relacionadas à execução da Lei Aldir Blanc (Lei nº 14.017), quando acompanhei ações culturais desenvolvidas por indígenas em Santa Helena de Minas.

entre os presentes e reconhecido como pajé, detinha maior legitimidade para conduzir a narrativa sobre Putuxop/São Sebastião entre os habitantes da aldeia.

Para chegar a esse segundo encontro, percorremos o mesmo trajeto da visita anterior. Desta vez, porém, levávamos um fogão comprado por Reginaldo Maxakali (2024), vereador e morador de Pradinho, em um estabelecimento comercial no centro de Santa Helena de Minas (MG). Fazíamos, assim, um favor ao indígena, cuja residência se localizava em território pertencente ao município de Bertópolis (MG). Após entregarmos o fogão em sua casa, seguimos para o encontro com o grupo de indígenas que nos aguardava. Ao chegarmos, conversamos por cerca de vinte minutos com alguns Maxakali. Ficou acordado que seria melhor aguardarmos a chegada de Manuel Damásio Maxakali (2024), pai de Bruno Maxakali, para tratarmos de questões centrais da pesquisa, entre elas: 1) como e em que contexto Putuxop passou a ser também identificado como São Sebastião na percepção Maxakali; 2) como e por que os Maxakali desejaram uma estátua de São Sebastião na aldeia Vila Nova, em Pradinho.

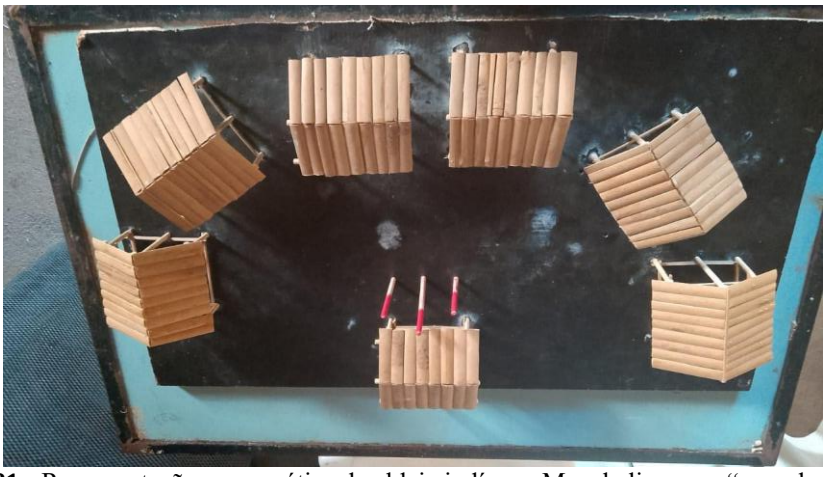


Figura 81 - Representação esquemática da aldeia indígena Maxakali, com a "casa de religião" ao centro.
Registro: Maria Diva Maxakali
2025

Jonas (2024), meu interlocutor não indígena, aconselhou-me diversas vezes a buscar contato com outros pesquisadores que poderiam contribuir para a compreensão da relação entre São Sebastião e os Maxakali. Entre os nomes sugeridos estavam a pesquisadora Rosângela Tugny e outro pesquisador, identificado por Jonas como "Robertinho". Segundo Jonas (2024), este último respondeu, por mensagem de WhatsApp, que a hipótese mais plausível para o envolvimento dos Maxakali com São Sebastião estaria associada ao fato de o santo ser tradicionalmente representado com o

corpo cravado por flechas. Vale destacar que proposição semelhante já havia sido mencionada por Christine Douxami, durante uma reunião do projeto *Passados Presentes: Patrimônios e Memórias Negras e Afro-indígenas em Minas Gerais*[269]. Nessa mesma direção interpretativa, vejamos o que "Robertinho" respondeu a Jonas.

> Ei Jonas! Legal! Rosângela [Tugny] realmente pode contar mais sobre a história da estátua. Foi ela quem encomendou na época. A história que eles chamam de São Sebastião é uma história antiga dos Tikmũ'ũn que eles associaram à história do santo pela imagem do corpo flechado, eu imagino. No livro dos cantos existe a história traduzida. Vou tirar uma foto e te mando. (mensagem de "Robertinho" a Jonas, via WhatsApp, 2024)

A primeira questão ainda em aberto, naquele momento, era que não havia ficado claro, nos relatos indígenas, quando teria se estabelecido a relação entre Putuxop e São Sebastião. Contudo, de acordo com Tugny (2011, p. 66), essa transformação teria ocorrido após o momento em que o "irmão" foi "violado". Essas narrativas em torno de São Sebastião foram contadas diante da "casa de religião", identificada por Tugny (2011, p. 67) como "casa dos cantos, o Kuxex".



Figura 82 - "Casa de Religião" dos Maxakali
Aldeia Vila Nova em Pradinho – Bertópolis (MG)
Registro do autor
2024

Os próprios Maxakali organizaram a mesa e as cadeiras para nossa conversa sobre a história de "Bastião"[270], que possui uma representação em forma de estátua na aldeia

[269] A reunião ocorreu em 2023 e reuniu pesquisadoras e pesquisadores que apresentavam regularmente suas investigações. O projeto *Passados Presentes: Patrimônios e Memórias Negras e Afro-indígenas em Minas Gerais* contou com um Grupo 1 dedicado a festas, modos de vida e cosmologias.
[270] Os Maxakali, muitas vezes, ao se referirem a São Sebastião, utilizam a forma abreviada "Bastião", o que pode indicar familiaridade com o santo, como observou Hebe Mattos (2024) durante minha banca de

Nova Vila. Estavam presentes todos os indígenas mencionados acima, além de mim e de Jonas. Este último permaneceu de pé, por não haver cadeiras suficientes para todos, e aproveitou para fazer alguns registros fotográficos. Antes de iniciar a narrativa, Manuel Damásio Maxakali (2024) pediu que eu explicasse o motivo da pesquisa, o que fiz prontamente. Nesse momento, Bruno Maxakali (2024) sinalizava o controle do gravador, demonstrando preocupação com a precisão do que deveria ou não ser registrado. Expliquei que desenvolvia pesquisa sobre as festas de Folias do Vale do Mucuri e que minha presença ali se justificava pelos relatos de não indígenas sobre *giros de folia* na aldeia. Mencionei Té Caboclo e Negão Caboclo, Maxakali que participam da *folia*, além de Joaquim Caboclo, que teria aprendido essa prática na aldeia Maxakali, quando morava em Machacalis (MG). Busquei, com essa apresentação, estimular comentários sobre as *folias*. O pajé Manuel Damásio Maxakali (2024), contudo, concentrou sua narrativa na história de São Sebastião/Putuxop.



Figura 83 - Entrevista com os Maxakali na "Casa de Religião"
Aldeia Vila Nova, Pradinho - Bertópolis (MG)
Registro do autor
2024

qualificação realizada em agosto de 2024. Entre não indígenas, como Tião Supita e Santa, também ocorre uso semelhante.

5.9 Inter-religiosidade entre os Maxakali: missões evangélicas, traduções cristãs e reelaborações indígenas

O fato de os Maxakali terem sofrido forte influência católica não é novidade, dentro ou fora da academia, mas a extensão e os efeitos da influência evangélica ainda permanecem pouco conhecidos, inclusive entre aqueles que convivem mais proximamente com esse povo. A fim de ampliar esse horizonte, apresentarei abaixo o "contato inter-religioso promovido pela atuação de missões evangélicas (SIL e MNTB) junto à comunidade indígena Maxakali". O *Summer Institute of Linguistics - SIL* e o *Missão Novas Tribos do Brasil - MNTB* foram instituições que desenvolveram "atividades proselitistas" junto a essa etnia durante "quase 30 anos" (Tugny, 2014, p. 166), entre "1959 a 1987" (Amaral, 2007, p. 59). Busco, com esta breve reflexão, formas de pensar o "processo de identificação do Deus cristão com o personagem indígena Topa [...], central [no] 'mito de criação' do grupo" (Amaral, 2007, p. v).

Desse modo, pode-se dizer, em termos gerais, que os Maxakali, por vias distintas dentro do espectro cristão (primeiro católico e depois evangélico) aproximaram-se e também repeliram essas religiosidades, embora muitos de seus efeitos permaneçam até hoje. Em contraste com os padres vinculados aos antigos aldeamentos, que buscavam suprimir práticas religiosas indígenas, os missionários do *Summer Institute of Linguistics* (SIL) recorreram, em parte, a estratégias de aproximação e tradução cultural. Isso não significa tolerância plena, mas formas distintas de intervenção religiosa. Em ambos os casos, tratava-se de projetos cristãos voltados à transformação das referências cosmológicas Maxakali, ainda que por métodos diferentes.

> Nestas ocasiões os missionários aproveitam para ressaltar entre os indígenas as vantagens da adesão aos padrões do comportamento evangélico (não beber, não fumar, não brigar, valorização do trabalho e da estabilidade familiar); ensinar hinos na língua Maxakali; contar histórias bíblicas e explicar seu significado. [...]. Porém, os membros das duas instituições se aproximam do pejorativo senso comum ao não reconhecerem a dignidade e a validade dos tradicionais preceitos religiosos dos índios Maxakali. (Vasconcelos, 2015, p. 144)

O mais importante aqui é pensar como Topa "foi, e vêm sendo, apropriado de diferentes maneiras ao longo do" tempo, tendo como marco o papel que "os missionários evangélicos" tiveram, possibilitando que Topa "gradativamente fosse identificado com o

Deus cristão" (Amaral, 2007, p. v). Vale destacar que, embora haja poucas evidências anteriores, a história de Topa pode ter sido reelaborada antes mesmo da chegada desses missionários, já que os "preceitos cristãos" mantêm contato com os Maxakali, pelo menos, "desde os primeiros empreendimentos colonizadores no nordeste de Minas Gerais" (Amaral, 2007, p. 1). Tampouco pretendo definir Topa como uma figura de origem exclusivamente Maxakali.

Ao realizar a leitura de diversas pesquisas sobre os Maxakali, percebe-se que muitos detalhes sobre a religiosidade dessa etnia foram explorados a partir do contato com os missionários evangélicos do SIL. A partir desse contexto, desenvolveu-se um conjunto significativo de estudos sobre a cultura em geral e sobre a língua desse povo, até então pouco sistematizadas, o que colaborou para pesquisas posteriores. Afinal, apesar dos interesses missionários envolvidos na elaboração de dicionários e na tradução da Bíblia, sobretudo do Novo Testamento, para a língua recentemente grafada, inexistiam registros escritos amplamente difundidos nesse idioma, ao menos com semelhante grau de sistematização.

Posto isso, percebe-se que a maioria dos pesquisadores contemporâneos, como Tugny (2014), Vasconcelos (2015), Amaral (2007) e Paraíso (1994), entre outros, reconhece, com as devidas críticas, a qualidade do trabalho realizado pelos missionários. Inclusive, esse legado chegou a ser motivo de orgulho para alguns Maxakali que, certa vez, exibiram publicamente um livro escrito em sua própria língua. Com objetividade, o que interessa neste tópico é aprofundar o conhecimento sobre a relação de São Sebastião, santo ligado às festas de Folias do Vale do Mucuri, com os Maxakali e, para isso, foi preciso recorrer à diversidade desses estudos. Sendo assim, foi possível perceber que ainda há lacunas, às quais esta pesquisa busca modestamente colaborar.

A religiosidade dos Maxakali se caracteriza pela diversidade de "yãmĩyxop", o que Tugny (2014, p.160) optou por traduzir para o português, dialogicamente com os Maxakali, "como povos-espíritos, ou povos animais-humanos". Além de 'espíritos', os Maxakali o traduzem, em português, também como 'religião' (Vasconcelos, 2015, p.13). É constante a presença dos yãmĩyxop "nas aldeias", envolvendo "grandes prestações de cantoria, danças e banquetes". Os povos-espíritos foram contabilizados pela pesquisadora em "12 grandes corpi de cantos atribuídos aos povos-enunciadores yãmĩyxop", cantos estes ensinados "aos pajés das aldeias". Tanto as "expressões sonoras" quanto aquilo que "proporcionam ao grupo" indígena guardam significativas diferenças. Antes desse

mapeamento de Tugny, "o universo religioso dos Maxakali" era contabilizado por Paraíso (1994, p.183),

> composto de um conjunto *(xop)* de espíritos divididos em dez grupos que se subdividem em duzentos subgrupos. [...] Ao conjunto total de espíritos, de rituais, de membros dos vários subgrupos cerimoniais chama-se *Yãmiy* (alma dos mortos) *xop* (grupo). Os espíritos são ordenados hierarquicamente. (Paraíso, 1994, p.183)

A maior parte do contato entre esses espíritos e os Maxakali se dá no "kuxex", que pode ser traduzido como 'casa de religião' (Vasconcelos, 2015, p.14). Após chegarem da "floresta", "hoje virtual", vindos da terra "desmatada e recoberta pelo capim colonião", eles "se alojam" no kuxex. Trata-se de uma construção situada "na ponta de um semicírculo", "formado pelas casas" da aldeia. Sua "estrutura aparentemente descuidada", diferente das moradias "feitas de barro", é revestida "de palhas e parecem estar sempre próximas a serem desmanchadas". "Em maxakali, muitas vezes" os indígenas se referem "ao kuxex como yãmĩyxop pet, 'casa de yãmĩyxop'" (Tugny, 2014, p.160). É ainda um "local de frequentação marcadamente masculina" (Vasconcelos, 2015, p.14); mulheres indígenas ou não são impedidas de entrar, como pude constatar em 2020, durante um ritual na aldeia Água Boa.

> A relação entre os 'yãmiy' e os 'tikmũ'ũn' é fundamental na sociedade Maxakali, já que é a partir dela que estes indígenas dão significado e explicam seu passado, seu dia-a-dia e seu destino pós-morte. Mesmo após várias décadas de intermitente contato inter-religioso e das tentativas missionárias de catequização, ainda hoje, os 'yãmiy' continuam tendo um papel central nas atividades religiosas e no repertório mítico dos índios Maxakali. (Amaral, 2007, p. 90)

Não pretendo esgotar aqui a discussão sobre a religiosidade dos Maxakali. Busco, antes, ampliar o debate sobre Putuxop, um dos yãmiyxop, sobre Topa e, sobretudo, sobre São Sebastião. Este último, originariamente vinculado ao cristianismo católico e às *folias*, foi associado a Putuxop, muitas vezes dificultando distingui-los, ou mesmo saber se se trata do mesmo ser. Já Topa apareceu em meu trabalho de campo de 2020 quando, ao perguntar a Margarida Maxakali (2020)[271] sobre o crucifixo que trazia no pescoço, ela respondeu tratar-se de Topa. Desse modo, percebi que tanto Deus/Jesus quanto São Sebastião foram ressignificados pelos Maxakali.

[271] Entrevista com Margarida Maxakali (2020), realizada na Prefeitura Municipal de Santa Helena de Minas, em 21 de agosto de 2020. Registros disponíveis em: https://www.instagram.com/p/CEKHMHBj0VR/?img_index=1



Figura 84 - O autor e Margarida Maxakali
Aldeia Água Boa
Santa Helena de Minas (MG)
2020

Tudo indica, segundo Amaral (2007), que Topa nem sempre foi entendido como um yãmiyxop, tampouco como um Deus relacionado ao cristianismo, e muito menos ocupava posição central na narrativa religiosa dos Maxakali, condição alterada gradativamente. Foi com os missionários que ocorreu essa transmutação de um personagem cristão, no caso Deus, para Topa. Em algumas ocasiões, como veremos mais adiante nesta seção, até mesmo Putuxop ou São Sebastião são aproximados de Topa, ou do Deus cristão, como se houvesse uma unificação entre eles. Ou seja, dentro dessa hierarquia, ainda que estrategicamente discursiva, Topa ocuparia posição elevada em relação aos yãmiyxop, pois, como destacou certa vez Manuel Damásio Maxakali (2024), "Putuxop virou Deus".

> Ao mesmo tempo em que promoviam a identificação de Topa com o Deus cristão, os missionários do SIL também se esforçavam para associar os 'yãmiy' aos demônios que povoam o imaginário evangélico. Houve uma tentativa planejada e intencional de desqualificação dos espíritos Maxakali, com isto os missionários objetivavam por em xeque as estruturas basilares do universo mítico-religioso do grupo, e fomentar a aceitação de um novo modelo baseado no monoteísmo cristão. [...]. A estratégia não era negar a realidade ou eficácia dos espíritos do tradicional universo cosmológico Maxakali, o mais importante para os missionários era que as ações e os poderes dos

> ‘yãmiy’ fossem atribuídos à sua intrínseca relação com os diabos cristãos. [...]. Os ‘yãmiy’, apesar de renegados pelos missionários e inferiorizados nas comparações com Topa, continuam povoando o imaginário mítico e religioso dos Maxakali. (Amaral, 2007, p.103-105)

Na História ancestral dos Maxakali, houve um tempo em que estes viviam junto aos “yãmĩyxop”, quando estes “foram adotados por ancestrais Tikmũ’ũn” (Tugny, 2014, p.161). Os Maxakali não consideravam Topa equivalente a yãmiy; pelo contrário, ele era visto, apesar de poderoso, como uma religiosidade que não colaborava com os indígenas, mas com os “brancos” (Amaral, 2007, p.114-115). Foram os missionários que induziram os Maxakali a pensar de outro modo, apresentando uma suposta má interpretação indígena de Topa e relacionando-o à benevolência do Deus cristão. Nesse processo, podemos “observar as semelhanças e dissonâncias nos enredos e na caracterização dos personagens, e, em alguns casos, verificar que em versões publicadas pelos missionários, ora Topa possui atributos típicos dos ‘yãmiy’, e ora Topa passa a receber o nome Jesus” (Amaral, 2007, p.105).

Em resumo, cada yãmiyxop possui seus “povos” e, segundo Vasconcelos (2015, p.16-17), “entre os agentes sem povos encontram-se Ĩnmõxa, Mĩmputax, Topa e São Sebastião”, informação atribuída a “(Tugny, 2009: 451)”. Esses povos também se transmutam em animais, algo que não encontrei, de fato, atribuído a Topa ou a São Sebastião. Diferentemente, isso ocorre com “Putuxop”, tido como agente do “Povo-Papagaio” ou “Papagaio” (Paraíso, 1994, p.183). São necessários mais estudos para compreender por que São Sebastião, a priori, não aparece vinculado a uma gama de povos-espírito, mesmo reconhecido também como Putuxop, como veremos na transcrição completa, mais à frente.

Percebe-se, na narrativa de Amaral (2007, p.119), uma tendência a relacionar Topa prioritariamente ao cristianismo. No entanto, tudo indica que essa interpretação merece relativização, já que Putuxop também teria se transformado em Topa. Ou seja, mesmo que Topa, em algumas ocasiões, seja associado pelos indígenas a São Sebastião, entidade cristã, sobrepondo-se um ao outro, Putuxop igualmente o seria. Desse modo, não vejo por que pensar Topa como entidade exclusiva do espectro cristão, ainda que Amaral registre que, durante as “conversas com os Maxakali”, eles “sempre” mencionaram “o personagem Topa” associado “ao contexto religioso cristão”. Quando estive com alguns desses Maxakali, em 2024, pareceu-me que Topa estava integrado “ao sistema ritual Maxakali”, o que relativiza as observações do pesquisador.

Apesar de relevante, não pretendo aprofundar aqui essa questão pontual, pois cabe ainda compreender a dimensão de Putuxop, este sim claramente interligado e originado no espectro indígena, ainda que não seja exclusivo dos Maxakali. A literatura especializada também indica que São Sebastião e Putuxop se articulam aos indígenas Pataxó, tendo os Maxakali como mediadores, algo que também constatei na narrativa de Manuel Damásio Maxakali, por meio de sua história de vida familiar. Tanto Paraíso (1994) quanto Vasconcelos (2015) apresentam evidências nesse sentido.

Na medida em que tive contato com a pesquisa realizada por Amaral (2007) e por outros autores, ficou evidente a busca por informações a partir do prisma indígena, o que é louvável. Todavia, não se pode ignorar as coexistências estabelecidas com os santos católicos. Não afirmo aqui que tais santos sejam vivenciados de forma idêntica por indígenas e não indígenas; enfatizo, porém, que também é preciso olhar para fora, ou para o entorno da aldeia, onde as *folias* acontecem, a fim de melhor compreender essa relação. Vale destacar que não encontrei pesquisa que reúna esses elementos da forma como proponho aqui, sejam pesquisas sobre indígenas ou não.

Amaral (2007), ao tentar compreender a relação de 'São Pedro', mencionado em um "mito" Maxakali, atribui sua presença às "atividades proselitistas promovidas pelos missionários evangélicos". Contudo, essa hipótese merece ponderação, pois tradições evangélicas, em geral, não cultuam santos católicos nem valorizam sua mediação entre o humano e Deus. Desse modo, não me parece ser esse o caminho mais consistente para compreender a interação dos Maxakali com os santos católicos.

É possível que erros de tradução, ruídos de interpretação nos registros e o fato de Pedro possuir um livro no Novo Testamento, traduzido pelos missionários do SIL, tenham colaborado para esse entendimento. Também não se pode descartar que tenha sido pouco considerado o entorno das aldeias, onde as *folias* possuem maior densidade. Por ser natural da região e ter morado em Santa Helena de Minas, conheço o papel das festas de São Pedro e, talvez por isso, os indígenas tenham dançado quadrilhas juninas, já que as datas de São Pedro e São João continuam amplamente lembradas, ainda que muitas vezes em chave festiva.

> Observamos que a participação de Pedro nos mitos revela que os Maxakali não formularam uma imagem de um santo que faz milagres e que coincida com a apropriação que o catolicismo popular brasileiro faz deste personagem bíblico. Nos mitos Maxakali Pedro apenas acompanha Topa/Jesus, e sua presença nos remete a figura do apóstolo

> e servo de Deus, em consonância com os ensinamentos evangélicos. (Amaral, 2007, 121)

Feitas essas considerações, quero voltar-me para Putuxop, que de fato se assemelha com São Sebastião e se aproxima, ao menos na narrativa dos próprios Maxakali, de Topa. Como destacou Vasconcelos (2015, p.26), "os Maxakali estabeleceram contato com distintos modos de historicização da sociedade nacional, e seguramente manifestam vivo interesse por narrativas históricas ocidentais", e isso não os faz deixar de ser indígenas. Sobretudo porque também estabelecem relações cosmológicas com outros povos, no caso os Maxakali com os Pataxó (Vasconcelos, 2015), ambos marcados por significativa influência cristã.

No entanto, vale destacar que Topa, assim como percebeu Amaral (2007, p.124), não é significativamente lembrado durante os rituais. Somente quando se insiste junto aos interlocutores é que eles se referem a Putuxop/São Sebastião como Topa/Deus. Talvez essa alusão seja uma estratégia mais objetiva dos indígenas para facilitar aos não indígenas o entendimento dos significados e representações de suas religiosidades. Segundo Amaral (2007, p.125), em uma "ocasião o narrador [Maxakali] falou que o nome do personagem principal do mito era 'Putuxop', porque ele cantava a música do papagaio, mas que tinham pessoas que falavam que era Topa".

Segundo Ribeiro, R. B. (2008), assim como outros yãmiyxop de forma "polimorfa", Putuxop "ora denotam animais, ora espíritos sobre-humanos, e mais esporadicamente os grupos sociais", "condição" que "parece expressar alguns dos princípios sociais imanentes às relações sociais deste povo". Em concordância com esse autor, creio que "nunca haja uma forma única e/ou determinante de maneira absoluta" sobre Putuxop, o que vai ao encontro da diversidade de formas e transformações pelas quais esse encantado passa, de acordo com as entrevistas realizadas com meus interlocutores.

Vasconcelos (2015, p.9-10), que realizou produção de filmes junto aos Maxakali e Pataxó, faz alusão a Putuxop ao utilizar a expressão 'terras dos Povos-Papagaio' no título de sua dissertação de mestrado. Seu objetivo era "sugerir" os caminhos e trajetórias percorridos pelos ancestrais dos "cineastas indígenas [...] pelas terras indígenas dos Pataxó" e dos Maxakali. Os dois povos possuem "certa classe [...] de 'seres-extraordinário' por eles conhecidos e assim nomeados, Povos-Papagaio ou *Putuxop*". "As

‘terras dos Povos-Papagaio’ contariam antes com uma existência intensiva, atópica”, vinculada ao passado ancestral tanto de uma quanto da outra etnia associada.

> Diante de tal contexto de interação sugerido acima, um agrupamento indígena responde efetivamente pelo nome de um conjunto ritual de um outro agrupamento indígena - como é o caso dos Pataxó, identificados com o ciclo ritual maxakali *Putuxop*. Nessa remissão de um grupo a outro, não será evidentemente o caso de apontar relações ‘históricas’ tal qual as concebemos nós. Em tal remissão, a aproximação entre os etnônimos e a atuação dos grupos seria mais bem localizada em terreno mitológico. [...] O modo como traçam a identificação entre os povos-espíritos *Putuxop* e os atuais Pataxó, veremos nas notas etnográficas adiante, mobiliza uma série de conhecimentos próprios aos Maxakali, relações de parentesco, cantos, histórias dos ancestrais, pontos geográficos de referência. No entanto, seria exagero descrever tal gesto como se ele fosse totalmente refratário aos conhecimentos produzidos pelos brancos sobre eles, o que nos leva ao tema da história, ou mais especificamente de uma etno-história. (Vasconcelos, 2015, p.24-26)

A História de Putuxop, tal como a registrei por meio de meus colaboradores indígenas, trata-se da trajetória de um “antigo” guerreiro, ancestral indígena e parente dos Maxakali, que, de forma involuntária, teve relação incestuosa com a irmã enquanto dormia. Esse acontecimento lhe provocou profunda “vergonha”, levando-o a isolar-se, subir sobre a casa e cantar. Na narrativa de Manuel Damásio Maxakali, Bruno Maxakali, Pequi Maxakali e Vitorino Maxakali, Putuxop parece adquirir formas sobre-humanas de poder após esse ato involuntário. Desse modo, além de cantar praticamente sem interrupções, teria adquirido poderes de pesca, guerra e canto, distintos dos demais indígenas, o que provocou desconforto, confronto e, por fim, fez de Putuxop uma figura temida e respeitada.

Essa não seria uma “História” recente. O homem branco não contracena nela, o que nos leva a crer que se refere a um tempo em que os indígenas ainda não teriam contato com o “homem civilizado”, possivelmente anterior às invasões europeias (Ribeiro, R. B., 2008, p.104). Peço ao leitor atenção ao fato de que, embora diversas referências utilizem a categoria “mito”, o que me foi narrado é percebido como “História”. Melhor dizendo, meus interlocutores a percebem dessa forma. Em nenhum momento afirmaram tratar-se de um “mito”; entendiam-na também como, “Religião” e, de modo sensível para alguns, como “verdade” (Manuel Damásio Maxakali, 2024; Guigui Maxakali, 2024).

A História sobre Putuxop foi contada a mim, quase sempre, em transmutação com São Sebastião, como se este tivesse se fundido naquele. Essa sensação levou-me, várias

vezes, a indagar meus interlocutores para saber se se tratava de um ou de outro. Uma versão dessa História foi contada a Amaral (2007, p.224-225) e encontra-se no "Anexo 41[272]" de sua pesquisa, tendo sido "narrada em português por Zezinho Maxakali". Ela é muito semelhante à que me foi narrada: primeiramente em língua Maxakali por Manuel Damásio Maxakali e, em seguida, traduzida para o português por Bruno Maxakali.

Vale destacar que, na versão presente na dissertação de Amaral (2007), diferentemente da minha, São Sebastião não é mencionado. Apesar de pequenas diferenças na trama, não há modificações estruturais relevantes. Assim como na versão que ouvi, Putuxop é forte, possui poderes extraordinários de pesca e de guerra e, ao final, é relacionado a Topa. Contudo, ao contrário da versão de Amaral, na recolhida por mim São Sebastião é constantemente trazido à cena como Putuxop. Difícil saber exatamente o que ocorreu: teriam os pesquisadores negligenciado a menção a São Sebastião, por não possuir origem indígena? Eu, juntamente com Jonas da FUNAI, teria me equivocado ao ouvir dezenas de vezes São Sebastião imbricado com uma História de Putuxop? Creio que não. A prova disso é que em Tugny (2011, p.66) há uma breve versão dessa História de Putuxop, todavia intitulada "H6. História de São Sebastião, tihik"[273]. Nela, assim como na minha, após a experiência de incesto, o indígena se transforma no personagem de matriz cristã católica.

Parece-me haver, de fato, algum ruído de comunicação. Seria necessária nova pesquisa para sanar essas dúvidas, mas um fato é certo: ao contrário de outros pesquisadores, não omiti a coexistência entre São Sebastião e Putuxop. Na versão de Tugny (2011, p.66) ocorre o inverso da versão de Amaral (2007, p.224-225): nela, São Sebastião aparece claramente, enquanto Putuxop não é citado nominalmente. Parece-me, assim, que a versão em que essa mistura entre as duas entidades surge de forma mais explícita é a que recolhi em campo. Mesmo que possuam origens distintas, ambos permanecem lembrados nessas fronteiras lado a lado, nas festas de Folias e nas aldeias indígenas, evidência que busco destacar aqui e que, ao que parece, passou despercebida ou recebeu pouca atenção em pesquisas anteriores.

Já que "os Yãmĩyxop apresentam múltiplas camadas/recortes, é possível supor que este devir imanente a estes seres sejam o indicativo de um movimento presente nas relações sociais deste povo" (Ribeiro, R. B., 2008, p.104). Diante do levantamento das histórias relacionadas a Putuxop e São Sebastião percebe-se que cada pesquisador pode

[272] A versão completa encontra-se no Anexo 3.
[273] Tihik, na língua Maxakali, significa homem indígena.

ter registrado versões distintas dessas narrativas. Às vezes, elas aparecem com omissão de alguns fragmentos; em outras, são realmente estruturalmente diferentes. É o caso da versão recolhida por Vasconcelos (2015, p.145-146), denominada "H2. História do Putuxop", retirada do livro de "Tugny, 2011: 33". Nessa versão, encontrei o personagem Putuxop, outros irmãos e sua mãe, mas não se menciona em nenhum momento a irmã incestuosa de Putuxop, muito menos São Sebastião. De todo modo, não me pareceu a mesma narrativa de Putuxop que registrei, mas outra história.

Não restam dúvidas de que, apesar das possíveis confusões que eu ou outros pesquisadores possamos ter cometido, existem várias versões relacionadas à História de Putuxop e que, algumas vezes, tratam-se mesmo de outras Histórias estruturalmente diferentes. Mas, como observou Tugny (2011, p.66), há "algumas similaridades" que precisam ser enfatizadas. Todas elas se vinculam a um contexto de rompimento do "pacto social fundamental", quando ocorrem afastamentos e transformações e, no caso do "irmão violado", ele "se transforma em São Sebastião". De forma estrutural, em todas as Histórias, as transformações provocam exaustivas cantorias: "são seus cantos que marcam a distância e que guiam os parentes e inimigos que vêm a seu encontro".

É possível avançar ainda mais na reflexão sobre a relação entre indígenas e santos. Durante a pesquisa de Vasconcelos (2015, p.103), quando esteve entre os Maxakali e Pataxó, o pesquisador relata, em sua dissertação, uma relação entre esses povos e os "Cantos aos santos". Durante as itinerâncias, percorrendo terras outrora trafegadas pelos ancestrais indígenas, o autor observou que, no trajeto, "na aldeia Pará", os colaboradores entraram "numa miúda e singela capela situada em meio a um amplo e luminoso areial branco". Após entoarem cantos, "diante do altar", Pataxó e Maxakali tinham diante de si "duas pequenas imagens de madeira, um pássaro e um homem crucificado. Durante o canto, um dos pajés, Toninho [Maxakali], sorriu repentinamente ao ver o pássaro-espírito-santo diante de si. Mostrou-o a Manuel Damásio [Maxakali] e cantou":

> sopra em nós com suas asas/
> para sair doença de dentro de nós
>
> O cristo crucificado e o espírito santo eram saudados com um canto dos *yãmĩyxop*, sendo evocadas suas potências curativas. Já anteriormente, na terra indígena Maxakali, Arawê Pataxó, de modo semelhante, tinha sentido a necessidade de cantar a um santo, deixando registrado em vídeo um elemento de *religiosidade* indígena que lhe pareceu comum aos dois povos. Há uma estátua de São Sebastião no pátio da aldeia maxakali de Vila Nova – com sua representação contumaz, o santo

> amarrado ao tronco de uma árvore com o corpo crivado de flechas. Diante do santo, Arawê pediu o registro fílmico de sua fala:
> Arawê Pataxó - Sou Arawê da aldeia Barra Velha, aldeia Mãe, estou aqui em Minas Gerais na aldeia por nome Vila Nova, aldeia do Guigui, aldeia dos Maxakali. Pra mim é um prazer de eu estar aqui hoje no meio deles. Estamos aqui, graças a Deus. Fomos bem recebidos. E também por curiosidade encontrei aqui também com um santo por nome Bastião, que é o santo dos jesuítas, que a gente temos desse santo lá na aldeia também, que a gente faz as comemorações no dia 20 de janeiro e eu achei por bem chegar aqui e cantar uma música de homenagem ao Bastião e em homenagem a essa comunidade.
>
> São Sebastião, vem cá, vem ver/
> São Sebastião, vem cá, vem ver/
> a nossa batalha que nós quer vencer/
> a nossa batalha que nós quer vencer/
> arrasta, arrasta, índio da floresta/
> arrasta, arrasta, índio da floresta/
> viemos lá da mata pra fazer a nossa festa/
> dando viva e louvor meu pai guerreiro/
> São Sebastião/
> São Sebastião, ô chegou seu dia/
> vamos festejar com toda alegria/
>
> Arawê - *Piba* (em Maxakali, "acabou"). Desculpa aí que a gente fica sem voz para cantar sem os...
> Alessandro Pataxó - A gente costuma cantar sem maracá, costuma cantar com pandeiro, tambor. Muita diferença… [...]
>
> Naquela aldeia, São Sebastião, tal como pensado na história narrada entre os Maxakali, era um indígena, um exímio arqueiro, caçador e pescador. A partir de uma cena primeva de incesto junto a [...] sua irmã, e após série de encontros com outros povos-animais, ele é transformado em peixe, no alto de sua casa, onde se havia recolhido, e que 'parecia igreja'. (Vasconcelos, 2015, p.103-105)

Algumas pontuações sobre a citação acima são importantes. Primeiro, Maxakali e Pataxó aparecem interconectados a São Sebastião, a quem, em sinal de intimidade, chamam de "Bastião". A música cantada pelo indígena Pataxó parece vinculada a uma cultura não originalmente indígena, pois, como ele próprio destacou, utilizam-se outros instrumentos musicais na execução da performance. São Sebastião, ainda pouco considerado por parte dos pesquisadores, parece constituir um ponto de convergência e, ao mesmo tempo, de transição entre uma cultura e outra, indígena e não indígena, mítica e histórica, local e territorial. Por sua vez, São Sebastião e Putuxop apresentam-se como guerreiros, seja na perspectiva histórica católica, seja na indígena. Ainda cabe perguntar

por que os/as pesquisadores/as parecem reconhecer tão pouco a relevância dessa imbricação.

Mais importante do que discutir quando Topa começou a se confundir com o Deus cristão, é compreender que, apesar das tentativas insistentes dos missionários do SIL de fazer os Maxakali "abandonar os rituais 'yãmiy'", elas não se completaram. Afinal, como destacou Amaral (2007, p.145-146), "os indígenas re-elaboravam os ensinamentos missionários, harmonizando-os com os preceitos religiosos do grupo. [...]. Não é Topa que passa a encarnar as virtudes e a perfeição da divindade cristã, mas sim o Deus cristão que assume os erros e as fragilidades características do personagem Topa".

5.10 História de Putuxop ou História de São Sebastião?

A partir de agora, irei apresentar a íntegra da história sobre o encantado Putuxop, pelo ponto de vista de meus interlocutores Maxakali e, a partir disso, realizar algumas reflexões apoiadas nas percepções de pesquisadores que trabalharam com esta etnia e abordaram o "mito" indígena. A leitura desses estudos permite perceber que o processo de associação entre Putuxop e São Sebastião permanece pouco esclarecido. Possivelmente, essa lacuna se deve ao fato de que os pesquisadores tenham dado, justificadamente, mais atenção a Putuxop do que a São Sebastião. Tal postura talvez se explique pela busca de características culturais consideradas originárias desse povo. Por outro lado, São Sebastião integra os rituais religiosos desse povo indígena há décadas, uma vez que os ancestrais de meus interlocutores também já o conheciam.

Afinal, o fato de a aldeia possuir uma estátua reconhecidamente de São Sebastião, histórico de receber *giros* das *folias* e participação ativa de indígenas Maxakali nas performances musicais em louvor ao santo, já constitui motivo suficiente para não ignorar a influência cristã junto a esse povo. A pertinência dessa discussão se justifica, ainda que seja para demonstrar que tal relação não possui dimensão significativamente ampla. A relação entre *folia* e santo é mais um dos aspectos religiosos que compõem a pluralidade religiosa dessa etnia, a qual, como sabemos, não se limita a uma perspectiva "pura" ou à concepção restrita de "legítimo".

Esses indígenas modificaram suas influências religiosas e culturais para além daquelas que perpassam apenas suas culturas originárias. Segundo Guigui Maxakali (2024), as *folias* passaram na aldeia, pelo menos "uma vez só aqui, e não vi mais. [...]. cantou em janeiro, cantou em fazendeiro, mas agora acabou. Não vi mais não. [...]. Eu gosto. Eu gosto demais". Seu irmão, Manuel Damásio Maxakali (2024), também confirmou que *folias* já passaram pela aldeia, embora a prática não fosse assídua. Como já foi tratado aqui, em diversos momentos esses indígenas foram submetidos a misturas, voluntárias ou involuntárias, com outros povos indígenas e também com o corpus religioso cristão não indígena. Possivelmente, foi no contato com os Pataxó da Bahia (BA) que São Sebastião ganhou maior protagonismo entre os Maxakali (Tugny, 2011).

Nesse sentido, é muito difícil compreender os limites entre Putuxop e São Sebastião, seja pela narrativa de meus interlocutores indígenas, seja pelas pesquisas que trabalharam com a transcrição desse "mito", contado por outros indígenas no passado. Tugny (2011) e outro pesquisador chegam a citar São Sebastião quando seus

interlocutores narraram o "mito" de Putuxop, mas os estudos que encontrei não explicam completamente como São Sebastião se tornou uma influência cultural e religiosa para os Maxakali. Diante dessa lacuna, torna-se necessário apontar novas formas de observar esse fenômeno. As festas de São Sebastião, que envolvem Maxakali e não indígenas, constituem minha principal aposta para produzir novos pontos de vista sobre como, e por que, o santo influencia os Maxakali.

Nos dois dias em que o "mito" me foi relatado, utilizei a foto[274] da estátua de São Sebastião na aldeia para estimular os Maxakali (2024) a contar qual seria a história em torno de São Sebastião e sua coexistência com Putuxop[275]. Bruno Maxakali (2024) acompanhava a entrevista e estava disponível para traduzi-la da língua maxakali para o português, a partir da narrativa de seu pai, Manuel Damásio Maxakali (2024). Na maior parte do tempo, foi Bruno Maxakali (2024) quem realizou a tradução para a língua portuguesa, atividade que, em alguns momentos, contou com a colaboração do próprio pai, também neste idioma. Desse modo, o filho da liderança indígena iniciou a tradução da história, fazendo referência à foto da estátua de São Sebastião, que eu mostrava em meu celular. Por questão cronológica e didática, privilegio inicialmente os fragmentos da tradução realizada por Bruno Maxakali (2024). Com o avanço deste subcapítulo, apresentarei observações sobre a tradução da mesma história realizada por Vitorino Maxakali (2024), no segundo encontro de campo.

Bruno Maxakali (2024): Pois é, essa foto que você está nos mostrando, é da estátua de "São Sebastião" que está aqui na aldeia Nova Vila. "Ele" morava muito "longe", isolado da aldeia, "não era como agora", é uma história muito "antiga". Além de sua mãe e seu pai, moravam juntos, também a sua "irmã". Seus pais saíram para colher "frutas", "caçar" e procurar "mel", e o deixou sozinho, com a sua irmã. "Ele dormiu", "sonhou" e ficou excitado.[276] A irmã que olhava, sentou-se em cima dele, para ter relações sexuais.

Pesquisador: Ele quem?

[274] As entrevistas ocorreram na aldeia Vila Nova de Pradinha, com mediação de Jonas (2024), conhecedor da região e interlocutor junto às lideranças locais. Ao apresentar a foto da estátua, Manuel Damásio Maxakali (2024) reconheceu-a como "Bastião". Em seguida, afirmou: "Mas porque é Tihik. Tihik", que virou "Deus". Segundo sua explicação, Putuxop também seria Deus, sinônimo de Topa, porque teria "cantado" e "subiu [na casa]".

[275] Durante a implementação da Lei Aldir Blanc, quando trabalhei na prefeitura de Santa Helena de Minas, Joviel Maxakali publicou cartilhas contendo versões de "histórias" e "cantos" de "Putuxop". As "imagens" foram produzidas pelos "pajés" Joviel, Pedro Vieira, Santinho, Telval e Badé, todos Maxakali. A tradução contou com Marilton Maxakali e a missionária e professora Zilene Duarte Vicente Gomes. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1EvqHr9g55uaHuek_evJHp_iRWAR72_uO/view?usp=sharing

[276] Nos termos indígenas, para se referir a excitação sexual do personagem da história, Damazinho Maxakali (2024), filho de Guigui Maxakali, disse-me que, "o menino dele levantou".

Bruno Maxakali (2024): "O antigo". Nesse tempo, eles ficavam "peladinhos", não tinha "calça", não vestiam roupas como hoje. O irmão que dormia, acordou e viu sua irmã em cima dele, envergonhado, a empurrou com os pés,[277] de forma que a irmã caiu para trás, o que interrompeu a relação incestuosa. O "antigo" ficou "pensando" naquela situação, muito envergonhado. "Se fosse outra pessoa, ficava maih"[278], mas era sua irmã, e isso o deixou incomodado.

Sua mãe finalmente voltou, preparou o almoço, mas ele só ficou dormindo e não quis comer, ficou "até quatro horas, sem comer, sem nada, não [queria] comer as coisas, nada". A mãe percebeu que ele estava diferente, como se estivesse com muita vergonha. Diante disso, a mãe decidiu pedir para a filha pegar um "caneco de barro" e ir buscar água.[279] Aproveitando da ausência da irmã, a mãe perguntou para ele: 'o que aconteceu? Quem fez você ficar com vergonha?' Putuxop/São Sebastião contou o que tinha acontecido, que, enquanto dormia, sua irmã teria tido relações sexuais com ele.

Pesquisador (2024): Por que ele não queria comer?

Manuel Damásio Maxakali (2024): "Porque ficou com vergonha, ficou com vergonha".

Pesquisador: Ficou vergonha de quê?

Bruno Maxakali (2024): "Por que a irmã sentou em cima aqui" (Bruno Maxakali direciona suas mãos para suas próprias partes pubianas, onde a irmã teria sentado no irmão).

Pesquisador (2024): E o que essa história tem a ver com São Sebastião?

Bruno Maxakali (2024) e Manuel Damásio Maxakali (2024): "Espera aí, espera aí, eu vou chegar lá".

Pesquisador (2024): Sinalizei com a cabeça fazendo sinal para que Bruno Maxakali prosseguisse.

Bruno Maxakali (2024): "Aí ficou, ficou, ficou, ficou, ficou até quatro horas, sem nada, virou assim, um Deus.[280] Ficou pensando, pensando, pensando, muito, muito. Né pouco não. Se fosse outra pessoa, mulher, ele ficava maih. Eles não eram um casal não, eram irmãos. Até quatro horas, da tarde, não levanta não". Aí depois, o Putuxop que estava entristecido e sem querer levantar-se da cama, subiu em cima da casa.[281] Ao contrário de sua irmã, apenas Putuxop/São Sebastião ficou com vergonha de ter tido relações sexuais incestuosas. "Aí ficou lá, ficou em cima, da casa, cantando, cantando todo dia. Aí não desceu para voltar dentro da casa não, só ficou em cima, ficou em cima. Aí cantando, cantando, cantando, aí ficou a noite inteira, de dia também. Ficou em cima, cantando, cantando, o canto de Putuxop".

---

[277] Vale destacar que durante uma entrevista posterior a esta, Vitorino Maxakali (2024) disse-me que além de vergonha, o indígena, o qual mais tarde viraria São Sebastião/Putuxop, também teria "ficado bravo", ou seja, com raiva, do que aconteceu.

[278] Significa "bom" em língua portuguesa.

[279] Na versão contada por Vitorino Maxakali (2024), quando a filha volta para a casa, a mãe que tinha tomado conhecimento do incesto, teria batido na filha e criticado pelo comportamento indesejado.

[280] Segundo Pequi Maxakali (2024), "Tihik virou Sebastião, Deus", indicando que São Sebastião é compreendido no universo narrativo como um indígena transformado em "Deus".

[281] Damazinho Maxakali (2024) afirmou que o personagem que subiu em cima da casa seria São Sebastião, reforçando a sobreposição entre as denominações Putuxop e São Sebastião na narrativa.

Enquanto Putuxop estava em cima da casa, a mãe estava cozinhando mandioca, mas não tinha carne, "sem nada. Aí ele ficou, ficou em cima" da casa. "Aí a mãe estava cozinhando mandioca. Aí a mãe fala assim:" 'ah, não tem carne. Cê me arrumar aí? Preá, preá, aí dá, dá pra comer melhor, que é bom, é bom pra comer com mandioca'. Aí, de "cima da casa, escutou como é que a mãe falou". E disse: 'O que cê falou aí? Fala de novo aí?' "Aí a mãe dele falou assim": 'tô querendo comer preá com mandioca, pra cozinhar com mandioca. Tá sem carne aí'. Aí ela falou assim: 'se comer com preá é bom pra comer'. "Aí ele, escutou e falou assim": 'me arruma uma flecha?'. A mãe deu uma flecha e "entregou pra ele. Aí, nem tinha preá andando", mas ele atirou a flecha e acertou em uma. Ele "jogou a flecha lá, não tinha nada, e a flecha voltou com a preá. A mãe pediu outra preá". O Putuxop atirou outra flecha no mato e a flecha trouxe outra para perto da mãe. Nesse momento ele já teria virado "Deus, virou como Deus, virou Deus, Topa. Virou Deus", o Putuxop "virou" como um "Deus né, virou um Topa".[282]

Manuel Damásio Maxakali (2024) e Bruno Maxakali (2024): Ele estava em cima da casa, e ficou cantando sem querer comer. "Não come nada. Canta direto, direto. E depois? A mãe dele" estava cozinhando novamente "mandioca, querendo comer veado". Ele escutou o desejo da mãe "e pergunta pra mamãe": 'Ô, mãe, você vai querer comer o quê?' A mãe respondeu que "o pai dele quer comer veado. Carne de veado. Assar com a mandioca e comer". Então Putuxop/São Sebastião disse: 'Oh mamãe, me dá uma flecha?'. "Depois jogou rapidinho. Pegou veado. O veado:" 'Ahahaha, tá gritando'. "Aí pegou, aí tirou o couro [do veado]. E comeu. Eles cozinharam [a carne], para comer com a mandioca, né?". Putuxop/São Sebastião jogava as flechas nos animas, de cima da casa, onde havia subido, "não voltou a descer, não. Só ficou em cima da casa. Canta, canta, direto, direto."

Em outra ocasião, a mãe de Putuxop/São Sebastião estava cozinhando "banana da terra", e estava "querendo comer peixe (traíra)". Mais uma vez ele escutou o desejo da sua mãe que queria comer algo. Putuxop/São Sebastião, pergunta novamente: 'Como é, você fala de novo aí? Fala aí?'. Aí a mãe falou assim: 'ah, tô querendo comer peixe (traíra)'. "Aí ele mandou fazer a linha. Fez a linha para ele". A mãe dele enrolou a linha de pescar "aí entregou para ele. Aí deu para ele, por cima" da casa. Putuxop/São Sebastião jogou a linha "pra cima", mas a linha chegou até a "represa" onde rapidamente pegou os peixes e os "trouxe" até à "casa da mamãe. E depois de novo. Jogou de novo" e pegou mais peixes. Mas o outro tihik-índio que estava "separado" o "pescador, tá vendo pegar o peixe. Mas os peixes era de outro tihik. Pegou o peixe, peixão. Mas o pescador" viu pegar "o peixão" e "aí levou" o peixe novamente. O outro indígena pescador juntou o "pessoal" para ver o que estava acontecendo: 'Vamos lá ver. Quem vem? Quem vem? Pegou [nossos peixes], eu vi. Já levou. Vamos lá esperar. Enquanto todo mundo vem. Vai esperar'. E a linha "volta de novo, roda, roda. 'Pegou. Pegou'. Pegou mais e levou". Os indígenas que estavam se sentindo prejudicados disseram: 'então espera. Vamos lá esperar? Quando chegar aí. Pega rapidinho. Pega a linha. Pega a linha. Pegou'. "Quando chegou" eles

[282] Segundo Amaral (2007), Topa não possuía centralidade destacada entre os Maxakali. A atuação missionária teria favorecido a identificação entre Topa e o Deus cristão, ampliando sua relevância no campo religioso dos indígenas.

perguntaram: ‘Quem mandou a linha pra pegar o peixe daqui? Quem mandou? Segura aí pra cortar a linha. Pra não pegar mais traíra’. Os indígenas queriam “cortar, mas não corta não. Pegou a linha. Pegou a linha”. Mas a linha, que nem “tinha anzol”, a qual os rivais queriam “cortar, pegou na mão. Nas duas mãos”. E os outros “mandando”: ‘corta, corta a linha’. “Aí ficou com raiva dele” e gritavam: ‘corta a linha. Pra não pegar mais peixe’. Mas em vez disso, todos que tentaram cortar a linha, ficavam fisgados, inclusive pela “boca” e “as pernas”. Eles, após fisgados, se transformavam em peixes e eram levados com a linha para a casa da mãe de Putuxop/São Sebastião, que os comiam.[283]

Os indígenas ficaram com muita raiva e olharam onde a linha vinha “debaixo do morro”. Se reuniram e foram atrás de Putuxop/São Sebastião, para mata-lo, desta vez, utilizando flechas. A partir disso, os indígenas decidem seguir a trilha de onde vinha a linha, até onde estava o encantado. Eles “andaram, andaram, andaram”, por muitos dias e noites, e dormiram pelo caminho, por que era muito longe. Até que de repente eles escutaram o canto, quando tiveram a certeza que ele seria quem estava pegando os peixes e os aborrecendo por isso. Aí “escutou ele cantando. Aí escutou. As pessoas escutaram. Aí está cantando lá.” Então “quando eles vão chegar lá, pra matar lá”, eles viram que ele estava “em cima” da casa “e cantou[284] de novo. Aí escutou”: ‘Ele mesmo. Está lá. Vamos matar lá’. “Aí arruma a flecha. Tira a flecha”. ‘Vamos matar ele’. “Aí ele ficou em cima. Aí São Sebastião”, que estava em cima da casa, disse: ‘minha mãe, me dá minha flecha aí também?’

Pesquisador (2024): São Sebastião ou Putuxop?

Bruno Maxakali (2024): “Eu estou falando para você. Ele virou o antigo. Virou Deus. Ficou em cima. Eu estou falando para você. Tem outro não. Ele virou Deus. Tem outro não. Não tinha outro. É ele mesmo”.

Pesquisador (2024): São Sebastião e Putuxop é a mesma coisa?

Bruno Maxakali (2024): “É a mesma coisa”.

Pesquisador (2024): Certo.

Bruno Maxakali (2024) e Manuel Damásio Maxakali (2024): Aí os indígenas tentaram chegar mais perto e se reuniram “no meio” e disseram: Vamos juntar ‘nós tudo para jogar flecha’ para matá-lo. Vamos ‘matar lá, ele está ali’. Os indígenas tentaram acertá-lo, mas “flecha não acerta não. Não pega não. Não pega não”. Ficaram perto dele. Ficaram “pertinho”, jogaram, “mas passou. Não acerta não. A flecha está vindo”, e quebrava e caia no chão. Aí “quando a flecha acabou” perceberam que não tinha acertado nenhuma, “não acerta não. Não acerta Putuxop não. Aí os índios falou assim:” ‘Bora? Não está acertando não. Bora. Não acerta Putuxop não. Bora?’ “Aí correu. Andando, a canela quebrou. Quebrou tudo. Aí está levantando com as mãos, para segurar ele. As mãos

[283] Na narrativa de Bruno Maxakali (2024), esse desfecho permaneceu pouco claro. A complementação foi obtida posteriormente com Vitorino Maxakali (2024), como veremos a seguir.

[284] A apresentação da narrativa extrapolou a fala descritiva. Em momento posterior, Manuel Damásio Maxakali (2025) entoou o canto de Putuxop, acompanhado por Bruno Maxakali e Pequi Maxakali, em língua maxakali. Registro disponível em: https://youtube.com/shorts/2ATmORRDkvQ?feature=share / https://youtube.com/shorts/KK7XxDYPOow

também quebrou. Daqui e daqui [mostra as partes do corpo]. Quebrou tudo. Quebrou tudo de tihik. Aí Putuxop óia eles, não acerta não". Os indígenas disseram: 'Aí Putuxop. Não dá para acertar Putuxop. Bora? Não acerta não. Não é outra pessoa não. É Deus'. "Aí correu. A canela quebrou. O braço quebrou também. Morreu. Quebrou. Não conseguiu [ir] andando na casa dele não". Alguns deles ficaram de longe olhando e decidiram "ir embora para a aldeia" e contar a história que tinha se passado para outros indígenas. Contaram que o encantado, os tinham "machucado" e que alguns tinham morrido durante o confronto com "São Sebastião". "Falaram assim:" 'Os tihik [índio, gente] morreu tudo lá. Morreu lá. Eu vi lá agora'.

Manuel Damásio Maxakali (2024) e Bruno Maxakali (2024): "É verdade. História de antigamente".

Bruno Maxakali (2024): "Dos parente".

Manuel Damásio Maxakali (2024): "Virou Putuxop. Aí ficou em cima da casa. Subiu pra cima. Branco[285] fala São Sebastião. Pra nós é chamado Putuxop".

Pesquisador (2024): Quando jogaram flecha no Putuxop, acertaram alguma?

Manuel Damásio Maxakali (2024) e Bruno Maxakali (2024): "Não acerta não".

Pesquisador: Mas em São Sebastião tem umas flechas.

Manuel Damásio Maxakali (2024) e Bruno Maxakali (2024): "Não acerta não. Só pra fazer desenho.[286] Só pra fazer desenho. Não acerta não. Só desenho. Não acerta. Não acerta não. Putuxop que acertou o Tihik com as flechas."

Todo esse imaginário religioso dos Maxakali, segundo Manuel Damásio Maxakali (2024) e também Vasconcelos (2015, p. 36), teria sido transmitido pelo "pai", pois o "vovô contava também, a História", desde quando o indígena era "kutok", ou seja, criança. Não trato aqui a História de Putuxop como "mito", embora diversos pesquisadores prefiram essa denominação (Tugny, 2011; Vasconcelos, 2015; Amaral, 2007). No discurso de meus interlocutores, contudo, trata-se de uma "História". Como já mencionado na primeira seção, no início do século XX alguns Pataxó retomaram contato com os Maxakali e conviveram com eles após migrarem da Bahia (BA) para Minas Gerais (MG) (Paraíso, 1994, p. 179-181). As fortes relações que os Pataxó da Bahia mantêm com São Sebastião, materializadas na "festa do Pau" de Cumuruxatiba (BA) (Braga,

[285] Maria Diva Maxakali (2024) afirmou que seria o "civilizado [quem] fala São Sebastião". O relato indica uma diferença contextual de nomeação, na qual "São Sebastião" aparece associado ao contato interétnico, sem excluir o uso simultâneo de Putuxop.

[286] Após observar a mesma foto da estátua, Maria Diva Maxakali (2024) também afirmou que se tratava de um "desenho". O relato reforça a interpretação segundo a qual as flechas compõem a imagem, sem corresponder necessariamente ao desfecho narrado pelos interlocutores.

2008) e também em Caravelas (BA), possivelmente ajudam a explicar a popularidade que São Sebastião adquiriu entre indígenas nessa fronteira entre Bahia e Minas Gerais.

Segundo Tugny[287] e Jamal Júnior (2015, p. 164), aquela considerada uma das principais pesquisadoras contemporâneas sobre os Maxakali, os Pataxó, "cuja língua pertence à mesma família 'maxakali'", foram "aliados históricos" "contra outros povos" indígenas. Além da proximidade linguística entre Maxakali e Pataxó, Paraíso (1994, p. 177-180) também destaca a proximidade religiosa como ponto comum entre esses povos etnicamente distintos. Segundo a pesquisadora, não é à toa que ambos tenham a prática de construir aldeias próximas de uma grande pedra, "chamada Mikrax-Kakax (Pé da Pedra)", o que reforçaria "a ideia da unicidade dos dois grupos". Além disso, segundo Vasconcelos (2015, p. 1-3), os Pataxó, em busca de "um processo de revitalização" da fluência linguística, têm realizado investidas conjuntas com os Maxakali, inclusive por meio de filmes registrados pelos próprios indígenas.

> Manuel Damásio [Maxakali] - Parente meu, a minha terra é mais pouca, lá na minha aldeia. É mais pequena minha terra. Aqui é mais grande. Lá é mais pouco. O fazendeiro tá… (enquanto traça linha no chão com um pau) Divisão é assim. O fazendeiro entrou, roubou, e foi queimando com fogo. O fogo queimou e ele marcou, mais (Manuel finca o pau no chão) e botou gado aqui, comeu capim até. Tem outro fazendeiro, e ele faz assim de novo, também vem pra cá. Tá apertando nós. O fazendeiro lá pra lá … Rosângela [Tugny], o povo lá de Antônio Bento e pra cá em Cachoeira. Branco foi e queimou com fogo. Depois no pé da praia marcou aqui e tá cercando, e pôs roça, e de novo, até acabar aqui (a terra) e tá apertado para nós lá no Pradinho, *Mikax Kaka* (antiga aldeia ao pé de uma montanha em seu território). (Vasconcelos, 2015, p.112-113)

Independentemente disso, o fato é que existe, na aldeia Maxakali, uma significativa relação entre esse povo e São Sebastião, santo que se destaca nas devoções das festas de Folias realizadas na região do Vale do Mucuri, sobretudo em Santa Helena de Minas e Carlos Chagas. Em uma segunda entrevista que realizei com esses indígenas, essa história foi traduzida por Vitorino Maxakali (2024). A narrativa pareceu-me muito semelhante à traduzida por Bruno Maxakali (2024); apenas algumas passagens surgiram

[287] Jonas (2024), não indígena, morador de Santa Helena de Minas e colaborador com experiência em trabalhos junto à FUNAI local, acompanhou parte significativa do meu trabalho de campo. Foi ele quem diversas vezes me recomendou o contato com as pesquisas de Rosângela Tugny, com quem mantinha relação profissional anterior. Entre os trabalhos recentes vinculados à pesquisadora destaca-se o projeto Hãmhi, voltado ao reflorestamento do T.I. Maxakali. Para saber mais: https://sementemg.org/projeto-hamhi-terra-viva-completa-um-ano-confira-antes-e-depois

com diferenças de detalhe ou maior desenvolvimento. Nada, porém, contraditório. Pelo contrário, a segunda versão confirma trechos transcritos por outros pesquisadores que também trabalharam com esse "mito" (Tugny, 2011, p. 66)[288].

A história traduzida por Vitorino Maxakali (2024), como já foi dito, era semelhante à traduzida por Bruno Maxakali (2024). Em nenhum momento os dois divergiram. Vale destacar, contudo, que Vitorino narrou uma passagem que me fez lembrar outra transcrição presente em Amaral (2007, p. 225), na qual se relata a ação dos peixes contra a irmã de Putuxop/São Sebastião, episódio não apresentado na primeira entrevista, quando Bruno Maxakali (2024) atuou como tradutor. Na primeira vez em que os Maxakali me contaram essa história, não destacaram com tantos detalhes essa parte da viagem de Putuxop/São Sebastião ao mundo dos peixes-humanos. Em Amaral (2007, p. 224-226), há uma "Versão narrada em português por Zezinho Maxakali" e outra "Versão narrada em português por Jupi Maxakali", nas quais aparece essa passagem em que os peixes tiveram relações sexuais com a irmã, motivo pelo qual Putuxop/São Sebastião também se irritou. Segundo os interlocutores Maxakali, a irmã foi transformada em "uma velha".

Na parte da pescaria, quando Putuxop/São Sebastião demonstrou seus poderes diferenciados ao pegar vários peixes para a mãe, entra em cena o Martim pescador, que, segundo Vitorino Maxakali (2024), era "caboclo", o que demonstra a normatização desse termo também para se referir aos indígenas "tihik [índio, gente]" (Tugny, 2014, p. 170). Em Tugny (2011), esse mesmo personagem aparece em sua transcrição, todavia sem a indicação de que seria um "caboclo", como foi narrado por Vitorino Maxakali (2024).

Por fim, com o objetivo de elucidar ao leitor pouco habituado a esse tipo de narrativa, e também esclarecer algumas conclusões decorrentes de minhas indagações aos indígenas, Vitorino Maxakali (2024) ajuda-nos a compreender o imaginário maxakali no que se refere às flechas cravadas no corpo da estátua de São Sebastião. Além disso, apresenta detalhes sobre como os Maxakali adquiriram a imagem, sua função na aldeia e as perspectivas futuras quanto à transmissão dessa história. Segundo Vitorino Maxakali (2024), as flechas cravadas em São Sebastião,

[288] Ao contrário da primeira entrevista, quando Bruno Maxakali (2024) atuou como tradutor sem intercalar escuta e tradução, no segundo encontro Vitorino Maxakali (2024) ouvia trechos da narrativa em língua maxakali contados por Manuel Damásio Maxakali (2024) e, em seguida, os traduzia para o português. Depois disso, Manuel Maxakali (2024) retomava a narrativa em maxakali, e Vitorino traduzia novo trecho, sucessivamente, nesse movimento de audição, tradução, pausa e retomada do ciclo interpretativo.

> na barriga, no peito, na perna, mas não acertou não. [Está na] foto dele, né? Pra [...] reconhecimento, né? Pra ficar, ele responsável com nós, né? Ele é nosso irmão, agora, né? Ele fez coisas pra gente, né? Ele é religião, ele é nosso Deus. [...]. Está fazendo pra, pra índio, né? Pra nós, tudo, no Brasil, tudo, né? [...]. Nós pedimos [a estátua de São Sebastião, que] está lá na aldeia Nova Vila do Guigui [Maxakali]. Aquela que, Rosângela [Tugny], que fez. Essa estátua que tá lá na aldeia do Guigui [Maxakali], né? É, fizemos lá no Belo Horizonte (MG), né? [...] foi desde [...] dois mil e oito. Aí que fizemos pra estar, aonde que nós morávamos todos juntos lá, né? Agora nós separou, moramos pra cá. [...]. Aí nós fiquemos [para] comunidade não dá doença, não dá problema, bom demais, né? Aí, nós contou a história do antigo, [sabiamente] contou a história. Aí pessoa que, algum [anos] depois, [como daqui] 2030, alguma criança contar história assim, não pode esquecer, né? Que tem as músicas dele da religião, tem bicho [...]. Os cantos desse daí, né? As coisas é assim para não esquecer, para as crianças não esquecer, depois quando a gente é mais velho, que morrer, a criança tem que aprender não esquecer. História é muito importante pra gente, né? [Essa história foi contada pelo] meu avô. [Agora nós] Manuel [Maxakali, tem a], responsabilidade. [Esta estátua ajuda] nós fazer as coisas, é tudo. Mato tá chegando, peixe daqui a pouco vai chegar, as caças daqui a pouco vai chegar, aí nós pediu a [...] São Sebastião, Topa. (Vitorino Maxakali, 2024)

Nessa transcrição, Vitorino Maxakali (2024) confirma a participação da pesquisadora Rosângela Tugny na aquisição da estátua de São Sebastião da aldeia Nova Vila. Trata-se de um bem compartilhado, cuja obtenção contou com a participação de algumas lideranças, entre elas Guigui Maxakali, Manuel Damásio Maxakali e o próprio Vitorino Maxakali. Não cabe aqui discutir as relações de poder envolvidas nesse processo; interessa-me, neste momento, destacar o significado da incorporação da imagem do santo ao contexto local. De todo modo, como se percebe, não há centralidade de uma perspectiva propriamente católica em torno de São Sebastião.

O São Sebastião da cultura maxakali caça, canta e vive sem vestimentas ocidentais, como qualquer outro indígena dos tempos "antigos". Seu diferencial reside nos poderes sobrenaturais que lhe são atribuídos. Na narrativa maxakali, Putuxop/São Sebastião, após o incesto e a vergonha dele decorrente, adquiriu poderes semelhantes aos de Deus/Topa. São Sebastião, que era um indígena, ascende, na perspectiva maxakali, à condição de entidade respeitada e cultuada, sempre mediada pelos rituais mobilizados pelos cantos. Assim, mais do que uma influência vinculada às *folias*, São Sebastião revela-se incorporado e reinterpretado no universo religioso maxakali.

Conclusão

O interesse pelas festas de Folias no Vale do Mucuri (MG) surgiu da necessidade de compreender não apenas sua relação com o presente, mas também com seu passado e suas projeções no tempo. Essas festas, tema central desta pesquisa, mantêm há longa data interações com diferentes grupos sociais da região, populações não indígenas, sobretudo camponeses, comunidades quilombolas e, em alguns contextos, indígenas Maxakali Tikmũ'ũn. Ao tomar as festas de Folias como tema de investigação, a tese buscou compreender como essa religiosidade permite observar relações históricas duráveis no Vale do Mucuri, enfrentando, ao mesmo tempo, a escassez de estudos que tratem diretamente da presença indígena nesse universo festivo.

O Vale do Mucuri, compreendido como região de fronteira de expansão econômica, revelou-se um território particularmente fecundo para o estudo sobre as festas de Folias. Sua história de contato entre povos de diferentes matrizes ainda se manifesta, no tempo presente, como um espaço marcado pela circulação, pela convivência e pelo conflito. É nesse cenário singular de coexistência entre povos indígenas, quilombolas e não indígenas, em um contexto de fronteira agrícola, marcado por conflitos fundiários e um importante movimento camponês no final do século XX, que as festas de Folias demonstram sua densidade histórica, social e cultural, tornando-se plenamente inteligíveis. Constituído historicamente como região de fronteira a partir dos processos de ocupação e expansão econômica iniciados no século XIX, o Vale do Mucuri consolidou-se como espaço marcado pela circulação forçada e voluntária de populações, pela sobreposição de regimes de trabalho e por disputas permanentes em torno do território.

Desse modo, as festas de Folias constituíram um ponto de observação privilegiado para compreender formas de convivência histórica entre diferentes povos em situação de coexistência no Vale do Mucuri. A articulação entre procedimentos históricos, etnográficos e a escuta atenta das pessoas colaboradoras da pesquisa permitiu acompanhar práticas que atravessam gerações e contextos sociais distintos em um território onde essas festas podem ser consideradas centenárias. As informações produzidas no trabalho de campo indicam que esta tese ultrapassa a análise das festas em si, ao refletir também sobre relações de parentesco, amizade e circulação social, evidenciando que as festas de Folias não se configuram como eventos isolados, mas como parte de uma trama social mais ampla e durável.

É a partir desse quadro que a tese se organiza, buscando demonstrar a persistência de costumes, formas de sociabilidade e experiências históricas compartilhadas ao longo do tempo.

Com esta pesquisa, buscou-se demonstrar que as festas de Folias constituem espaços históricos de convivência durável entre diferentes grupos sociais no Vale do Mucuri. As pessoas envolvidas com essas festas não têm suas diferenças apagadas, tampouco vivenciam processos de fusão identitária. O que se torna particularmente revelador é que, no interior das *folias*, todo um processo de intensa transformação social se realiza, mas indígenas, quilombolas e não indígenas mantêm suas referências próprias, ao mesmo tempo em que ampliam suas formas de pertencimento e interação no território. A partir de mais de dez anos de pesquisa, foi possível compreender que as festas de Folias no Vale do Mucuri expressam uma diversidade étnica que não se deixa reduzir a uma única matriz identitária. Ao evidenciar a participação efetiva de alguns Maxakali, de comunidades quilombolas e de agricultores familiares fora das aldeias e dos quilombos, bem como da população urbana não indígena, nas festas em louvor aos santos, esta tese contribui para tornar visíveis relações historicamente construídas e pouco exploradas pela historiografia e pelos estudos sobre religiosidade popular na região.

A presença indígena nas festas de Folias, tal como observada nesta pesquisa, não se configura como um acontecimento ocasional ou periférico. Trata-se de uma presença historicamente construída, vinculada às formas de circulação, contato e convivência estabelecidas no território do Vale do Mucuri. A relação entre as festas de Folias e alguns grupos Maxakali não implica adesão religiosa plena nem processos de assimilação, mesmo quando se inscreve em vínculos duráveis no tempo e no espaço regional. A participação indígena nessas festas torna-se inteligível à luz da história regional e das práticas religiosas compartilhadas, nas quais a festa opera como um eixo de encontro entre indígenas, quilombolas e a população em geral, formada por camponeses familiares e moradores da cidade. Ao trazer à tona essa relação singular do Vale do Mucuri, a tese aprofunda a análise a partir de interlocuções diretas com indígenas Maxakali, comunidades quilombolas e cantadores de *folias* dos municípios de Santa Helena de Minas e Carlos Chagas. Essa constatação nos obriga a repensar as formas de compreender festas, território e etnicidade, sem afirmar identidades fechadas nem diluir as diferenças que estruturam essas relações.

As festas pesquisadas funcionam como um dispositivo histórico de observação das relações entre grupos distintos, cujas convivências, nem sempre harmoniosas, se

constroem ao longo do tempo sem implicar fusão identitária. As festas articulam circulação, parentesco, amizade, trabalho e devoção em torno da louvação de santos em comum, tornando visíveis dimensões sociais que outros recortes analíticos não permitiriam apreender.

Desse modo, a festa se configura como um operador analítico privilegiado em um território que produz práticas compartilhadas, sem apagar as diferenças, mesmo em contextos historicamente duradouros. Sendo assim, esta pesquisa desloca leituras tradicionais sobre identidade e religião, pois as festas de Folias, ao longo da investigação, revelaram-se não apenas como eventos religiosos, mas como espaços sociais nos quais relações históricas de longa duração se tornam visíveis. O território, mais do que a identidade, organiza essas formas de convivência.

No que se refere à categoria afro-indígena, tal como mobilizada nesta tese, ela não se apresenta como ponto de partida, mas como ponto de chegada analítica. Sua emergência resulta da pesquisa empírica, da escuta atenta, da circulação territorial e do diálogo entre História Oral, práticas festivas, presença indígena concreta (Maxakali) e participação quilombola, em um contexto no qual as categorias disponíveis não se mostraram suficientes para dar conta das sobreposições observadas. A categoria surge, portanto, como um problema teórico, e não como um rótulo identitário. No campo, as classificações usuais, como “negro”, “indígena”, “quilombola”, “catolicismo popular” ou “cultura popular”, revelaram-se limitadas, pois isolavam dimensões que, na experiência concreta das festas de Folias, apareciam articuladas. Nomear apenas como “afro-brasileiro” apagava conflitos, memórias e presenças indígenas; tratar essas dimensões separadamente fragmentava uma realidade vivida. Assim, a categoria afro-indígena mostrou-se necessária não para nomear sujeitos, mas para pensar o território e as relações históricas que nele se sobrepõem.

A sensibilidade analítica que permitiu a formulação dessa categoria foi também formalizada pela participação no projeto *Passados Presentes: Patrimônios e Memórias Negras e Afro-indígenas em Minas Gerais* coordenado por Hebe Mattos, e dos seminários da rede de *Patrimônio Imaterial Afro-indígena e Políticas Públicas na América Latina* sob a coordenação de Christine Douxami, os quais a presença indígena aparecia de forma recorrente nas memórias orais. No entanto, foi no trabalho de campo que essa categoria foi tensionada e transformada. A presença concreta de indígenas Maxakali participando das festas de Folia de São Sebastião, cantando, tocando e acompanhando grupos não indígenas, radicalizou o problema teórico, exigindo refinamento conceitual. Nesse

sentido, não foi a categoria que organizou o campo, mas o campo que reorganizou a categoria. As festas revelaram sobreposições históricas que escapavam às classificações estanques, indicando que a experiência indígena nessas práticas não implica assimilação nem adesão religiosa plena, mas formas específicas de relação, circulação e convivência no território.

Tendo isso em vista, a categoria afro-indígena, tal como utilizada nesta tese, não tem a função de classificar identidades nativas. Ela não opera como categoria de autodeclaração, rótulo cultural, nome das festas ou dos grupos envolvidos. Trata-se, antes, de uma categoria analítica aplicada ao território e ao espaço social, mobilizada para pensar formas de coexistência, sobreposição e circulação historicamente produzidas em um contexto de fronteira. Esses efeitos resultam da longa duração do contato entre diferentes povos, da circulação forçada e voluntária de populações e das práticas compartilhadas que se sedimentaram no Vale do Mucuri. Ainda assim, o uso dessa categoria não substitui nem homogeneíza as formas de nomeação dos próprios sujeitos, que se reconhecem de maneiras diversas. A categoria opera, portanto, em outro nível analítico: não como fusão identitária, mas como relação; não como síntese cultural, mas como convivência histórica territorialmente situada.

As festas de Folias do Vale do Mucuri devem ser consideradas em relação direta com povos que tiveram histórico com relações agregas e com a posse de terras, além dos indígenas que hoje possuem território demarcado em Bertópolis (MG) e Santa Helena de Minas (MG). Apesar das diferenças entre posse da terra e relações agregas, essas duas categorias puderam coexistir na vida de uma mesma pessoa ou família. Ambas constituíram formas de viver no território. Desse modo, no Vale do Mucuri, agrego e posse de terras articulam-se ao trabalho, à permanência e à circulação, sendo que, no caso do agrego, essa relação é marcada por dependência. Essas convivências, muitas vezes conflituosas, aparecem de forma recorrente na região, especialmente por se tratar de um contexto de fronteira. São práticas historicamente ambíguas, atravessadas por desigualdades.

Contudo, no contexto do pós-abolição, período em que as relações agregadas e as formas precárias de posse da terra se intensificaram no Vale do Mucuri, é também quando potencialmente emergem, com maior visibilidade, as primeiras festas de Folias, especialmente aquelas associadas ao batuque. Há registros de sua realização pelo menos desde as primeiras décadas do século XX, indicando que práticas festivas e relações de trabalho e moradia coexistiram no mesmo horizonte histórico. Nesse sentido, agrego,

posse da terra, circulação de pessoas e práticas rituais não constituem esferas separadas, mas dimensões que se desenvolveram simultaneamente em um território marcado pela fronteira e pela desigualdade.

Nesta tese, não se trata de explicar as relações de agrego e de posse da terra a partir das festas de Folias, mas de utilizá-las como um ponto de observação privilegiado para torná-las legíveis. As festas não produzem essas relações, mas reúnem sujeitos cujas trajetórias foram marcadas por elas, permitindo perceber como se articulam trabalho, permanência, circulação e desigualdade em um território de fronteira. A partir da escuta de *foliãs*, *foliões* e outros colaboradores da pesquisa, emergem formas de convivência que não se apresentam como conciliação, mas como coexistência historicamente tensionada, marcada por negociações constantes e assimetrias persistentes.

Em termos metodológicos, esta pesquisa foi atravessada por uma posição situada do pesquisador no campo, compreendida não como um dado externo, mas como parte constitutiva do processo etnográfico. A forma como circulei no campo esteve diretamente relacionada à minha trajetória como músico e cantor, o que, em alguns contextos, possibilitou tocar e cantar junto a grupos de Folias em Carlos Chagas (MG). Essa participação não se configurou como uma performance orientada pela pesquisa, mas como uma relação construída a partir do respeito, do reconhecimento mútuo e da convivência. A experiência musical permitiu uma presença continuada, potencializou encontros e favoreceu formas de interação corporal, escuta compartilhada e construção de confiança com os colaboradores da pesquisa. Nesse sentido, a dimensão artística integrou o processo de produção do conhecimento, sem substituir os procedimentos da história oral e da etnografia, mas ampliando as possibilidades de acesso a práticas, relações e saberes que não emergem exclusivamente por meio da entrevista.

Esse procedimento metodológico híbrido permitiu acessar informações que dificilmente seriam alcançadas por meio de abordagens isoladas. A partir dessa metodologia plural, foi possível observar as festas de Folias e seus entornos (físicos, simbólicos e religiosos) bem como a diversidade étnica das pessoas nelas envolvidas. No âmbito da história oral, a pesquisa possibilitou a escuta de memórias e narrativas individuais, familiares e grupos, revelando dimensões íntimas da história regional do Vale do Mucuri (MG). Já a etnografia permitiu acompanhar as festas em sua circulação territorial, observando relações e práticas que não emergem apenas no plano do discurso. A combinação desses procedimentos tornou possível compreender a presença indígena nas Folias não como episódica, mas como historicamente situada, assim como observar

formas de coexistência entre diferentes grupos étnicos em torno das festas, do território, das relações de agrego, da posse de terras e da circulação de pessoas.

No plano historiográfico, esta tese contribui para a história regional do Vale do Mucuri ao recusar a separação entre festas religiosas e processos históricos mais amplos, bem como ao questionar leituras que tratam os povos indígenas como ausentes ou restritos ao passado. Ao articular festas de Folias, território, pós-abolição, fronteira e longa duração, a pesquisa propõe um deslocamento interpretativo que permite compreender a região como um espaço marcado por relações históricas afro-indígenas persistentes. Esse deslocamento contribui para enfrentar silenciamentos recorrentes na historiografia regional, recolocando indígenas, quilombolas e outros agentes sociais como parte constitutiva da história do Vale do Mucuri, e não como exceções ou resquícios históricos.

No que se refere ao procedimento etnográfico adotado nesta tese, ele permitiu acessar dimensões que os arquivos, isoladamente, não tornam visíveis, especialmente quando as festas de Folias são compreendidas como espaços sociais vivos. Foi por meio da etnografia que pude ampliar a percepção sobre a presença indígena, quilombola e não indígena nas festas, reconhecendo a escuta de *foliões*, *foliãs*, batuqueiros, quilombolas e Maxakali como parte da própria produção de conhecimento. Mais do que entrevistas pontuais, o trabalho envolveu escuta prolongada, convivência e circulação, aproximando-me concretamente das trajetórias de vida dos colaboradores da pesquisa. Nesse sentido, a festa, enquanto espaço etnográfico complexo, revelou-se inteligível apenas em interlocução direta com aqueles que a fazem acontecer, deslocando progressivamente a compreensão da *folia* como simples "evento" para pensá-la como forma de coexistência histórica no território.

Todas essas abordagens metodológicas contribuíram de forma articulada para a construção analítica da tese, permitindo a produção de efeitos interpretativos que não seriam alcançados por procedimentos isolados. Essa contribuição não se limita ao âmbito regional ou empírico, pois oferece também subsídios para pensar festas, território e etnicidade em contextos de fronteira, sem transformar o caso do Vale do Mucuri em modelo universal. Para além das contribuições historiográficas e etnográficas, a tese apresenta um ganho analítico mais amplo, relacionado à posição situada do pesquisador. O fato de eu ser natural da região e manter uma relação prévia com as festas potencializou modos específicos de compreensão desse universo, possibilitando a formulação da categoria afro-indígena como chave analítica territorial. Esse deslocamento foi possível porque a pesquisa articulou longa duração histórica, escuta prolongada e participação

etnográfica, tendo o território como operador central de análise. A tese demonstra, assim, como as festas permitem acessar relações sociais que não se apresentam como objetos explícitos, deslocando a festa de um "evento religioso" para uma chave de leitura do social. Ao articular história social, etnografia e memória sem hierarquizá-las, o trabalho evidencia que a categoria afro-indígena não cria identidades, mas contribui para pensar relações étnicas e formas de coexistência historicamente singulares em uma zona de fronteira, preservando as diferenças que estruturam essas relações.

Vale enfatizar que esta tese não se propôs a abranger todas as festas de Folias do Brasil, nem todas as comunidades quilombolas do Vale do Mucuri, tampouco todas as experiências indígenas possíveis. Em muitos desses aspectos, seriam necessárias pesquisas de caráter mais extensivo, algo que os limites temporais de um doutorado não comportam. No entanto, apesar do recorte situado principalmente nos municípios de Carlos Chagas e Santa Helena de Minas, foi possível confirmar, por meio do trabalho de campo direto e também a partir de relatos de terceiros, a existência de interações históricas entre indígenas, quilombolas e não indígenas no universo das festas de Folias e da devoção aos santos. Nesse sentido, esta pesquisa se orienta mais pela profundidade analítica do que pela abrangência empírica, em consonância com os procedimentos da etnografia e da história oral. Aquilo que poderia ser entendido como limite metodológico pode também ser compreendido como potência analítica, uma vez que o recorte adotado permitiu observar relações duráveis a partir de uma escuta prolongada e de uma convivência continuada, evitando generalizações apressadas e preservando a complexidade das experiências analisadas.

Esta pesquisa não desenvolveu de forma sistemática uma investigação documental aprofundada em jornais ou outros registros escritos que pudessem tratar diretamente das festas de Folias no Vale do Mucuri. Ainda assim, referências mobilizadas ao longo do trabalho, como Santos (2022), indicam a existência dos *batuques* desde pelo menos as primeiras décadas do século XX na região. O objetivo da tese não foi, portanto, recuar extensivamente no tempo para estabelecer uma origem precisa dessas práticas, mas compreender suas formas de permanência, circulação e coexistência no território. Nesse sentido, o trabalho se afirma menos pela abrangência cronológica e mais pela densidade analítica e etnográfica, configurando-se como um campo legítimo de investigação que permanece aberto a desdobramentos futuros.

Pesquisas futuras poderão aprofundar a investigação sobre a temporalidade dessas festas, bem como ampliar o recorte territorial para regiões vizinhas ao Vale do Mucuri,

como o Vale do Rio Doce (MG), o Espírito Santo (ES), a Bahia (BA) e o Vale do Jequitinhonha (MG), algumas dessas áreas, historicamente conectadas às trajetórias de populações envolvidas nas *folias*, inclusive dos Maxakali. Também se apresentam como caminhos promissores estudos conduzidos a partir das próprias comunidades indígenas e quilombolas, especialmente no cruzamento entre festa, memória e território. Por fim, a experiência etnográfica e artística acumulada ao longo da pesquisa aponta para a possibilidade de desdobramentos em linguagem audiovisual, como a produção de um documentário, ampliando as formas de construção e circulação do conhecimento histórico. Assim, longe de encerrar um campo, esta tese o estrutura e o projeta para novas investigações.

Ao longo desta pesquisa, o Vale do Mucuri revelou-se como uma região marcada por uma profunda pluralidade histórica, social e étnica, que não pode ser apreendida por categorias homogêneas ou totalizantes. A categoria afro-indígena, tal como mobilizada nesta tese, não foi utilizada para definir o território em sua totalidade, nem como uma identidade atribuída ao Vale do Mucuri como um todo, mas como uma chave analítica para compreender conjuntos específicos de relações históricas, práticas sociais e formas de convivência que se produziram e se reproduzem em determinadas zonas, circuitos e experiências territoriais. Embora a investigação tenha partido das festas de Folias, ela não se restringiu a elas: as festas de Folias funcionaram como um ponto privilegiado de observação do território, da história regional e das relações sociais nele inscritas.

Nesse sentido, as festas não aparecem como expressões culturais isoladas, mas como formas historicamente constituídas de coexistência, circulação e relação entre diferentes grupos sociais. Em um território de fronteira como o Vale do Mucuri, as diferenças não se dissolvem nem se fundem, mas coexistem de maneira historicamente construída e tensionada. A pluralidade cultural da região evidencia que, longe de qualquer homogeneidade, há uma diversidade persistente, na qual as festas de Folias se afirmam como operador analítico central para tornar visíveis dimensões afro-indígenas da história regional, sem reduzir o território a uma única matriz explicativa.

As cidades de Santa Helena de Minas e Carlos Chagas, no Vale do Mucuri, são compreendidas nesta tese como espaços de memória viva. Nelas, as festas de Folias se afirmam como práticas que persistem apesar das desigualdades, dos silenciamentos e dos apagamentos históricos. Essa compreensão só foi possível a partir da convivência e da escuta de *foliões*, *foliãs*, *cantadores*, quilombolas e indígenas Maxakali, que participaram da pesquisa não como “fontes”, mas como sujeitos produtores de história. Nesse sentido,

a tese se materializa como resultado de relações construídas ao longo do tempo, baseadas em convivência, escuta e confiança. As pessoas que colaboraram com sua realização não falam apenas de si, mas sobretudo das formas de coexistência que se produzem em torno das festas como experiência histórica vivida, conectando memória, território e diferença em permanente movimento. As *folias* seguem acontecendo, e é nelas - mais do que na própria tese - que essas histórias continuam sendo cantadas, negociadas e vividas.

Lista de entrevistas

Maxakali Tikmũ'ũn – Santa Helena de Minas (MG) e Bertópolis (MG)

Té Caboclo (2022 e 2024)

Eva Maxakali (2024)

Valdívo Maxakali (2024)

Maria Diva Maxakali (2024)

Guigui Maxakali (2024)

Manuel Damásio Maxakali (2024)

Bruno Maxakali (2024)

Pequi Maxakali (2024)

Vitorino Maxakali (2024)

Reginaldo Maxakali (2024)

Damazinho Maxakali (2024)

Margarida Maxakali (2020)

Não indígenas – Carlos Chagas (MG) e Santa Helena de Minas (MG)

Joaquim Caboclo (2013, 2014 e 2019)

Tamiro (2013, 2014 e 2022)

Mestre Dema (2013, 2014 e 2019)

Dona Kelé (2013, 2014 e 2019)

Reinaldo (2013, 2014 e 2019)

Tião Supita (2020, 2021, 2022 e 2024)

Santa (2020, 2021, 2022 e 2024)

Dedé (2022 e 2024)

Jair Doidado (2020)

Léo da Folia (2020, 2021, 2022 e 2024)

Olívio (2022 e 2024)

Julia (2024)

Té Tezo (2022 e 2024)

Manoel do Sindicato (2020, 2022 e 2024)

Comunidades Quilombolas – Carlos Chagas (MG) e Santa Helena de Minas (MG)

Comunidade Quilombola dos Marcineiros (2020 e 2022)
Comunidade Quilombola Marques (2013 e 2014)

Grupo de Batuque Estrela do Norte (2020, 2022 e 2024) **- Santa Helena de Minas (MG)**

Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) – Santa Helena de Minas (MG)

Jonas Pereira Silva (2020, 2022 e 2024)

Rodrigo “chefe da FUNAI” (2024)

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha Campos. **O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900**. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996

ABREU, Martha Campos. Festas e Cultura Popular na Formação do "Povo Brasileiro". Projeto História, São Paulo, n. 16, p. 143-167, 1998

ABREU, Martha Campos; ASSUNÇÃO, Mathias. Da cultura popular à cultura negra. **Cultura negra vol. 2: trajetórias e lutas de intelectuais negros** /Organização de Martha Abreu, Giovana Xavier, Lívia Monteiro e Eric Brasil. – Niterói : Eduff, 2018. - 356 p. : il. ; 21 cm. – (Pesquisas, 6b)

ABREU, Regina; MAGNO, Marluce. Desafios na patrimonialização de bens imateriais de caráter religioso: o caso das Folias de Reis Fluminenses. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 37(3): 18-45, 2017. DOI: http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872017v37n3cap01

AMARAL**,** Alencar Miranda**. Topa e a tentativa missionária de inserir o Deus cristão ao contexto Maxakali: Análise do contato inter-religioso entre missionários cristãos e índios.** Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF. Orientador: Prof. Dr. Volney Berkenbrok. Juiz de Fora (MG). 2007

ANDRADE JÚNIOR, Lourival. Os caboclos nas religiões afro-brasileiras: hibridação e permanência. Dossiê Religiões Afro-brasileiras. Mneme – revista de humanidades. ISSN 1518-3394. Caicó, v. 15, n. 34, p. 224-240, jan./jun. 2014.

ANTUNES, Marisa Aparecida Domingos. Pequeno dicionário indígena: maxakalí-português, português-maxakalí / Marisa Aparecida Domingos Antunes. Juiz de Fora: [s. n.], 1999. 56 p.

ARAÚJO, André Luiz Ribeiro de; GEDIEL, Ana Luisa Borba. Mangalô: Resgate e Divulgação da Cultura Regional Mineira. Ponta Grossa, volume 10 n° 2 - jul./nov. 2014. Disponível em: https://www.locus.ufv.br/bitstream/123456789/26368/1/artigo.pdf

ARAÚJO, A. L. R.; CAETANO, P. H. . História e identidade local: A Folia como rede de sustentação do tecido social do Vale do Mucuri (MG). In: 1º Simpósio Internacional em Artes, Urbanidades e Sustentabilidade, SIAUS, 2017, São João Del Rei. Sessão Artigos de Pós-Graduação IV. São João del Rei (MG), 2017. v. 01. p. 524. Disponível em: https://museuvirtualvaledomucuri.com.br/wp-content/uploads/2022/08/SIAUS_2017_paper_92-9-bruna.pdf

ARAÚJO, A. L. Ribeiro. A Folia de Reis de Carlos Chagas: Uma abordagem sobre a Tecnologização da Cultura. Dissertação do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Artes, Urbanidades e Sustentabilidade da Universidade Federal de São João del-Rei, MG, 2019. p.122. Disponível em: https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/pipaus/DISSERTACAO%20andre%20luiz%20ribeiro%20-%20.pdf

ARAÚJO, A. L. R. A Lei Aldir Blanc e o contexto afro-indígena do Vale do Mucuri (MG). Revista Escrita da História - ISSN 2359-0238 *(online)* - ISSN 2965-7431 *(impresso)*, no v.10, n.19 (2023). DOI10.5281/zenodo.4676251.Disponível em: https://www.escritadahistoria.com/2024/02/a-lei-aldir-blanc-e-o-contexto-afro.html

ARAÚJO, Valdei Lopes de. **Teófilo Ottoni e a Companhia do Mucuri: A modernidade possível**. Organização Valdei Lopes de Araújo. Governo de Minas. Secretaria de Estado de Cultura. Arquivo Público Mineiro. Belo Horizonte. 2007

ASSIS, Sônia Cristina de**.** No movimento das jornadas de uma Folia de Reis. Licere – Revista do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer, Belo Horizonte, v. 24, n. 1, mar. 2021.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues; GOLDMAN, Marcio. A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes - 1a. Parte. **Revista de Antropologia**, São Paulo, Brasil, v. 65, n. 1, p. e192790, 2022a. DOI: 10.11606/1678-9857.ra.2022.192790. Disponível em: https://revistas.usp.br/ra/article/view/192790. Acesso em: 26 jul. 2025.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues; GOLDMAN, Marcio. A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes - 2a. Parte. **Revista de Antropologia**, São Paulo, Brasil, v.65, n. 1, p. e192791, 2022b. DOI: 10.11606/1678-9857.ra.2022.192791. Disponível em: https://revistas.usp.br/ra/article/view/192791. Acesso em: 26 jul. 2025.

BIAVATI, Dolores Fernandes Biavati; GAZZINELLI, Cibele Maria Diniz Figueiredo. Uma visão crítico-discursiva do relato de descendentes de imigrantes alemães em Teófilo Otoni/MG: construindo novas territorialidades. *Interthesis*, Florianópolis, v. 12, n. 2, p. 74-94, 2015.

BÍBLIA**.** Evangelho segundo Mateus. In: *Bíblia Sagrada*. Tradução Almeida. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. p. 1001-1020

BITTER, Daniel; CHAVES, Wagner. Poéticas, políticas e performances de folias de reis em tempos de pandemia de Covid-19. **Revista Antropolítica, v. 54, n. 3, Niterói, p. 48-67, 3. quadri., set./dez., 2022**

BRAGA, Geslline Giovana. Identidade Pataxó na Festa de São Sebastião em Cumuruxatiba/BA. In: AGOSTINHO DA SILVA, Pedro Manuel et al. *Tradições étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis*. Vitória da Conquista: NECCSos – Edições UESB, 2008. p. 333-361.

BRASILEIRO, Jeremias. **Sincretismo não! Coexistência cultural, religiosa e ancestral, sim!** Uberlândia-Minas Gerais. ISBN 978-65-88075-39-5. 1ª edição - 72 págs. 2023.

CARDIM, Fernão**. Tratados da terra e gente do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed.J. Leite & Cia. 1925

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA (CEDEFES). **A luta dos índios pela terra; contribuição à história indígena de Minas Gerais**. Contagem, 1987. 120p

CHALHOUB, Sidney. Precariedade estrutural: o problema da liberdade no Brasil escravista (século XIX). Revista História Social, [*S. l.*], n. 19, p. 33-62, 2010.

CHAVES, Wagner Neves Diniz. **A bandeira é o santo e o santo não é a bandeira: práticas de presentificação do santo nas Folias de Reis e de São José**. Wagner Neves Diniz Chaves. Rio de Janeiro: UFRJ / MN / PPGAS, 2009. Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

CONRADO, Mônica Prates; BARROS, Thiane de Nazaré Monteiro Neves. A categoria "afro-indígena" na Amazônia paraense: usos, confluências e ambivalências em debate acadêmico. Horiz. antropol., Porto Alegre, ano 28, n. 63, p. 227-246, maio/ago. 2022. DOI: http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832022000200008

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é folclore**. Ed: Brasilense S. A. São Paulo, 1984.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Tempos e Espaços nos Mundos Rurais do Brasil. RURIS. Volume 1, Número 1 | março de 2007.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues Brandão; MARTINELLO, André Souza. Entrevista. CARLOS RODRIGUES BRANDÃO. PARTE 1. Ruris: Revista do Centro de Estudos Rurais / Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. v. 4, n. 1. (2010). Campinas: Unicamp/IFCH, 2011. 255 p. Disponível em: https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/ruris/article/view/16829/11539

DAIBERT JUNIOR, Robert. **Isabel, a "redentora dos escravos": um estudo das representações sobre a princesa**. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

DELFINO, Leonara Lacerda. O rei dos vivos e dos mortos: culturas atlânticas e os festejos do Rosário em São João Del-Rei (séculos XVIII e XIX). Fênix - Revista de História e Estudos Culturais, [S. l.], v. 14, n. 2, p. 1-21, 2017.

DE VARAZZE, Jacopo. **Legenda áurea: vidas de santos**. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior. 4º reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. ISBN 978-85-359-0367-6.

DOMINGUES-LOPES, Rita de Cássia; OLIVEIRA, Assis da Costa; BELTRAO, Jane Felipe. O lúdico em questão: brinquedos e brincadeiras indígenas. **Desidades**, Rio de Janeiro, v. 6, p. 25-39, mar. 2015 . Disponível em:http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2318-92822015000100003&lng=pt&nrm=iso. acessos em 27 jul. 2025.

DOUXAMI, Christine. Antropologia da arte: ou como entender os sonhos libertadores afro e Ameríndios? Comunicação apresentada em Grupo de Trabalho (GT 1) no Brasil, outubro de 2021.

FERREIRA, Juracy Nonato. **Conhecendo a história de Santa Helena de Minas** / Juracy Nonato Ferreira. p.192. Belo Horizonte: Crivo Editorial, 2018.

FIRMO, Saulo Magno. 2020. Canal no Youtube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=mwWHPppFdTE&t=478s

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. **Legenda áurea: vidas de santos**. Jacopo de Varazze. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior. 4º reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. ISBN 978-85-359-0367-6.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES (2025). Comunidades quilombolas certificadas — Certidões expedidas: Posição em 14 de abril de 2025. Brasília, 2025. Disponível em: https://www.gov.br/palmares/pt-br/acesso-a-informacao/copy_of___Download_do_PDF_das_Comunidades_certificadas__Certidoes_expedidas_____Posicao_14.04.2025.pdf . Acesso em: 25/12/2025.

FURTADO, G. G. B.; CARMO, M. M. dos S. "Dança do Cajá": aspectos culturais do ser negro-índio no quilombo Itamoari, Pará. *Aedos*, Porto Alegre, v. 16, n. 35, p. 294-312, dez.-mar., 2024.

GOLDMAN, Marcio. Dossiê (contra) Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas. Revista de @ntropologia da UFSCar**. Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem Estudos Etnográficos.** Volume 9, número 2 julho-dezembro de 2017 ISSN: 2175-4705

GOLDMAN, Marcio. 'Nada é igual': variações sobre a relação afroindígena. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 1-39, 2021.

GOMES, Luciano. O conceito histórico de agregado e metodologia em história social (sul do Brasil, virada do século XVIII para o XIX). Tempo. Niterói (RJ). Vol. 29 n. 2 Maio/Ago. 2023. DOI: 10.1590/TEM-1980542X2023v290211

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2022: Quilombolas – Primeiros resultados do universo.** Rio de Janeiro: IBGE, 2023

IEPHA. Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais – IEPHA/MG. Dossiê para registro das Folias de Minas do estado de Minas Gerais. Belo Horizonte. 2016a.

IEPHA. Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais – IEPHA/MG. Cadastro das Folias de Minas Gerais. *Inventário das Folias de Minas.* Belo Horizonte: IEPHA/DPM/GPI, 2016b.

IEPHA. Folias de Minas Gerais / Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. – Belo Horizonte: Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais, 2018. 68 p. : il. ; 26 cm. – (Cadernos do Patrimônio)

INCRA. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Títulos expedidos às comunidades quilombolas de 1995 até a atualidade, por órgãos fundiários federais, estaduais e municipais e com base em distintas legislações aplicadas. Brasília: INCRA, 2025. Última atualização em:19/11/2025. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/Titulos_expedidos.pdf.
Acesso em: 26/04/2026.

LASK, Tomke**.** Apresentação. In: BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

LIMA, Anderson de Oliveira. Os estatutos econômicos dos primeiros cristãos: análise das formas literárias em São Mateus 6, 19-34. Dossiê: Cristianismo e Política. **Horizonte,** Belo Horizonte, v. 7, n. 15, p.73-91, dez. 2009.

LOPES, André Camargo. A Companhia de Reis Santa Luzia, Londrina/PR: considerações acerca do catolicismo tradicional popular brasileiro e o papel de seus mestres-rituais. **Antíteses**, *[S. l.]*, v. 2, n. 3, p. 347–374, 2009. DOI: 10.5433/1984-3356.2009v2n3p347. Disponível em: https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/1901. Acesso em: 15 jun. 2025.

MAGNO, Marluce Reis. **Culturas populares, políticas públicas e patrimonialização: (des) encontros na *Folia de Reis* de Valença, Rio de Janeiro** / Marluce Reis Magno, 2016. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

MARQUES, Carlos Eduardo. **Os Marques do Boqueirão** / Organização Carlos Eduardo Marques. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2012

MARTINS, Carolina. Os "caboclos" da Ilha e os caminhos para pensar o afroindigenismo no bumba meu boi do Maranhão. *Aedos*, Porto Alegre, v. 16, n. 35, p. 269-293, dez.-mar., 2024.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: A degradação do outro nos confins do humano**. 2º edição revista e atualizada. São Paulo. Contexto, 2009. Kindle.

MATA, Iacy Maia; SOUZA, Robério Santos. Protesto, insubordinação e reminiscências da escravidão na construção da ferrovia Bahia-Minas na década da abolição. *Revista Mundos do Trabalho*, Florianópolis, v. 12, p. 1-19, 2020.

MATTOS, Sônia Missagia. **Comunidade Quilombola Marques** (Carlos Chagas – MG/ Sônia Missagia Mattos). – Goiânia: Ed. Da UCG, 2008.

MELLO, Cecília Campello do Amaral**.** Devir-afroindígena: "então vamos fazer o que a gente é". Cadernos de campo, São Paulo, n. 23, p. 1-381, 2014. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p223-239

MELLO, Cecília Campello do Amaral. Quatro ecologias afroindígenas. Revista de @ntropologia da UFSCar, 9 (2), jul./dez. 2017: 29-41.

MINISTÉRIO PÚBLICO DE MINAS GERAIS. Instagram. 2025. Disponível: Disponível em: https://www.instagram.com/p/DIoJyHPOk_2/?img_index=1

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. "Civilização" e "Revolta": Povos Botocudo e Indigenismo Missionário na Província de Minas. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. Dossiê: Educar para dominar. *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Belo Horizonte. n. 1. v.47, p.98-109, 2011.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. A Guerra Ofensiva aos "Botocudos Antropófagos" nas Minas Oitocentistas e seus Significados para a Nacionalidade Brasileira em Formação: Uma Abordagem Comparativa. Revista Silva. Humanidades em ciências militares. Centro de Estudos de Pessoal e Forte Duque de Caxias, Ano I, Número 1, março de 2017.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. Povos indígenas, zona de fronteira e formação da nacionalidade brasileira: paisagens e memórias dos sertões do leste (século XIX). **Entendendo os indígenas no império do Brasil** / Organização: Ana de Melo Louzada. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Jaguatirica: FAPERJ, 2023

MORAES FILHO, Melo. Festas e tradições populares do Brasil. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002. 386 p. (Coleção Biblioteca básica brasileira).

MUSÉE DES BEAUX-ARTS D'ARCHÉOLOGIE, 2025. Besançon – França.

NEVES, Aécio; ROSA, Eleonora Santa. **Teófilo Ottoni e a Companhia do Mucuri: A modernidade possível**. Organização Valdei Lopes de Araújo. Governo de Minas. Secretaria de Estado de Cultura. Arquivo Público Mineiro. Belo Horizonte. 2007

OLIVEIRA, Fernanda. Uma conversa sobre o pós-abolição e os marcadores sociais da diferença: entrevista com Fernanda Oliveira. [Entrevista cedida a Alícia Quinhones Medeiros e Guilherme Vagas Pedroso. Outros Tempos, vol. 22, n. 39, 2025, p. 308-337. ISSN: 1808-8031 DOI: http://dx.doi.org/10.18817/ot.v22i39.1213

OLIVEIRA, Roberto Carlos de. *et al*. "Tihik quando bebe Kaxmuk não tem pai, nem mãe, nem irmão": Percepções sociais das consequências do uso da cachaça no povo indígena Maxakali/MG/Brasil. Ciência & Saúde Coletiva, 24(8):2883-2894, 2019. DOI: 10.1590/1413-81232018248.16992017

PALONKA-LAVENANT, Anetta. Deux tableaux inédits de Claude Vignon. *Histoire de l'art*, Paris, n. 42-43, p. 127–129, 1998. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/hista_0992-2059_1998_num_42_1_2831. Acesso em: 25 maio 2025. DOI: https://doi.org/10.3406/hista.1998.2831

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? Uma proposta de reflexão. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, v. 4, p. 173-187, 1994.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. A guerra do Mucuri: conquista e dominação dos povos indígenas em nome do progresso e da civilização. In: GALINDO, Marcos; *et al.* (org.). *Índios do Nordeste: temas e problemas* 2. Maceió: EDUFAL, 1999. p. 129-168.

POPOVICH, Frances B; POVOVICH, A. Harold Povovich. Dicionário Maxakalí-Português Glossário Português-Maxakalí. Sociedade Internacional de Linguística Cuiabá, MT. Primeira Edição Online dezembro 2005.

RIBEIRO, B. E.; LIMA, M. R. Histórias do Brasil e(m) dimensões afro-indígenas. *Aedos*, Porto Alegre, v. 16, n. 35, p. 5-16, dez.-mar. 2024. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/138944/91468

RIBEIRO, Eduardo Magalhães, org. **Lembranças da Terra:** histórias do Mucuri e Jequitinhonha. Contagem: Cedefes, [1996?].

RIBEIRO, Eduardo Magalhães. **O cavaleiro e as selvas; as aventuras de Teófilo Benedito Ottoni, o Mucuri e o Jequitinhonha no século XIX**. Eduardo Magalhães Ribeiro. Belo Horizonte: Artes Gráficas Formato, 1998. 68 p.

RIBEIRO, Eduardo Magalhães. Agregados e fazendas no nordeste de Minas Gerais. Estud. Soc. e Agric., Rio de Janeiro, vol. 18, n. 2, 2010: 393-433

RIBEIRO, Rodrigo Barbosa. **Guerra e paz entre os Maxakali: devir histórico e violência como substrato da pertença** [tese]. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Doutorado em Ciências Sociais. Orientadora: Dr. Lucia Helena Vitali Rangel. 2008.

RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. Topoi, Rio de Janeiro, v. 5, n. 8, p. 170-198, 2004.

RODA VIVA – Itamar Vieira Junior. 15/02/2021. 1 vídeo (1h 31min 51s). Publicado pelo canal Roda Viva. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Mu9iUc2UHBQ&t=10s. Acesso em 29 jul. 2025

RODRIGUES, Cláudio Eduardo; CORDEIRO, Cristina Xavier. O sentido mítico das folias de reis do vale do mucuri. [2010]

RODRIGUES, Rogério Rosa. O santo "revortado": a imagem de São Sebastião**,** e sua apropriação em religiões afrobrasileiras, como ato icônico na Santa Irmandade do Contestado. **DRd - Desenvolvimento Regional em debate**, v. 13, p. 102-121, 23 maio 2023. Doi: https://doi.org/10.24302/drd.v13.4792

ROIG, Juan Ferrando. **Iconografía de los Santos: con 325 ilustraciones**. Barcelona: Ediciones Omega, 1950.

ROSSE, Leonardo Pires. "Você mandou eu cantar, na mente que eu não sabia": estruturação formal e camuflagem em um gênero musical camponês do médio Jequitinhonha. Per Musi, Belo Horizonte, n.27, 2013, p.103-114. *PER MUS*I – Revista Acadêmica de Música – n.27, 236 p., jan. - jun., 2013

ROSSE, Leonardo Pires. **Música, movimento e rivalidade entre camponeses no Alto Jequitinhonha (MG)** [manuscrito] / Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Música. 2017.

SANTOS, Itamar dos Anjos. **Umbandaum de Caravelas (BA): 30 Anos de Construção de Identidades Étnico-Culturais**. Dissertação do Mestrado Profissional em Ensino e Relações Étnico-raciais do Programa de Pós-Graduação (PPGER) da Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB. 2018.

SANTOS, Márcio Achtschin. **A Filadélfia não sonhada: a escravidão no Mucuri do século XIX.** Teófilo Otoni: [S. e.], 2008.

SANTOS, Márcio Achtschin. **O poder em pedaços: relações agregas no Vale do Mucuri (MG)** / Curitiba, PR: Ed. UFDR, 2022.

SILVA, Weder Ferreira da**. Colonização, política e negócios: Teófilo Benedito Ottoni e a trajetória da Companhia do Mucuri (1847-1863).** 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2009

SILVA, Fábio Alex Ferreira da. A Experiência e a significação do Caboclo no Ilê Axé Ya Omin: sobre uma performance afroindígena. 41º Encontro Anual da Anpocs. GT1 - Antropologias afroindígenas: contrassincretismos e suas políticas. Caxambu -2017

SOUZA, André Luis Santos de; ARAÚJO, André Luiz Ribeiro de. Folia de Reis em Minas Gerais como ritual religioso, festa popular e patrimônio imaterial. REVES - Revista Relações Sociais, v. 3 n. 3, p. 0212-0223, jun. 2020. Disponível em:https://periodicos.ufv.br/reves/article/view/10375

SOUZA, André Luis Santos de; ARAÚJO, André Luiz Ribeiro de. Lei Aldir Blanc, política cultural imaterial e folia de reis em Santa Helena de Minas (MG). **Em Tempo de Histórias**, *[S. l.]*, v. 1, n. 39, 2021. DOI: 10.26512/em tempos.v1i39.39557. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/view/39557. Acesso em: 20 ago. 2025.

SOUZA, Luiz Gustavo Mendel. As Folias de Reis e suas peregrinações rituais por territórios liminares urbanos. *Ponto Urbe* [Online], 24 | 2019, posto online no dia 26 junho 2020, consultado o 27 junho 2020. URL: http://journals.openedition.org/pontourbe/6041; DOI: https://doi.org/10.4000/pontourbe.6041

SOUZA, Luiz Gustavo Mendel Souza. "Isso daí tem muita Mironga!" Um estudo sobre atos mágicos na Folia de Reis. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 43(2): 39-59, 2023

SUESS, Paulo. CIMI Nacional. Pe. Paulo Suess. Apresentação. Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva - CEDEFES. **A luta dos índios pela terra; contribuição à história indígena de Minas Gerais.** Contagem, 1987. 120p

TAVARES, Khetllen da Costa. **Ressonâncias de afetos: raízes afro-indígenas retratadas**. Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC. CENTRO DE ARTES – CEART. Programa de Pós-graduação em Artes Visuais – PPGAV. Florianópolis, 2022. 388 p.

TUGNY, Rosângela Pereira de. Escuta e poder na estética Tikmũ'ũn_Maxakali. Rio de Janeiro: Museu do Índio. (Série Monografias). 2011.

TUGNY, Rosângela. Filhos-imagens: cinema e ritual entre os Tikmũ'ũn. DEVIRES, BELO HORIZONTE, V. 11, N. 2, P. 154-179, JUL/DEZ 2014

TUGNY, Rosângela Pereira de; JAMAL JÚNIOR, José Ricardo. Guerra, predação e alianças no sistema acústico. Revista Vórtex (Dossiê Som e/ou Música Violência e Resistência – Org.: GUAZINA, Laize), Curitiba, v.3, n.2, 2015, p.159-177

VARIA HISTÓRIA + X EPHIS – Ynaê Lopes. 8 de out. de 2022. 1 vídeo (19:45 min). Publicado pelo canal da Revista Varia História. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=7zC-tx55upc. Acesso em: 29 jul. 2025.

VASCONCELOS, Bruno Augusto Alves. **Cosmopista Putuxop: Cinema Tikmũ'ũn-Maxakali em um percurso pelas terras dos Povos-Papagaio**. Dissertação. Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGAN. Orientadora | Karenina Andrade - Belo Horizonte | 2015

Anexo 1



Les Rois Mages
Nancy – França – novembro de 2023
Registro do autor

Anexo 2



Batuque Mirim do distrito de Santa Luzia, da cidade de Crisólita MG. No V Mucuriarte em Fronteira dos Vales – Vale do Mucuri (MG). 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=RC0_sDLoXZk

Anexo 3

Versão da História de Putuxop - encontrada em Amaral (2007, p. 224-225)

Anexo 41) Versão narrada em português por Zezinho Maxakali

Segundo Zezinho o nome verdadeiro do personagem do mito seria Putuxop, pois ele cantava a música do papagaio; mas também haviam pessoas que ao contar esta história chamavam o personagem de Topa
A família de Putuxop morava sozinho na mata, um dia seus pais foram pegar mel e inhame, o deixando sozinho com sua irmã. Putuxop estava deitado, dormindo de barriga para cima, e sua irmã estava fazendo artesanato. Ele estava sonhado e teve uma ereção, sua irmã, ao ver aquilo aproximou-se, e sentou em cima do irmão.
Quando acordou e viu o que sua irmã estava fazendo ele ficou com vergonha. E após esquivar-se da irmã deitou-se de barriga para baixo. Quando seus pais voltaram e foram lhe dar água com mel Putuxop, com vergonha, fingiu que dormia.
O pai perguntou a menina o que havia ocorrido e ela falou que não havia acontecido nada. Então ele mandou sua filha buscar água e foi conversar com Putuxop, que contou ao pai a verdade, que sua irmã o havia feito passar vergonha.
Putuxop foi ao rio e afundou, "bem lá embaixo". Os peixes agruparam-se e queriam mata-lo, contudo, o "Rei dos Peixes" não deixou, e começou a fazer perguntas ao índio:
"Você morreu? Te mataram? Onça te matou? Cobra ou escorpião te mordeu? Você machucou no pau? Ou alguém te fez passar vergonha?"
Então ele contou ao "Rei dos peixes" que sua irmã o havia feito passar vergonha. Então o "Rei dos peixes" mandou que Putuxop voltasse para casa e pedisse que sua irmã deitasse de "bumbum de fora". À noite todos os peixes foram a cabana e mantiveram relações sexuais com a menina, só o rei dos peixes, que era muito grande e por isso não passava na porta da cabana, não fez nada com a índia.

Putuxop, que estava agora no topo da cabana observava tudo; quando achou que a irmã já havia sofrido bastante, e "pago" a vergonha que ele havia passado, Putuxop a transformou em uma velha, e os peixes pararam de ir à cabana.
Ele pegou seu arco e subiu em cima da cabana, onde ficou cantando a música do papagaio, daí o nome Puotuxop, sem comer, beber ou dormir. "Ele só cantava". Um dia sua mãe cozinhou mandioca, e falou que seria bom comer mandioca com carne de preá.
Putuxop escutou e pediu a mãe algumas flechas, atirou em direção ao mato e um preá veio morrer perto da cabana. A mulher pegou o animal e o cozinhou.
No outro dia a mãe de Putuxop fez mandioca e queria come-la acompanhada de carne de veado. Ela falou com o filho que lhe pediu mais flechas. Já com as flechas em cima da casa Putuxop atirou na direção da floresta, e um veado veio morrer perto da casa. A mulher então preparou o animal para come-lo.
Um dia a mãe de Putuxop cozinhou banana, e queria comer com peixe, "piabinha". Ao ouvir a vontade da mãe ele pediu para que ela fizesse muita linha de imbaúba. Ela fez bastante mas ele pediu mais. Quando havia a quantidade desejada de linha Putuxop a

soprou e apareceu um anzol. Perto da casa de sua família havia um morro, e atrás deste morro havia um rio. Putuxop jogava a linha que atravessava o morro e caía no rio repleto de peixes que ele capturava.

Próximo deste rio havia uma aldeia. Um índio que estava pescando, e não conseguia pegar sequer um peixe, viu aquela linha e foi chamar outros moradores da aldeia para verem aquela linha e também para corta-la. Quando a linha voltou um dos homens tentou agarra-la, mas ficou preso e foi levado junto com o peixe.

A aldeia foi atrás de Putuxop, só foi possível encontra-lo porque ele sempre cantava então os índios seguiram o som dos cantos. Mas Putuxop, ao perceber a movimentação estranha perto de sua casa, pediu a sua mãe várias flechas, que foram atiradas na direção dos índios que se aproximavam e eram mortos; os que não eram flechados e tentavam fugir quebravam a perna e morriam. Só um índio escapou e avisou as mulheres que os outros não voltariam porque era Topa (MAEA; 2001).

Anexo 4

Registros em vídeo disponíveis na internet sobre a pesquisa no Vale do Mucuri (MG)

1. FESTA DA FOLIA DE SÃO SEBASTIÃO EM 2002 - MACHACALIS, VALE DO MUCURI (MG)	https://youtu.be/3TCvEHIqjgI
2. FESTA DA FOLIA DE SÃO SEBASTIÃO EM 2002 - MACHACALIS, VALE DO MUCURI (MG)	https://www.youtube.com/watch?v=D83CSXJmIug&t=2s
3. FESTA DA FOLIA DE SÃO SEBASTIÃO EM 2002 - MACHACALIS, VALE DO MUCURI (MG)	https://www.youtube.com/watch?v=Gf4oF80GlHk
4. FESTA DA FOLIA DE SÃO SEBASTIÃO EM 2002 - MACHACALIS, VALE DO MUCURI (MG)	https://www.youtube.com/watch?v=MOZOXUCdv5k
5. FESTA DA FOLIA DE SÃO SEBASTIÃO EM 2002 - MACHACALIS, VALE DO MUCURI (MG)	https://www.youtube.com/watch?v=8Tt3oLoxXJI&t=4s
6. FESTA DA FOLIA DE SÃO SEBASTIÃO EM 2002 - MACHACALIS, VALE DO MUCURI (MG)	https://www.youtube.com/watch?v=v_Cew5x1OHU&t=184s
7. FESTA DA FOLIA DE SÃO SEBASTIÃO EM 2002 - MACHACALIS, VALE DO MUCURI (MG)	https://www.youtube.com/watch?v=ZX0YXv85CNc
8. BATUQUE DURANTES FESTA DE SÃO SEBASTIÃO	Disponíveis em:

EM SANTA HELANA DE MINAS (MG).	https://www.youtube.com/watch?v=--EwZ6hXpUI https://www.youtube.com/shorts/QybDAFgUTOo

Anexo 5



Le Cortège des Rois mages
Vers 1445
Zanobi Strozzi (Florence, 1412–Florence, 1468)
Musée des Beaux-Arts de Strasbourg
Strasbourg – França – 01/11/2025
Registro do autor

Anexo 6



Maîtres des Demi-Figures
(actif dans la 1re moitié du XVIe siècle)
Triptyque
La Nativité
La Présentation au Temple
L'Adoration des Mages
Auteur : anonyme
Musée des Beaux-Arts de Strasbourg
Strasbourg – França – 01/11/2025
Registro do autor