Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Marco Antônio Caldeira Neves

A Folia de Reis e Identidade: um estudo na comunidade quilombola Agreste no Norte de Minas Gerais

Rio de Janeiro
2016

Marco Antônio Caldeira Neves

A Folia de Reis e Identidade: um estudo na comunidade quilombola Agreste no Norte de Minas Gerais

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do Título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração em Antropologia Cultural.

Orientadora: Profa. Dra. Marcia de Vasconcelos Contins Gonçalves

Rio de Janeiro
2016

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

N518 Neves, Marco Antonio Caldeira
A Folia de Reis e Identidade: um estudo na comunidade quilombola Agreste no Norte de Minas Gerais / Marco Antonio Caldeira Neves. – 2016.
203f.

Orientador: Márcia de Vasconcelos Contins Gonçalves.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1.Folia de Reis – Minas Gerais – Teses. 2. Quilombolas – Minas Geriais – Teses. I. Contins, Márcia. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 398(815.1)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

_____ _____

Assinatura Data

Marco Antônio Caldeira Neves

A Folia de Reis e Identidade: um estudo na comunidade quilombola Agreste no Norte de Minas Gerais

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do Título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro Área de concentração em Antropologia Cultural.

Tese aprovada em 25 de abril de 2016.
Banca Examinadora

Profª. Dra. Marcia de Vasconcelos Contins Gonçalves (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Profª. Dra. Luz Stella Rodríguez Cáceres
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profª. Dra. Sandra Maria Corrêa de Sá Carneiro
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Profª. Dra. Myrian Sepúlveda dos Santos
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Luzimar Paulo Pereira
Universidade Federal de Juiz de Fora

Rio de Janeiro
2016

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos foliões, aos habitantes da comunidade quilombola Agreste e à minha família pelo apoio.

AGRADECIMENTOS

Entre as várias pessoas que colaboraram de forma direta ou indireta para esta pesquisa, agradeço primeiramente ao Seu Lero, mestre da Folia de Reis, ou *Folia de Seu Lero* da comunidade Agreste, e à toda sua família, que permitiram minha convivência durante os trabalhos de campo onde sempre fui recebido com carinho e atenção.

Um agradecimento especial para todos os foliões participantes da Folia de Reis da comunidade Agreste pelas valiosas contribuições dadas e permitindo que este trabalho fosse realizado.

À Valdemar Alves dos Santos, conhecido como Seu Dema e toda a sua família, pela acolhida sempre prestativa, permitindo minha hospedagem durante as viagens à comunidade e pesquisas de campo.

Meus sinceros agradecimentos aos Presidentes das Associações Quilombolas que juntamente com a população da comunidade lutam para se organizar e lutar pelos seus direitos. São eles: Clásio Martins de Souza, Presidente da Associação Comunitária Quilombola de Agreste e Cristiana Santos Araujo Castro, Presidente da Associação Quilombola Verde Grande. Ambos me forneceram entrevistas nas quais pude coletar dados relevantes sobre o reconhecimento da comunidade. Enfim a todos os habitantes de Agreste, que me receberam sempre com muito carinho.

Ao grupo de estudos *Negros do Norte de Minas: cultura, identidade e educação étnica em uma comunidade quilombola*, do qual fui integrante e representante do curso de Artes/Música da Universidade Estadual de Montes Claros, fonte dos meus estudos acerca da realidade vivida pelos moradores de Agreste.

Entre as instituições que me apoiaram, exercendo papel fundamental para viabilizar meus estudos, agradeço principalmente à Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ, pela oportunidade de cursar o Doutorado e aprimorar os meus conhecimentos e a minha formação em Ciências Sociais; à FAPEMIG - Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais, que apoiou o Projeto Negros do Norte de Minas; à CAPES pelo apoio e também à Universidade Estadual de Montes Claros, UNIMONTES, onde leciono no curso de Artes/Música.

Durante o Doutorado muitos professores auxiliaram a minha imersão no campo da antropologia, portanto, agradeço de maneira especial à Professora e Orientadora Marcia de Vasconcelos Contins Gonçalves, que esteve sempre presente, acompanhando a pesquisa e

analisando o trabalho, demonstrando sua responsabilidade diante do compromisso com o processo de orientação. Agradeço *in memoriam* à Professora Clara Mafra pelas primeiras orientações e colaboração no desenvolvimento introdutório da Pesquisa. Agradeço também ao Professor João Batista de Almeida Costa que, como coorientador, teve papel fundamental para o desenvolvimento do trabalho.

É importante mencionar também a participação e o apoio dos demais professores do PPCIS da UERJ, dessa forma agradeço a: Maria Josefina Gabriel Sant`Anna, que além de Professora foi coordenadora do Dinter; Bernardo Medeiros Ferreira da Silva; Cecília Loreto Mariz; Dario de Souza e Silva Filho; Doriam Luis Borges de Melo; Lia de Mattos Rocha; Luiz Eduardo Soares; Maria Claudia Pereira Coelho; Paulo Mesquita Àvila Filho; Ronaldo Oliveira de Castro; Rosane Manhães Prado e Sandra Maria de Sá Carneiro. Meus sinceros agradecimentos à Sônia Chaves Costa e Wagner Aguiar de Souza, Assistentes Administrativos do PPCIS, que sempre nos atenderam com muita atenção e respeito.

Agradeço aos professores que se disponibilizaram a participar da Banca de Defesa e pelas contribuições que certamente serão fundamentais para novas pesquisas. Meus agradecimentos à Profa. Dra. Luz Stella Rodríguez Cáceres; à Profa. Dra. Sandra Maria Corrêa de Sá Carneiro; à Profa. Dra. Myrian Sepúlveda dos Santos e ao Prof. Dr. Luzimar Paulo Pereira.

Aos colegas de turma pelo companheirismo e colaboração que durante todo este período dividiram comigo as angústias, dúvidas e discussões acerca dos conhecimentos relacionados às Ciências Sociais e Antropologia. Aos colegas Railma Alves; Juliane Leite; Elton Xavier; Alexandre Ricardo Damasceno Rocha; Leni Maria Pereira Silva; Maria Patrícia; Letícia de Freitas Cardoso; Maria Aparecida *in memoriam*; Aurenice Teixeira e Zilmar Santos Cardoso. Agradeço também à Profa. Maria Da Luz, coordenadora do Dinter na Unimontes, que desenvolveu um excelente trabalho. Agradeço especialmente à Professora e colega Talitha Peres e família que me acolheram em sua residência no Rio de Janeiro, sempre com muita atenção e carinho.

Concluo agradecendo a toda minha família, ao meu pai José das Neves Correia, a minha mãe Luiza Caldeira Neves, em especial ao meu filho Marco Caldeira Sampaio Neves pelo apoio e a Deus pela oportunidade de poder cumprir mais uma etapa importante neste processo de crescimento intelectual e emocional.

RESUMO

NEVES, Marco Antônio Caldeira. A Folia de Reis e Identidade: um estudo na comunidade quilombola Agreste no Norte de Minas Gerais, 2016. 203 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de janeiro, 2016.

Minha tese tem como objeto a discussão sobre o modo como os agrestinos afirmam sua identidade no contexto ritual da tradicional Folia de Reis na comunidade Quilombola Agreste, por meio da abordagem de seus aspectos estruturais, históricos e socioculturais, bem como pela importância dessa tradição para a coletividade. A identidade quilombola, que emerge com a Constituição Federal de 1988 para garantir direitos coletivos às comunidades quilombolas, que reivindicaram o direito territorial e cultural, apoia-se numa ancestralidade negra, numa resistência territorial e numa organização social coletiva. Como toda identidade, a quilombola requer exteriorizar os marcadores das diferenças entre os grupos que os circundam. Para marcar as diferenças, as comunidades têm buscado em seus aspectos culturais aquelas manifestações que definem sua diferenciação frente a outras comunidades, dessa forma, tais manifestações demarcam as fronteiras simbólicas afirmando a identidade, delimitando a pertença comum e mantendo os vínculos sociais. Assim, em Agreste, o ritual da Folia de Reis é tratado como *Folia de Seu Lero* e possui características espaciais e temporais próprias, onde o estabelecimento e manutenção de vínculos sociais são vivenciados anualmente. Para os agrestinos a Folia constitui-se como uma tradição religiosa e cultural em que os foliões, o festeiro e sua família, demais moradores e visitantes fazem suas louvações com músicas, rezas e entoam cânticos com demonstração de fé. Para construção dessa tese foi realizada pesquisa etnográfica para apreendê-la como ritual e como lugar simbólico de agregação de vínculos e demarcadora da identidade por ser um dos conteúdos identitários que possibilitam aos agrestinos afirmarem-se como tais. Esta manifestação tradicional alimenta-se da memória coletiva local, por sua dimensão simbólica que informa comportamentos e modo de vida das pessoas, organizadores de uma vasta teia de relações sociais expressadas em seus rituais. Ao mesmo tempo, a Folia de Seu Lero proporciona aos agrestinos sentirem-se membros de uma totalidade social, contribuindo para a manutenção dos vínculos sociais que fundamentam o pertencimento a essa coletividade negra.

Palavras-chave: Folia de Reis, Comunidades Quilombolas, Identidade

ABSTRACT

NEVES, Marco Antônio Caldeira. The Folia de Reis and Identity: a study at the quilombola community of Agreste in north of Minas Gerais, 2016. 203 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de janeiro, 2016.

My thesis has as it's object the discussion about the way that the agretinos affirm their identity on the ritual context of the traditional "Folia de Reis" at the Quilombola's Agreste comunity, approaching it's structural, historical and sociocultural aspects, as well as the importance of this tradition to collectivity. The quilombola identity, that emerges with the 1988's Federal Constitution in order to guarantee the rights for the quilombola comunities that claimed the territorial and cultural right, rests on a black ancestrality, on a territorial resistance and on a colective social organization. As every identity, the quilombola one intends to externalize the difference marks from the groups that sorrunds it. In order to mark the differences, the cumminities have been searching through it's cultural aspects those manifestations that define their differentiation from other cummunities, thus, these manifestations mark the symbolic borders stating the identity, delimiting the commom belonging and maintaining social ties. So in Agreste, the Folia de Reis' ritual is treated as *Folia de Seu Lero* and has it's own spacial and temporary characteristics, where the stablishment and maintenance of social ties are experienced annually. For the "agrestinos", the Folia was stablished as a religious and cultural tradition in which the reveler, the party person and his family, some other residents and visitors make their praise with songs, prayers and chanting with Faith demonstration. For this thesis construction it was fulfilled conducted ethnographic research to apprehend it as ritual and as symbolic place of aggregation of links and identity demarcation to be one of the identity contents that enable Agrestinos to assert themselves as such. This traditional manifestation is feeded by the local colective memory, by it's symbolic dimension that inform behavior and people's way of life, organizers of a vast web of social relations expressed in their rituals. At the same time, the "Folia de Seu Lero" provides agrestinos to feel as members of the social whole, contributing to the maintenance of social bonds that underlie the belonging to this black collectivity.

Keywords: Folia de Reis, Quilombolas communities, Identity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Municípios com comunidades quilombolas: mesorregião Norte de Minas.....31
Figura 2 - Imagem aérea da comunidade Agreste cercada por fazendas e Rio Verde.....36
Figura 3 - Mapa da localização estadual de Agreste.....37
Figura 4 - Croqui de Agreste cercada pelas fazendas Olhos D'água e São Vicente.....37
Figura 5 - O automóvel e o Clásio (Presidente da Associação Comunitária de Agreste).....41
Figura 6 - Ruas asfaltadas em 2013: Rua Travessa.....44
Figura 7 - Posto de Saúde ao lado da escola e quadra poliesportiva.....45
Figura 8 - Escola Municipal Versol de Oliveira.....46
Figura 9 - A mercearia de Agreste.....48
Figura 10 - Igreja Católica de Santo Antônio e o templo Evangélico.....51
Figura 11 - Cemitério de Agreste.....51
Figura 12 - Ao centro Manoel Martins de Castro (Manoelzinho) e sua esposa, nora, sobrinhos e netos. Ele é o descendente mais velho do tronco ancestral Martins de Castro.....54
Figura 13 - Croqui de Agreste. Identificação numérica das residências.....55
Figura 14 - Moradores e localidades de acordo com o croqui da FIG. 13.....56
Figura 15 - Municípios com maior número de comunidades quilombolas.....79
Figura 16 - Localização das comunidades quilombolas de Minas Gerais.....80
Figura 17 - Localização das comunidades quilombolas segundo as regiões geográficas.....81
Figura 18 - Ônibus que faz o transporte para a comunidade Agreste.....100
Figura 19 - A ponte sobre o Rio Verde. Fonte de lazer para os moradores.....102
Figura 20 - Seu Lero soltando rojão no quintal de casa anunciando o dia Santo.....111
Figura 21 - A casa de Seu Lero. Local onde é realizada a folia.....113
Figura 22 - O Oratório com as imagens dos Três Reis magos, São Sebastião e Nossa Senhora Aparecida.....115
Figura 23 - Sala da casa de Seu Lero onde acontece a maior parte do ritual.....115
Figura 24 - A Ladainha.....123
Figura 25 - O Leilão.....125
Figura 26 - Os foliões afinando os instrumentos na varanda da casa de Seu Lero.....127
Figura 27 - Os instrumentos musicais da folia: três Violas, uma Rabeca, dois Pandeiros e uma Caixa de Folia.....128
Figura 28 - Os foliões se dirigindo à Igreja.....131
Figura 29 - Os foliões na Igreja cantando a Nossa Senhora Aparecida.....132
Figura 30 - Esquema do giro: os foliões saem da casa, cantam na Igreja e retornam a casa..132
Figura 31 - Os foliões em frente ao Oratório para o cantorio.....134
Figura 32 - Esquema de posição dos foliões em frente ao Oratório.....135
Figura 33 - Momento da alimentação. O jantar servido aos foliões.....140

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 12

1 **AGRESTE: MINHA INSERÇÃO EM UM CAMPO DE PESQUISA** 20

1.1 **Etnografia: diálogo com o outro**.....23

1.2 A **Pesquisa de campo: considerações teóricas**.....25

1.3 **Território Negro Jahyba: expressão histórica e simbólica da resistência negra em Minas Gerais**.....29

1.4 **Desvelando Agreste: localização e principais características estruturais**.....35

1.5 **As casas**.....41

1.6 **Saúde**.....44

1.7 **Educação**.....45

1.8 **Comércio e fonte de renda**.....47

1.9 **O contexto religioso**.....48

1.10 **Agreste: processo de formação**.....52

1.11 **Agreste: processo de reconhecimento**.....57

1.12 **Associações Comunitárias**.....59

1.13 **Temporalidades e Etnicidade em Agreste: Agreste no tempo antigo e de terra livre; o tempo dos agrimensores; o tempo do trem e dos fazendeiros; o tempo atual**.....63

2 **QUILOMBOS NO BRASIL: DIVERSIDADE CULTURAL** 74

2.1 **Quilombos: ressemantização conceitual** 75

2.2 **Comunidades quilombolas em Minas Gerais**.....78

2.3 **Panorama da distribuição quilombola em Minas Gerais**.....79

2.4 **Aspectos do modo de vida**.....81

2.4.1 Saneamento.....81

2.4.2 Abastecimento de energia elétrica e comunicações.....82

2.4.3 Educação.....82

2.4.4 Conflitos e tensões.....83

2.4.5 Cultura e religiosidade.....84

3 OS RITUAIS FESTIVOS.....86

3.1 **Folia de reis** 86

3.2 **A Folia de Seu Lero: narrativa etnográfica**.....96
3.2.1 Seu Lero: o festeiro e a promessa.....110
3.2.3 Tempo e espaço ritual; a reza e o leilão.....120
3.2.4 Os foliões; instrumentos e cantorio.....125
3.2.5 Comensalidade: momento da alimentação.....139
3.2.6 O Lundo, o Guaiano e a entrega da folia.....142
4 **IDENTIDADE** 146
4.1 Representações étnicas em Agreste.....157
CONCLUSÃO 166
REFERÊNCIAS 171
ANEXO A – Certidão de Autodefinição da Comunidade Agreste..... 186
ANEXO B – Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003..... 192
ANEXO C – Procedimento de Certificação de Comunidades Quilombolas.....197
ANEXO D – Fundação Cultural Palmares.....198
ANEXO E – Certidões expedidas.....200
ANEXO F – Letras dos Cantos da Folia do Seu Lero.....201

INTRODUÇÃO

> *Enquanto animal social, o homem é um animal ritual* (DOUGLAS, 1966).

Nos estudos recentes sobre os aspectos culturais e identitários das comunidades negras rurais brasileiras, também conhecidas como "quilombolas" e "terras de pretos", os ritos e sociabilidades festivas têm recebido um papel de destaque. Esses eventos festivos são objeto privilegiado de reflexão antropológica e a pesquisa etnográfica de seus significados é ponto nevrálgico para a compreensão das diversas formas de vida social. No entanto, estudos sobre os rituais realizados pelas populações negras no norte de Minas são incipientes, na medida em que passaram a ser estudados em suas especificidades apenas recentemente, assim, essa pesquisa poderá contribuir para ampliar a compreensão sobre a os simbolismos que informam, nos rituais festivos, a realidade social, cultura e a identitária dos quilombolas norte mineiros.

Partindo do disposto no Artigo 68 do ADCT (ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS) da Constituição Federal de 1988, que traz às comunidades remanescentes de quilombos o seu direito territorial e cultural, valorizando os aspectos relacionados à ancestralidade, saberes e identidade, a presente Tese tem como foco o modo como os agrestinos afirmam sua identidade no contexto ritual da tradicional Folia de Reis na comunidade Quilombola Agreste, por meio da abordagem de seus aspectos estruturais, históricos e socioculturais, bem como pela importância dessa tradição para a coletividade.

O desenvolvimento do objeto está centralizado na perspectiva da qual a identidade quilombola, emergida pela Constituição Federal de 1988 para garantir direitos às comunidades negras rurais, apoia-se numa ancestralidade negra, numa resistência territorial e numa organização sociocultural coletiva. A partir de Arruti (1997), discutindo os direitos e sujeitos resurgidos na constituição, é possível falar em uma "emergência" do termo quilombolas. Em OD'wyer (2007), a partir da constituição Brasileira de 1988, o quilombo adquiri uma significação atualizada. Com a inclusão do termo *comunidade remanescentes de quilombo*, os membros dessas comunidades passaram a se afirmar como quilombolas, não mais no sentido do período escravista, mas "resignificado" para afirmar um sujeito portador de direitos coletivos vinculados a uma ancestralidade negra, a um território historicamente

construído por seus antepassados, a um processo de resistência para manter-se no lugar onde historicamente viveram e construíram por meio de uma territorialidade como um lugar de pertencimento vinculado a uma organização social singular.

Entre os vários aspectos dessa organização sociocultural, localizamos em Agreste as festas tradicionais, que mobilizam a comunidade numa extensa teia de eventos coletivos e que fazem parte da memória local. Esses rituais festivos contem aspectos identitários culturais específicos que permitem a articulação social e simbólica tanto intracomunitária quanto extracomunitária.

Como toda identidade, a quilombola requer exteriorizar os marcadores das diferenças entre os grupos que os circundam. Para marcar as diferenças, as comunidades têm organizado politicamente os seus aspectos culturais para enunciar em suas manifestações a diferenciação frente a outras comunidades. Dessa forma, tais manifestações demarcam as fronteiras simbólicas afirmando a identidade cultural, delimitando a pertença comum e estabelecendo a manutenção de vínculos sociais. Assim, os rituais das festas tradicionais, como a Folia de Reis, são representativos dessas fronteiras simbólicas.

Os festejos que ocorrem na comunidade quilombola Agreste são fundamentados nos cultos aos Santos e representam um conjunto vivo de relações sociais e patrimônios simbólicos tradicionalmente compartilhados que estabelecem a comunhão de determinados valores entre seus membros. O ritual da Folia de Reis em Agreste é tratado pela categoria nativa de *Folia de Seu Lero* e possui características espaciais e temporais próprias, onde o estabelecimento e manutenção de vínculos sociais são reinventados anualmente. Para os agrestinos a *Folia* constitui-se como uma tradição religiosa e cultural em que os foliões, o festeiro e sua família, demais moradores e visitantes fazem suas louvações com músicas, rezas e entoam cânticos com demonstração de fé.

Dessa forma, a *Folia de Seu Lero*, como prática cultural específica é afirmada pelos agrestinos como um dos conteúdos que enunciam sua identidade coletiva, podendo ser considerada como resultado da organização social, contribuindo para reafirmarem seus pertencimentos étnicos e culturais, o que ocorre por meio da diferença expressa por um saber-fazer legítimos.

Discuto identidade a partir de Barth (2000), onde elaboro uma leitura das representações sociais que os moradores de Agreste constroem para demarcar as "fronteiras étnicas", a partir da *Folia de Seu Lero*. A identidade está diretamente ligada ao sentimento de pertença de uma coletividade a um território, onde a própria busca demarcar suas diferenças,

construídas sempre em relação aos outros grupos com os quais os quilombolas se confrontam e se relacionam. Com o reconhecimento dessas diferenças, percebidas através da interação entre os grupos, têm-se então a criação das "fronteiras étnicas", fronteiras essas que, "assentadas no campo do simbólico, constituem-se as fronteiras que marcam a identidade de cada grupo em inter-relações" (OLIVEIRA, 2007: 20).

No percorrer do trabalho abordo a identidade contextualizada, ou situacional, isto é, dependendo do contexto ela pode ser lida como identidade religiosa, ou étnica, etc. De acordo com a abordagem contextual, não existe definição de identidade em si mesma, "os processos identitários não existem fora de contexto, são sempre relativos a algo específico que está em jogo" (BARTH, 1969; COHEN, 1974; AGIER, 2001). A identidade será lida considerando o ritual no processo histórico e sociocultural de seu desenvolvimento e através das maneiras como os agrestinos constroem e reconstroem a representação de si mesmos a partir das relações que estabelecem dentro do próprio grupo ritual e das relações externas, portanto, a partir da compreensão dos modos como os agrestinos imersos no seu campo de relações, se auto-atribuem quilombolas.

A Folia de Reis é um ritual característico do catolicismo popular que tornou-se predominantemente rural e se fez em povoados, sítios e fazendas. É considerada como uma forte expressão da cultura e religiosidade católico-popular brasileira que ocorre em várias regiões do país, principalmente nos estados do Nordeste, em Minas Gerais, Goiás, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, entre outros, sendo "a viagem ritual mais difundida no Brasil e a mais rica de ritos e crenças próprias" (BRANDÃO, 1985: 138).

Para alguns pesquisadores, a tradição da Folia de Reis teria chegado ao Brasil por intermédio dos portugueses no período da colonização, uma vez que essa manifestação cultural era realizada por toda a Península Ibérica, onde era comum a doação e recebimento de donativos a partir da entoação de cantos e danças nas residências. A Folia fixou-se em terras brasileiras no século XVI, por meio dos Jesuítas, como crença divina para catequizar os índios e posteriormente os negros escravos. Assim, a Folia de Reis brasileira passou a ser composta pelas manifestações culturais de diversas etnias e povos, com variações regionais, seja quanto a estrutura, aos aspectos estéticos, locais, temporais e espaciais, entretanto, mantendo a mesma crença e devoção ao Menino Jesus e aos Três Reis Magos.

Em Agreste, a *Folia de Seu Lero* é descrita através de múltiplos sentidos como "tradição", "união", "alegria", "valor da raça quilombola", mas também apresenta os desafios e a complexidade de organização para a celebração dos Santos, sendo um elemento diacrítico

definidor da diferenciação entre a comunidade Agreste e as comunidades que a circundam. Esse quadro representa duas dinâmicas distintas, por um lado a *Folia de Seu Lero* contribui para que os agrestinos se reconheçam e se afirmem publicamente como quilombola, por outro, contribui para diferenciar-se das populações que a circundam e com quem mantêm contextuais interações.

A abordagem que utilizo para ler a *Folia de Seu Lero* como teoria ritual está embasada na perspectiva teórico-metodológica construída por Tambiah (1985) e Peirano (2002), na medida em que qualquer ação humana pode ser lida na perspectiva de rituais, pois as ações compreendidas como atos de sociedade expressam as visões de mundo de cada grupamento humano e, também, contribuem para a reprodução de cada sociedade em que a ação esteja sendo realizada.

A vida social é sempre marcada por rituais, devendo ser o estudo de um ritual realizado em uma perspectiva etnográfica, isto é, apreendida pelo pesquisador em campo junto ao grupo em que realiza seus trabalhos. Dessa forma, "podemos considerar um ritual como um fenômeno especial da sociedade, que nos aponta e revela representações e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo" (PEIRANO, 2003: 10).

O Ritual pode ser considerado como objeto privilegiado da reflexão antropológica na medida em que "toda teoria ritual é uma teoria da cultura". A noção de ritual se confunde, com a própria história da moderna antropologia. Ritos são antes de tudo, constitutivos das diversas formas da vida social e não se limitam à condição de serem "expressões" destas ou de nelas desempenharem "funções" sociais ou políticas. Como sintetizou a antropóloga Mary Douglas (1966), na condição de animal social, o homem é um animal ritual. Através do ritual pode-se "compreender a dimensão simbólica do comportamento humano" e assim é "condição *sine qua non* para o entendimento de diferentes experiências humanas" (CAVALCANTI e GONÇALVES, 2008: 7). A partir dessa compreensão, destaca-se que, através dos rituais, valores, ideias e conhecimentos são transmitidos contribuindo também para a resolução de conflitos internos aos grupos e para reprodução das relações sociais vividas.

O ritual é uma forma de ação, sobretudo maleável e criativa que, com conteúdos diversos, é utilizado para várias finalidades, não apenas para expressar as visões de mundo de um grupo, mas para realizar a própria produção social desse grupo, podendo, assim, ampliar,

acentuar e sublinhar o que é comum em uma sociedade, conforme perspectiva de Peirano (2003).

A *Folia de Seu Lero* como ritual significa um tipo especial de evento, onde é possível observar aspectos fundamentais de como a coletividade vive, se pensa e se transforma nos processos sociais vividos para sua reprodução social. Portanto, como ritual, se constitui como momento propício em que uma coletividade representa a si mesma, não apenas enquanto ato de representação, mas como sociedade em ação, expressando sua religiosidade, sociabilidade, e compartilhando coletivamente suas ideias e valores.

Referenciais conceituais

Durante o curso do Doutorado, as informações discutidas nas disciplinas e seminários, juntamente com o referencial teórico abordado, forneceram uma base teórica e analítica para os desdobramentos desse Trabalho que tem como universo os Foliões participantes da Folia de Seu Lero, os moradores de Agreste e demais visitantes de outras comunidades e regiões que anualmente comparecem para a celebração. Como referências teóricas fundamentais, discuto neste estudo, autores que apresentaram caminhos e perspectivas consistentes na área das Ciências Sociais, em especial à Antropologia e que fundamentaram meus estudos durante o Doutorado. Dessa forma autores como Fredrik Barth (1969, 2000), Homi K. Bhabha (2013), Stuart Hall (2006, 2008), Claude Lévi-Strauss (2012), Van Gennep (1978), Victor W. Turner (2013), Jack Goody (2012), Clifford Geertz (1978, 2012), James Cliffor (2011), Mariza Peirano (2006), Mauss (1999, 2003, 2004), Roberto Cardoso de Oliveira (1976, 1994, 1998, 2006), Vagner Gonçalves da Silva (2006), entre outros, evidenciaram uma gama de caminhos existentes para a área, contribuindo para as discussões sobre Cultura, Identidade e para o desenvolvimento teórico-metodológico do trabalho.

Para o suporte teórico relacionado às Festas Tradicionais, Folia de Reis e Religiosidade Popular, autores como Carlos Rodrigues Brandão (1975, 1977, 1985, 1986, 1989, 2001), Daniel Bitter (2010, 2013), Alberto T. Ikeda (1994), Cavalcanti e Gonçalves (2007), Luzimar Pereira (2004, 2013), Patrícia Mont-Mór (1992), Porto (1982) e Suzel Reyli (2002) foram fundamentais, fornecendo dados essenciais para as análises teóricas.

Sobre os vários aspectos que envolvem os estudos da temática quilombola, busquei um amplo material bibliográfico que seria necessário para um maior embasamento teórico, assim, trabalhos de antropólogos como José Maurício Andion Arruti (1997, 2003, 2006,

2008), João Batista de Almeida Costa (1999, 2001, 2003, 2004, 2005, 2008), Costa Filho (2005), Ilka Boaventura Leite (2002), Eliane Cantarino O'Dwyer (2002), as monografias elaboradas pelos alunos e professores do PNNM, todas relacionadas à comunidade Agreste, vide Bernardo Macedo Oliveira (2007), Graziano Leal Fonseca (2008), Maria Flávia Ribeiro Rodrigues (2007), Nayara Alvim Silva (2008), Renato Aquino Neri (2008), assim como os textos produzidos pelo CEDEFES (centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva) e da Fundação Cultural Palmares, contribuíram para o as reflexões teóricas e desenvolvimento dessa pesquisa.

Estrutura da Tese

Esta Tese foi estruturada em quatro capítulos, de forma que, em cada parte, busco congregar as informações apreendidas na literatura e articuladas com os dados etnográficos obtidos durante as pesquisas de campo. Essa estratégia metodológica possibilitou uma compreensão ampla do ritual pesquisado e suas dinâmicas.

O capítulo 1 apresenta as descrições e reflexões em torno da minha imersão no lócus da pesquisa através do Projeto Negros do Norte de Minas, (PNNM), portanto, o referido projeto pode ser considerado como ponto de partida na minha imersão no universo quilombola. Trata-se de um projeto de Pesquisa e Extensão Universitária da Unimontes, universidade que leciono desde 2006, que tinha como objetivos investigar a realidade vivida pelas comunidades quilombolas do norte de minas, no qual, como participante, fui o responsável por fazer um levantamento das manifestações culturais tradicionais e seus vários aspectos históricos e socioculturais. Abordando, sobre o Território Negro do Jahyba, onde está localizada a comunidade Agreste, sendo uma região que expressa histórica e simbolicamente a resistência negra em Minas Gerais, seus desafios e luta pela garantia dos direitos quilombolas. Apresento a comunidade negra de Agreste, descrevendo sua localização e principais características estruturais e sociais. Aqui estão expostos dados gerais da comunidade como as formações arquitetônicas das casas, a situação da saúde, educação, do comércio e fonte de renda, religiosidade, assim como os processos de formação e reconhecimento como Comunidade remanescente Quilombola.

No capítulo 2 abordo sobre os aspectos conceituais de "Comunidades Quilombolas" e a ressemantização do termo que foi resignificado a partir da Constituição Federal de 1988. Os termos "quilombos", "quilombolas", "terras de pretos", "comunidades negras rurais" e

"comunidades remanescentes de quilombos" vêm sendo objeto de debate não apenas nos meios acadêmicos, mas também no âmbito das políticas públicas, tendo adquirido visibilidade e uma significação atualizada principalmente após o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal brasileira de 1988. Para O'Dwyer (2002), o emprego do termo "remanescente de quilombo" na Constituição Federal traz a seguinte questão: quem são os chamados remanescentes de quilombos cujos direitos são atribuídos pelo dispositivo legal? Outro ponto abordado nesse capítulo se refere às Comunidades Quilombolas de Minas Gerais em seus vários aspectos onde apresento seu modo de vida, suas principais características sociais e culturais, tensões e desafios.

O capítulo 3 introduz o leitor aos aspectos conceituais, descritivos e analíticos da Folia de Reis. A Folia de Reis, genericamente, é um ritual do catolicismo popular que tornou-se predominantemente rural e se fez presente em várias comunidade quilombolas da região norte mineira. Constitui-se, de forma geral, de grupos de devotos dos Três Reis Magos que, durante o período entre 24 de Dezembro a 6 de Janeiro, fazem visitações nas casas, onde realizam louvações cantando ao Menino Jesus e aos Reis Magos, chamados Baltazar, Belchior (ou Melchior) e Gaspar. Apresento ainda um estudo etnográfico da *Folia de Seu Lero* descrevendo seus aspectos históricos, estruturais e socioculturais. Nessa parte dedico largo espaço para descrever o lugar ritual, o oratório, a promessa e os preparativos. Essa folia é organizada por *Seu Lero*, apelido de Aureliano R. Soares, que é o mestre e também organizador, fazendo o papel do *festeiro*. Apresento também os foliões e seus instrumentos musicais, os visitantes e as rezadeiras. Para finalizar esse capítulo descrevo o espaço ritual (o esquema ritual: casa, igreja, casa), os cantos sagrados e profanos, o leilão, os momentos de alimentação e o fechamento.

O capítulo 4 é dedicado às discussões sobre identidade quilombola, perpassando por referências à identidade étnica, política e cultural. Abordo sobre o papel da *Folia de Seu Lero* no processo de afirmação e autoafirmação da identidade no contexto ritual pesquisado. A *Folia de Seu Lero* contribui para expressar a identidade cultural na comunidade devido à forma específica como ela é realizada o que a distingue de outras, como apresentado na literatura manuseada, reforçando as diferenças e sua identidade própria. A identidade é pesquisada na perspectiva de Barth (1969), através das "fronteiras étnicas", e é sempre algo constrastivo: por um lado, algo que alguém afirma como seu e, por outro, algo que alguém afirma ser próprio do outro a partir de alguma característica que esse alguém possua. Nessa perspectiva contrastante, os elementos culturais de um determinado grupo são politicamente e

culturalmente articulados para dar significado e afirmar o que o grupo é. A *Folia de Seu Lero* pode ser considerada como categoria fundamental para reforçar a cultura e a identidade local na medida em que nos permite perceber o vínculo que as pessoas têm com a cultura e com a identidade da coletividade. Por meio da dinâmica ritual da *Folia de Seu Lero*, a comunidade articula a estrutura de significações de um mundo com o processo de construção de uma identidade, de forma que expõe a vivencia cultural do contexto para outras comunidades, região e nacionalmente. Tendo a *Folia de Seu Lero* como categoria nativa e também descrita pelos agrestinos com múltiplos sentidos, ou seja, "tradição", "união", "alegria", "valor da raça quilombola", finalizo esse último capítulo abordando esses temas.

A partir da estruturação deste trabalho e das discussões abordadas, tendo como base as etnografias, foi possível apresentar os principais pontos propostos para a pesquisa, possibilitando compreender os vários aspectos que constituem a *Folia de Seu Lero* realizada na comunidade quilombola Agreste.

1 AGRESTE: MINHA INSERÇÃO EM UM CAMPO DE PESQUISA

Venho pesquisando e traçando novas reflexões acerca dos aspectos culturais da coletividade negra de Agreste desde o ano de 2006. Foi no decurso de minha participação em um projeto de pesquisa/extensionista e da minha pesquisa para o Mestrado em Etnomusicologia que me aprofundei pelo importante *corpus* de literatura na área da Antropologia. A descoberta desse objeto de análise me veio quando fui convidado a participar, em 2006, de um Projeto de Pesquisa e Extensão na Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes, onde leciono no Curso de Artes Habilitação em Música.

O referido Projeto intitulado PNNM: *Projeto Negros do Norte de Minas: Cultura, Identidade e Educação Étnica em uma Comunidade Quilombola*[1] tinha como objetivos realizar pesquisa multidisciplinar em uma comunidade quilombola no Norte de Minas Gerais, visando a compreensão da realidade social, cultural, educacional e identitária vivida pelos seus membros em suas relações internas. O PNNM teve apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (FAPEMIG) e se constituiu como uma atividade didática, pedagógica, científica e extensionista que visava contribuir para o conhecimento da, e para a, intervenção na realidade sócio-cultural e política das populações negras existentes no norte de Minas, categorizadas atualmente como *quilombolas.* O Projeto teve em sua equipe professores e alunos da Unimontes e integrava áreas distintas, buscando desenvolver atividades de pesquisa e de extensão no âmbito da Sociologia, Antropologia, Pedagogia e da área de Artes/Música da qual eu seria o representante.

O PNNM se estruturou como pesquisa e extensão, e se constituiu como uma atividade didática, pedagógica, científica e extensionista a ser desenvolvida como aspectos de um processo de longa duração que visou contribuir para o conhecimento da e para intervenção na realidade sócio-cultural e política das populações negras existentes no norte de Minas. Além das ações a serem realizadas o projeto pretendia articular estudos, pesquisas e extensão com a

[1] PNNM. Projeto Negros do Norte de Minas. Projeto de Pesquisa e Extensão intitulado *Negros do Norte de Minas: Cultura, Identidade e Educação Étnica em uma Comunidade Quilombola.* Esse Projeto teve apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (FAPEMIG) e se constituiu como uma atividade didática, pedagógica, científica e extensionista que visava contribuir para o conhecimento da e para intervenção na realidade sócio-cultural e política das populações negras existentes no norte de Minas, categorizadas atualmente como *quilombos*

formação de pesquisadores pela incorporação de pós-graduandos de Desenvolvimento Social da Unimontes e graduandos de várias área das ciências humanas e sociais.

Esse projeto constituiu-se como um passo fundamental para dar partida à busca de conhecimento acadêmico sobre os Negros do norte de Minas, realidade sócio-cultural pouco conhecida, em sua dimensão histórica e geográfica, pela população regional que no cotidiano convive com milhares de indivíduos ou com centenas de comunidades negras rurais e urbanas. A invisibilidade das populações negras[2], não apenas no norte de Minas, constituiu-se historicamente na principal estratégia de sobrevivência desenvolvida pelos quilombolas, tanto por indivíduos isoladamente, dada a ideologia da branquitude[3], quanto pelas comunidades espalhadas pelo território norte mineiro. Descortinar esse universo foi fundamental para dar visibilidade a esses sujeitos sociais.

Na primeira etapa objetivou-se definir uma comunidade negra rural para que fossem desenvolvidas atividades de pesquisa e de extensão no âmbito da Sociologia, Antropologia, Pedagogia e Artes. Importante enfatizar como se deu a seleção da comunidade Agreste para as pesquisas durante esse projeto e consequentemente para minhas pesquisas futuras tanto no Mestrado quanto atualmente no Doutorado. A escolha da comunidade Agreste[4] se deu após realização de levantamento de campo pelos participantes do PNNM em várias comunidades e, após relatório de pesquisa realizado, a comunidade Agreste foi apontada como aquela que reunia as características mais próximas do objetivo do projeto. De acordo com o Relatório:

> O distrito de Agreste possui uma população mais homogênea em termos de grupo étnico, diante da percepção de uma presença maior de pessoas com características afro-descendentes. Em termos fundiários, a região apresenta uma grande concentração de terras em mãos de fazendeiros. A localidade está rodeada de grandes fazendas, de forma que a população possui somente seus terreiros ligados a casa, onde cultivam temperos, ervas, verduras, frutas e criam pequenos animais. Não há sequer um pequeno pedaço de terra para se fazer uma horta comunitária, conforme depoimento do presidente da Associação de Moradores. A comunidade está ilhada (IDE, 2006[5]).

[2] Neste sentido vide, O´Dwyer (2002) como estratégia vigente no período colonial e imperial e Costa (2001) como estratégia da população negra rural partícipe do Território Negro ampliado da Jahyba onde desenvolveu seus estudos.

[3] Vide Bento (2002).

[4] Não tive participação direta na escolha da comunidade, pois quando entrei no Projeto a pesquisa que resultou na escolha de Agreste já havia sido realizada.

[5] Maria Helena de Souza Ide, coordenadora do PNNM. Relatório em anexo

O PNNM se desenvolveu em processo de curta, média e longa duração, entre os anos de 2006 a 2010 e, como ação inovadora, representou o alicerce para a instituição do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros na Unimontes.

Esse primeiro passo como participante do projeto foi fundamental para a descoberta do universo quilombola, proporcionando investigar os aspectos socioculturais vividos, o *ethos*, o comportamento e conhecer a extensão da realidade geográfica e histórica da coletividade negra, da qual Agreste foi uma das localidades estudadas.

O desenvolvimento dos estudos antropológicos foi se aprofundando à medida que as discussões durante as reuniões e debates do PNNM eram realizadas e após três meses de estudos teórico-metodológicos realizamos a primeira pesquisa de campo na comunidade.

As primeiras experiências no contexto da comunidade Agreste me proporcionaram vivenciar momentos únicos das práticas culturais, traduzidos nos festejos religiosos populares como a Folia de Seu Lero, a Festa de Nossa Senhora Aparecida e as Festas Juninas. Como resultado desse processo vivido durante a participação no PNNM[6], experiência essa enriquecedora, surgiu o interesse de uma pesquisa no universo cultural/musical de Agreste.

Portanto, em 2008 ingressei no curso de Mestrado em Etnomusicologia, no Programa de Pós-Graduação em Música da UFPB, com o objetivo de apresentar os aspectos diversos que constituem a música da Folia de Reis da comunidade quilombola Agreste e aprender o significado dessas músicas, ou seja, compreender porque se faz o que se faz musicalmente, enfocando os diversos elementos que constituem este fenômeno musical, o que me exigiu a realização de uma etnografia do ritual. Partindo da perspectiva de que a etnomusicologia é o resultado dos encontros entre as ciências, no caso a antropologia e a música, permitindo perspectivas disciplinares constituintes de ambas, como afirma Menezes Bastos (2004), e sendo a pesquisa de campo fundamental para os estudos investigativos nessas áreas, busquei, a partir daí, me aprofundar na compreensão do que seria e de como realizar uma "etnografia", principalmente pelas dificuldades que encontrei em formular questões e lidar com toda a subjetividade da cultura investigada.

A partir dessa vivência e experiência no Mestrado, desenvolvi grande interesse nos estudos da Antropologia, o que culminou na minha inserção no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da UERJ. Corroborando com Peirano (2006), a qual anota que "a antropologia nunca esteve limitada aos antropólogos [...] as vezes, ela é parte das Humanidades; outras, das ciências sociais", realizar uma pesquisa em uma área de

[6] Mais informações detalhadas sobre o PNNM estão dispostas da minha Dissertação de Mestrado em Neves (2010).

conhecimento distinta foi um desafio que certamente contribuiu para a ampliação dos meus conhecimentos, minha capacidade de análise, interpretação e articulação de conceitos nas diferentes áreas e consequentemente para minha relação com o universo acadêmico.

Partindo dessas ponderações, considero que essa pesquisa de Doutorado está de certa forma relacionada à pesquisa de Mestrado, na medida em que discute aspectos culturais numa "mesma" comunidade quilombola e sobre um "mesmo" ritual que é a "Folia de Seu Lero", contudo, e obviamente, com mudança no eixo temático, embasadas em áreas distintas das ciências humanas e sociais, com focos epistêmicos, empíricos, bibliográficos, etnográficos e metodológicos diferenciados e específicos.

1.1 **A etnografia: diálogo com o outro**

A proposta central deste trabalho é a interpretação do modo como os agrestinos afirmam sua identidade no contexto ritual da tradicional "Folia de Seu Lero" por meio da abordagem de seus vários aspectos estruturantes, históricos e socioculturais e, para tanto, busquei, através do trabalho de campo e da etnografia, desenvolver leituras que possibilitem a interpretação dos sentidos e significados pensados e vividos pelos foliões e demais agrestinos participantes do ritual.

Tomando por base que a pesquisa de campo é a "procura incessante do diálogo com o outro" (PEIRANO, 1995: 17) e o "fazer etnográfico" pressupõe "um encontro e a modificação pela via do diálogo das ideias dos sujeitos envolvidos" (COSTA, 2003), os trabalhos de campo para essa pesquisa foram desenvolvidos na perspectiva de encontro etnográfico, compreendidos nesse contexto como um processo de comunicação que envolve "aproximações e justaposições de conceitos e a captação de códigos estruturais" (FICHER, 1985).

Nesse processo de encontro etnográfico, dialógico, "há o despertar de consciência crítica, possibilitando acesso duplo ao produto da etnografia" (COSTA, 2003:8), sendo o "outro" parceiro de diálogo. O outro, como "parceiro do diálogo", representa a voz do nativo concreta e historicamente e se constitui numa negociação dialógica quanto às formas apropriadas de discurso. Em todo processo de comunicação entre dois dialogantes existe sempre a presença real ou imaginária de um terceiro participante, tanto para o nativo, quanto

para o pesquisador; pois por meio de diálogos ocultos, o nativo estabelece conversação com sua cultura, enquanto o antropólogo recorre aos colegas e às posições teóricas para o desenvolvimento da conversação (Ibid).

Para a realização dos diálogos etnográficos estabelecidos no contexto de Agreste, além dos aspectos teóricos requeridos para o desenvolvimento da compreensão necessária para a interpretação da afirmação e autoafirmação identitária dos agrestinos, através do ritual da *Folia de Seu Lero*, desenvolvi diálogos anteriores que, no processo de comunicação direta nas conversações forneceram-me informações que enriqueceram o encontro etnográfico. A conjugação da pesquisa etnográfica com fontes historiográficas e literárias foi fundamental para a compreensão dos aspectos identitários dos agrestinos. Portanto, corroboro Costa (2003) na afirmativa de que "todos os autores estudados são considerados parceiros de diálogos", tanto quanto as pessoas com quem dialoguei em Agreste. Conforme anota Evans-Pritchard (1978: 299) "o que se traz de um estudo de campo depende muito do que se leva pra (sic) ele", assim, a preparação do olhar antropológico antes do "estar lá" é essencial.

Parto também da perspectiva de Geetz (1989) na qual o antropólogo tem como tarefa primordial interpretar os fatos sociais como forma de alargar o universo do discurso humano, buscando investigar como a cultura é pensada pelo grupo. Portanto, o "ponto de vista nativo" deve ser interpretado de forma dialógica, isto é, o sujeito de pesquisa tem voz ativa na pesquisa tanto quanto o pesquisador.

Quanto às falas dos entrevistados no trabalho, as expus de forma que pudessem representar as características linguísticas, buscando valorizar as formas de expressão de cada entrevistado. Assim, optei por uma transcrição literal, que buscou, ao mesmo tempo, descrever os depoimentos sem descaracterizar o que era dito, mas possibilitando que o leitor captasse os detalhes da estruturação da fala do entrevistado.

Para uma compreensão do discurso verbal, foram levados em consideração não só a fala dos entrevistados, mas uma gama de outros significados que a caracterizaram culturalmente, relacionando os depoimentos com as situações e momentos que cercam o universo focado nas entrevistas.

De acordo com Lucena; Barbosa; Oliveira (2004: 37) com base em perspectivas de análise lingüística, as práticas discursivas, da mesma forma que as práticas sociais, podem ser compreendidas como fenômenos que envolvam o saber, o poder e os sujeitos, ora organizando relações mais amplas com o universo cultural, ora construindo formas de discurso específicos para situações localizadas. Queiroz (2005) também argumenta que os depoimentos orais,

relatados durante as entrevistas, devem ser analisados segundo a perspectiva de que eles não são simplesmente modos de produção do discurso, mas, sim, representações que refletem conceitos, comportamentos, processos, técnicas e formas diversificadas de expressões do sistema cultural que as cria, as impõe, as mantém e as pratica.

1.2 **A pesquisa de campo: considerações teóricas**

A Pesquisa de Campo em Agreste se constituiu como a observação no contexto, onde permaneci com os agrestinos por um tempo, observando comportamentos, o *ethos* e registrando no caderno de campo, em fotos, vídeos e entrevistas.

Trato o modo de vida nesta pesquisa como *ethos* e *visão de mundo* numa perspectiva geertziana. Para Geertz (2012), a cultura é entendida como uma teia de significados que o próprio homem tece para si. Assim, cultura:

> [...] denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (Ibid: 66).

A cultura considera os aspectos morais e os elementos valorativos, que podem ser resumidos sob a noção de *ethos,* e os aspectos cognitivos, existenciais, designados pela noção de *eidos* ou "visão de mundo". O *ethos* de um povo está sintetizado no seu caráter, no seu estilo moral e estético e nas atitudes e disposições subjacentes em relação a ele mesmo e ao seu mundo.

O *eidos*, ou a visão de mundo de um povo, é expresso através dos conceitos que ele utiliza para interpretar a realidade – seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Partindo dessa óptica, cultura consiste em uma interpretação realizada pelo nativo sobre a sua sociedade e a análise que o antropólogo faz dessa interpretação, de maneira que a prática antropológica deve ser orientada a partir da própria conceituação elaborada pelos nativos sobre seu modo de vida, compreendido por ele como estilo de vida e como visão de mundo.

Tanto o *ethos* quanto o *eido*, assim como a cultura, estão diretamente ligados à capacidade do homem de "simbologizar". "Não há cultura sem pessoas" e ela surge quando os processos biológicos naturais de evolução e revolução produziram um animal

"simbologizador", como consequência do ato de "simbologizar" através do "discurso articulado":

> Com o discurso articulado, que é a forma típica de simbolização, o mundo inteiro se tornou classificado, conceitualizado e verbalizado, e as relações entre coisas se estabeleceram com base nessas concepções" [...] com o discurso articulado podemos classificar todas as relações biológicas e sociais, tal como acontece na espécie humana [...] assim, com o discurso articulado, todas as pessoas com as quais mantemos relações sociais são classificadas e nomeadas (WHITE, 2009: 26).

Dessa forma, a cultura consiste nessa capacidade de simbologizar fenômenos, coisas, eventos reais e observáveis e existe nas ideias e sentimentos, nas atitudes, atos, no comportamento interpessoal, objetos, enfim nos fenômenos sociais.

De acordo com Oliveira (1998: 24) há três maneiras, ou etapas, para a apreensão dos fenômenos sociais, sendo, portanto, experiências fundamentais do pesquisador de campo. São elas: o *olhar*, o *ouvir* e o *escrever*. Para o referido autor, o olhar talvez seja a primeira experiência do pesquisador em campo funcionando como "uma espécie de prisma por meio da qual a realidade observada sofre um processo de refração". Conforme o autor:

> [...] a partir do momento em que nos sentimos preparados para a investigação empírica, o objeto, sobre o qual dirigimos o nosso olhar, já foi previamente alterado pelo próprio modo de visualizá-lo. Seja qual for esse objeto, ele não escapa de ser apreendido pelo esquema conceitual da disciplina formadora de nossa maneira de ver a realidade (Ibid).

Dessa forma o "olhar etnográfico" é o olhar devidamente sensibilizado pela teoria disponível.

Outra etapa considerada de significação especial para o antropólogo é o *ouvir*, que, conforme o autor, não pode ser tomada como faculdade totalmente independente do *olhar*. Durante a coleta de informações em campo, a obtenção de explicações fornecidas pelos próprios membros da comunidade investigada permitiria obter o que os antropólogos chamam de "modelo nativo", e tais informações só poderiam ser obtidas por meio de entrevistas; contudo, deve-se saber ouvir.

O "saber ouvir" envolve uma relação dialógica entre pesquisador e informante, fazendo com que os horizonte semânticos em confronto, o do pesquisador e o nativo, abram-se um ao outro, de maneira a transformar um tal confronto em verdadeiro "encontro etnográfico" (Ibid).

Para compreensão e interpretação dos significados através da perspectiva do *saber ouvir*, expressos através das falas dos moradores, destaco a relevância do diálogo com os

habitantes de Agreste como ponto nevrálgico, possibilitando a interação e o processo de coleta de dados.

Podemos considerar o diálogo como uma premissa da pesquisa etnográfica, atuando entre "nós" (cultura ocidental, dominante, escrita, acadêmica, teórica, urbana, etc.) e os "outros" (culturas extra-ocidentais, dominadas, orais, populares, folclóricas, rurais, etc.) e se daria como um encontro, uma negociação de diferenças. Conforme Vicenzio Cambria (2008), o diálogo, como forma de interação humana, também sempre foi uma condição imprescindível de qualquer pesquisa de campo. "Neste caso, o diálogo seria aquele entre um pesquisador (o representante do "nós") e os "parceiros de campo". A partir dessa perspectiva dialógica, podemos constatar que todas as conversas possíveis de serem observadas podem constituir como fontes essenciais para coleta de dados.

A última, e não menos relevante, etapa é a de *escrever*, considerado como uma configuração final do produto do trabalho,

> O momento de escrever, marcado por uma interpretação *de* e *no* gabinete, faz com que aqueles dados sofram uma nova refração, uma vez que todo o processo de escrever, ou de inscrever as observações no discurso da disciplina, está contaminado pelo contexto do being here, a saber, pelas conversas de corredor ou de restaurante, pelos debates realizados em congressos, pela atividade docente, pela pesquisa de biblioteca ou library fieldwork [...] (OLIVEIRA, 1998: 27).

A etapa do *escrever* "passa a ser parte quase indissociável do nosso pensamento, uma vez que o ato de escrever é simultâneo ao ato de pensar" e "é no processo de redação de um texto que nosso pensamento caminha, encontrando soluções que dificilmente aparecerão antes da textualização dos dados provenientes da observação sistemática" (OLIVEIRA, 1998: 32). Partindo das considerações supra, podemos considerar que as três etapas discutidas pelo autor são fundamentais para qualquer experiência antropológica, devendo ser sempre tematizadas, ou questionadas, contribuindo para o desenvolvimento da pesquisa empírica.

Meus primeiros contatos com o campo ocorreram entre os dias 02 e 04 de junho de 2006, quando ainda participava do PNNM, e foi realizada juntamente com os participantes do Projeto. Realizei outros trabalhos de campo durante os anos de 2006 e 2007, onde costumávamos permanecer por volta de 3 dias , uma semana e até 20 dias, e, no meu caso, todas as incursões a campo foram intercaladas com os períodos letivos, portanto entre os trabalhos como professor na Unimontes. Passei a pesquisar de forma "solitária" a partir da minha entrada no Mestrado, durante os anos de 2008 e 2009. As introduções primárias em campo tiveram como foco o estabelecimento dos primeiros contatos com os habitantes da coletividade Agreste, buscando uma imersão no modo de vida dos moradores para tentar

compreender sua cultura, como também para conhecer a dimensão físico-geográfica da comunidade.

É importante frisar que, para a compreensão dos aspectos sociais de Agreste, não foi possível a utilização da ferramenta historiográfica. Assim sendo, a memória coletiva se consolidou como instrumento fundamental para o desenvolvimento da leitura dos acontecimentos passados e consequentemente atuais desse grupo social. A memória coletiva tem sido evidenciada em estudos e pesquisas da antropologia e outras áreas, podendo ser compreendida, segundo O´Dwyer (2002), como sendo o mecanismo da estruturação do processo histórico de certa comunidade ou grupo social através daquilo que está na lembrança dos membros dessa comunidade ou grupo. Acionando a memória do vivido e ouvido por cada membro de uma coletividade, é possível construir o processo histórico, formando, assim, a memória coletiva. Outro aspecto importante em relação à memória coletiva, segundo Oliveira (2007), é que não se pode basear nas narrativas de um único indivíduo e sim nas narrativas da maior parte dos membros de um grupo, e se possível de todos os seus membros. A memória social pode ser compreendida como uma "comunidade de memória", pois, sendo coletiva, ela se encontra no conjunto das memórias dos seus membros[7]. A partir desse recurso metodológico foi possível historicizar a formação da coletividade de Agreste e seu desenvolvimento social.

Importante reiterar que a pesquisa documental foi fundamental durante os primeiros trabalhos, tendo em vista a falta de material histórico referente à Agreste. Devido ao "isolamento" da comunidade, não foram encontrados dados secundários (documentos) que nos fornecessem informações necessárias. Assim, procurei trabalhar com dados primários (colhidos por mim e pelos membros do PNNM) que foram, de acordo com nossos estudos, a primeira coleta de informações sobre a vida da comunidade. Dessa forma, a pesquisa documental abrangeu relatórios e outras fontes coletadas pelo grupo, assim como registros referentes a dados censitários realizados por professores a alunos participantes do PNNM. Esses dados foram relevantes para identificar as principais transformações territoriais e socioculturais ocorridas em Agreste ao longo de sua história.

Para as pesquisas do Doutorado, realizei trabalhos de campo durante o ano de 2014 nos quais foi utilizado como perspectiva o método etnográfico para rituais construído por

[7] Neste sentido vide a tese de Borjas (1995) citado por Oliveira (2007), que trabalha com a memória de diversos grupos que se confrontam na vida social de uma cidade goiana para narrar acontecimentos do passado dessa coletividade.

Turner (1994) considerando uma descrição minuciosa do evento, as interpretações dos especialistas e leigos e, por fim, a interpretação antropológica.

Todas as pesquisas de campo, desde 2006 até a última, em 2014, para o contexto desta pesquisa foram realizadas entre os períodos letivos do meu trabalho como Professor na Unimontes, perfazendo um total de quase três meses de convivência com os moradores da comunidade. O universo dessa pesquisa é constituído pelos *foliões, rezadeiras, festeiros*, moradores da comunidade que participam do ritual e os visitantes. Portanto, as entrevistas foram realizadas com os sujeitos mencionados. As fotos e o vídeo elaborados para esta Tese foram de minha autoria, identificadas no corpo do texto como "arquivo pessoal", a não ser aquelas que indicam outra fonte. A etnografia do ritual, apresentando as entrevistas e análises, estão expostas no capítulo 3.

1.3 **Território Negro Jahyba: expressão histórica e simbólica da resistência negra em Minas Gerais**

Minas Gerais é um estado que recebeu uma grande quantidade de escravos e esse fato se deu devido à descoberta de ouro e posteriormente de diamante, que provocou um intenso fluxo migratório para o estado em fins do século XVII. O referido estado se tornou grande celeiro de comunidades negras, onde, concomitante ao processo de escravidão, a fuga dos escravos e a conquista de terras para viver em liberdade marcaram sua história.

Para a compreensão do processo de "territorialização étnica" no norte de Minas, região onde Agreste foi fundada, historicizo o "*território negro Jahyba*" através dos estudos do antropólogo João Batista de Almeida Costa (1999, 2001, 2008, 2013) que realizou pesquisas na comunidade negra rural de Brejo dos Crioulos, localizada na divisa dos municípios norte mineiros de São João da Ponte e Varzelândia. Tendo os estudos do referido autor como referência, discorro sobre a estratégia usada pelos quilombolas para sobrevivência na região.

Os Bandeirantes paulistas, "na caça ao índio, ao ouro e às esmeraldas" (SILVA, 2005:68), juntamente com baianos e pernambucanos, migraram para Minas Gerais e trouxeram consigo um grande contingente de negros escravos. Após a abolição da escravatura, muitos quilombolas, ou "calhambolas", como eram chamados em Minas Gerais,

permaneceram nos territórios conquistados por seus antepassados ou ocuparam novos espaços a fim de iniciar uma vida de liberdade. Nessa trajetória de luta histórica, muitos territórios foram ocupados. Atualmente, conforme Costa (2008), e, os descendentes de escravos se articulam na luta para conseguir se manter em suas terras e ter seu direito de propriedade sobre elas, e neste contexto de sistema escravocrata, os quilombos marcaram esse período da história de Minas Gerais constituindo umas das mais complexas formas de reação à escravidão.

De acordo com Santos e Camargo (2008), a maioria das comunidades quilombolas em Minas Gerais surgiu a partir da abolição da escravidão em 1888, quando grande parte dos negros não tinha local para fixar moradia, nem tampouco, perspectiva de integração à sociedade. Dessa forma, muitas famílias de escravos alforriados migraram para locais ermos, grotões e terras desabitadas.

Entre as várias regiões do estado, a norte mineira se destaca na medida em que possui um maior número de comunidades quilombolas. A região do Norte de Minas Gerais (FIG. 1) constitui como uma das 12 mesorregiões[8] do Estado e é formada pela união de 89 municípios agrupados em sete microrregiões[9]. Possui características similares às da Região Nordeste do Brasil com um clima quente, beirando o semi- árido[10], formada por Planalto Atlântico. Essa região, assim como o nordeste mineiro, pertenceu ao estado da Bahia até meados de 1757 e mantém uma economia baseada na pecuária e extrativismo vegetal.

[8] **Mesorregião** é uma subdivisão dos estados brasileiros que congrega diversos municípios de uma área geográfica com similaridades econômicas e sociais. Foi criada pelo IBGE e é utilizada para fins estatísticos e não constitui, portanto, uma entidade política ou administrativa.

[9] **Microrregião** é, de acordo com a Constituição braileira de 1988, um agrupamento de municípios limítrofes. Sua finalidade é integrar a organização, o planejamento e a execução de funções públicas de interesse comum, definidas por lei complementar estadual.

[10] **O clima semiárido** é um tipo de clima caracterizado pela baixa umidade e pouco volume pluviométrico. Na classificação mundial do clima, o clima semiárido é aquele que apresenta precipitação de chuvas média entre 300 mm e 800 mm.

FIGURA 1 – Municípios com comunidades quilombolas: mesorregião Norte de Minas.

Fonte: Projeto Quilombos Gerais. CEDEFES – 2007.

Nessa região, a maior parte das comunidades quilombolas se encontra nos vales dos rios Verde Grande e Gurutuba. O Norte de Minas, no período após a abolição da escravidão, era caracterizado pelo uso coletivo das terras, mais tarde denominadas *terras de ausentes*, onde se praticava a monocultura baseada no plantio de milho, feijão e arroz. "Independentemente do lugar, haja vista que a noção capitalista de propriedade ainda não tinha disseminada pela região, a terra era de *uso comum"* (NERI, 2008).

A história dessas comunidades na região norte mineira remete ao século XVII, contudo, desde os idos de 1660 os africanos e seus descendentes já haviam instituído comunidades quilombolas no vale do rio Verde Grande.

A formação de quilombos constituiu-se em estratégia utilizada pelos africanos cujo princípio subjacente "constitui-se na busca de lugares de difícil acesso que propiciassem o estabelecimento de barreiras estruturais, que tanto podiam ser naturais quanto sociais"

> Os agrupamentos humanos aquilombados pretendiam, dessa forma, impedir o contato do mundo branco e escravista com o mundo negro vivendo em liberdade.

> Neste sentido, as barreiras naturais apresentavam-se como: serras de difícil acesso – Palmares -; áreas acima de corredeiras e cachoeiras próximas às cabeceiras de rios – Erepecuru-Cuminá e Trombetas -; áreas alagadas e com proliferação de doenças endêmicas, principalmente a malária – Baixada Fluminense e região da Jahyba no Norte de Minas (COSTA, 2008: 25).

Antes da chegada dos bandeirantes paulistas e baianos no que é hoje o território mineiro, africanos fugidos da escravidão se fixaram em diversas áreas. A bandeira de Mathias Cardoso de Almeida, que ocupou a partir de 1660 a região do Médio São Francisco, tinha como funções aprear indígenas para vender como escravos na Vila de São Paulo e exterminar os quilombos existentes na área. Contudo, condições ambientais propiciaram a proliferação de endemias, o que impossibilitou a fixação de currais e afastou a população branca e indígena do vale do rio Verde Grande, região denominada por eles como *Jahyba* – "'água podre", "água ruim". Como descreve Costa (2005), a palavra tupi-guarani *jahyba*, dependendo da forma de se articular as sílabas que a constituem, tem como significação "água podre", "água má", "lugar de difícil acesso e esquisito" e, finalmente, "brenhas do mato". "Com esta denominação os bandeirantes formadores do norte de Minas e do sertão sul da Bahia queriam informar a existência de malária no rio Verde Grande em toda a extensão do seu vale" (Ibid:2). E como a população de origem africana apresentava maior resistência a essa doença endêmica, a malária serviu como escudo protetor da ocupação do local por escravos. Esse território, basicamente ocupado pelos negros, se estendia das proximidades da cidade de Montes Claros, em Minas Gerais, até cercania da cidade de Bom Jesus da Lapa no Estado da Bahia, com uma extensão aproximada de quatrocentos e cinquenta quilômetros. Essa dimensão territorial propiciou, naquela região, afirmar tratar-se do maior território negro fora da África.

O mesmo autor considera que o clima tropical com média anual em torno de 32° e media pluviométrica em torno dos 900 mm. anuais, foram fatores climáticos que contribuíram para a proliferação da malária na região, assim:

> Essas condições ambientais propiciaram a existência de endemia de malária que afastou a população branca e indígena do interior do vale do rio Verde Grande[11] e, como *terra de ninguém* ou como *terra que ninguém queria*, os negros fugitivos da escravidão no período colonial e imperial escolheram para situar-se com liberdade e autonomia de vida. No interior dessas condições ambientais centenas de pequenos núcleos negros, como *quilombos* ou *calhambos* como referenciados regionalmente, foram formados e deram origem a dezenas de pequenas comunidades negras rurais, muitas das quais, atualmente, reivindicam para si os direitos vinculados ao Art. 68 dos ADCT (COSTA, 2008: 2).

[11] Nesse sentido vide Santos (1997) e Maurício (1995).

A estratégia usada pelos quilombolas para sobrevivência nessas áreas resultou num processo de invisibilização eficaz, o que proporcionou que a organização comunitária do território permanecesse inalterada até meados do século XX. Esse quadro começa a mudar quando se dá a instalação da estrada de ferro nos anos de 1940, feita com objetivo de ligar o Rio de Janeiro a Salvador, o que favoreceu a penetração da população branca. Na construção dessa rede foram utilizados como mão-de-obra moradores das comunidades negras rurais que viviam no interior da Mata da *Jahyba*[12]. A utilização de mão-de-obra negra se deve à malária endêmica que ocorria na região e que requereu do governo federal implantar dois postos de tratamento a essa doença, um em Montes Claros e outro em Monte Azul, quase na divisa com a Bahia.

Durante o governo Dutra começa o combate à malária, com a presença de funcionários da SUCAM[13] para o processo de desinseticização do interior da mata e das lagoas, o que propiciaram o processo de afazendamento dos pecuaristas nas terras do vale do rio Verde Grande. Conforme João Vale Maurício,

> os inseticidas e o aralém permitiram aos nossos pecuaristas invadirem o Vale do Rio Verde Grande, com suas terras maravilhosas, antes totalmente proibidas pela altíssima incidência da malária. Foi assim que surgiram as primeiras grandes fazendas, enriquecidas de exuberante pastaria do colonião. Podemos dizer que os nossos fazendeiros desceram os cerrados e caminharam para a riqueza dos vales (MAURÍCIO, 1995: 163).

O processo de afazendamento gerou vários problemas relacionados à grilagem de terras, sendo um dos principais fatores de conflitos nesse território quilombola, onde muitas comunidades perderam seus terrenos para grileiros nas décadas de 60, 70 e 80 do século XX.

> A expansão da fronteira agrícola em meados do século XX, no norte de Minas, dado o alto investimento feito pelo Governo Federal através da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste, para implantação e implementação de infra-estrutura de capital e para a modernização da atividade agro-pecuária regional[14], inaugurou processos de conflitos entre a população regional em processos de afazendamento e as comunidades negras rurais[15]. Tais conflitos foram geradores da expulsão de

[12] Foi utilizada a grafia dos bandeirantes para marcar a diferença com a denominação Jaíba dada a município e a projeto de irrigação existente nessa mesma área, (COSTA, 2008).

[13] Superintendência de Campanha de Saúde Pública

[14] Vide Luz e outros (1991) *apud* Costa (2001), que fazem uma leitura das transformações ocorridas no norte de Minas com a expansão da fronteira agrícola e das relações capitalistas de produção.

[15] Para o caso de Brejo dos Crioulos vide Costa (1999), para o caso de Cachoeirinha vide Santos (s/d), para o caso de Limeira, mais conhecido pela resistência de Saluzinho vide Chaves (2005), para o caso de Rio das Rãs, em particular e para o sertão, em geral vide Costa Silva (1998) e para o caso d´os Gurutubanos vide Costa Filho (2005).

> parcelas das populações negras para as cidades, sejam regionais ou não, e da resistência daquelas comunidades que permaneceram em seus próprios territórios ou nos limites dos territórios negros transformados em fazendas (COSTA, 2006: 6 -7).

A região norte mineira é uma das regiões mais pobres do país, apresentando com um Índice de Desenvolvimento Humano de 0,540, inferior à do Nordeste (0,548). De forma geral, as fontes de renda das comunidades quilombolas norte mineiras são bastante limitadas, relacionadas basicamente aos trabalhadores rurais pagos pelo sistema de diárias, por fazendeiros, e também da subsistência e da prática do escambo de produtos produzidos nas comunidades, sendo, ainda a aposentadoria rural e a bolsa família a segurança de renda para essas populações. Todavia, como a demanda de trabalho não é constante, algumas comunidades se movimentam para comercializar seus artesanatos e outros produtos em feiras locais.

Essas dificuldades levam à migração sazonal entre os moradores, que se dirigem para São Paulo e Paraná, dedicando ao trabalho na colheita de café e o corte de cana. Essa migração na busca de trabalho costuma durar seis, sete meses, fazendo com que diversas comunidades fiquem basicamente com a população de crianças, mulheres e idosos durante metade do ano. Outro fator ligado a essa situação de sazonalidade é que a população feminina jovem das comunidades usualmente migra para centros urbanos em busca de trabalho doméstico e muitas não retornam. Todos esses fatores provocam a perda dos vínculos familiares e culturais, acarretando, em muitas ocasiões, a falta de transmissão dos saberes tradicionais.

Quanto ao reconhecimento regional desses grupos, as populações tradicionais no Norte de Minas são denominadas de formas distintas, dependendo do bioma da região, variando a denominação de acordo com o bioma em que estão inseridos, no cerrado ou na caatinga. São conhecidos como geraizeiros, caatingueiros, vazanteiros, chapadeiros e ribeirinhos. Os que vivem nas chapadas da margem esquerda do São Francisco são conhecidos como chapadeiros. Os veredeiros e os campineiros localizam-se na margem direita. Já os que vivem nos vales do rio Verde Grande e do Gurutuba são denominados geraizeiros e caatingueiros. Os que vivem nos sopés da serra do Espinhaço, na região da Serra Geral, são também chamados de caatingueiros. Os barranqueiros vivem nas margens do rio São Francisco.

A região já conta com 153 comunidades identificadas, passando, assim, a ser considerada a região com maior número de comunidades quilombolas, onde, de acordo com Santos e Camarggo (2008), se encontram dois grandes campos negros: um na região do rio

Gurutuba, com cerca de 30 comunidades, e outro na região da Jaíba.[16] A ampla ocupação negra do vale do rio Verde Grande pode atestar os pedidos de reconhecimento como remanescentes de quilombos feitos por 62 comunidades rurais negras situadas no interior do referido vale.

A área denominada por Costa como *Território Negro da Jahyba* tem sido amplamente utilizada pelo movimento social regional e estadual como expressão histórica e simbólica da resistência negra em Minas Gerais.

1.4 **Desvelando Agreste: localização e principais características estruturais**

O espaço negro que focalizo para esta tese é a comunidade[17] Agreste (FIG. 2 e 3) que, a partir da ADCT (ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS) da Constituição Federal, emerge como "comunidade quilombola". Agreste integra o Território Negro *Jahyba*, e está fixada no interior do vale do rio Verde Grande, que corta a região norte mineira no sentido sul/norte desde Montes Claros até a divisa com a Bahia. Trata-se de uma região com forte presença de negros que vivem nas comunidades vizinhas Quem-Quem, Vereda Viana, Jacaré, Tamborilzinho, Boa Vistinha, Nativo, Sete Ladeiro, Terra Dura e Brejo dos Crioulos. Agreste é um povoado do município de São João da Ponte/MG e encontra-se situado na divisa entre o município a que pertence e o município de Capitão Enéas, à margem direita do rio Verde Grande, a uma distância de aproximadamente cento e trinta quilômetros de Montes Claros e quinhentos e setenta quilômetros da capital mineira, Belo Horizonte. A

[16] Jaíba é um município do estado de Minas Gerais. Sua população estimada em 2010 era de 32.190 habitantes. Jaíba limita a norte com os municípios de Matias Cardoso e Gameleiras, a oeste com Itacarambi, a leste com Pai Pedro e a sul com Varzelândia, Verdelândia e Janaúba.

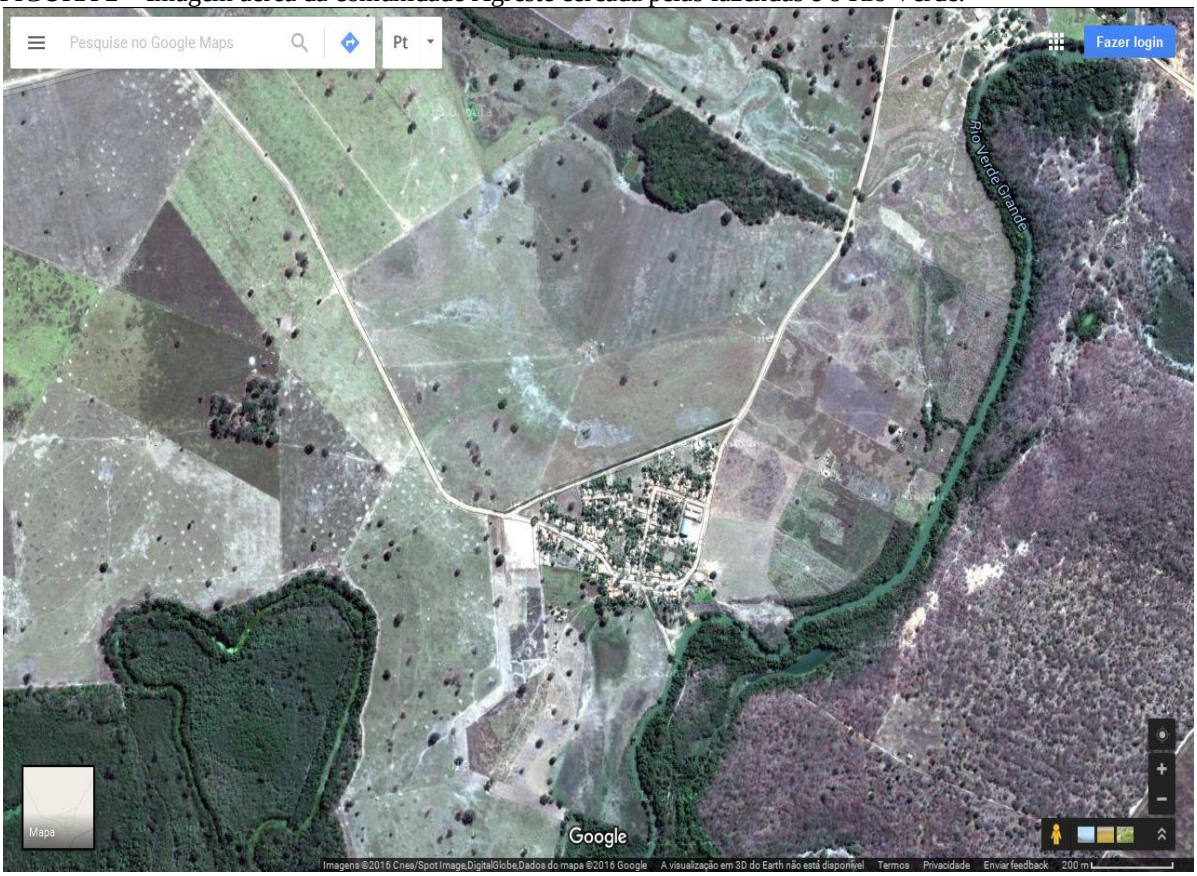
[17] O conceito de comunidade para esse trabalho se baseia em Cohen (1985). "Comunidade" é um mecanismo simbólico para a reflexão sobre a diferença cultural de seus membros. Comunidade é "uma forma de pensar, sentir e acreditar". É ela um fenômeno cultural que é construído em termos do seu significado, por pessoas, através de recursos simbólicos. A comunidade é, portanto, um símbolo que expressa as suas próprias fronteiras. Enquanto símbolo, é apropriada coletivamente pelos seus membros. A partir da elaboração dos significados que irão compor a comunidade, ocorre a construção de um simbolismo próprio. Este simbolismo se torna particularmente explícito durante e através de rituais que representam um importante meio de experimentação da comunidade. Neste sentido, o ritual confirma e reforça a identidade social e o sentimento de pertença social a um coletivo. Simultaneamente a esse sentimento de pertença ocorre um aumento da conscientização da diferença entre os grupos, através da evocação dos símbolos coletivamente partilhados (COHEN, 1985:54). Dessa forma, ser comunidade em Agreste é uma forma de pensar, sentir e se reconhecer agrestino. Comunidade como afirmação de uma coletividade.

bacia do referido curso de água situa-se numa área de transição entre os biomas cerrado, caatinga e floresta tropical úmida, esta ao longo das margens do rio São Francisco.

A comunidade é cercada por duas grandes fazendas (FIG. 4) dedicadas à pecuária extensiva e essa é uma realidade comum a várias comunidades na região.

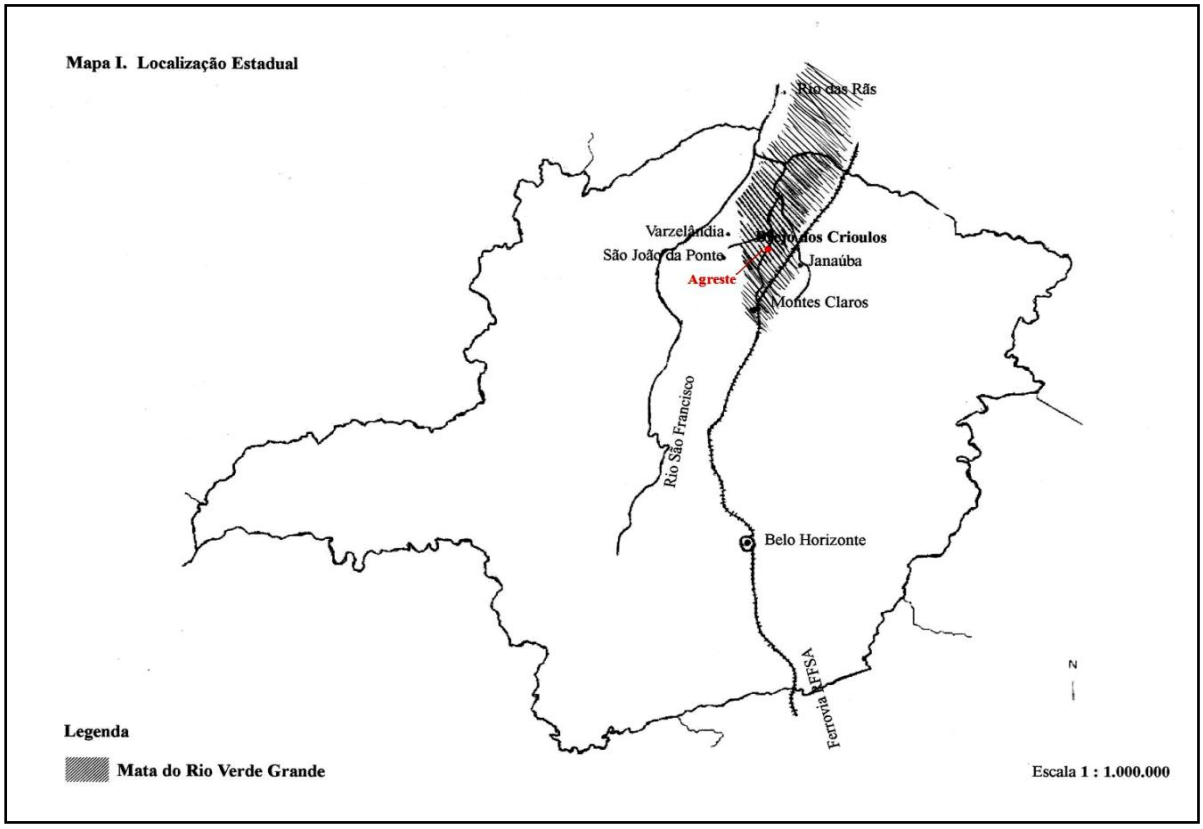
> As terras desapropriadas deram origem a grandes fazendas e as famílias negras passaram a se fixar em uma gleba de terra doada a Santo Antônio por Josefina Martins e Josino Cordeiro quando da divisão da fazenda Morro Preto nos anos 1940. A terra do santo era inicialmente de 20 alqueires, contudo, com a chegada dos fazendeiros ela foi restringida a 2 alqueires ocupados. Com os fazendeiros chegaram muitas famílias vindas de outras localidades e de outras regiões, sendo a maioria delas racialmente brancas (SILVA, 2008: 41-42).

FIGURA 2 – Imagem aérea da comunidade Agreste cercada pelas fazendas e o Rio Verde.



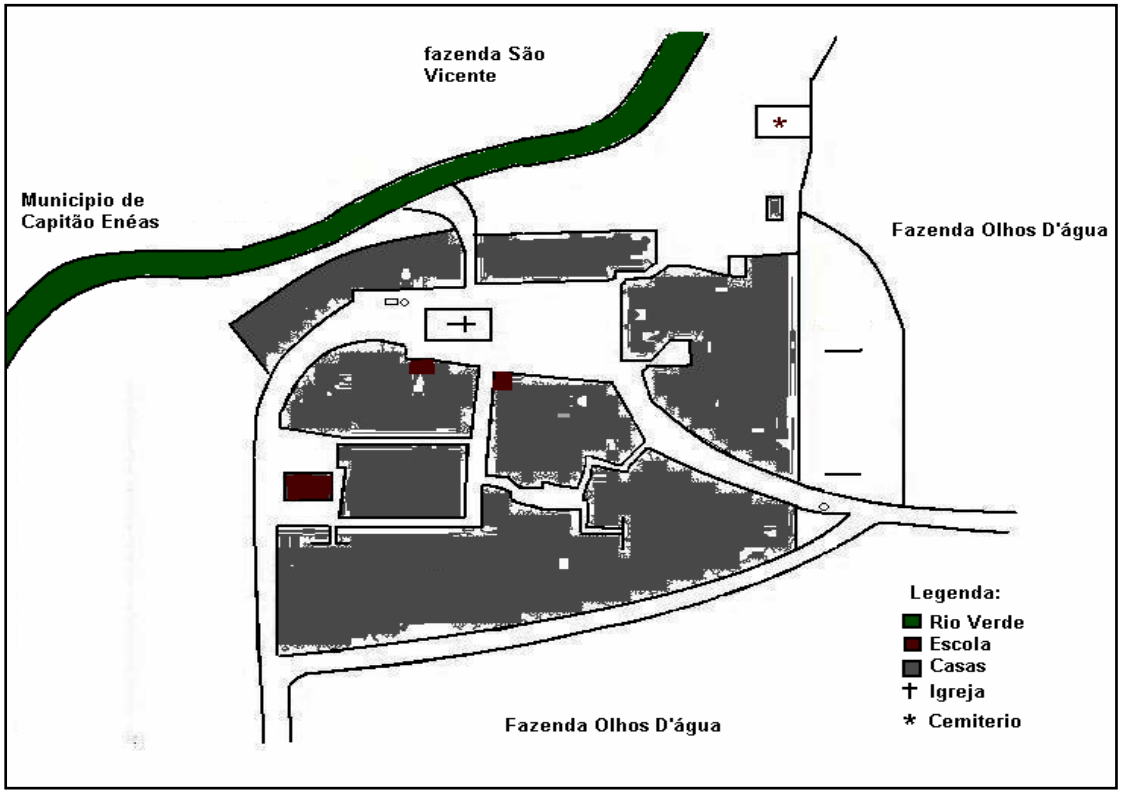
Fonte: Google Earth, 2016.

FIGURA 3 – Mapa da localização estadual de Agreste.



Fonte: NEVES, (2010)

FIGURA 4 – Croqui de Agreste cercada pelas fazendas São Vicente e Olhos D'água.



Fonte: PNNM, 2006.

A *fazenda* constitui a forma mais comum de ocupação na zona rural norte mineira. Para os agrestinos as *fazendas* e os *fazendeiros* possuem sentidos semelhantes aos apontados por Pereira (2009), retratados em seus trabalhos com as Folias do Urucuia[18]. O termo fazenda define "uma unidade de produção e de moradia que articula inúmeros circuitos simétricos e assimétricos de reciprocidade", centralizados em torno da figura do dono da propriedade. Para esse autor o termo possui três significados até certo ponto discordantes, mas intimamente articulados;

> No primeiro e mais difundido deles, a *fazenda* identifica o tipo de estabelecimento rural associado às origens do próprio município, sendo voltado para a produção agrícola, pecuária ou agropecuária. Efetivamente, o termo remete a um território caracterizado pela presença do *fazendeiro*, dos seus *vaqueiros* e de alguns *agregados* O segundo sentido do termo *fazenda* se refere à pequena propriedade rural onde vive e trabalha a família agricultora e pequena criadora de gado. Aqui, o vocábulo se aproxima da idéia de "sítio camponês", indicando a unidade mínima da vida social urucuiana no campo. Organizada em torno de uma *casa* e de áreas de plantio (o *roçado*), criação de gado (o *pasto*) e vegetação nativa (a *mata*), o *sítio* é ao mesmo tempo o lugar da *morada*, o produto e o meio para a reprodução social da família (Heredia, 1979; Woortmann, 1997). O terceiro sentido evocado pela noção de *fazenda* se refere, pois, aos pequenos agrupamentos de vizinhança [...] Formado por uma série de famílias nucleares distribuídas em seus próprios lotes de terra (os "sítios"), cada uma destas localidades é marcada por sentidos de pertencimento responsáveis por movimentar redes mais ou menos visíveis de reciprocidades. (PEREIRA, 2009: 56-57).

A atuação do *fazendeiro* na região de Agreste é baseada na sua "capacidade de trocar" mantendo o "circuito de prestações totais" (MAUSS, 2004), e é garantido pelo "controle sobre a terra", por meio da qual ele pode se impor aos seus "*agregados* e *vaqueiros"*[19].

> O *agregado* e o *vaqueiro* são posicionados em "domínios sociais mais inferiores", embora possam ser considerados "sujeitos relativamente livres dentro da *fazenda"*. O *agregado*, em termos "puramente econômicos", garantia os meios de sobrevivência da propriedade, produzindo alimentos. Em troca, o *fazendeiro* tornava possível esta atividade, não só pelo fato de permitir acesso a terra – que, anos atrás, era abundante, devoluta e despovoada -, mas pelo fato de prover instrumentos e

[18] PEREIRA, Luzimar P. *Os giros do Sagrado*: um estudo etnográfico sobre as Folias em Urucuia, Minas Gerais. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

_____. *Os giros do sagrado*: um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia, MG. 2009. 437 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas, Subárea de Antropologia Cultural). Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ. Rio de Janeiro, UFRJ, 2009.

[19] O *agregado* é uma personagem complexa, por vezes definida na literatura por duas referências que a história tornou opostas: "não tem terra e tem produção autônoma" (Ribeiro, 2003: 5). A respeito dos *vaqueiros* de fazendas tradicionais do Norte de Minas, escreve Ribeiro (2003): "Vaqueiro, por ser artesão e dono de sua arte, foi um trabalhador próximo ao fazendeiro; seu trabalho, obediência e solidariedade foram para a casa de sede; seu mundo era diferente daquele do trabalhador ordinário das lavouras [o *agregado*]. Nas fazendas de gado era costume o vaqueiro ser criado na casa, convivendo na comunidade da família numa sede" (: 141). (RIBEIRO, 2003 *apud* PEREIRA, 2009, p. 58).

> outros objetos manufaturados de primeira necessidade adquiridos através da renda monetária advinda da comercialização do gado (*idem, ibidem*: 22). O *vaqueiro* era, por outro lado, "homem de confiança" do grande produtor, cuidando daquilo que era considerado o bem de maior valor da propriedade: o gado, fonte de rendimentos econômicos e de prestígio. Em troca, ele costumava desfrutar a intimidade de seu "patrão", morando próximo da sede da fazenda, além de compartilhar dos espaços de sua cozinha com as mulheres da casa. Muitas vezes, ele podia ser "criado" na própria sede, recebendo alimentos, roupas, bom trato e comida do seu proprietário e "em troca da segurança, das terras para plantar, da moradia e do alimento, o fazendeiro exigia fidelidade, respeito e obediência daqueles que viviam em sua propriedade" (RIBEIRO, 2003 *apud* PEREIRA, 2009:58).

O povoado de Agreste é composto por descendentes de quilombos que vivem em um pequeno território de aproximadamente 2 alqueires[20] e sua estrutura social consiste nas relações de interdependência que um grupo "economicamente inferior" tem com um outro grupo "economicamente superior". Esses grupos são formados, de um lado, por trabalhadores rurais, de cor predominante negra e poder econômico inferior, e, de outro, por fazendeiros de cor predominante branca e poder econômico superior (SILVA, 2008: 12). A diminuta extensão de cada área familiar impede que os agrestinos sejam dotados de diversos produtos necessários à reprodução de suas vidas materiais, como lenha, peixes e trabalho.

> Em decorrência dessa condição expropriada de mínimas condições de reproduzirem a vida eles recorrem aos fazendeiros e às fazendas, ainda que algumas ações seja proibidas por se constituir como crime, na perspectiva dos fazendeiros, como a coleta de galhos secos embaixo das poucas árvores que existem nas mangas [...] Mas outras ações são realizadas, como a pescagem de peixes nas lagoas existentes no interior das fazendas, mesmo que ocorra ameaças por parte dos capatazes, que sendo agrestinos, fazem vista grossa quando da absenteísmo de cada fazendeiro. Na época da seca há pescas coletivas com Jiquis[21] realizada pelas mulheres com o consentimento dos fazendeiros que exigem os maiores peixes para si, ficando os menores para as famílias do povoado que executam a pesca (Ibid).

Nessa comunidade os vínculos entre os fazendeiros e os trabalhadores transcendem à "pura esfera econômica, para articularem domínios sociais, morais e até religiosos". É comum em Agreste, durante os festejos religiosos, como as *Festas Juninas*, os fazendeiros se apropriarem da celebração, provendo boa parte dos suprimentos, doando animais para o leilão, matando um boi para a alimentação e às vezes fazendo o papel de *festeiro*, como é a categoria nativa usada pelos agrestinos para representar o organizador e provedor da festa. A partir dessa atuação, os fazendeiros atualizam e fortalecem os vínculos sociais com a comunidade, dada à perspectiva da reciprocidade e através da dádiva.

[20] Medida agrária equivalente a 48.400 m² em Minas Gerais, Goiás e Rio de Janeiro, a 24.200 m² em São Paulo e a 27.225 m² nos estados nordestinos do Brasil.

[21] Jiqui é uma palavra indígena (Tupi) que define um cesto para pescaria, o mesmo que Jequi.

Os agrestinos recorrem aos fazendeiros para as mais diversas necessidades, sendo que "muitas vezes são procurados pelos moradores para prestarem socorro a alguém que se encontre enfermo, levando-o para hospitais próximos, principalmente para Montes Claros" (SILVA, 2008:25). Devido à relação de subordinação e dependência criada pelos fazendeiros, os membros dessa comunidade negra rural não conseguem se perceber livres do "trabalho" disponibilizado pelos mesmos.

A relação de dominação e dependência entre os fazendeiros e os moradores de Agreste pode ser compreendida a partir de duas categorias oposicionistas *forte* e *fraco*,

> Entre os fazendeiros existem alguns que são *fortes* e outros que são *fracos*. Essa leitura é vinculada ao tamanho da propriedade, mas, principalmente, pelas atividades econômicas desenvolvidas na fazenda. Uma fazenda com mais de 5.000 hectares, mas que tenha somente umas duzentas cabeças de gado e um empregado pode ser considerada fraca frente a uma de 500 hectares, mas que tenha 250 cabeças de gado e cinco empregados é considerada forte (SILVA, 2008: 27).

Essas mesmas categorias são usadas pelos agrestinos para categorizar as relações comerciais, os casamentos e as festas tradicionais;

> Entre os agrestinos, as famílias que possuem maior quantidade de terra dentro do povoado pode ser considerada *forte*, mas se as condições materiais dessa famílias são escassas, ela pode ser considerada *fraca*. Uma outra família que possua um dos menores lotes entre todos, seria fraca territorialmente, mas se seus membros estão sempre labutando e conseguem otimizar suas condições, passa a ser considerada forte. Até mesmo nas festas de casamento, conforme discutido por Néri (2008) existem casamentos fortes e casamentos fracos. Interessante é que os casamentos fortes podem ser lidos tanto em termos de capital econômico que a família possua, quanto de capital social. Os casamentos fracos possuem os maiores capitais sociais em Agreste, já que toda a comunidade contribui para a realização dos festejos matrimoniais, enquanto nos casamentos economicamente fortes, somente os pais são responsáveis pelas despesas da festa de casamento[22] (Ibid).

A relação de dependência entre os fazendeiros e moradores vem mudando a partir dos últimos 3 anos, principalmente após o reconhecimento oficial da comunidade e das lutas políticas travadas através das Associações comunitárias que buscam o direito a terra e a melhorias estruturais em vários setores como saúde, educação e transporte. Um exemplo desse movimento de luta está na entrega, aos moradores da comunidade, de um automóvel Fiat Uno (FIG. 5) conseguido junto ao município através do empenho da Associação Comunitária Quilombola de Agreste. O automóvel será útil para quaisquer necessidades de transporte, principalmente para o deslocamento para atendimento médico, diminuindo assim a dependência dos serviços prestados pelos fazendeiros.

[22] Para mais informações sobre as estratégias matrimoniais vide Neri (2008).

FIGURA 5 – O automóvel e o Clásio (Presidente da Associação Comunitária Quilombola de Agreste).

Fonte: arquivo pessoal, 2014.

1.5 **As casas de Agreste**

As moradias agrestinas, para além de simples edificações, são espaços fundamentais para a produção e reprodução das famílias. Trata-se de espaços sociais e até cosmológicos, boas para viver e para pensar. “Elas são a materialização da vida familiar no sentido estrito, seu espaço de convivência, encontro, intimidade e de devoção religiosa. Sua estrutura material se articula com a própria estrutura familiar, em suas distinções de gênero e idade e contatos com o sagrado” (PEREIRA, 2009: 71-72).

A estrutura geral das casas de Agreste segue um padrão estrutural que é comum a quase todas as residências. A divisão dos espaços se repete na grande maioria delas. Através da análise das “casas urucuianas”, descritas por Pereira (2009), a partir da perspectiva de Boudieu (1990) ao analisar a casa *Kabyle*, traço um perfil das casas de Agreste, tendo em vista em ambas foi possível perceber os mesmos aspectos estruturais.

Os quartos: na estrutura espacial da casa agrestinas, geralmente os *quartos* são os lugares mais restritos, mais inacessíveis aos visitantes “de fora”. Os quartos dos chefes da família são mais afastados da fachada; estando mais próximos da cozinha e dos fundos do que

da porta de entrada da residência. Os cômodos dos filhos, ao contrário, são mais "abertos" que o dos pais. Construídos mais perto do que distantes da porta de entrada da residência, para eles são encaminhados os hóspedes de uma ou mais noites e, durante as folias, são locais relativamente bem frequentados pelos visitantes. Os quartos das crianças são contíguos à sala de visitas. Os *quartos* e a *sala* ocupam posições opostas dentro do espaço domiciliar, sendo cada um deles, respectivamente, os pólos mais íntimos e públicos do interior de uma residência. (Pereira, 2009: 72-73).

A sala: esse é o local das visitações nas residências de Agreste. Trata-se de um local para estabelecer negócios econômicos ou simples conversação com seus anfitriões (geralmente, os homens). São afixados nas paredes e as vezes numa cômoda, fotografias de membros vivos e mortos da família (avós, tios, padrinhos, filhos). Também se vêem, além da TV e dos rádios (quando existem), os quadros dos santos de devoção do grupo doméstico, calendários temáticos distribuídos pelas casas de comércio do município (geralmente, religiosos), escudos ou pôsteres dos times de futebol. Alguns devotos (especialmente *imperadores*) mantêm altares permanentes montados em suas salas. Guardando em seu interior as imagens das divindades de adoração de uma família, eles lembram a todos os visitantes que o dono da casa e seus dependentes não são devotos comuns. (Ibid: 73).

A cozinha: A meio caminho simbólico entre a *sala* e os *quartos*, mas construída nos *fundos* da residência, encontramos a *cozinha*. O espaço é do controle da *dona da casa* e é nele que está localizado o fogão de gás ou à lenha, instrumento central para a definição deste ambiente da casa. A *cozinha* é espaço de sociabilidade familiar por excelência, onde os moradores costumam se encontram na hora do jantar, do almoço e do café da manhã para conversar, "fofocar" e até estabelecer diálogos ríspidos uns com os outros durante estas conversações. (Ibid: 74)

As entradas: em quase todas as casas de Agreste é possível verificar que há duas entradas diferentes. A primeira é pela porta *da frente*, através da sala, destinada a receber as visitas estranhas ou pouco íntimas. Atravessar suas soleiras é um verdadeiro ritual de passagem (Van Gennep, 1978), quando as falas e os gestos de encontro são mais formalizados e marcados por trocas incessantes de gentilezas, licenças e desculpas. A segunda entrada é pelos *fundos*, onde está a cozinha, destinada a receber os mais íntimos, "os de casa", que muitas vezes só se fazem ver quando já estão com a cara na porta, pedindo uma breve licença para entrar (as saudações, nestes encontros, são menos formais e geralmente marcadas por risos e brincadeiras). (Ibid: 75).

O terreiro: em torno das casas agrestinas há um *terreiro* que, em síntese, pode ser dividido em dois tipos: o da *frente*, localizado antes da sala, e o dos *fundos*, atrás da cozinha. Como continuidade de cada um destes dois cômodos, os *terreiros* são espaços de transição. O *da frente* é o local por excelência da passagem das visitas estranhas. O *terreiro dos fundos*, por sua vez, é o local do trabalho das mulheres: onde elas tratam de suas galinhas, frangos, porcos, além de realizar tarefas cotidianas de lavar a louça e outros utensílios domésticos. (Ibid. 76).

Os banheiros: em Agreste, na maioria das casas ainda se encontram do lado de fora, nos fundos da casa. Quando internos, são localizados mais próximos da cozinha do que da sala. Em todas as casas existem banheiros.

As residências agrestinas, em semelhança com as de urucuia, são, a partir do exposto, pensadas, construídas e vividas pelos moradores a partir de uma organização estrutural onde "seu interior opõe espaços entre si, assim como os micro-espaços a eles associados, fixando as fronteiras invisíveis que condicionam e localizam os modos de conduta que dão forma e sentido às relações intra e extra-familiares" (PEREIRA, 2009: 78-79).

As casas da comunidade possuem energia elétrica e abastecimento de água a partir de poços artesianos, abertos em cada uma das habitações da localidade, assim como telefones públicos localizados em pontos específicos. Algumas casas já contam com telefones fixos instalados recentemente, facilitando bastante a comunicação. Além da melhoria com o sistema de telefonia, a comunidade conta com as principais ruas asfaltadas (Rua Principal, Rua Travessa e Rua São João da Ponte), cujo asfaltamento aconteceu em outubro de 2013 (FIG. 6).

A formação arquitetônica do povoado é relativamente simples, composta de casas feitas de tijolos e telhas do tipo francesa, colonial ou amianto. Existem poucas casas feitas de adobe, que estão sendo totalmente reformadas. Somente em 2013, 8 casas de adobe foram reformadas. Essas reformas são fruto da mobilização social que, através do Programa Nacional de Saneamento Rural da FUNASA – FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE, que tem por objetivo universalizar o acesso ao saneamento básico nas áreas rurais, incluindo ações para abastecimento de água, esgotamento sanitário, melhorias sanitárias domiciliares, manejo de resíduos sólidos, educação e mobilização social, estão beneficiando os moradores com as reformas das casas.

FIGURA 6 – Rua asfaltada em 2013: Rua Travessa

Fonte: arquivo pessoal, 2014.

1.6 **Saúde**

A questão da saúde em Agreste passou por melhorias a partir da construção de um novo posto de saúde devidamente equipado para atender a população. O posto foi inaugurado em março de 2014 e conta com a presença de médicos e demais profissionais da saúde que atendem semanalmente. Já havia um posto de saúde bastante precário que não atendia às necessidades da população que também reclamava a abertura de uma farmácia, alegando que para compra de medicamentos teriam que recorrer à cidade de Janaúba ou Montes Claros. Apesar da melhora no atendimento médico, o tratamento de água, captação e tratamento de esgoto e coleta de lixo ainda são um problema de saúde pública na comunidade. A maioria das casas conta com sistemas de fossas sanitárias e o lixo e esgoto domésticos são jogados nos cursos d'água, o que desencadeia doenças de veiculação hídrica, como esquistossomose, amebíase, giardíase, cisticercose, infecções, cólera, verminoses, entre outras.

De acordo com o CEDEFES (CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA), apenas 6,4% das comunidades negras rurais em Minas Gerais recebem a água

tratada, as demais utilizam água in natura, retirada dos rios, córregos ou poços. Quanto ao saneamento a situação é ainda mais precária, pois existe apenas em quatro comunidades das 173 verificadas. Quanto ao atendimento médico e postos de saúde, em 345 comunidades pesquisadas pelo CEDEFES em 2006, apenas 16 (44%) possuem posto de saúde. Nenhuma comunidade, com exceção das urbanas, possui acesso rápido a hospitais. O PSF (Programa de Saúde da Família) tem atingido muitas comunidades e colaborado no atendimento médico e na prevenção de doenças.

FIGURA 7 – Posto de Saúde ao lado da Escola e da Quadra Poliesportiva.

Fonte: arquivo pessoal, 2014.

1.7 **Educação**

A comunidade possui atualmente uma única escola, a Escola Municipal Versol de Oliveira Lima (FIG. 8), que pertence às redes públicas municipal/estadual de ensino e atende em três turnos de funcionamento, matutino/vespertino/noturno, voltados às turmas de Educação Infantil, Ensino Fundamental, Ensino Médio Científico e EJA (EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS). Os turnos matutino e vespertino contemplam a Educação Infantil, Ensino Fundamental e Médio, já no noturno as atividades são direcionadas para o EJA. A instituição atende por volta de 250 alunos, abrangendo todos os níveis supracitados, ou seja, a educação infantil, as séries iniciais e finais do Ensino Fundamental. Atualmente a escola conta com um corpo de 13 professores, sendo dois docentes na educação infantil, quatro das séries iniciais do Ensino Fundamental e sete das séries finais do Ensino Fundamental. Algumas das professoras que atuam nas séries iniciais também atuam nas séries finais do Ensino

Fundamental. A escola recebe estudantes de outras comunidades da região que vêm em um ônibus fornecido pela prefeitura de São João da Ponte.

Boa parte dos professores não é nativa, vindos de Montes Claros, São João da Ponte e Capitão Enéas, contudo, o fato de alguns residirem em Agreste atualmente contribuiu para o melhor desenvolvimento das atividades de ensino e conhecimento da realidade escolar, tendo em vista que essa proximidade favoreceu uma identificação com o contexto social, econômico e cultural, se constituindo um elemento fundamental para a construção do projeto político pedagógico.

FIGURA 8 – Escola Municipal Versol de Oliveira.

Fonte: arquivo pessoal, 2014.

De acordo com a pesquisa realizada por Andréia C. Silveira e apresentada na monografia intitulada *Estudo e análise da construção do Projeto Político Pedagógico da escola localizada na comunidade quilombola de Agreste* (2009), a escola de Agreste tem se preocupado em desenvolver um trabalho de valorização da cultura negra, ao buscar, nas "Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnicas Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana[23]" um auxílio para sua prática

[23] As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, foram homologada, em 18 de março de 2004, do Parecer 03/2004, de 10 de março. Essa lei instituiu obrigatoriedade do ensino de História da África e dos Africanos no currículo escolar do ensino fundamental e médio.

educativa. Durante a *Folia de Seu Lero*, foi possível verificar a presença de alunos e professores, indicando uma participação ativa do efetivo escolar no ritual.

1.8 **Comércio e fontes de renda**

Agreste possui 5 casas comerciais, sendo uma mercearia (FIG. 8) e 4 "vendas". Esses estabelecimentos são responsáveis pelo comércio de alimento, bebidas, produtos não perecíveis, de limpeza, higiene pessoal, calçados como sapatos e botas, e também de alguns produtos para uso no campo como arreios e selas. A mercearia é responsável pela comercialização dos vários produtos não perecíveis e as "vendas" se dedicam às bebidas e alimentos. Esses pontos comerciais contribuem para o desenvolvimento da comunidade tanto na arrecadação de renda quanto no fornecimento de produtos essenciais e se constituem como empresas familiares, onde geralmente trabalham membros da família nuclear do dono.

Além dos comércios, a geração de renda das famílias de Agreste se dá por meio de assalariamento de alguns de seus membros nas diversas fazendas onde trabalham, e pela venda, esporádica, da mão-de-obra de homens para limpeza de pastos e conserto de cercas de arame, assim como o trabalho de mulheres para combate a formigueiros existentes nos pastos. Nos períodos em que há muito serviço nas fazendas, normalmente na colheita de milho e na matança de formigas, todos os dias, por volta das cinco horas, é possível ver um caminhão carregado de trabalhadores com destinos às fazendas da região e só retorna no fim do dia.

Outro benefício social na complementação da renda dos Agrestinos é o Bolsa Família, que garante a regularidade do acesso aos alimentos que agora são majoritariamente comprados na mercearia e nas vendas do povoado. O recebimento de cestas básicas distribuídas pelo Governo Federal tem sido também outra forma das famílias terem acesso à alimentação. Economicamente, portanto, Agreste se constitui como uma comunidade negra na qual trabalhadores rurais ofertam mão-de-obra para os fazendeiros, trabalhando como agregados e vaqueiros, tanto na lida com o gado quanto na aplicação de inseticidas nas plantações de capim. Alguns trabalhadores possuem moradia no interior das fazendas, ainda que tenham habitação no interior do território familiar no povoado.

> A grande maioria da população é contratada sazonalmente para realizarem tarefas para os fazendeiros. Os homens, jovens e adultos, consertam cercas e fazem o roçado das mangas, enquanto as mulheres, jovens e adultas, são utilizadas para combater formigas e, também, roçar mangas. Os mais velhos são aposentados como trabalhadores rurais. Assim, a comunidade se caracteriza como um povoado de trabalhadores rurais vinculados aos fazendeiros que os expropriaram no processo histórico. Poucos membros desta comunidade ofertam sua mão-de-obra em outras localidades da região ou de outras regiões de Minas Gerais (SILVA, 2008: 4).

FIGURA 9 – A mercearia de Agreste.

Fonte: arquivo pessoal, 2014.

1.9 **O contexto religioso**

A religiosidade é um elemento fundamental para a compreensão da identidade da coletividade negra de Agreste, haja vista a influência direta que exerce no modo de vida dos agrestinos. Segundo Brandão (1986), "a melhor maneira de se compreender a cultura popular é através de estudos sobre a religião, pois é ali que ela aparece viva e multiforme, existindo em um estado constante de luta por sobrevivência e autonomia" (BRANDÃO, 1986:15).

Para a análise da questão religiosa, abordo os pressupostos epistemológicos da sociologia da religião de Durkheim (2003), da qual é possível compreender a religião como fato social, onde se articulam rituais e símbolos que podem criar entre os indivíduos afinidades sentimentais que constituem a base de classificações e representações coletivas. As cerimônias religiosas cumprem um papel importante ao colocarem a coletividade em

movimento para sua celebração, assim, elas aproximam os indivíduos, estabelecem-se vínculos, multiplicam os contatos entre eles, torna-os mais íntimos e, por isso mesmo, o conteúdo das consciências muda. Durkheim (2003) busca estabelecer que a religião não suponha necessariamente a crença num Deus transcendente, ela é, antes de tudo, um "sistema de crenças e de práticas", práticas coletivas essenciais, na medida em que não pode haver crenças morais coletivas que não sejam dotadas de um caráter sagrado.

Nesse sistema de crenças e práticas encontramos em Agreste as festas em homenagem aos Santos. Nesses festejos, o sagrado e o profano simbolizam a cultura popular religiosa característica na comunidade. Segundo Camurça (2003), é através da exaltação coletiva, presente nos ritos religiosos e nas festas que a sociedade gera imagens e situações em que ela se cria e se repõe, pois enquanto expressões da sociedade, tanto a festa (como ajuntamento puramente celebrativo) como o rito festivo religioso (ligado a motivações de crença no além), tem a mesma função de criar e expressar o social. Para Roberto DaMatta (1979), as festas são fenômenos recriadores e resgatadores do tempo, espaço e relações sociais. As festas mantêm a sociedade como tal e a reabastecem de energia com esse momento de fuga, assim como reforçam as formalidades sociais.

A vida religiosa dos agrestinos é estruturada a partir da existência de dois grupos, um grupo de católicos vinculados às paróquias de São João da Ponte e um grupo de crentes filiados à Igreja Batista El Shadai. Na história da coletividade, a Igreja Católica se faz presente e impõem-lhes sua marca, todavia, foi a autonomia diante da hierarquia católica que permitiu aos agrestinos estruturar sua vivência religiosa com características peculiares. De forma mais abrangente, os eventos religiosos no contexto de Agreste demonstram uma vivência focada na fé e devoção aos Santos católicos, mas se estruturam de forma diferenciada daquelas vividas pelos grupos descritos por Carlos Rodrigues Brandão em algumas cidades de Goiás e por Porto (1997) em Chapada do Norte em Minas Gerais, onde a promoção e o controle da festa não estão nas mãos dos grupos negros, mas de padres e associações religiosas, de festeiros externos aos grupos e de autoridades civis, e sim "semelhante à característica das festas descritas por Zatz (1986), em que a população local em seus níveis de organização tem o domínio da festa para sua realização" (COSTA, 199: 113).

A busca para a compreensão da vivência religiosa na comunidade perpassa pelos estudos das religiosidades populares, assim, autores como Carlos Rodrigues Brandão (1980) e Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976) são referências para tal abordagem. Para Brandão (1986) as religiosidades das populações rurais brasileiras se contrapõem numa perspectiva de

catolicismo popular ao catolicismo romano ou eclesial. "O catolicismo popular rural é entendido como um sistema religioso da comunidade camponesa e por isso uma religião de reprodução da prática religiosa e evitação da palavra profética" (Ibid: 139), ou seja, o padre não interfere na dívida do devoto com o padroeiro. O culto aos santos organiza-se através de lideranças leigas, sendo esporádica a intervenção de sacerdotes. Segundo Oliveira (1977), pode-se descrever o catolicismo popular como uma religião de grande quantidade de reza, com pouca missa; e, ainda, muito santo e pouca presença do padre.

Em Agreste o catolicismo popular divide espaço com o eclesiástico. Grande parte das pessoas da comunidade se dá por católica, reunindo-se na Igreja para as missas. Não há padres na comunidade, dessa forma, "vem sempre um de fora" e em datas pré-definidas. Como não há a presença do padre permanente para assistir-lhe religiosamente, a comunidade de Agreste instituiu, como em muitas comunidades rurais de todo o país, o *culto ao santo* como núcleo fundamental de sua vida religiosa e evento central em torno do qual a festa se estabelece na vida do grupo.

A comunidade se fixou ao redor de uma Igreja Católica (FIG. 9), como é característico nas formações das comunidades rurais dessa região. Nessa Igreja de Santo Antônio são realizados os cultos católicos, contudo, o Padre comparece em Agreste apenas duas vezes por ano, durante as celebrações para Santo Antônio e na festa de Nossa Senhora da Conceição, o que gera insatisfação da população que, em suas leituras, afirmam que "o padre só se interessa por dinheiro e nada mais", o que leva as pessoas a se afastarem das festividades religiosas, como novenas, procissão, rezas, e de práticas como o próprio casamento[24]. Essa insatisfação é retratada pela fala de um morador citado por Silva (2008), "*é só acabar a missa que ele casca fora"* (Ibid: 31).

Em Agreste, também são realizados cultos evangélicos, porém o evangelismo é recente na comunidade, sendo introduzido formalmente a partir da segunda metade da década de 2000.

Outra forma de religiosidade é o *culto aos mortos*. Em Agreste há um cemitério (FIG. 11), embora, nas fazendas, existam sepulturas que demarcam a territorialidade negra. Durante as viagens a campo é comum a visualização de sepulturas nas frentes das sedes das fazendas e sítios. "Os moradores consideram que os mortos não devem ser enterrados longe da comunidade e sim perto dos amigos e parentes" (LIMA e MARQUES, 2012). Essa terra onde alguém foi enterrado torna-se sagrada. Conforme O'Dwyer (2002), se faz tão importante

[24] Neste sentido vide a monografia de Néri (2008) sobre a organização social de Agreste em suas três formas: parentesco, casamento e compadrio.

quanto o culto aos santos o culto aos mortos, o culto aos antepassados que faz dos cemitérios um lugar sagrado, o lugar onde as cruzes marcam seus assentamentos. “[...] a crença fundamental é de que os mortos, depois de uma passagem, se transformam em espíritos, identidades sobrenaturais que devem ser cuidadas pelos vivos. Cabem a seus descendentes diretos esses cuidados” (Ibid: 20).

FIGURA 10 – A esquerda a Igreja Católica (Santo Antônio) e a direita um Templo Evangélico.

Fonte: arquivo pessoal, 2014.

FIGURA 11 – Cemitério de Agreste

Fonte: arquivo pessoal, 2010.

1.10 **Agreste: processo de formação**

A origem da formação da comunidade Agreste se deu em fins do século XIX, quando um grupo de irmãos vindos da região de Catuni[25], antiga São Gonçalo do Gurutuba, no alto curso do rio de Gurutuba, se fixaram em diversas áreas, local onde, mantendo proximidade e por meio de relações de casamento e compadrio foram instituindo a comunidade de Guandu, que foi o primeiro nome de Agreste.

O processo de ocupação territorial de Agreste se deu seguindo um padrão no qual membros de uma família dispersados por uma ampla área buscam, através do casamento virilocal, requerer do noivo o estabelecimento do *mundus* familiar pela apropriação da terra e pela transformação da natureza em um sítio familiar[26]. Este processo favorece um tipo de interação social e organização de coletividades organizadas, apenas, pelos membros de uma família que se espalhavam por diversos pontos distanciados da área. As interações sociais propiciavam a coesão do grupo de parentes, que eram também amigos e, muitos, compadres.

Historicamente, a região onde se situa essa comunidade negra rural constituiu-se como um território ocupado por escravos fugidos que instituíram diversos pequenos agrupamentos no interior da floresta de caatinga arbórea que recobria todo o vale do rio Verde Grande.

> Até meados dos anos 1950 os membros desta coletividade eram todos negros e mantinham com outras localidades, também, formadas por negros, como Vereda Viana, Quem-Quem, Jacaré, Brejo dos Crioulos, Taquaril, dentre outras, relações sociais que deram origem a diversos casamentos que propiciavam estreitar os laços sociais existentes. Com a construção de uma ferrovia que vinculou o Rio de Janeiro a Salvador passando nas proximidades desta localidade e a entrada do norte de Minas à Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) que passou a financiar fazendas, transformadas em empresas rurais, inicia-se o processo de desapropriação territorial das famílias agrestinas, assim como de todas as outras localidades negras desse território negro, por moradores das principais cidades da região, notadamente, Montes Claros. As terras desapropriadas deram origem a grandes fazendas e as famílias negras passaram a se fixar em uma gleba de terra doada a Santo Antônio por Josefina Martins e Josino Cordeiro quando da divisão da fazenda Morro Preto nos anos 1940 (SILVA, 2008: 32).

[25] Catuni: é o nome da última elevação que a **Serra** do Espinhaço faz antes de chegar ao Rio São Francisco, na região norte mineira.

[26] Nesse sentido, vide Woortmann (1995).

Territorialmente, Agreste é habitada por 136 famílias com 524 moradores[27] (FIG. 13 e 14), e é sediada numa área total de vinte alqueires doados no passado por Josefina, esposa de Filisbino Martins de Castro (FIG. 12), a Santo Antônio, o padroeiro da comunidade, mas tal ares foi restringida a 2 alqueires ocupados, ante a chegada dos fazendeiros. Os moradores da comunidade estão relacionados entre si por laços de parentesco e relatam sua procedência a partir de cinco irmãos: Zizuíno Martins de Castro (Zuíno), Profile Martins de Castro, Maria Martins de Castro, Filisbino Martins de Castro e Joaquim Martins de Castro (Joaquim Rio Verde), que ocuparam aquelas terras antigamente, chamadas Gandú, e onde hoje moram seus descendentes. Essa irmandade, que compunha o povo *mais antigo*[28] dos Martins de Castro corresponde a um grupo de irmãos que migrou para essa localidade no século XIX.

Atualmente, Agreste é constituída por três troncos familiares bem definidos: Rodrigues Barbosa, Nunes dos Santos e Fernandes de Souza, todos originários do tronco ancestral Martins de Castro. Esses troncos se decompõem em oito grupos domésticos – Rodrigues Barbosa, Nunes dos Santos, Fernandes de Souza, Martins de Souza, Martins dos Anjos, Mendes Pereira, Gonçalves Martins e Santos.

Com a fixação dos agrestinos na terra de santo[29], dada a exigüidade do território, começaram a surgir os primeiros grupos domésticos que iriam influenciar e moldar uma nova estrutura de parentesco com a ampliação das redes de solidariedade e das relações de troca para viabilizar a reprodução material e social do grupo (NERI, 2008).

[27] Dados fornecidos por Cristiana Santos Araújo Castro, Presidente da Associação Quilombola Verde Grande. Dados colhidos durante minha pesquisa de campo realizada em 19 de janeiro de 2014.

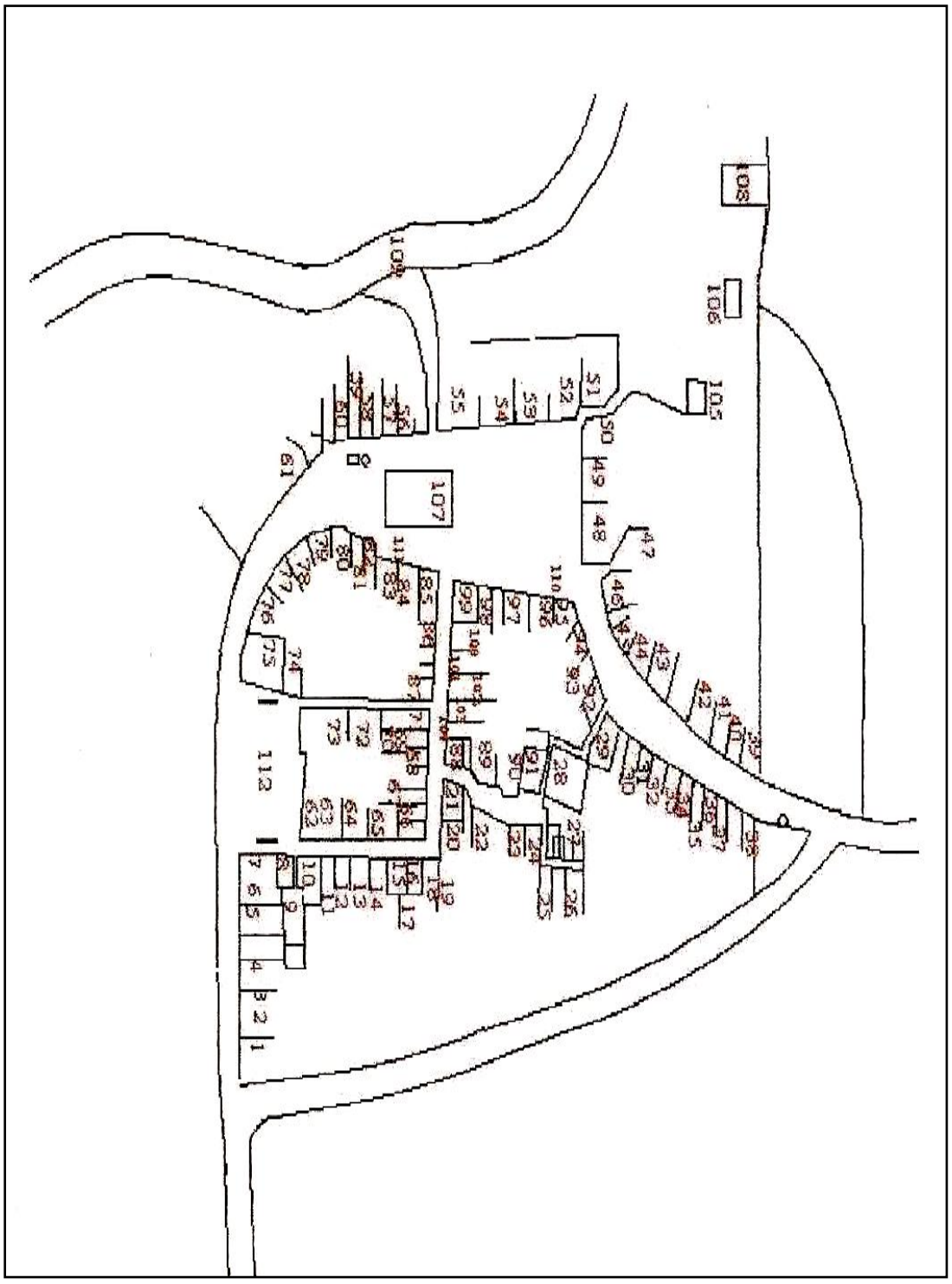
[28] *Povo mais antigo* é uma categoria social local que se refere aos primeiros moradores (NERI, 2008).

[29] Terras doadas no passado a Santo Antônio o padroeiro da comunidade.

FIGURA 12 - Ao centro Manoel Martins de Castro (Manoelzinho) e sua esposa, nora, sobrinhas e netas. Ele é o descendente mais velho do tronco ancestral Martins de Castro e residente em Vereda Viana.

Fonte: NERI, 2008.

FIGURA 13 – Croqui de Agreste. Identificação numérica das residências.



Fonte: PNNM, 2006.

FIGURA 14 – Lista de moradores e localidades de Agreste, de acordo com o Croqui da FIG. 13.

01	Julio Joaquim dos Santos	56	Hildebrando Antonio Fernandes
02	Genaro Nunes dos Santos	57	55
03	Joelide Nunes dos Santos	58	Geraldo
04	José Nunes dos Santos	59	Maria Paula de Jesus
05	Maria Antonia	60	Maria
06	Agenor Santos	61	Darci
07	Valdecir Santos Cardoso	62	Maria Pereira da Silva
08	Eltin Santos Cardoso	63	Arlete Pereira da Silva
09	Francisco Martins de Souza	64	Mario Soriano de Souza
10	José de Jesus Santos	65	Geupideo
11	Josemar	66	Valdetino Martins de Castro
12	Domingos Martins dos Anjos	67	Valdivino Martins de Castro
13	João Edimar Santos Araújo	68	José Martins da Silva
14	Sebastião Ferreira da Silva	69	Genivaldo Souza Gonçalves
15	Masonilo Martins Souza	70	António Francisco Gonçalves
16	Roberto Martins de Souza	71	Arnaldo de Jesus Silva
17	Gelson Martins de Souza	72	Ezequias Rodrigues Santos
18	Geralda Martins Souza	73	Silvana
19	Nedina Martins de Jesus Santos	74	Geraldo Lopes Pereira
20	Liodora Maria da Conceição	75	
21	Maria de Jesus Rodrigues Barbosa	76	Geziani (Professora)
22	Antonio Martins dos Anjos	77	Maria Conceição Soares
23	Almir Rodrigues Bastos	78	Posto de Saúde
24	Vilma Rodrigues Grisostes	79	Atajaí Mendes Pereira
25	Joel Alves de Brito	80	Farlei Marcos dos Santos
26	Antonio Marcos Rodrigues	81	Valdivia da Silva Vidal
27	Maria Lurdes Silva	82	João Luiz da Silva Vidal
28	Dionísia Rodrigues Barbosa da Silva	83	E. M. Versol de Oliveira L.
29	Jacinta pereira Santos	84	Ulicis Silva Santos
30	Antonio Araújo	85	Bar de Margaret
31	Valdeir Rodrigues B. de Oliveira	86	Bar Esquema 3
32	Eupidio Rodrigues Barbosa	87	Janice
33	Casa Mot. Ônibus Moc. Agreste	88	Itaiguara
34	Valdomiro Rodrigues Barbosa	89	Tito Soares da Silva
35	Zé Luiz Rodrigues Barbosa	90	José Rodrigues da Silva
36	Edivaldo Rodrigues Barbosa	91	Dilma Soares de Oliveira
37	Birajara	92	Eli Carlos Rodrigues da Silva
38	Deosdete cordeiro da Silva	93	Denerval Alves Coutinho
39	João Batista de Souza	94	Jominio
40	Moacir Martins de Souza	95	Juraci Nunes dos Santos
41	Jairo Gomes Borges	96	Aureliano
42	Juarez Fernandes de Souza	97	Cassiano Fernandes Souza
43	José Mendes da Silva	98	João Gomes de Souza
44	Vanderlei Gonçalves de Souza	99	Escola
45	Katarina	100	Ailton
46	Geraldo Charles Nogueira	101	José Martins Souza
47	Luciano Campos Silva	102	Mercino Martins Souza
48	Amadeus Ferreira Cardoso	103	José Lorenzo Gonçalves
49	Clasio	104	José Geraldo
50	João Martins Ferreira	105	Oscar
51	Leondas	106	Joana
52	Edson Carlos Silva	107	Igreja
53	Gilberto Dias Maia	108	Cemitério
54		109	Rio verde Grande
55	José Carlos Pereira	110	Telefone Publico
		111	
		112	Campo de Futebol

Fonte: PNNM, 2006.

1.11 **Agreste: processo de reconhecimento**

As comunidades quilombolas norte mineiras, desde o tempo de suas formações, viveram na invisibilidade, não sendo reconhecidas pelas políticas públicas e sequer sendo citadas pela legislação em vigor. Contudo, a situação vem tomando novos rumos com a promulgação da Constituição Federal de 1988, que assegurou às comunidades quilombolas o direito à propriedade de suas terras.

O artigo n.º 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, sob o enunciado: *"Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos"* foi o resultado de lutas dos movimentos de povos indígenas e populações negras rurais, "que eram marginalizados pela sociedade brasileira" e se articularam para lutar pelos direitos específicos a cada uma dessas categorias sociais e étnicas. Essas medidas, conforme Arruti (1997) serviram de dispositivos centrais para que grupos indígenas, considerados e negros rurais começassem a assumir as identidades legitimadas constitucionalmente.

Em Agreste essa legitimação foi concretizada constitucionalmente através do reconhecimento da comunidade. A titulação enquanto comunidade quilombola ocorreu juntamente com a comunidade vizinha Vereda Viana, conforme publicação no Diário Oficial da União do dia 19 de setembro de 2013. (Os Certificados e demais documentos referentes ao reconhecimento seguem em anexo). As comunidades negras dessa região se articularam para realizarem um único processo de conquista do direito étnico e territorial, como é o caso de Vereda Viana que uniu forças com a comunidade de Agreste para formação do *Quilombo do rio Verde Grande*. "A criação do quilombo[30] do rio Verde Grande foi um processo demorado de conversas entre os moradores das duas coletividades, de reuniões das suas lideranças, até desaguar em uma reunião com os membros das associações locais que também instituíram uma única entidade quilombola" (COSTA, 2013: 130).

[30] O presidente da associação e a direção da N´Golo – Federação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais pensaram uma estratégia para unir as comunidades de Agreste e de Vereda Viana em uma única entidade e realizar um único processo de reconhecimento étnico e de regularização fundiária. Esse foi um processo longo, de negociações com os moradores de ambas as coletividades (COSTA, 2013:140).

Conforme o INCRA[31], em sua estrutura regimental a temática quilombola é tratada pela Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas (DFQ), da Diretoria de Ordenamento da Estrutura Fundiária, e, nas Superintendências Regionais, pelos Serviços de Regularização de Territórios Quilombolas. Os procedimentos para a identificação e titulação das terras quilombolas são orientados por legislação federal e por legislação estadual[32]. Esta é seguida quando a titulação é conduzida por um órgão do governo do estado. Até o ano de 2003, a competência para titulação territorial (identificação e delimitação dos territórios), na esfera federal, era da Fundação Cultural Palmares.

Por força do Decreto 4.887 de 2003, (Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias), a referida competência passou a ser do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Na esfera federal, o INCRA é o órgão responsável por titular as terras de quilombo, seguindo os procedimentos estabelecidos no Decreto Federal nº 4.887 de 2003[33] e na Instrução Normativa [34] INCRA nº 49 de 2008. Com o Decreto nº 4.887 de 2003, o governo brasileiro aderiu a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, o que constituiu um novo avanço no reconhecimento dos direitos das comunidades. Segundo a Convenção 169, é pela autodefinição que uma comunidade tradicional se firma enquanto tal. Outro aspecto enfatizado na convenção é a proteção e o direito do uso dos recursos naturais das áreas onde os povos residem, permitindo que, nesse contexto, os mesmos participem dos ganhos. O cadastramento das comunidades para obtenção do título da terra e outros benefícios deve ser feito na Fundação Cultural Palmares, órgão do Ministério da Cultura. O procedimento é feito da seguinte forma: após o processo de auto-reconhecimento, a comunidade encaminha à Brasília o pedido de registro no cadastro. A Fundação Cultural Palmares[35] já cadastrou, até dezembro de 2015, 242 comunidades quilombolas em Minas Gerais, das quais 203 já receberam as certidões.

---

[31] Ver em: http://www.incra.gov.br/quilombola

[32] Ver em: http://www.cpisp.org.br/htm/leis/conheca_quilombos_estadual.htm

[33] Decreto em anexo.

[34] Ver em: http://www.cpisp.org.br/htm/leis/fed44.htm

[35] Ver em: http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2016/01/tABELA_CRQs_COMPLETA-Atualizada-31-12-15.pdf

1.12 **Associações comunitárias**

Umas das formas mais comuns de movimentação política presenciadas nas comunidades quilombolas norte mineiras é por meio da formação de associações comunitárias. Essas associações são organizadas com o intuito de defender os interesses das populações quilombolas, democraticamente, sobretudo no que concerne ao direito coletivo da terra, o que contribui para a "reconstrução da identidade, marcadamente fragilizada frente o contato com a sociedade urbano-industrial, com seus valores e práticas" (GUSSONATO, MARTINS e SUZUKI, 2009: 2). Atualmente, com trabalho de conscientização realizado por duas Associações, "Associação Quilombola Verde Grande e Associação Comunitária Quilombola de Agreste", os agrestinos vêm rediscutindo sua posição enquanto comunidade quilombola, buscando, através do desenvolvimento político, representado pelas Associações junto ao poder público regional, reconhecer seus direitos.

As Associações de Agreste foram fundadas seguindo estatutos próprios, elaborados com o apoio da Fundação Palmares. Ambas realizam um trabalho de conscientização, educação e atendimento aos associados através das reuniões mensais, contudo, são conflituosas em alguns pontos, sendo um deles o que se refere ao reconhecimento de Agreste juntamente com Vereda Viana. A Associação Comunitário Quilombola de Agreste "não aceita" esse reconhecimento juntamente com outra comunidade, por considerar que, apesar de localizadas num mesmo território e manterem vínculos de parentesco e amizade entre os moradores, devem ser independentes na luta pelos seus direitos.

Em janeiro de 2014, quando fui a campo para acompanhar a *Folia de Seu Lero*, tive a oportunidade de realizar entrevistas e assistir a uma reunião da Associação Quilombola Verde Grande. Assim, através da narrativa etnográfica, descrevo essa aproximação.

Ao chegar em Agreste no dia 18 de janeiro de 2014, fui informado que aconteceria uma reunião da Associação Quilombola Verde Grande no dia seguinte, portanto, no dia 19 de janeiro. A referida Associação representa duas comunidades, Agreste e Vereda Viana. As reuniões dessa Associação acontecem no terceiro domingo do mês, sempre no local da antiga escola Municipal Versol de Oliveira, no horário de 14h, com previsão de duração de duas horas. Nesse dia, em especial, a reunião iniciou com um pequeno atraso, por volta das 14h30min. Na intenção de presenciar cada momento, cheguei mais cedo, por volta das 13h15min. Quando cheguei, a sala estava praticamente vazia, tendo a presença apenas da

Presidente da Associação, Cristiana S. A. Castro, da Vice Presidente, Cláudia Aparecida da Silva R., e de alguns colaboradores. Os moradores foram chegando aos poucos e se acomodando nas cadeiras colocadas à disposição. Fui convidado a compor a mesa juntamente com a Presidente e a Vice, o que foi importante, pois tive uma visão ampla de toda a sala e de cada momento vivido na reunião.

Após a chegada dos associados, a reunião teve seu início formal. Foi lida a Ata da reunião anterior e disponibilizada para assinatura. Após a assinatura foi realizada a reza do Pai Nosso e Ave Maria. A Presidente inicia, reiterando o papel da Associação e o comprometimento de todos na luta pelos direitos e interesses coletivos. Reitera também a importância do pagamento das mensalidades para dar andamento e custear as ações da Associação. Até o ano de 2014, a Associação contava com 107 associados, contudo, como informado pela Presidente durante essa reunião, não havia a participação efetiva de todos, tanto nas reuniões quanto nos pagamentos das mensalidades, situação que torna relevantes as assinaturas das atas eram relevantes para a manutenção desse controle. Foi solicitado a todos os participantes que atentassem aos horários das reuniões, pois os atrasos estavam prejudicando o andamento das mesmas.

A partir desse momento, foi apresentado o Plano de Ação para 2014, o qual continha 10 itens relevantes para as comunidades, sendo 5 para Agreste e outros 5 para vereda Viana. Para Agreste, foram abordados os seguintes itens:

- Água (tanto o tratamento quanto o fornecimento de água encanada para todos são uma cobrança antiga dos agrestinos, principalmente devido à poluição do Rio Verde, além disso, o fornecimento de água se cada por cisternas construídas pelos moradores nos quintais de suas casas);
- Cemitério (os moradores reivindicam um novo cemitério na comunidade há décadas, pois o atual é “sujo e pequeno”);
- Sede da Associação (Os associados discutiram sobre a necessidade de uma sede para a Associação realizar suas assembleias, reuniões e demais atividades, tendo em vista que a mesma realizada suas atividades em uma escola desativada);
- Estrada (a necessidade de melhorias nas estradas para facilitar o transporte é outra reivindicação antiga);
- Posto de Saúde (os agrestinos discutiram sobre a necessidade da abertura do novo posto de saúde para o melhor atendimento, assim, não haveria a necessidade de deslocamento para outros municípios);

- Telefonia (os associados cobravam a instalação de antenas para o funcionamento de operadoras de telefonia na comunidade, pois, até aquele ano, só funcionavam 3 telefones públicos e alguns poucos aparelhos em residências particulares).

Após a apresentação desses 5 pontos essenciais, foi passada a palavra para os participantes que, de forma bastante ativa, mostraram interesse nos temas. Antes do fim da reunião. Foram apresentadas algumas propostas para resolução de alguns problemas e antes do fim da reunião a Presidente me passou a palavra, momento que agradeci pela oportunidade e parabenizei pelo empenho de todos na busca pelos seus direitos. Todas as falas foram registradas em Ata e a reunião foi encerrada. Finda a reunião, realizei entrevistas com a Presidente e Vice da Associação. Durante a entrevista, elas me informa que a Associação Quilombola Verde Grande foi fundada em 1994 e ela assumiu a Presidência em 2011, anteriormente o Presidente era o Senhor Tito Soares da Silva, conhecido como Tito. Quando questiono sobre a Associação representar as duas comunidades ela informa:

> *[...] foi homologado que Vereda Viana e Agreste, elas reside no mesmo território quilombola. Pra não ficar só comunidade de Vereda Viana e comunidade do Agreste, as pessoas, os moradores dessas duas comunidades se deu porquê, por ver que é mais interessante reunir as duas comunidades do que ficar uma só e sendo duas associações. Então reuniram as duas e formou uma associação só, aí para não ficar Vereda Viana e Agreste, então mudou o nome da associação para Associação Quilombola Verde-Grande (CRISTINA).*

Essa afirmação também informa o motivo das comunidades terem sido reconhecidas conjuntamente.

Realizei entrevista nesse mesmo dia às 20h com Clásio Martins de Souza, o Presidente da Associação Comunitária Quilombola de Agreste. Ele está no cargo desde 2012. A referida Associação já existia em Agreste desde a década de 90 e foi desativada em 2008, sendo retomada em 2012. Conforme Clásio,

> *E aí depois ficou esses anos aí, até 2012, sem essa associação funcionar. E daí pra cá nós tomou uma decisão, né?Levantar a associação comunitária, e pra que nóis tivesse uma associação no lugar pra poder buscar algum objetivo pra nossa comunidade. Aí a comunidade, todo mundo concordou, e aí nós pegamos essa ata, o estatuto, nós foi e reativamo ela de novo, né? Aí nós teve uma conversa com os membros e tomou uma decisão, nós daí acrescemo no estatuto dela, no artigo da lei. Aí nós teve essa ideia de colocar, já que nós é remanescente quilombola, é ajustar ela Associação Comunitária Quilombola de Agreste, e aí nós fizemos e pegamos essa documentação; ligamos nos Palmares; pediu informação; deu informação pra nós, quê que nós podia fazer; orientou nós o quê que nós podia fazer (CLÁSIO).*

O registro definitivo da Associação aconteceu em setembro de 2013. Quando pergunto o quê ele acha que o reconhecimento de Agreste como comunidade quilombola pode trazer

para a comunidade, ele é enfático em dizer que a comunidade tem mais força, força para lutar pelos seus direitos,

> *Eu acho que nós tem; pelo conhecimento que nós tem sobre o quilombola, nós tem mais força, né?! Porque é um órgão estadual, né?, o quilombola, pode trazer pra nós mais o benefício, mais, dar força pra nós conseguir mais obras e muito benefício pra nossa comunidade. Além de mais coisa, trabai rural que nóis necessita muito, né? Aqui na nossa comunidade era nossa comunidade, era sempre, era rodeada de fazendeiro, então com essa força dos quilombola, dos Palmares aí nós ser registrado quilombola, nós tem condições hoje de nóis estar correndo atrás dessas terra que foi grilada de fazendeiros, né? que é o sonho nosso, é o sonho da comunidade trabalhar, o povo aqui tem, o sonho deles é trabalhar né? fazenda é dos outro, né? é o sonho deles ter uma terrinha por contra própria e lutar. E aí nóis esperamo por isso, por isso que nós corremos atrás de ser reconhecido quilombola e ser registrado quilombola, porque nós tem necessidade em cima da terra, que é uma terra cultural, nós precisa de trabalhar, que hoje são rodeado de fazendeiros. Que é uma terra aí que nós, é o sonho nosso é conseguir. Então com esse apoio do Palmares, do Estado, né? Que o governo dá essa oportunidade pra nós e acabamos nós conseguimos dessa forma (CLÁSIO).*

A partir dessa afirmação, fica evidenciado que a associação é um instrumento de luta pelo direito a terra, pela "devolução" da terra perdida durante o processo de afazendamento e também por melhores condições de vida dos agrestinos. Esse "sentimento de luta" pelos direitos e na busca para a melhor condição de vida está imbricado no reconhecimento constitucional e consequentemente relacionado à identidade política dos agrestinos. Alguns depoimentos demonstram essa realidade, como na fala de Angelo Máximo Rodrigues, conhecido como Márcio, filho de Seu Lero, quando o pergunto sobre quais as melhorias que a comunidade obteve após as movimentações políticas e o reconhecimento;

> *Veio, olha para você ver, uma escola muito boa, né? Temos uma quadra esportiva muito boa, coberta, né?, Que favorece demais o trabalho dos professores aí com os alunos. Eventos da própria escola aí na quadra, né? Agora já temos o posto de saúde que em breve vai ser inaugurado, a promessa é que logo agora seja inaugurado – vamo ter uma assistência médica, né? Aqui na nossa comunidade; já tem o asfalto. Então muita coisa começou a acontecer na nossa comunidade e aconteceu muito rápido. Então a própria população foi percebendo que essa questão de ser quilombola atrai também muitos benefícios do próprio governo, né. Porque tá na constituição, é direito. Então as pessoas começou também a ter a ciência de que ser quilombola não é coisa ruim, é coisa boa, porque a gente vai conseguir alguns recursos que a gente realmente necessita; e vai ser mais acessível. A questão do bolsa-família; muitas mães aí conseguiram o bolsa-família. Aposentadoria: só a pessoa se identificar "sou remanescente quilombola", o processo corre mais rápido, não há tanta demora, não há tanta burocracia. Então muitas coisas foi favorecendo na vida da nossa comunidade. Então há necessidade de se auto-reafirmar e começar a unir e buscar coisas melhores ainda, porque nós ainda estamos longe de atingir o desejado para a população, né? (*MÁRCIO*).*

Esses direitos constitucionais, aos quais o Márcio se refere, devem ser atendidos através do governo federal, assim, a etnicidade dos quilombolas pós constituição é considera

como uma "etnicidade federal" conforme denomina ARRUTI (2006), no entanto, vide Castells (1999) e Oliveira (2007: 28), a "etnicidade quilombola é uma identidade legitimadora, por estar vinculada à dominação das instituições dominantes em uma sociedade". As comunidades remanescentes de quilombo possuem direitos a uma diversidade de benefícios "através de políticas públicas que o governo federal vem implementando para atendimento às populações aquilombadas" (OLIVEIRA, 2007: 29), contudo, a luta pelo território para produção e reprodução da vida familiar é o principal foco das mobilizações.

1.13 **Temporalidades e Etnicidade em Agreste:** ***Agreste no tempo antigo e de terra livre; o tempo dos agrimensores; o tempo do trem e dos fazendeiros; o tempo atual***

Objetivando ampliar o conhecimento sobre desenvolvimento da etnicidade e consequentemente da cultura negra de Agreste considero relevante para essa pesquisa a apresentação dos aspectos sociais locais, aspectos esses vividos no tempo e no espaço pelos agrestinos.

Para esse fim, procurei me embasar nas entrevistas e observações registradas em campo, no texto de Costa (2013) e nos artigos e trabalhos monográficos realizados por pesquisadores do PNNM. É importante frisar que, para a compreensão dos aspectos temporais e da etnicidade de Agreste, a memória coletiva se transforma no instrumento fundamental para o desenvolvimento da leitura dos acontecimentos passados e consequentemente atuais desse grupo social. Para O´Dwyer (2002), a memória coletiva pode ser compreendida como sendo o mecanismo da estruturação do processo histórico de certa comunidade ou grupo social através daquilo que está na lembrança dos membros desta comunidade ou grupo. Mobilizando a memória do vivido e ouvido por cada membro de uma coletividade, é possível construir o processo histórico formando, assim, a memória coletiva.

Para a compreensão da territorialização de Agreste focalizo o trabalho de Costa (2013), o qual discutiu os Processos de Territorializações e o deslizamento de conteúdos na etnicidade quilombola em Agreste.[36] Conforme o referido autor, a "territorialização" se

[36] COSTA, João Batista de Almeida. Processos de territorializações e o deslizamento de conteúdos na etnicidade quilombola em agreste. In: *Revista Argumentos*. Universidade estadual de Montes Claros – UNIMONTES, 2013.

caracteriza como um processo de reorganização social em um determinado espaço social, com implicações em quatro dimensões:

> a) "criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; b) a constituição de mecanismos políticos especializados; c) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e d) a reelaboração da cultura e da relação com o passado" (Ibid: 118).

No caso de Agreste, o grupo se constitui ao longo do tempo como uma mesma unidade sociocultural que, situacionalmente, produz identificações étnicas diferenciadas,

> A cada processo de territorialização, os agrupamentos humanos que se confrontam recorrem a mecanismos políticos especializados para viabilizar a hegemonização no espaço territorial em disputa. Após a hegemonização no espaço territorial de um dado agrupamento humano, como parte da reorganização social verificada e como terceira dinâmica da territorialização, produzem-se redefinições do controle social sobre os recursos ambientais. Como contraparte desse controle, vejo que ocorre, também, o controle dos agrupamentos humanos subalternizados (Ibid).

O processo de territorialização do *Território Negro Jahyba* em quatro fases: *no tempo antigo e de terra livre; o tempo dos agrimensores; o tempo do trem e o tempo dos fazendeiros; o tempo atual*. O início desse processo, como discutido no primeiro capítulo, se deu no *Território Negro Jahyba*, provavelmente entre os séculos XVI e XVII.

> Algumas localidades tornaram-se referência para a totalidade da população negra aquilombada do *território negro da Jahyba* pela presença do santo padroeiro de algum lugar ou de alguma família. Em Brejo dos Crioulos é Santo Rei; Santo Antônio em Agreste e Santana da Serra; Senhora da Saúde em Jacaré Grande, que emergiu no cenário como centro de romaria muito intenso, ainda hoje realizada. Muitos outros santos e santas propiciaram a existência de locais de culto que aglutinavam pessoas originadas de diversas localidades (COSTA, 2013: 121).

Durante a primeira fase, *no tempo antigo e da terra livre*, o processo de territorialização proporcionou a ocupação pela população negra de uma imensa área do território brasileiro, cerca de seiscentos quilômetros por trezentos quilômetros. Os mecanismos de atuação políticos da administração colonial e, mesmo imperial, não atuaram sobre essa porção territorial e a "população negra, fugida da escravidão, pode instituir uma sociedade baseada na autonomia de cada agrupamento humano e na liberdade de apropriar-se de parcelas de terras e de reprodução da vida familiar" (Ibid:124).

Etnicamente, durante esse período, de acordo com Neves (1908), citado por Costa (2013), os negros eram todos selvagens porque viviam no interior da floresta de caatinga arbórea, em condições culturais distintas dos brancos com os quais não poderiam ser comparados. Nessa definição, os negros do interior da mata pareciam seres da natureza e não

seres humanos em suas festividades. A citação supra, seguindo a grafia da época, descrevendo as noites festivas da população negra, retrata essa perspectiva étnica:

> A multidão promiscua fervilhava garrula como que esquecendo seus pezares, suas intrigas, seus odios, para entrar com o sorriso a aflorar os labios no rumoroso festim, cantando, tocando, dansando, comendo, bebendo, num exultamento louco, indizível. E portas a dentro ou ao relento, no terreiro…, ou ao redor da fogueira crepitante, ao som e ao compasso rythmado da musica batuqueira, *homens e mulheres entregavam-se prazenteira e loucamente ao embriagante redemoinho do lascivo samba*, essa dansa … *tão apreciada pelos negros filhos das selvas*. Estrugiam longamente o palmear e o estrupido dos pés: estalavam rumorosamente as embigadas amorosas. E o batuque sensual, inebriante, estrepitoso, animava-se mais e mais alegrado por argentinas, canoras e inimitaveis vozes feminis…. E pela noite em fora… reinava harmonia e o prazer… em baixo o fogo da inveja e do odio lavrando intenso, fervido... começavam os desafios. E logo *os homens, furiosos, sanhudos, quaes tigres indomitos*, formando grupos, esfaqueavam-se, feriam-se mutuamente no meio de gritos horrendos, lacerantes… E um pouco afastados, na penumbra os tambores convocavam para a morte… Sangue e lagrimas orvalhavam copiosamente o chão, varrido pela saia das mulheres, theatro das proezas dos dansantes. Nas noites seguintes as mesmas scenas se reproduziam (NEVES, 1902, *apud* COSTA, 2013: 122).

Nesse período tem-se a re-elaboração dos diversos elementos da cultura africana que são atualizados nas festividades de santos, concomitante à formação de pequenos agrupamentos negros se articulam em uma organização social vinculando seus membros entre si. Nessa primeira etapa do processo, há a constituição de uma unidade sociocultural, apoiada em uma identidade étnica. Conforme Costa (2013),

> Nos anos 1960 ocorre o deslocamento conceitual do foco da etnicidade da cultura de um povo para as fronteiras que politicamente o organizam em sua diferenciação frente a outros povos. Para Barth, a identidade é, portanto, fruto de uma organização étnica, visto que é através dela que os atores orientam suas interações. Uma segunda perspectiva apontada por esse autor é que o estudo da identidade se torna "um grande campo para descrições etnográficas", por estar relacionado a cada situação, a cada contexto vivido pelo grupo, já que um mesmo grupo pode evidenciar diversas identidades em sua historicidade (Ibid: 119).

Na segunda fase, *no tempo dos agrimensores*, no início dos anos 1930, a população da comunidade negra rural de Agreste encontrava-se espalhada em várias parcelas de terra no interior da floresta de caatinga arbórea e à margem esquerda do rio Verde Grande, onde mantinham relações sociais entre si e entre outras comunidades como Brejo dos Crioulos, situada a aproximadamente quarenta quilômetros de distância. Nesse período, como aponta aparece na área territorial um agrimensor, Juca Milo, para proceder à divisão de uma fazenda denominada Morro Preto. Esse mesmo agrimensor fora chamado por um fazendeiro de nome Aureliano Fagundes para dividir entre os fazendeiros as terras que julgavam ser a fazenda Arapuim. Importante reiterar que as terras dessa fazenda eram devolutas e não havia

documentação cartorial de sua existência. As famílias negras que habitavam o local foram desconsideradas, ocorrendo à partilha de hectares de terra entre os brancos e mestiços que dispunham de condições econômicas para pagar os serviços a serem realizados. Todavia, um Padre, Padre Gangana, intercedeu ao processo, procurou o fazendeiro e o agrimensor para negociar a permanência das famílias negras na área.

> Após o término da divisão das terras da fazenda Arapuim, Juca Milo negociou com outros fazendeiros a divisão das terras da fazenda Morro Preto. Os fazendeiros custearam os serviços e, como no caso anterior, as famílias negras poderiam permanecer em suas áreas desde que pagassem pelos serviços. Acertadas as condições, o agrimensor dividiu uma área com milhares de hectares de terra e as famílias negras permaneceram nas localidades onde se encontravam ou se deslocaram para outras áreas. Nesse período, foram doadas glebas de terras para diversos santos protetores de famílias negras, notadamente Bom Jesus, Santo Rei, Santo Antônio e São João (Ibid).

Etnicamente as famílias negras continuaram a ser reconhecidas como negras, ou pretas, como uma população semi-selvagens, todavia, após a divisão das terras, as famílias se aglutinaram nas terras dos santos, formando novas comunidades, propiciando a constituição de identidades toponímicas, porque as populações das localidades que se constituíram no processo passaram a ser conhecidas a partir das denominações das próprias localidades. Na terra doada a Santo Antônio, às margens do rio Verde Grande, a localidade foi denominada de Agreste.

A expropriação de terras das famílias negras e a chegada de fazendeiros brancos marcam essa fase de territorialização, situação que redefiniu a identidade local, na qual os moradores, até então, ocupando as terras livres ou *terras soltas*, passam a uma situação de dependência dos fazendeiros.

A temporalidade relacionada à terceira fase de territorialização, *o tempo do trem e o tempo dos fazendeiros*, encontra-se relacionada ao *tempo dos agrimensores*, contudo, marca uma nova etapa no processo, ocasionando transformações profundas na comunidade.

Durante os anos de 1940 o governo brasileiro decidiu dar seguimento à ligação da ferrovia entre o sudeste e nordeste, fator determinante para as mudanças ocorridas no norte de Minas. A partir do início da construção da ferrovia até a divisa com a Bahia, entre os anos de 1940 e 1948, a vegetação de caatinga arbórea é derrubada continuamente, o que proporcionou revelar um vale de terra fértil, onde as populações negras viviam em várias localidades às margens dos cursos d´água ou das lagoas formadas nos furados que se disseminam por toda a área. A população negra, devido à resistência à malária, foi empregada como mão-de-obra para construção da ferrovia, como abordado anteriormente. A partir da derrubada da mata *as*

terras de ausentes, que foram incorporadas pelo agrimensor Juca Milo na divisão da denominada fazenda Morro Preto, passaram a ser negociadas com profissionais liberais de Montes Claros.

> Nesse período, diversas famílias negras da região de Agreste foram expropriadas das terras adquiridas na divisão de 1930 e se transferiram para a gleba doada a Santo Antônio, onde já se tinha construído uma pequena capela e onde algumas famílias negras já se encontravam situadas. Outras famílias expropriadas migraram para o estado de São Paulo e para Belo Horizonte. Cercadas por fazendas e localizadas na gleba de Santo Antônio, as famílias negras de Agreste também foram expropriadas da maior parte da terra doada ao santo. Em pouco mais de oito hectares de terra, os moradores dessa localidade passaram a labutar pela reprodução familiar, submetendo-se à dominação dos fazendeiros (COSTA, 2013: 127).

O *tempo do trem* e o *tempo dos fazendeiros* ocasionaram alterações arraigadas no modo de vida dos agrestinos, que passaram de autônomos e livres para reprodução de mão-de-obra barata para os fazendeiros. Nessa terceira dinâmica do processo de territorialização ocorre a recriação da cultura dos agrupamentos humanos quanto à relação desses mesmos grupos com o passado e, a partir dessa re-elaboração novas visões de mundo são elaboradas para dar suporte à dominação, tanto material quanto simbólica, que surge do processo de territorialização vivido em uma dada situação social.

No *tempo atual*, Agreste e outras comunidades negras do território Jahyba, reivindicam junto à Fundação Cultural Palmares e ao Ministério Público Federal o reconhecimento como *remanescente de quilombo* e a ter sua situação fundiária em vias de regularização, conforme disposto no Art. 68 dos Atos das Disposições Constitucionais.

O principal aspecto que marca essa fase, do *tempo atual*, é o reconhecimento da apropriação por parte das coletividades negras dos territórios que, para alem de simples pedaços de terra, é carregado de simbologias, historicidade e modo de vida própria a cada coletividade.

> Brejo dos Crioulos, coletividade negra situada nas divisas dos municípios de São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia, no norte de Minas, foi a primeira comunidade negra rural do interior do vale do rio Verde Grande a reivindicar junto à Fundação Cultural Palmares e ao Ministério Público Federal seu reconhecimento como *remanescente de quilombo* e a ter sua situação fundiária em vias de regularização, conforme disposto no Art. 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (COSTA, 2013: 129).

A partir dos processos de reconhecimento, o *Território Negro da Jahyba* alcançou visibilidade e a história regional passou a ser reescrita ao reconhecer o papel essencial dos negros na constituição da identidade norte-mineira.

> Em decorrência das lutas travadas pela comunidade quilombola de Brejo dos Crioulos, diversas ações governamentais têm sido implantadas, tanto por parte do município quanto por parte do Estado e do Governo Federal. Com benefícios distribuídos pela Fundação Cultural Palmares e pelo Ministério de Desenvolvimento Social, diversas outras comunidades negras rurais da circunvizinhança têm se posicionado frente ao direito constitucional e solicitado o reconhecimento e a regularização fundiária (Ibid: 130).

A coletividade de Agreste, durante o processo de luta pelo reconhecimento, se posicionou distintamente de outras comunidades. Várias comunidades buscaram uma articulação para realizarem um único processo de conquista do direito étnico e territorial, no entanto, essa articulação entre as comunidades Vereda Viana e Agreste, vinculadas por meio de casamentos virilocais e de relações de parentesco, só foi possível devido aos interesses utilitaristas dessa população que trabalha para fazendeiros. Em Agreste, devido à imensa dependência dos fazendeiros, os moradores se posicionaram

> pela continuidade do processo de territorialização que os expropriou não apenas dos meios de produção social, mas também retirou deles a autonomia na reprodução social em favor da subordinação aos fazendeiros. Interessava aos moradores de Agreste somente o acesso à bolsa família, às cestas básicas e às ações de saúde e de educação, mas não as ações infra-estruturais que propiciariam mudanças nas condições de vida da coletividade (Ibid: 132).

No *tempo atual*, nas dinâmicas que enfatizam ou não a etnicidade e a territorialidade negra, há a focalização na "performatividade identitária" que objetivam "a abertura de trânsito para acesso a bens individuais, familiares e coletivos disponibilizados pelo governo federal através de suas políticas públicas e Agreste representa um caso singular de performatividade étnica" (Ibid: 132). Dessa forma, é possível verificar que a auto-afirmação negra dos agrestinos está relacionada ao vínculo a um território que dá sentido de pertencimento à coletividade de forma plena, todavia, a reprodução do modo de vida desses se articula à dependência aos fazendeiros e não houve engajamento da coletividade na luta pela permanência no território marcado por significações que expressam a historicidade do território negro, que foi expropriado desse grupo étnico.

Apesar de tal compreensão, verificada num determinado momento vivido pelos agrestinos, a etnicidade e territorialidade se encontram carregadas de novas perspectivas. Na declaração de Clásio é possível verificar que através das lutas e reconhecimento, a territorialização se torna relevante para o desenvolvimento da comunidade, indicando um novo sentido dado ao território para a etnicidade. Vejamos a fala:

> *Eu acho que nóis tem; pelo conhecimento que nós tem sobre o quilombola, nós tem mais força, né?Porque é um órgão estadual, né?O quilombola, pode trazer pra nós*

> *mais o benefício, mais, dar força pra nóis conseguir mais obras e muito benefício pra nossa comunidade. Além de mais coisa, trabai rural que nóis necessita muito, né? Aqui na nossa comunidade era...nossa comunidade era sempre era rodeada de fazendeiro, então com essa força dos quilombola, dos Palmares aí nós ser registrado quilombola, nós tem condições hoje de nóis estar correndo atrás dessas terra que foi grilada de fazendeiros, né?Que é o sonho nosso, é o sonho da comunidade trabalhar, o povo aqui tem, o sonho deles é trabalhar né? As fazenda é dos outro, né? o sonho deles ter uma terrinha por contra própria e lutar. E aí nóis esperamos por isso, por isso que nós corremos atrás de ser reconhecido quilombola e ser registrado quilombola, porque nós tem necessidade em cima da terra, que é uma terra cultural, nós precisa de trabalhar, que hoje são rodeado de fazendeiros. Que é uma terra aí que nóis, é o sonho nosso é conseguir. Então com esse apoio do Palmares, do Estado, né? Que o governo dá essa oportunidade pra nós e nós cabamos nós conseguimos dessa forma (CLÁSIO).*

O sentido atualizado de território vai além de um pedaço de terra para reprodução familiar, a *terra cultural* citada por Clásio é o local que permite dar continuidade à existência enquanto grupo étnico-racial, ou seja, a terra para a coletividade é elemento que compõe sua identidade. Portanto, ao meu modo de entendimento, a luta por reconhecimento e consequentemente pelo território é uma luta pelo reconhecimento da própria identidade étnica e cultural dos agrestinos.

Na perspectiva dos estudos antropológicos realizados por Oliveira (2007), guardadas às semelhanças aos estudos de Costa (2013), a historicidade de Agreste, para seus membros, se divide em dois momentos distintos: o *tempo dos antigos* e o *tempo de hoje*. Essas são as categorias nativas relacionadas ao tempo e espaço utilizadas pelos agrestinos e indicam os pontos de referência significativos para pensar sua história.

O *tempo dos antigos* também remete à perda sucessiva de seu território ancestral e se inicia através de uma história de deslocamento e expropriação territorial, em que diversas famílias negras partiram de vários lugares na proximidade do atual povoado para formar o que hoje se constitui a comunidade de Agreste. Antes deste período, algumas dessas famílias viviam nas proximidades, ou espalhadas e distanciadas do território da comunidade. A "terra era solta", qualquer um podia plantar em qualquer lugar que quisesse, um sujeito poderia andar dez quilômetros e plantar naquele local desde que ninguém tivesse plantado anteriormente. "Se alguém tivesse plantado anteriormente este sujeito pedia permissão àquele que já plantou porque este já havia transformado a natureza em terra de cultura sob o seu domínio" (Ibid).

Uma característica marcante desse período é o fato de que a terra era de uso comum[37], ou *em comum*, sendo o elemento central para os moradores, visto que era através dela que eles produziam e reproduziam a vida familiar e coletiva. Nesse período, as famílias antigas plantavam e cultivavam o que fosse necessário para sua subsistência. A *roça* não era muito grande e toda a produção era somente para o necessário. Eram plantados feijão, arroz, mandioca, milho, abóbora, cana e frutas. O hábito de caçar também era um elemento presente neste cotidiano no intuito de permitir o acesso à proteína animal por parte dos membros da coletividade. Havia o cultivo do algodão, cujo produto era utilizado na produção de fios e depois tecidos em teares simples, produzindo então as vestimentas utilizadas.

Nas relações de trabalho, havia o que era chamado de *troca de dia*, quando em um dia uma pessoa trabalhava para alguém e no outro este alguém é que trabalhava para aquele, o que consistia num processo de solidariedade entre os trabalhadores.

O período que se configura como a formação do *tempo de hoje* tem origem a partir de 1960. Nesse período, o governo federal decidiu fazer uma mudança geral na economia brasileira e essas mudanças refletiram na realidade regional, principalmente na realidade que se referia ao Norte de Minas como uma região atrasada econômica e socialmente. Como parte da ação do governo federal, a região passou por uma transformação em seu sistema econômico e nas relações sociais vividas. A isso foi denominado modernização da economia brasileira.

> Neste período, a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) passa a financiar o processo de mudança econômica e social da região rumo à "modernização". Isto ocorreu através de projetos que permitiram, por um lado, as fazendas serem transformadas em empresas rurais e, por outro lado, os fazendeiros da região expandir suas propriedades realizando uma intensa concentração fundiária (OLIVEIRA, 2007: 25).

Esse processo é denominado como "expansão da fronteira agrícola" (COSTA, 1999), e consistiu basicamente na expropriação de todo o território dos negros que viviam no interior da mata da Jaíba durante o *tempo dos antigos*. Como resultado desse processo, os antigos

[37] São *terras de uso comum* as que permaneceram em isolamento relativo, mantendo regras de direito consuetudinário que orientavam uma apropriação comum dos recursos, conceito que se aproxima muito da definição de *terras de santo* que se refere à desagregação de extensos domínios territoriais pertencentes à igreja, que mesmo assim como diz Almeida (1988, p.46), nessas extensões, a molde de outras aproximadas, passaram a prevalecer formas de ocupação comunal, mesmo após a Igreja ter entregue oficialmente estas terras à administração do Estado no final do século XIX (NERI, 2008:25). A noção corrente de terra comum [...] é acionada ainda hoje como elemento de identidade e auto definição. Passaram a se auto-representar e ser designadas segundo denominações específicas, atreladas ao sistema de posse comunal que adotaram e que bem evidencia a heterogeneidade das situações a que se acham referidas, tais como: terras de preto, terras de santo, e terras de irmandade (ALMEIDA,1993:46).

moradores, assim como seus descendentes que ainda vivem em Agreste, não foram capazes de resistir às pressões de populações urbanas em busca da aquisição de terras para formarem fazendas e usufruírem dos benefícios da SUDENE. Utilizando de diversas estratégias, aos poucos as famílias vendem seus direitos de posse e se transferem para a Terra do Santo Antônio.

> A "aquisição" das terras foi empreendida através da compra de algumas terras por preços insignificantes. É narrado que muitas vezes essas terras eram trocadas por poucos animais como gado, ou por algumas outras necessidades imediatas que aquelas pessoas tinham e, também, pelo uso da violência, quando fazendeiros apossavam das terras sob a segurança de seus jagunços (OLIVEIRA, 2007: 25).

Concomitante a esse processo, tem-se o início da devastação da floresta de caatinga arbórea, como abordado anteriormente, para a implantação de estrada de ferro de Montes Claros ao encontro da ferrovia que vinha da Bahia.

Esses fatos ocasionaram uma mudança profunda no modo de vida dos agrestinos, que passaram de uma coletividade que usufruía livremente dos recursos naturais e sociais para trabalhadores rurais dependentes e sob o domínio dos fazendeiros, sendo obrigados a vender sua mão-de-obra. Agreste se encontrava encurralada por cercas de arame farpado que separavam as fazendas entre si e consequentemente a comunidade, de maneira que o território que hoje a compreende não é suficiente para a produção de sua subsistência.

> Assim, as terras que antes eram ocupadas apenas pelos negros que fugiram do processo escravista e que eram utilizadas sob um sistema peculiar onde a terra era tida como comum, onde qualquer um poderia cultivar onde bem quisesse, agora, a maior parte desse território pertence aos fazendeiros. Aquilo que antes era caracterizado por ser um território livre ocupado pelos negros passa a ser apropriado por outros sujeitos que se afazendam na região e circundam a comunidade em um pequeno espaço de terra, deixando-os sem condições de produção e reprodução da família e da coletividade, a não ser sob o domínio dos fazendeiros (OLIVEIRA, 2007: 19).

Com essas mudanças, tem-se um novo quadro da economia local, que se sustenta com alguns poucos trabalhos permanentes nas fazendas da região como vaqueiro e caseiro, trabalhos temporários como a matança de formigas, colheita de milho, que normalmente são realizados pelas mulheres, e por trabalhos de manutenção de cercas e outras atividades temporárias. Migrações sazonais para outras regiões do país nos períodos de corte de cana e colheita do café também são comuns e constituem uma importante estratégia econômica. O restante das rendas das famílias vem dos Programas do governo como Bolsa Família e aposentadoria, assim como a caça e a pesca, que se constituem como meios de complementar as despesas e possibilita uma renda extra. Os participantes da *Folia de Seu Lero*, os *foliões* e

algumas *rezadeiras*, com exceção de *Seu Lero* e sua família, são trabalhadores rurais e se enquadram diretamente nas dimensões sociais apresentadas.

Na visão de Rodrigues (2007), embasada nos conceitos de tempo/espaço estrutural e tempo/espaço ecológico discutidos por Evans-Pritchard (1993)[38], a percepção da expropriação vivida pelos agrestinos, se expressa ao nível do discurso, na constante comparação do presente com o passado, evidenciando uma situação de autonomia no *tempo dos antigos* em contraposição a uma situação de constantes estratégias de sobrevivência do *tempo de hoje*. "A reflexão sobre autonomia e aparente dependência na abordagem do tempo e do espaço, se refere aos aspectos que indicam a posição do grupo em relação ao poder de controle sobre a organização e os usos do tempo e do espaço",

> O imbricamento entre o tempo e o espaço, em cada situação histórica vivenciada pela comunidade, se expressa nessas categorias na medida em que elas aparecem, na fala dos moradores de Agreste, sempre acompanhadas dos elementos mais significativos que caracterizam cada uma. Dessa forma, o "tempo dos antigos" é o da terra "solta"; "o tempo dos fazendeiros" é o da terra "presa", que engloba a divisão, o cercamento e a mercantilização da terra; e o "tempo de hoje" é o do povo que vive de "vender o dia" (RODRIGUES, 2007: 32).

Mesmo com essa situação complexa de dependência entre moradores e fazendeiros que hoje faz parte do cotidiano dos habitantes, são raros os conflitos registrados no contexto de Agreste, que pode ser considerada pacata e com um índice de criminalidade baixo, indicando um bom relacionamento entre eles.

----------II----------

Os vários aspectos descortinadores da comunidade etnicidade e territorialização de Agreste apresentados até aqui podem contribuir para ampliar o conhecimento sobre os processos sociais vividos pelos agrestinos, tanto no momento pré quanto pós-reconhecimento como "comunidade quilombola". Para alargar um pouco mais o entendimento desses aspectos

[38] Evans-Pritchard explorou as noções de *tempo e espaço* argumentando que, entre os Nuer, essas noções não são abstratas. O autor introduz aí a ideia de "relatividade social". As categorias *tempo e espaço* são construções sociais. Evans-Pritchard mostra que as noções de *tempo e espaço* Nuer são construídas de acordo com a ecologia, mas principalmente de acordo com a estrutura social. Os tempos mais longos são estruturais e os tempos mais breves são ecológicos. Assim, Evans-Pritchard mostra que o ano Nuer é dividido em duas estações – tot e mai – sendo que a primeira corresponde ao período das chuvas e a segunda ao período da estiagem. Mas, a noção de tempo não deriva simplesmente das mudanças climáticas, mas das atividades a elas relacionadas. Para o Nuer, o tempo se divide em períodos de residência na aldeia e outros no acampamento. Portanto, o tempo é percebido pelos Nuer em termos de mudanças físicas e das relações sociais. Evans-Pritchard procura mostrar que entre os Nuer a noção de espaço não está apenas relacionada à ecologia, mas também à estrutura social.

a nível regional, apresento, no capítulo seguinte, a extensão da realidade social das comunidades quilombolas mineiras, buscando, a partir desses dados, assimilar a relevância da atuação dessas populações para a constituição da cultura e da identidade regional, "por serem agentes cruciais nessa construção como evidenciam as manifestações culturais e as cantigas que em cada município são tidas como demonstrativos das identidades locais" (COSTA, 2006: 8).

2 QUILOMBOLAS NO BRASIL: DIVERSIDADE CULTURAL

Na formação da diversidade cultural brasileira, vários povos trouxeram, em seus conhecimentos e memórias coletivas, elementos representativos que serviram de base para a construção da identidade e reconhecimento enquanto país pluriétnico e multicultural.

Entre esses povos, o negro africano foi um componente étnico que trouxe relevante contribuição para a formação cultural, histórica e identitária do brasileiro, cuja sabedoria está presente nas manifestações culturais, nos gestos e nas relações.

No entanto, as realidades vividas pelos descendentes de escravos e comunidades quilombolas ainda se encontram desconhecidas no contexto social brasileiro e só recentemente passaram a ser debatidas no meio acadêmico, político e nos movimentos sociais[39]. A situação dessas comunidades é uma das questões emergentes da sociedade brasileira, tendo em vista a falta de visibilidade social, cultural e territorial, agravada pelo esquecimento evidenciado na história oficial. Atualmente, tem havido um movimento crescente de entidades e instituições nacionais e internacionais, que vêm discutindo sobre essa realidade e formando redes de apoio aos quilombolas.

O texto da Constituição Federal de 1988, fruto de uma ativa mobilização social, ao instituir o Artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), deu um passo importante para o reconhecimento dessa realidade ao estabelecer que aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o estado emitir-lhes os títulos respectivos. Com esse Artigo a Constituição Federal acena para o reconhecimento da diversidade étnica e cultural brasileira. A formação de *quilombos* no Brasil foi uma das principais formas de resistência empreendidas pelos africanos e seus descendentes ao sistema escravista. Esses espaços coletivos negros de liberdade e autonomia representavam contextos de sociedades possuidoras de marcantes vínculos com tradições africanas, de forma que os vários elementos culturais religiosos, crenças, costumes e organização social são encontrados em comunidades contemporâneas.

[39] Não é por acaso que estamos assistindo a uma considerável translação de "especialistas" (ONG's e antropólogos) de um tema ao outro, lançando mão do instrumental crítico e do acúmulo das técnicas de mediação e intervenção sobre a "terra indígena", para uma atuação sobre as "terras de pretos", ou como insistem nossos legisladores, terras de "comunidades remanescentes de quilombos" (ARRUTI, 1997:2).

2.1 **Quilombos: ressemantização conceitual**

As discussões sobre os aspectos conceituais relacionados aos quilombos perpassam pelos conteúdos históricos que são transmitidos no decorrer da nossa vida cotidiana. De forma geral, a definição do período colonial em que o termo se refere a uma localidade de difícil acesso e acobertado pelo mato, onde se agrupavam escravos fugidos para instituírem alternativas de vida autônoma e livre, é a mais difundida. O traço identificatório forjado pelo senso comum e pelo imaginário social "associam quilombo a um contexto histórico específico, de fuga da escravidão e de formação de comunidades precárias, reunidas por frágeis laços institucionais em locais de difícil acesso" (VALENTIN e TRINDADE, 2011:297).

Até recentemente, "o termo *quilombo* era de uso quase exclusivo de historiadores e demais especialistas que, por meio da documentação disponível ou inédita, procuravam construir novas abordagens e interpretações sobre o nosso passado como nação" (O'DWYER, 2002: 1).

Para além dessas definições, o conceito de quilombo vem sendo ressemantizado, sendo necessário que nos libertemos da definição arqueológica e "frigorificada". Portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica e também não se trata de grupos isolados ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em "grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio" (Ibid: 18).

A partir da Constituição Federal de 1988, fruto de ativas lutas dos movimentos sociais desenvolvidos em todo o Brasil, um conjunto ampliado de direitos coletivos foi inserido na Constituição, entre esses direitos relativos a gênero e geração, de minorias raciais e étnicas, e "dentre os novos sujeitos coletivos de direitos, o Artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)[40] faz referência aos "remanescentes das comunidades dos quilombos", sobre os quais incide o direito à propriedade definitiva das terras que ocupam". Conforme Valentin e Trindade (2011),

> a questão quilombola hibernou nos meandros oficiais por 148 anos. Este foi o período transcorrido entre a primeira menção a "quilombo" realizada pelo Conselho Ultramarino em 1740, em um Brasil colônia e escravocrata; e a segunda e última

[40] Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

> menção, realizada no contexto republicano e democrático trazido pela Constituição Brasileira de 1988. No primeiro documento, a definição de quilombo como "toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele". No segundo documento, o polêmico artigo n.o 68 do Ato das Acomodações Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, a promulgação de que, aos "remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos" (Ibid: 297).

A partir do Artigo 68 temos a emergência de novos "sujeitos políticos" Arruti (1997), onde ganham espaço as "populações tradicionais", conhecidas a partir de então como "comunidades remanescentes de quilombo",

> Depois de ter sido aprovado sem maiores discussões como uma das disposições constitucionais transitórias, não tanto pelo seu valor intrínseco, mas como mais um item no pacote das festividades pelo centenário da abolição da escravatura, o "Artigo 68" ficou sem qualquer proposta de regulamentação até 1995, quando (então associado às festividades pela memória de Zumbi de Palmares) ganha importância e passa a ser alvo de debates e reflexões em âmbito nacional. Nessas discussões, fundamentalmente orientadas pela necessidade de responder às demandas de natureza jurídica e legislativa, a questão que desponta como central é a da própria definição do que foram, historicamente, os quilombos, na expectativa de, a partir daí, poder discernir os critérios de identificação daquelas comunidades "remanescentes" (ARRUTI, 1997: 7-8).

Na atualidade o conceito de quilombola se dilatou, não está mais condicionado e preso no termo histórico. Para Arruti (2003) o quilombo hoje é reconhecido pelas suas características antropológicas e territoriais. A relação da comunidade com o território (uso e apropriação), com a cultura de matriz africana e com a política é que estabelecerá se uma comunidade é quilombola ou não. As formas de uso do território são outro diferencial considerado nos estudos na atualidade, que passaram a conceber as comunidades quilombolas como as chamadas populações tradicionais, que são grupos sociais que vivem, por períodos relativamente longos, em um espaço geográfico definido e constroem sua identidade a partir das relações que estabelecem com o território que ocupam.

Essas relações caracterizam-se pela ocupação da terra predominando seu uso comum, sendo que a utilização dessas áreas obedece à sazonalização das atividades, sejam extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos fundamentais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade.

O texto constitucional não evoca apenas uma identidade histórica às comunidades quilombolas, segundo o texto é preciso, sobretudo, que esses sujeitos históricos presumíveis

existam no presente e tenham como condição básica o fato de ocupar uma terra, que, por direito, deverá ser em seu nome titulada,

> Esse aspecto presencial, focalizado pela legislação, tem levado antropólogos a seguir um princípio básico: fazer o reconhecimento teórico e encontrar o lugar conceitual do passado no presente. Assim, qualquer invocação do passado deve corresponder a uma forma atual de existência capaz de realizar-se a partir de outros sistemas de relação que marcam seu lugar num universo social determinado (O`DWYER, 2002: 14).

O reconhecimento dessa condição social foi estabelecida pelo decreto 6.040, de 7 de Fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, onde em seu artigo 3º define que essas populações:

> "são grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição" (SANTOS; CAMARGO, 2008: 36).

O reconhecimento dessas populações também ultrapassa a visão positivista de homogeneidade da população, a concepção de "povo brasileiro" como atesta Almeida (1999). Essa ideia carrega a noção de que a sociedade é homogênea e que nela há uma única identidade coletiva por todos igualmente compartilhada. Na nova concepção, surge a ideia da diferenciação social e da diversidade cultural no seio de uma mesma sociedade. Essas mudanças vêm sendo provocadas pelas lutas e articulações políticas dos movimentos sociais, que buscam seus espaços em uma sociedade mais ampla, dominante e homogenizadora. "O fenômeno mais importante nesse sentido é que as novas identidades se organizam em movimentos sociais" (Ibid).

A discussão sobre quilombos no Brasil é longa e complexa, a utilização ampla do conceito de quilombo e de remanescente de quilombo merece ser discutida com cautela, levando em conta que pode causar "certa mescla e confusão conceitual que pretende dar conta da diversidade de formas de acesso à terra e das formas de existir das comunidades negras rurais" (RATTS, 2000).

Na perspectiva de Gusmão (2007: 158-159), as comunidades quilombolas devem ser consideradas remanescentes na medida em que;

> a dimensão quilombola de um viver que necessariamente se fez e se faz como forma de resistência e luta mostra como cada grupo negro no meio rural hoje, independente de sua origem e constituição, pode e deve ser compreendido como *grupo remanescente*, pois é portador de um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um grupo

> específico. Qualquer que seja o grupo, é ele originário e descendente de uma condição escreva com uma história própria e singular (Ibid).

Com base nas definições supra, tomo como referência para essa Tese o conceito evidenciado por Santos e Camargo (2008), onde uma comunidade remanescente de quilombo é aquela que apresenta relações de parentesco entre seus membros; descendência africana e vínculos históricos e culturais com determinado território, independentemente da época em que foi formada. A permanência de elementos de cultura africana pode ser observada ou não na atualidade; porém, referências a um passado relativamente próximo são mantidas.

2.2 **Comunidades Quilombolas em Minas Gerais**

A fim de compreender de forma ampliada sobre a situação geográfica, educacional, social e cultural das coletividades negras mineiras na atualidade, realizei uma pesquisa bibliográfica nos textos da Fundação Cultural Palmares e do CEDEFES (CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA), assim como trabalhos do antropólogo João Batista de Oliveira Costa, citado anteriormente. A partir desses estudos, apresento um panorama da distribuição populacional quilombola em Minas Gerais e também aspectos gerais do modo de vida. Alguns desses aspectos também estão apresentados na minha Dissertação em Neves (2010).

A partir dos estudos pôde-se constatar que essas comunidades podem ser consideradas como um dos segmentos sociais mais pobres, esquecidos e desconhecidos da nossa sociedade, pois pouco se sabia sobre elas até o início dos anos 2000. Tanto os órgãos públicos, as organizações não governamentais (ONGs), como as entidades privadas ligadas às questões da população afro-descendente no Estado não dispunham, até início da década de 2000, um maior conhecimento do universo quilombola. “Quem são, onde vivem e como vivem essas comunidades ainda são questões que requerem maior atenção de todos os segmentos da sociedade mineira” (NEVES, 2010).

2.3 **Panorama da distribuição populacional quilombola em Minas Gerais**

De acordo com o CEDEFES (2008), até Junho de 2007 foram localizadas 435 comunidades negras[41] em cerca de 170 municípios (FIG. 15), compreendendo 20% do total de municípios do Estado. Berilo, Chapada do Norte, Minas Novas, Virgem da Lapa e Araçuaí compõem, no Vale do Jequitinhonha, a maior concentração de quilombos do Estado. No Médio São Francisco, há uma grande concentração nos municípios de Janaúba, Manga, Januária e Pai Pedro, que, juntos representam o que o antropólogo João Batista Almeida Costa (1999) define como "campo negro".

Com estudos realizados pelo CEDEFES em 154 comunidades, foi possível verificar uma média de 54 moradias por comunidade. As comunidades que possuem maior número de moradias são Brejo dos Criolos, no Norte de Minas, com 3.1040, e Pinhões, na região da grande Belo Horizonte, com 350. A média da população encontrada é de 264 pessoas por comunidade. Com base nos dados estima-se que a população quilombola em Minas Gerais seja de 100 a 115 mil pessoas.

FIGURA 15 – Municípios com maior número de comunidades quilombolas

Municípios com maior número de comunidades quilombolas

Os 10 municípios com maior nº de comunidades quilombolas	Nº de comunidades
Berilo	27
Chapada do Norte	15
Minas Novas	14
Janaúba	13
Manga	12
Virgem da Lapa	11
Araçuaí	10
Januária	10
Pai Pedro	10
São João da Ponte	10
São Francisco	9
Materlândia	8
Chapada Gaúcha	7
Jaíba	6
Paracatu	6
Sabinópolis	5

Fonte: CEDEFES, 2007.

[41] Segue em anexo a lista das comunidades quilombolas catalogadas em Minas Gerais até 2015.

Mais de 97% das comunidades pesquisadas estão localizadas em áreas rurais (FIG.16). Durante o período de escravidão, os negros fugidos buscavam áreas desocupadas e distantes da população escravista e geralmente escolhiam locais de difícil acesso, como serras e matas fechadas, formando grupos que também continham índios, mestiços e até brancos. Com o fim da escravidão, essas populações não receberam qualquer compensação, assim, os grupos diversos se espalharam pela vastidão do Estado em busca de locais isolados em que pudessem sobreviver. Essa é ainda uma característica de boa parte das comunidades na atualidade.

FIGURA 16 - Localização das comunidades quilombolas de Minas Gerais.

Localização das comunidades quilombolas de Minas Gerais, 2007

Localização	Número	%
Rural	426	97,9
Urbana	09	2,1
Total	**435**	**100,0**

Fonte: CEDEFES, 2007.

A maior parte das comunidades quilombolas está concentrada nas regiões Norte de Minas, Jequitinhonha e Metropolitana de Belo Horizonte, onde se encontram mais de 70% do seu total. No Vale do Rio Doce, 6,7%, na Zona da Mata, 4,8% e no Nordeste por volta de 3,4%. Outras regiões, como o Triangulo/Alto Paranaíba, a Central, Oeste, Sul e Campo das Vertentes, apresentam registros pouco significativos.

FIGURA 17 – Localização das comunidades quilombolas segundo as Regiões geográficas.

Localização das comunidades quilombolas segundo as regiões geográficas. Minas Gerais. 2007

Região	Número	%
Campo das Vertentes	5	1,1
Central Mineira	8	1,8
Jequitinhonha	105	24,1
Metropolitana Belo Horizonte	54	12,6
Noroeste	15	3,4
Norte de Minas	153	35,1
Oeste de Minas	8	1,8
Sul	8	1,8
Triângulo/Alto Paranaíba	10	2,3
Vale do Mucuri	19	4,4
Vale do Rio Doce	29	6,7
Zona da Mata	21	4,8
Total	**435**	**100,0**

Fonte: CEDEFES, 200

2.4 **Aspectos do modo de vida**

Baseando nos dados levantados em 2006, em pesquisa realizada num universo de 180 comunidades quilombolas, o CEDEFES traz informações sobre infra-estrutura, saúde, educação, conflitos e outras situações enfrentadas por essas populações. Muitas comunidades em sua condição atual correm o risco de desaparecimento, tendo em vista que a falta de perspectiva de geração de renda ou de subsistência, tem criado grande migração dos moradores para os centros urbanos. Partindo desta observação, evidencio alguns dos resultados da pesquisa realizada pelo CEDEFES, "contribuindo para a compreensão da realidade vivida por essas populações" (NEVES, 2010).

2.4.1 Saneamento

Tratamento de água, captação e tratamento de esgoto e coleta de lixo são quase inexistentes nessas comunidades. O lixo acumulado e o esgoto são jogados nos cursos d'água, o que desencadeia doenças de veiculação hídrica, como esquistossomose, amebíase, giardíase,

cisticercose, infecções, cólera, verminoses, entre outras. Este quadro, juntamente com a falta de atendimento médico, tem aumentado o índice de mortalidade nas comunidades.

De acordo com o CEDEFES apenas 6,4% delas recebem a água tratada, as demais utilizam água in natura, retirada dos rios, córregos ou poços. Quanto ao saneamento a situação é ainda mais precária, pois existe apenas em quatro comunidades em 173 verificadas.

Quanto ao atendimento médico e postos de saúde, em 345 comunidades pesquisadas pelo CEDEFES em 2006, apenas 16 (44%) possuem posto de saúde. Nenhuma comunidade, com exceção das urbanas, possui acesso rápido a hospitais. O PSF (Programa de Saúde da Família) tem atingido muitas comunidades e colaborado no atendimento médico e na prevenção de doenças.

2.4.2 Abastecimento de energia elétrica e comunicações

De 150 comunidades pesquisadas, somente 76 possuíam energia elétrica em 2006. Quanto à comunicação, poucas localidades possuem telefone público, apesar da grande demanda, e se configuram como reivindicações pertinentes para o desenvolvimento e para a geração de renda.

Quanto ao sistema de correios a situação é precária, principalmente nas comunidades mais distantes, pois não existem agencias dos correios em muitas comunidades nem nas proximidades, exceto nas situadas em áreas urbanas.

2.4.3 Educação

No que se refere à educação, a situação é diferente da saúde. Parcela significativa das comunidades possui escola (até a quarta série) municipal ou estadual. Contudo a estrutura física da maioria dessas escolas se encontra em quadro de precariedade. Muitas funcionam ao ar livre, em prédios em péssimas condições e em alguns casos as aulas são ministradas em Igrejas. A formação do professor que leciona nas comunidades e a resposta pedagógica ao ensino estão aquém da realidade e da necessidade dessas populações. O professor, na maioria

das vezes não é da comunidade e, assim, dificilmente consegue adentrar no mundo etnicamente diferenciado dos alunos. A quantidade de escolas que lecionam até a oitava série tem diminuído. Os problemas são os mesmos das escolas até a quarta série, todavia, a obrigatoriedade da implementação da Lei 10.639, que inclui o ensino da história da África e dos afro-brasileiros, ainda não ocorre.

2.4.4 Conflitos e tensões

Conflitos e tensões fazem parte da realidade vivida pelas comunidades quilombolas em Minas Gerais. A falta de políticas públicas ou o desconhecimento pelos quilombolas dos projetos de governos, que podem beneficiá-los, dificultam a sustentabilidade destes grupos em seus locais tradicionais.

Problemas relacionados à grilagem de terras são um dos principais fatores de conflitos nas terras quilombolas. Muitas comunidades perderam seus terrenos para grileiros nas décadas de 60, 70 e 80 do século XX. Além da grilagem de terras, a ocupação das terras quilombolas para monocultura de eucalipto, a mineração, seja na forma de expropriação das terras, como da destruição e poluição do seu ambiente, tem sido motivo de preocupação comum para muitas comunidades.

Nas comunidades do Norte de Minas especificamente, a dificuldade de acesso e a baixa qualidade da água são dificuldades visíveis, onde as regiões de melhor acesso a água ficaram sob o domínio de fazendeiros. Para concluir, é importante frisar os problemas causados pela poluição ambiental nas áreas quilombolas.

> As atividades de monocultura, mineração, hidrelétricas e de pecuária no entorno e dentro dos territórios tradicionais quilombolas comprometem as práticas comuns como a pesca, a caça, a cata de raízes e frutos, entre outras, que transitam nas esferas da cultura e da subsistência das comunidades (SANTOS; CAMARGO, 2008: 82).

2.4.5 Cultura e religiosidade

As comunidades quilombolas de Minas Gerais mantêm uma significativa variedade de expressões musicais e religiosas. Manifestações culturais tradicionais que são transmitidas oralmente através da manutenção de lendas e mitos, como o caboclo d'água[42], a mãe do ouro[43], o bicho fortaleza[44], entre outros. O artesanato, trabalhos em cerâmica, o buriti, a palha e a madeira constituem uma forte expressão no Norte e Vale do Jequitinhonha, assim como a feitura de bonecas de pano e retalho.

A culinária das comunidades, baseada na cultura do milho e da mandioca, ervas e temperos, também é uma característica comum de matriz africana, que se expressa em inúmeras festas e celebrações. A couve, a galinha, o angu e o feijão são comumente usados na alimentação do dia-a-dia. Nas comunidades ribeirinhas a caça e o peixe são mais consumidos.

Quanto às manifestações culturais, o Congado e suas variantes estão presentes em quase todas as regiões do Estado de Minas Gerais.

> As comunidades quilombolas de Minas Gerais possuem forte religiosidade cristã, fundada no catolicismo popular mesclado com práticas expressões musical-religiosas, como o Batuque, o Congo, a Marujada, a Caretada, o Candonmbe, o Lundum-de-pau, a Chula, o Caxambu, a Tapuiada, a Dança de São Gonçalo, a Umbigada, o Sapateado, o Catopé, o Caboclo, o Moçambique e o Jongo[45] (SANTOS; CAMARGO, 2008: 63).

A Folia de Reis e as Festas Juninas também são expressões frequentes nas comunidades.

A religiosidade nas comunidades quilombolas é representada principalmente pelas festas religiosas de culto aos Santos, característicos da religiosidade popular, as quais se constituem

---

[42] As comunidades quilombolas ribeirinhas do São Francisco têm uma forte ligação com o caboclo d'água, uma entidade que vive dentro do rio e pode se transfigurar em várias formas de homens, mulheres, canoas, peixes, entre outras formas físicas ou abstratas.

[43] A mãe do ouro é recorrente nas comunidades que estão nas antigas áreas mineradoras. Segundo uma moradora da comunidade de Mato do Tição, no município de Jaboticatuba, a mãe do ouro aparece sempre de branco e à noite para atrair os homens com uma luminosidade hipnótica. Os homens vão atrás dela e nunca conseguem encontrá-la, sempre ficam perdidos.

[44] A história do bicho fortaleza foi relatada por moradores do quilombo de Mumbuca, no município de Jequitinhonha. Ele é a alma de um antigo morador que batia na mãe com a mão de pilão. Todos os moradores temiam esse rapaz, e, quando ele faleceu, sua alma, na forma de uma criatura grande e peluda, assombrava os moradores. Sua família descobriu que, oferecendo ao bicho fortaleza alimento durante certo período do ano, ele sossega e não incomoda os moradores.

[45] Sobre essas manifestações ver: SANTOS, Maria Elisabete Gontijo dos; CAMARGO, Pablo Matos. *Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI*: história e resistência. Belo Horizonte, MG. Autêntica, 2008, p. 63-74.

como um importante mediador entre o sagrado e o profano. Esses rituais festivos possibilitam a manutenção da ordem e do encantamento dos locais e essa relação de reciprocidade entre o santo e o devoto ultrapassa o sagrado, se extendendo para as relações com os parentes e entre as comunidades vizinhas, com atos solidários uns aos outros.

_____ *II* _____

Ao finalizar este capítulo, no qual expus de forma sintética os vários aspectos socioculturais das comunidades quilombolas mineiras, busco apresentar no capítulo seguinte uma visão da *folia de Seu Lero*, proporcionando ao leitor conhecer suas peculiaridades em se tratando de um ritual festivo característico da religiosidade popular. Busco apresentar a *folia* abordada em seus aspectos históricos, estruturais, socioculturais, através da narrativa etnográfica, a partir da perspectiva de utilizar a observação direta como método de estudo para me colocar em "diálogo com outro" e tornar seu ponto de vista a base a partir da qual procuro olhar para a sua realidade social e finalmente descrever os significados que as práticas rituais representadas na *folia* tem na vida dos agrestinos.

3 **OS RITUAIS FESTIVOS**

Os rituais festivos que ocorrem na comunidade Agreste, tratados aqui como ritos, onde os agrestinos celebram sua vida social, são pontos fundamentais para a reflexão sobre os aspectos identitários da comunidade. A busca da compreensão da *folia de Seu Lero*, através da etnografia como estratégia metodológica, onde recorro à memória social da coletividade para compreender as narrativas que informam a trajetória histórica, estrutural e sociocultural do ritual, possibilitou perceber que a *folia* emerge como uma função social e religiosa. A importância percebida na *folia* vincula-se à sua capacidade de integração, permitindo à coletividade, representada pelas famílias nativas e grupos vizinhos, que desenvolvam a vivência dos valores necessários para a harmonia e solidariedade do grupo. Como observado por Queiroz (1976), os ritos festivos característicos do catolicismo popular que se conservam no meio rural brasileiro representam o reforço da solidariedade entre o grupo e a vizinhança através das festas religiosas; das famílias entre si, por meio das novenas familiares; e dos indivíduos entre eles promovendo o compadrio. A partir dessa perspectiva apresento nesse capítulo os aspectos conceituais e estruturais da Folia de Reis, primeiramente de forma genérica e, na sequencia, através da etnografia da *folia de Seu Lero*.

3.1 **Folias de Reis**

"*Eu achei no mundo, aqui eu deixo, não foi*
eu que plantei, foi os Três Reis Magos, né?
(SEU LERO)

A Folia de Reis foi tema para estudos de pesquisadores em diversas áreas de conhecimento, podendo ser considerada, de forma geral, como "a encenação anual da viagem dos Santos Reis Magos a Belém" (PEREIRA, 2009: 16). Teria chegado ao Brasil por intermédio dos portugueses no período da colonização, uma vez que essa manifestação cultural era realizada na Península Ibérica, sendo comum a doação e recebimento de presentes a partir da entoação de cantos e danças nas residências. Foi introduzida no Brasil no século

XVI, por meio dos Jesuítas, como crença divina para catequizar os índios e posteriormente os negros escravos, sendo, então, composta pelas manifestações culturais de diversas etnias e povos.

As pesquisas relacionadas às Folias, de forma genérica, podem ser divididas em dois aspectos diferenciados, "com textos exclusivamente descritivos, de um lado, e como trabalhos analíticos ou reflexivos, de outro". Essa subdivisão descrita por (PEREIRA, 2009) pode ser compreendida da seguinte forma:

> Os primeiros, em particular, estão inscritos no campo de estudos do folclore (Amaral, 1948; Almeida, 1950; Araújo, 1952; Lima, 1972; Castro & Couto, 1977; Carneiro, 1982; Porto, 1982; Cascudo, 1998; entre outros). Nestas obras, as *folias* são definidas ora como uma espécie de equipe - "bando de músicos", "bando precatório", etc.-, ora como um acontecimento - "festa", "cortejo" etc. Alguns destes trabalhos são dedicados às folias de São Sebastião (Castro & Couto, 1977) e do Divino Espírito Santo (Pereira, 1981). De modo geral, os autores identificados com a abordagem folclorista estão (ou estavam) preocupados em buscar as origens ibéricas desta manifestação religiosa. Para além do difusionismo explícito dos trabalhos, as pesquisas também se caracterizam por descrições quase exaustivas dos elementos "materiais" e "não-materiais" que compõem os festejos: seus integrantes, as roupas, os instrumentos musicais, as músicas, os versos cantados, as bandeiras, etc. As obras ainda têm, na sua maior parte, como questão de fundo a permanência ou não das folias frente aos fenômenos da *urbanização* e da *modernidade*; preocupação expressa na utilização pelos autores de categorias tais como *morrendo*, *desaparecendo*, *ressurgindo*, *vivas*, *passado* e *lembrança* (Monte Mor, 1992: 31). (Ibid: 16).

No que se referem aos trabalhos de cunhos analíticos ou reflexivos a respeito das Folias, apresentam-se em trabalhos monográficos e artigos de cunho sociológico e antropológico, de forma que

> [...] parte das pesquisas sociológicas e antropológicas sobre o tema se preocupa em compreender a presença dos festejos junto a pequenas comunidades rurais camponesas, onde eles são entendidos como expressões ou ferramentas de produção dos valores e práticas vinculadas às noções de reciprocidade, unidade social e identidade local (Brandão, 1981; Pessoa, 1993; Pereira, 2004; entre outros). Um segundo grupo procura transcender as oposições entre o rural e o urbano, entendendo as folias como manifestações culturais re-significadas e re-atualizadas em grandes centros urbanos, onde acabam por serem lócus de sociabilidades familiares, de vizinhança e de migrantes no interior das cidades (Costa, 1985; Monte Mor, 1992; Reily, 1995 e 2002; Chaves, 2004; Bitter, 2008). Alguns trabalhos focam os cantos e as performances musicais dos grupos (Reily; 1995; 2002; Chaves, 2006); outros dão atenção aos seus artefatos, tais como as bandeiras e/ou as máscaras usadas por alguns de seus personagens (Pereira, 2004; Bitter, 2008; Chaves, 2009), (PEREIRA, 2009: 16).

Para uma dimensão epistemológica ampla sobre Folia de Reis, busquei fundamentação tanto nas pesquisas de antropólogos e cientistas sociais quanto nos artigos direcionados por

folcloristas, o que contribuiu sobremaneira na compreensão ampla dos aspectos históricos, conceituais, estruturais e socioculturais das folias.

Na concepção de Bitter (2008: 5) as "Folias de Reis" ou "Folias dos Santos Reis" podem ser traduzidas como "empreendimento festivo que ocorre em grande parte do território brasileiro, no qual homens, mulheres, crianças, jovens e idosos se envolvem intensamente em amplas teias de reciprocidades sociais e simbólicas", favorecendo a vivência de "momentos especiais da vida social, quando os laços de solidariedade social, bem como as relações de natureza cósmica, se acentuam de modo notável".

Entre os vários autores que se dedicaram aos estudos relacionados aos festejos, destaco o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão, considerado um dos maiores estudiosos de festejos religiosos populares, possuindo uma obra que, possivelmente, mais contribuiu para os trabalhos dos antropólogos brasileiros sobre os festejo. Para Brandão (1985), a Folia de Reis é uma festa popular, organizada por leigos, e que foi trazida ao Brasil pelos Jesuítas e introduzida pela igreja católica como parte da liturgia para catequização indígena e africana para o controle simbólico da ordem social. É uma forte expressão da cultura e religiosidade católico-popular brasileira que ocorre em várias regiões do país, principalmente nos estados do Nordeste, e nos estados de Minas Gerais, Goiás, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, entre outros, sendo "a viagem ritual mais difundida no Brasil e a mais rica de ritos e crenças próprias" (Ibid: 98).

A Folia de Reis pode ser descrita como um "conjunto formado por cantadores e instrumentistas, seguidos de acompanhantes, e viajores rituais, entre casas de moradores rurais, durante um período anual de festejos dos três Reis Santos" (BRANDÃO, 1977:4). Constitui-se como um acontecimento religioso que se caracterizaria por ser um "espaço camponês simbolicamente reconstruído" para fins de circulação de bens e serviços entre o grupo de cantadores e os moradores de um dado território por onde ele passa, representando, em seu aspecto mais amplo, "extensos rituais de trocas sociais e simbólicas" (PEREIRA, 2009:17). Nesses rituais de troca, homens e divindades, personagens cerimoniais e pessoas comuns, vivos e mortos, famílias e indivíduos, todos, enfim, se vêem presos a uma extensa rede por onde bens e serviços morais, religiosos, econômicos, estéticos, etc., "são trocados, dados, recebidos e retribuídos[46]" (MAUSS, 2003-2004). Nessa mesma perspectiva maussiana,

[46] Mauss (1974) na sua obra "Ensaio sobra a Dádiva", formulou a ideia central de que a circulação de bens ou de "dons e contra-dons", ou "prestações e contraprestações totais", correspondem a um "fato social total", englobando diversos domínios da vida coletiva. Partindo dessa perspectiva, as folias podem ser reconhecidas como um fato social total, um espaço onde a sociedade se reconhece, acionando e envolvendo vários planos da

Bitter (2008) discute Folia de Reis como um "sistema de prestações totais", sistema esse que "permite entrever a trama de reciprocidades que perpassa essas relações sociais" (BITTER, 2008: 11). De acordo com Mauss (1974; 2003; 2004) a dádiva é fundamento de toda sociabilidade e comunicação humanas, ela produz a aliança, tanto as alianças matrimoniais como as políticas (trocas entre chefes ou diferentes camadas sociais), religiosas (como nos sacrifícios, entendidos como um modo de relacionamento com os deuses), econômicas, jurídicas e diplomáticas (incluindo-se aqui as relações pessoais de hospitalidade). A dádiva tem como finalidade moral produzir sentimento de amizade entre as partes envolvidas, trata-se essencialmente de misturas, "das almas nas coisas" e "as coisas nas almas" (MAUSS, 1974: 71); misturam-se vidas, a mistura é dada pelo contrato e troca.

Entre esses domínios de reciprocidade está o religioso, no qual a Folia se encontra. Trata-se de um ritual característico do catolicismo popular que desde muitos anos tornou-se predominantemente rural e se fez em povoados, sítios e fazendas. "O catolicismo popular rural é entendido como um sistema religioso da comunidade camponesa e por isso uma religião de reprodução da prática religiosa e evitação da palavra profética" (BRANDÃO, 1986:139), ou seja, o padre não interfere na dívida do devoto com o padroeiro. O mundo simbólico desse sistema religioso se divide, portanto, em "este mundo" - o mundo dos humanos, e o "outro mundo" – o mundo dos seres celestiais, sendo ambos regidos pelas mesmas regras e normas de troca.

As Folias de Reis são classificadas de forma diferenciada dependendo do contexto. O termo Folia designa uma celebração ou ritual da religiosidade popular, mais precisamente do denominado catolicismo popular, contudo, o termo tem variações conforme a região, como explica Porto (1982). No Sul, são chamados Ternos de Reis, Pastorais do Senhor Menino ou Folias de Reisadas. No Rio de Janeiro e em Minas Gerais, as folias são mais diversificadas, tanto em número de pessoas quanto em variações, havendo lugares onde se leva a bandeira. No Nordeste, predominam os ranchos Bois de Reis, Reisadas, Pastoris e Bailes Pastoris, sem caráter necessariamente religioso, que dançam de praça em praça e nos salões. No Sul de

---

vida social, sejam eles religiosos, econômicos, morais, etc. *Afinal, sendo obrigatória a participação dos devotos durante sua realização, a folia acaba por promover uma ampla circulação de bens religiosos e sociais, oferecidos pelos foliões, em troca de bens materiais e de serviços, dados pelos moradores. As trocas não seriam realizadas por indivíduos, mas envolveriam sempre a participação do grupo de cantadores (os foliões) e de familiares, vizinhos, parceiros, compadres, etc., de uma dada localidade (os moradores). A folia, nestes termos, seria caracterizada por articular os seus participantes a uma extensa seqüência obrigatória de dar, receber e retribuir. Realizadas num contexto extraordinário, as prestações e contraprestações mútuas seriam, para Brandão, atualizações das trocas cotidianas do próprio mundo camponês. Tudo aconteceria, assim, como se as folias fossem, para usar as palavras de Roberto Da Matta, um close up da vida social (1979); um destaque daquilo que é importante para os devotos lembrar e não esquecer: a complementaridade dos homens em relação a si mesmos e aos seus deuses*. (PEREIRA, 2009:18).

Minas e em Santa Catarina, a festa se chama Terno de Reis. No Rio Grande do Sul, Companhia de Reis.

Nas afirmações de Brandão (1985) houve um tempo em que por toda parte, no Brasil, se dançava e cantava alegremente dentro dos templos, diante dos altares cristãos, onde padres e freiras davam as mãos ao que, à época, se nomeava como "o populacho" e todos cantavam e dançavam dentro da igreja. Em parte, por isso, provavelmente ritos coletivos depois expulsos para as ruas e para a roça são chamados "Folia" e os seus devotos, "foliões" (Ibid: 139).

O termo dominante no sudeste brasileiro é "Folia de Reis", como assinala Reyli (2002), mas alguns foliões preferem o termo Companhia de Reis. Ainda há certa tendência dos foliões de chamar "Folia de Reis" quando eles estão se referindo à tradição genericamente, enquanto o termo "Companhia de Reis" é usado quando eles se referem a um grupo particular. No norte de Minas Gerais, a folia, que pode ser dedicada a diferentes santos (tais como Santa Luzia, Santos Reis, São Sebastião, Bom Jesus, São José, entre outros) é performada por um conjunto de tocadores, no caso os foliões, reunidos em grupo ou terno, que durante determinado período circula por um território (giro)[47], visitando as casas dos devotos e distribuindo bênçãos a seus moradores em troca de ofertas para a festa do santo.

Com relação à sua estrutura organizacional, que pode sofrer variações, tendo em vista que cada ritual, independente de sua localidadem, é único, a Folia de Reis

> é formada por um grupo de pessoas (cantores e instrumentistas) que realizam anualmente visitas rituais às casas de *devotos* durante o período de festejos natalinos, geralmente compreendido entre 25 de dezembro e 6 de janeiro, distribuindo bênçãos em troca de donativos. Ao final deste ciclo de visitações, os grupos celebram uma grande festa em louvor aos Magos do Oriente: Melquior, Baltazar e Gaspar (BITTER, 2008: 9).

Em suas variantes, as *folias* possuem estruturas semelhantes, todavia, mesmo com variações regionais, seja quanto à estrutura ritual, datas diferenciadas de ocorrência, quanto aos aspectos estéticos, repertório musical e formas características de danças, a Folia de Reis mantém a mesma crença e devoção ao Menino Jesus e aos Três Reis Magos.

Pereira (2004; 2009) propôs a descrição de um esquema estruturante da Folia de Reis que pudesse dar uma ideia geral de como são organizados no tempo e no espaço. O esquema procura seguir a descrição correspondente ao caráter processual e diacrônico dos festejos

[47] O giro consiste na Jornada, ou na Viagem, que significa a caminhada que os foliões fazem percorrendo e cantando de casa em casa. Na linguagem dos foliões, a folia não caminha, ela gira. Na ótica de Pereira (2011) os giros são as jornadas onde os grupos se deslocam para coletar, em nome de cada um dos santos para os quais os festejos são organizados e de seus principais patrocinadores, as oferendas necessárias e obrigatórias para o custeio de uma reza a ser realizada no dia dedicado à divindade homenageada.

elaborado por Turner[48] (1974; 1980). Levando em conta as especificidades de cada Folia como evento único, exponho o esquema descrito pelo referido autor:

1. *A retirada da folia.* O evento demarca o início oficial do *giro* dos foliões. Sua execução é de fundamental importância para que os tocadores e cantadores saiam em sua jornada por um território previamente estipulado. A *retirada* ocorre na casa dos imperadores e pode ser considerada a primeira exibição pública de uma folia. Para sua realização, observamos pelo menos 6 atividades principais:

1.1. *Os preparativos gerais da folia e de sua retirada*. Os preparativos podem começar dias, semanas, meses e até anos antes do início oficial de uma folia. Eles se caracterizam por aquilo que se pode denominar a produção material, econômica e social do *giro*, quando seus promotores e organizadores, determinados a saldar algum tipo de obrigação para com seus santos de devoção, se engajam nas tarefas de estabelecer uma rede de apoio, acumular uma "poupança" para financiar parte de seu custeio, montar o roteiro da viagem cerimonial dos foliões, preparar sua casa, os altares e os alimentos que serão servidos aos seus convidados. Neste período, foliões e moradores também se organizam para a realização das folias.

1.2. *A chegada dos foliões.* O evento demarca a chegada dos foliões à moradia dos imperadores para dar início à *retirada*. Tais gestos cerimoniais são feitos para serem grandiosos. Muitas vezes, eles são reservados a festas de maior prestígio, tanto dos seus donos como dos santos para os quais são dedicadas.

1.3. *Os brinquedos*: são as danças coletivas realizadas pelos foliões diante do santuário montado na casa do imperador.

1.4. *O almoço ou jantar:* repasto coletivo oferecido aos foliões e convidados.

1.5. *A reza:* oração coletiva realizada diante do santuário, cujo objetivo é pedir aos santos proteção para os foliões e acompanhantes durante o *giro*.

1.6. *A retirada propriamente dita*: rito realizado diante do santuário montado na moradia, a partir do qual os cantadores e tocadores recebem, efetiva e simbolicamente, das mãos dos

[48] Victor Turner propõe uma reformulação a partir de sua análise dos ritos de passagem tal como proposto na obra de Arnold Van Gennep "The Rits of Passage" (1960]). Van Gennep, na referida obra, identificou que o nascimento, a puberdade, o casamento e a morte, são marcadas por cerimônias, ainda que bastante diversas, que tem uma função universal em todas as culturas: que é promover a transição de um estado social a outro. Foi o primeiro autor a perceber a regularidade e significado desses rituais na vida humana estabelecendo sequencia constante de *separação, margem (liminaridade)* e *agregação (reintegração).* Após de sua pesquisa com os Ndembu, Victor Turner partiu de um perspectiva estrutural-funcionalista, que buscava padrões universais para uma abordagem diacrônica que focava os conflitos sociais. Assim, desenvolveu sua teoria ampliando o processo ritual pensado por Van Gennep. Pressupondo três momentos, Victor Turner desenvolve sua teoria com 4 fases: *1) Ruptura. 2) Crise e intensificação da crise com a fase liminar de não pertencimento a qualquer um dos lados. 3) Ação reparadora. 4) Desfecho reincorporando os indivíduos contestadores ou admitindo a cisão definitiva.*

imperadores os principais objetos cerimoniais de uma folia: a bandeira, as toalhas e os instrumentos musicais. Depois da *retirada*, os foliões iniciam o *giro*.

2. *O giro.* O *giro* pode ser descrito como uma sucessão de *visitas* e *pousos*, intercalados por longas caminhadas ou cavalgadas por estradas, trilhas rurais ou pelas ruas de pequenos centros urbanos. Cada *pouso* e *visita* exigem a constituição de pequenos grupos de trabalho necessários à preparação da moradia para receber os foliões. Além das *visitas* e *pousos* em moradias, os grupos de cantadores e tocadores também passam por cemitérios e igrejas, entendidos, cada um deles, como a *morada dos mortos* e a *morada dos santos*. Para Ikeda (1994:169) o giro ou jornada, consiste basicamente na saída de determinada casa "pouso de saída", visitações e pedidos de esmolas em inúmeras casas e a chegada a casa onde se encerra o ciclo "pouso ou casa da entrega".

2.1. *As visitas.* Cada *visita* articula-se a partir de uma sucessão de gestos rituais, tais como a *chegada* dos foliões, o *cantorio* (também dividido em uma série de partes), *o oferecimento de café* aos foliões, os *brinquedos* (danças coletivas) e as *despedidas*. Cada visita é preparada por seu morador.

2.2. *Os pousos.* Cada *pouso* é uma *visita* em maior escala; além de efetuarem os mesmos gestos tradicionais que realizam a cada casa visitada por seu grupo, num *pouso*, os foliões dormem, almoçam e jantam, além de permanecerem durante todo o dia na residência. A *casa do pouso*, assim como as moradias das visitas, também é preparada para receber os foliões.

2.3. *Os giros na estrada.* Entre uma casa e outra, os foliões estão na estrada. Nesta condição, eles devem se locomover de acordo com certos regulamentos, entre os quais ficar sempre atrás da bandeira, não cruzar o mesmo caminho duas vezes, andar sempre à noite e evitar encontros com outras folias. A atividade é marcada por certos riscos. Os cantadores e tocadores precisam lidar, às vezes, com uma multidão de acompanhantes. Podem ocorrer encontros com o sobrenatural e feitiços podem ser lançados contra os foliões.

3. *A entrega da folia.* A entrega da folia é a mais notável das atividades festivas; é o evento mais assistido durante sua realização. Tal como a *retirada*, ela se realiza na casa do imperador e se divide em algumas atividades rituais centrais:

3.1. *A chegada dos foliões.* A *entrega* começa, efetivamente, quando ocorre a *chegada da folia*, evento que marca o retorno do grupo de foliões à casa dos imperadores e que dá início aos seus preparativos.

3.2. *Os preparativos da entrega da folia.* Como os preparativos que ocorrem na *retirada* e nas casas de *pouso*, os preparativos da *entrega* consistem na realização dos mutirões necessários à

consecução dos festejos, construção de barracões e a fabricação de alimentos. Eles ocorrem logo após a *chegada* da folia. Em certos casos, eles ocorrem enquanto os foliões estão no *giro*.

3.3. *O almoço e o jantar oferecido aos foliões e convidados.* Os foliões se apresentam na casa dos imperadores para a realização de um jantar ou almoço (a depender da hora marcada para seu início).

3.4. *Reza da ladainha*. A reza consiste no momento do pagamento efetivo de uma promessa, quando o grupo de devotos, geralmente comandado por foliões ou *rezadeiras*, fazem orações coletivas em favor do santo homenageado com a folia.

3.5. *Entrega da folia.* A *entrega* propriamente dita é um dos gestos rituais mais importantes do dia, quando os foliões devolvem, efetiva e simbolicamente, os objetos mais importantes da folia às mãos dos imperadores (a bandeira, as toalhas, os instrumentos musicais e as esmolas recolhidas durante os giros). Em algumas ocasiões, os imperadores também podem oferecer um "baile" ou "forró" aos foliões e demais convidados após a *entrega*. Neste dia, percebe-se o aumento significativo no número de convidados.

3.6. *A despedida dos foliões.* Um dia depois da *entrega*, os foliões se despedem dos imperadores e uns dos outros. Há cantos de *despedida* e a distribuição de dádivas aos cantadores, tocadores e demais ajudantes. Elas são compostas pelas "sobras" de comida e bebida da festa do dia anterior. As *despedidas*, realizadas num dia específico, não acontecem mais com tanta freqüência em Urucuia, mas sua ocorrência ainda é louvada e apreciada por boa parte de seus participantes. Depois das *despedidas*, os imperadores se engajam, ao lado de ajudantes, nas tarefas de arrumar e limpar a casa.

Entre as estruturas semelhantes nas folias destacamos alguns personagens que são comuns e fundamentais para a compreensão da manifestação. Segundo Porto (1982), os componentes da Folia de Reis geralmente se dividem em três grupos: o bandeireiro, o palhaço e o coro. Cada um dos grupos possui seu significado e sua função no contexto da manifestação. A personagem do bandeireiro tem a função de carregar respeitosamente a Bandeira, apresentando-a ao chefe da casa onde a folia acaba de chegar, e receber os donativos oferecidos pela família. As Bandeiras se constituem como o elemento sagrado da Folia e assim são tratadas, na medida em que os moradores das casas visitadas beijam-nas demonstrando respeito e devoção.

Na perspectiva de Bitter (2013),

> A Bandeira pode ser sumariamente descrita como um suporte sobre o qual são ostentadas imagens de santos católicos e representações pictóricas de narrativas bíblicas, como os Reis Magos e a Sagrada Família. Considera-se que ela seja

> detentora de poderes especiais, sendo capaz de trazer bênçãos e graças, proteção e benesses materiais (Ibid: 125).

Conforme Brandão (1977), durante todo o tempo em que a Folia está no pouso, a Bandeira dos Três Reis Santos é colocada na parede, sobre o altar, com as fitas coloridas pendendo sobre ela. É comum que as pessoas beijem as fitas da Bandeira quando a Folia chega a uma residência, quando a oração do terço termina ou quando a Folia vai se retirar do pouso. A Bandeira é feita de pano brilhante e nela é colada uma estampa dos Reis Magos.

A Toalha também configura um apresto presente e importante nos grupos de folia, sendo usada por todos os seus membros. É sempre branca e, na maioria das vezes, traz bordadas inscrições alusivas à devoção. Usam-na dobrada em quatro (no comprimento). Por ser também um símbolo sagrado, não pode ser utilizada de qualquer forma.

Os personagens dos Palhaços, que geralmente são dois, são os puxadores das duas alas da folia, tratam-se de irmãos (simbolicamente) e têm obrigações e proibições específicas, como jamais dançar diante da Bandeira, entre outras. De acordo com Porto (1982) os palhaços são denominados também marungos, alferes e, sobretudo, bastião, corruptela de bastão, objeto geralmente usado por eles para as suas evoluções e acrobacias. Nas Folias, os palhaços são os responsáveis pelos momentos lúdicos, quando assustam as crianças e divertem os adultos com seus versos irreverentes e críticos. Ao fim da recitação das profecias, os palhaços, acompanhados dos instrumentos musicais, iniciam sua performance com o recitativo das chulas[49] e suas danças acrobáticas.

Os palhaços também podem usar máscaras, segundo Bitter (2013),

> Trata-se de um tipo marcadamente liminar, cômico e ambíguo, e sua máscara, de aparência grotesca, opera significativas transformações, o que se revela no fato de o palhaço ter de retirá-la do rosto e revelar sua identidade em certos momentos do ritual. A máscara revela-se indissociável de seu proprietário, assumindo significados moralmente negativos em contraste com a bandeira. [...] esses dois objetos não são apenas suportes materiais de um processo social ou ritual. De certo modo eles produzem, desencadeiam esses processos [...] embora esses objetos se apresentam de forma contrastiva, ambos compartilham a propriedade de ser fortemente associados ao corpo, às pessoas que os manipulam coletivamente. São objetos que se aproximam pela capacidade de realizar mediações, bem como de produzir efeitos sobre as pessoas, revelando-se ambíguos; simultaneamente materiais e imateriais, objetivos e subjetivos (Ibid: 125).

[49] Segundo Cascudo (1962), trata-se de "canto e dança quase desaparecidos no Brasil", uma "espécie de lundu ou baião, sensual, sempre cheia de pimenta verbal e paixão comprimida, no ritmo de dois por quatro. Acompanhava-se a violão. (...) A dança ainda era popular em meados do séulo XIX no Rio de Janeiro" sendo "igualmente conhecida em Portugal" (1962: 210).

Em relação aos aspectos relacionados às músicas cantadas durante os rituais das Folias de Reis, destacamos a estrutura dos coros, que podem ser considerados como o conjunto vocal formado pelos foliões. Quanto ao Coro, Porto (1982) considera que esse pode ser constituído quase sempre por seis pessoas, cada uma com o seu nome especificado. Os membros do coro podem, ou não, ser os tocadores dos instrumentos que acompanham o canto. O mais comum é serem, ao mesmo tempo, cantores e instrumentistas.

Como descrevo em Neves (2010), entre essas peças que formam o coro da Folia, temos a figura do Mestre, que é um personagem central da folia, sendo também o organizador. É o Mestre que estabelece o trajeto e horários, tipos de enfeites dos instrumentos, enfim prepara e coordena todos os movimentos da Folia. É conhecido também como Embaixador e uma das suas importantes tarefas é improvisar os versos a serem cantados. Os demais membros de uma Companhia, na ótica de Porto (1982), são: o Contramestre, que é chamado também de Respondedor, tendo a função de comandar o coro e corresponde à 2ª voz; o Contrato, que faz o dueto com a 2ª voz, é chamado de Ajudante de Respondedor; o Tipe, que faz a 3ª voz; o Contratipe, que equivale ao tenor; e a Requinta ou Turina, considerada a voz mais característica de uma folia, sendo cantada em resposta ao último verso de uma estrofe.

Os cânticos da Folia de Reis referem-se, de modo geral, ao nascimento do Menino Jesus e a visita dos Reis Magos. Existem basicamente três tipos de canto: o canto de chegada, (consulta ao dono, entrega da bandeira a ele e entronização da bandeira); de louvação (pedindo licença para entrar, louvação aos moradores, pedido de esmolas e agradecimento) e o canto de saída, ou de agradecimento seguido da festa de encerramento – baile e entrega da Bandeira. Durante a cantoria, os foliões se alternam em cantar versos enfatizando as promessas feitas e confirmando a eficácia do devoto no cumprimento de seu voto. A música é repetida por várias vezes durante os dias da jornada. Há casos em que ela é considerada como típica daquela companhia e varia somente diante da adoração do presépio.

----------||----------

Partindo do exposto, ficou evidenciado que as Folias de Reis, nos seus aspectos gerais, possuem, em sua estrutura, as atividades que incluem os ensaios, as *jornadas* realizadas

durante o período natalino e a realização da festa de *arremate*. E como nos informa Pereira (2009), nesse contexto dos "giros do sagrado", os laços sociais são fortalecidos estabelecendo, ao longo do período ritual, uma visão diferenciada sobre a vida dos foliões, demais participantes e das relações entre eles, constituindo-se como "o tempo dos festejos, em oposição ao tempo cotidiano", demarcado por um "estado de exaltação religiosa contínua", onde "a vida ganha um brilho diferente e as oposições entre o alto e o baixo, o passado e o presente, o nós e os outros, a casa e a rua, homens e mulheres, entre outras, são parcialmente desfeitas ou, pelo menos, momentaneamente mediadas" (PEREIRA, 2009: 21).

3. 2 **A *Folia de Seu Lero*: narrativa etnográfica**

> *"Porque essa festa, essa festa de Seu Lero, que ele faz das folia, é o primeiro lugar que se apresenta os quilombos, né? Porque ser quilombola é comemorar, né?"*
>
> *(CLÁSIO)*

As festas em homenagem aos santos são uma referência relevante para a demarcação da identidade cultural e religiosa do coletivo de Agreste. Fazem parte dessa teia de eventos coletivos, além da *Folia de Seu Lero*, a Festa de Santo Antônio (durante o ciclo das festas juninas), a Festa de Nossa Senhora Aparecida e o Batuque[50]. Os festejos religiosos "são

[50] Uma das formas de vivencia religiosa dos moradores da comunidade negra Agreste se dá a partir de dois cultos a santos, deste modo, as Festa de Santo Antônio, Nossa Senhora Aparecida e o Batuque, são representativos dessa vivência. Todos esses eventos festivos são vistos nessa pesquisa como "atos de sociedade" na perspectiva durkheimiana e trazem à consciência de seus membros a coletividade como uma representação social, dessa forma, desvelam, através dos simbolismos que informam, a realidade social dessa coletividade negra norte mineira. As *Festas de Santo Antônio* fazem parte das celebrações das *festas juninas*, acontecem no dia 13 de junho, sempre organizadas por membros da Igreja Católica e por um representante da comunidade, ou um fazendeiro e família, que fazem o papel de *festeiro*. A celebração é coordenada pela figura do *chaveiro*, que tem a função de cuidar do templo, dividir tarefas referentes às atividades religiosas que ocorrem na comunidade. A festa de *Nossa Senhora Aparecida* é festejada sempre na virada do dia 11 para o dia 12 de outubro e, diferentemente da *Festa de Santo Antônio*, é uma festa familiar que envolve a historicidade de um grupo doméstico e o conjunto de seus membros para a sua realização. Trata-se de uma festa resultante de uma promessa feita no passado por dona Joana, moradora da comunidade, que estabeleceu um circuito de reciprocidade com Nossa Senhora Aparecida, que tem sido atualizado por um de seus filho, Seu Eupídio esposo de dona Polina. Esta festa é realizada por esse grupo familiar desde a década de 1990. Assim como o primeiro pagamento da promessa feita pela matriarca da família, no decorrer de todos estes anos, novas promessas foram feitas e atendidas, requerendo anualmente novos pagamentos de promessas. Quanto ao *Batuque*, conforme Costa (2010), encontra-se presente em quase todas as comunidades, principalmente naquelas existentes no vale do rio Verde Grande, ou naquelas que foram fundadas por membros de famílias que abandonaram esta área se deslocando para outras localidades no amplo território regional. Em Agreste, de acordo com Silva (2008), o

responsáveis pela circulação, pela obtenção, pela acumulação e pela distribuição das pessoas [...] contribuindo para estabelecer mediações entre inúmeros domínios do mundo social e cosmológico" (PEREIRA, 2011: 13). A celebração anual desses *ritos de calendário*[51] Van Gennep (1978) é parte importante para a história de Agreste, desempenhando funções e significados específicos, distinguindo simbolicamente as experiências coletivas. Para esse estudo me dedico à *Folia de Seu Lero* que é o foco em questão. Reitero que há poucas referências escritas sobre as festas de Agreste, sendo encontradas, a rigor, nos trabalhos dos pesquisadores do PNNM, incluindo minha Dissertação de Mestrado. Durante essa tese, apresento alguns desses trabalhos para auxiliar na escrita. Esses materiais bibliográficos que também contêm relatos etnográficos me forneceram dados relevantes sobre os vários aspectos referentes ao modo de vida dos agrestinos assim como dados fundamentais das representações identitárias.

As Festas de Santo da comunidade ocorrem dentro de um contexto histórico, cultural, social e econômico específico onde os participantes das mesmas se encontram vinculados e onde expressam a realidade social vivida na comunidade. As festas se constituem como uma das formas de vida religiosa social dos agrestinos, a sua relação com o mundo espiritual e essa vivencia se realiza de duas formas: por meio da igreja (missa, etc) e por meio da coletividade (religiosidade popular, as festas de santos), sendo o Santo um agente que possibilita o estabelecimento da vivência religiosa. A prática religiosa eclesial vivenciada através do sacramento e a prática social, através dos ritos e crenças, são simbolicamente equiparáveis. Na comunidade Agreste a relação entre as festas não é conflituosa, pois, em decorrência do que é mais fundamental e expressa a cosmovisão dos agrestinos, que é a manutenção e atualização de vínculos, o trânsito entre as festas é aberto, os agrestinos transitam e são expectadores das *festas de santo*, sendo comum, portanto, verificar a presença dos moradores e festeiros transitando nas respectivas festas. Entre as festas não há disputa de prestigio, dado o caráter religioso nelas expressas, festa de família e festa da coletividade.

A *Folia de Seu Lero* representa um momento único e extraordinário em que as atividades comuns do dia-a-dia dão lugar às práticas diferenciadas que as transcendem, com

---

batuque apresenta-se como expressão da atualização de promessa ao santo protetor durante celebração familiar. Mais informações sobre as referidas festas vide Silva (2008).

[51] Van Gennep (2011 [1909]) identificou dois tipos de ritos de passagem: aqueles que pontuam a trajetória de vida de um indivíduo dentro de seu grupo social e aqueles que acompanham a passagem das estações ou as primeiras colheitas nas sociedades tradicionais e nos quais o grupo social é abarcado por inteiro. Estes últimos são os chamados ritos de calendário, ou seja, os rituais que acontecem dentro de um tempo social mais amplo estabelecido na forma dos nossos calendários.

múltiplas funções e significados sempre atualizados. Como observa Pereira (2009), uma folia, sob determinados aspectos, "é sempre uma única folia, com seus próprios produtores, suas histórias e feitos extraordinários", assentados na memória coletiva de seus participantes.

> Muitas festas constituem os pontos de referência de um tempo irreversível e linear, tanto na vida individual (batismo, crisma, casamento, iniciação, funeral, etc.) como coletiva (vitória, paz, visitas de personagens ilustres; casamento, coroação, morte de um príncipe, etc.). (...) Com efeito, as festas cíclicas nunca se repetem totalmente idênticas: cada qual é individualizada na memória coletiva (PEREIRA, 2009: 30).

Reitero ainda que tomo a categoria *festa* na perspectiva durkheimiana, como *atos de sociedade*, "meios pelos quais o grupo social se reafirma periodicamente" (DURKHEIM, 1996: 422), ou seja, como um fenômeno social que contém uma representação da sociedade, sendo, antes de tudo, a *sociedade em ação* em que a comunidade se coloca em ação para representar a si mesma, partilhando coletivamente suas ideias e valores.

> As festas constituem-se um tipo de ação social coletiva que, no calendário anual de uma dada sociedade, é prevista, previsível e repetida. Sendo também um espaço social e um tempo social extraordinários onde ideias e valores se tornam mais nítidos e perceptíveis, que em outras situações sociais, ao serem festejados pelo conjunto de indivíduos de uma dada sociedade (COSTA, 1999: 107).

As festas[52] representam momentos relevantes para a vida social de Agreste, em que se altera momentaneamente o cotidiano em instantes especiais da vida coletiva, onde se encontra o espaço de diversão, de religiosidade, integração social, renovação e manutenção de vínculos e dos laços identitários da coletividade.

Neste capítulo busco trazer à cena o ritual presenciado por mim no mês de janeiro de 2014, que constitui o período da realização da *Folia de Seu Lero*, realizado na comunidade negra de Agreste e, para tanto, percorro dois caminhos, um descritivo em que etnografo o ritual, narrando a sua preparação e a sua realização, quando se instaura um momento extraordinário que articula e pontua a existência da população de Agreste. O outro percurso, realizado concomitante ao anterior, será analítico e nele procuro interpretar a *Folia de Seu Lero* como um rito, compreendido nesse trabalho como um sistema cultural de ação comunicativa simbólica e performativa descrito por Tambiah (1985). Para o referido autor, o

[52] A *Folia de Seu Lero* partilha algumas semelhanças com outras festas religiosas na cidade de Agreste, tais como as *festas juninas* e a *festas de Nossa Senhora Aparecida* na medida em que *"* implicam a constituição de um tempo especial, uma ruptura com o fluxo cotidiano das ações humanas". *Ao lado das rezas coletivas realizadas nas moradias dos devotos, das festas juninas ocorridas nas igrejas, "as folias são formas específicas de se prestar homenagens aos santos aos quais elas são dedicadas. Os festejos são verdadeiras venerações, são celebrações da existência e da importância dos santos para o mundo dos homens na terra. Seus participantes são antes de tudo devotos e os objetivos maiores dos seus realizadores são os pagamentos e as obtenções de graças provenientes das divindades" (PEREIRA, 2009:29).*

ritual é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. A ação ritual pode ser vista como "performativa" em três sentidos: 1º) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional, portanto o ritual comunica ideias; 2º) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação e no 3º) sentido, o ritual expressa valores que são inferidos e criados pelos atores durante a performance. Utilizo a perspectiva de análise ritual desenvolvida por esse autor por considerar ser a maneira mais adequada para compreender suas características, suas funções e os símbolos que são colocados em relevos para expressar as ideias e valores que os agrestinos, enquanto membros de uma unidade social, buscam expressar através da *Folia de Seu Lero*.

Minha imersão no contexto de Agreste para essa pesquisa de campo se deu entre os dias 18 e 21 de janeiro de 2014, contudo, para agregar informações sobre os aspectos históricos e estruturais da Folia, apresento depoimentos colhidos em anos anteriores que também são relevantes para as análises dessa etnografia.

Durante as pesquisas de campo sempre chego com alguns dias de antecedência para acompanhar os rituais, assim, posso analisar os preparativos para a festa, realizar entrevistas e demais registros de campo, etnografando cada momento e situação ritual. Para essa viagem embarquei no dia 18 de janeiro no ônibus da Viação Saritur (FIG.18), única empresa que faz o trajeto entre Montes Claros e Agreste na atualidade. Existe também o transporte de ônibus "clandestino" que ainda funciona dependendo da necessidade. Nesse caso, trata-se de um ônibus particular que faz o transporte entre Agreste e as várias comunidades vizinhas, usando sempre o trajeto pelo interior, passando por várias fazendas e cobrando uma taxa com valor abaixo da outra empresa. Agreste é uma comunidade distanciada da sede do município a que pertence, mas vinculada à cidade e à Montes Claros por linhas de ônibus. Na comunidade não há uma garagem para o ônibus que fica estacionado na frente da casa do motorista em Agreste.

Saí da Rodoviária de Montes Claros às 13h30minh. A distância entre as duas localidades é de 130 km, presumindo assim um tempo de aproximadamente 2h de viagem, no entanto, a mesma tem duração de 6h. Isso se deve ao deslocamento do ônibus que passa por nove localidades, entre elas, cidades e comunidades rurais, antes de chegar a Agreste. O percurso passa pelas seguintes comunidades, em ordem: Capitão Enéas, Orion, Jaú, Posto do Pedro, Santana da Serra, Serrote, Virgilândia, Caçarema e Quem-Quem antes de chegar ao

destino. O translado é quase todo feito em estrada de terra, tendo estrada asfaltada somente até Capitão Enéas.

FIGURA 18 – Ônibus que faz o transporte para a comunidade Agreste

Fonte: arquivo pessoal, 2014.

Por se tratar da época do ciclo das Folias, em algumas dessas comunidades os rituais também aconteciam. As folias colocam as comunidades em movimento e, a partir dessa circulação, de acordo com Pereira (2009), duas operações podem ser verificadas, o *ir à festa* e a *festa indo aos fieis*,

> Por um lado, elas se estruturam através do deslocamento dos seus devotos em direção à festa (é o domínio do *ir à festa*, destacado por Brandão, 1989): o importante é a passagem do ponto de partida da rotina até sua ruptura através de uma transposição espacial das pessoas. Os seus participantes saem de suas casas e, durante as peregrinações, realizam deslocamentos por um área que se transforma no território festivo propriamente dito. Por outro lado, o movimento dos festejos também deve, necessariamente, ser entendido como um deslocamento ao contrário. Tanto quanto se pode pensar as folias como engendrando a concentração, atraindo os devotos para sua realização, também podemos imaginá-las como autênticas festas em movimento, *indo em direção* aos fiéis. Mais do que apenas um *ir à festa*, as folias também são festas que *vão* às pessoas e aos lugares. A articulação destas duas operações indica alguns caminhos interessantes para os entendimentos das relações entre o sagrado e sua mobilidade nas folias (Ibid: 26).

Essas duas dinâmicas são verificadas nas folias da região, movimentando os foliões e devoto às festas e levando ao mesmo tempo em que leva o festar aos moradores.

Durante a viagem foi possível verificar que pelo menos dois grupos de foliões embarcaram no mesmo ônibus, sempre carregando os instrumentos e devidamente trajados para as Folias. Foi durante uma parada na comunidade de Caçarema que percebi os primeiros sinais de reconhecimento da *Folia de Seu Lero* por moradores das comunidades vizinhas.

Durante a parada do ônibus, desci para tomar um café e percebi um grupo de foliões nativos de Caçarema conversando com os moradores e se organizando para a Folia que aconteceria nesse local. Então busquei conversar com os foliões que, como parceiros de diálogo etnográfico, me perguntaram para onde eu estava indo, então respondi que iria para a comunidade Agreste. Imediatamente à minha resposta, um dos foliões indagou com entusiasmo: *Você está indo para a Folia de Seu Lero?* Respondi que sim, que iria para realizar uma pesquisa sobre a mesma. Eles retrucaram dizendo que a *Folia de Seu Lero* "*era muito boa, muito forte"* e que já haviam participado da mesma. Os agrestinos, também, utilizam as categorias nativas de *forte* e *fraco* para as *festas de santo*. Essas categorias são utilizadas dependendo dos gastos disponibilizados na festa, assim, "se o festeiro é econômico nos gastos para a realização da mesma, a festa é considerada *fraca*, mas se ocorre o contrário, a festa passa a ser considerada *forte*" (SILVA, 2008: 35), isto posto, os agrestinos comparam uma festa com a outra ao longo do tempo, afirmando se a festa de tal festeiro foi *fraca* ou foi *forte*.

Cheguei à comunidade já no início da noite e me retirei para a residência de Valdemar Alves dos Santos, conhecido como *Seu Dema*, local que sempre fico hospedado quando vou a campo. Nesse dia não realizei entrevistas e nenhum outro registro na comunidade, preferi organizar o caderno de campo, assim como conferir todo o equipamento (gravador e máquina fotográfica) para os trabalhos. *Seu Dema* é patriarca de uma família de cinco pessoas, sendo a Dona Neuzita Ferreira dos Santos sua esposa, as filhas gêmeas Nilda e Nilma Ferreira dos Santos e outra filha que mora na cidade de Janaúba, chamada Maria Nilza Santos. Sempre fico hospedado na residência dele, num dos quartos cedido por uma das filhas. Seu Dema e toda a família participam da *Folia de Seu Lero*.

No dia seguinte, 19 de janeiro, num domingo, iniciei os trabalhos bem cedo, realizando entrevistas e registrando em fotos e vídeos os aspectos físicos da comunidade. Aspectos esses que representam as melhorias ocorridas na comunidade a partir de 2013, como o asfaltamento das principais ruas e instalação de linhas telefônicas em algumas residências,

além das reconstruções das casas de adobe por tijolos. Essas melhorias foram adquiridas após ampla luta política das Associações comunitárias junto ao poder público.

Durante o percurso pelas ruas da comunidade sou cumprimentado pelos moradores, que me desejam um "*bom dia*", além da oferta do "*cafezinho com biscoito*". Esse ato de cumprimentar, muito comum aos moradores de comunidades rurais, constitui-se como "ato de saudação" a quem vem de fora, como ato de reconhecimento a minha presença e existência, o que proporciona uma relação e acolhimento e respeito sempre que vou a campo.

Andando pelas ruas percebo a utilização de aparelhagens de som, rádio e televisão, que é bastante ampla na comunidade e todas as residências possuem pelo menos um desses aparelhos, assim, logo cedo é possível ouvir os sons reproduzidos por eles nas casas. Pela manhã segui até o rio a pedido de alguns moradores, a maioria jovens que se dirigiam para um momento de lazer. Nos finais de semana os agrestinos costumam se dirigir para as lagoas e rios para momentos de confraternização e diversão. O rio Verde Grande, apesar de ser poluído, na medida em que o esgoto de outras cidades é depositado no mesmo, é bastante utilizado pelos moradores tanto para a pesca quanto para lazer. Por lá fiquei por uma hora apreciando a beleza do rio e a forma com que os agrestinos passam suas manhãs e tardes nos momentos de descanso.

FIGURA 19 – A ponte sobre o Rio Verde Grande. Fonte de lazer para os moradores de Agreste

Fonte: arquivo pessoal.

De volta à comunidade realizei entrevistas com moradores com intuito de buscar as interpretações dos nativos sobre a *Folia de Seu Lero* e a representação da mesma como elemento simbólico e identitário para os agrestinos, representações essas que serão expostas e analisadas nesse capítulo.

No período vespertino tive a oportunidade de participar de uma reunião da Associação Quilombola Verde Grande e, como descrito no primeiro capítulo, essas reuniões acontecem sempre no terceiro domingo de cada mês e atualmente tem no antigo espaço da Escola Municipal Versol de Oliveira, o local para realização.

Durante a noite pude registrar outros momentos de lazer dos agrestinos que se confraternizam nos bares. Nas sextas feiras e sábados, alguns bares se transformam em "boates", com uma iluminação e som "adequados", além de reprodução de DVDs para o entretenimento das pessoas. Conforme aponta um dos foliões mais antigos de Agreste, José Nunes dos Santos, conhecido como Zé Nunes: "*Hoje tem o bar Esquema, o ponto de seu Lero, o ponto do Cassiano. Sábado e Domingo eles liga o som, na semana não tem não (Zé Nunes)*. Os bares, as calçadas, os locais de comércio e as residências constituem como locais privilegiados para a realização dos diálogos etnográficos, onde pude absorver informações sobre a *folia*. Vivenciar os rituais festivos de culto aos Santos, e as diversões durante as noites dançantes nos bares da comunidade fez perceber que na paisagem sonora[53] de Agreste, as práticas tradicionais dialogam e transitam com as sonoridades de contexto midiático, demonstrando diferentes formas de vivência cultural/musical, onde "tradição e modernidade formam um mosaico de relações aparentemente cacofônicas que precisa ser analisado a partir dos sentidos dados pelos próprios atores sociais" (PRASS, 2007: 4).

No dia seguinte, 20 de janeiro, eu estava ainda mais ansioso, pois se tratava do dia de crença, da reza e da festa, dia da *Folia de Seu Lero*. Como toda *folia* a de Agreste possui características peculiares que evidenciam suas especificidades, dando a esse ritual uma identidade única.

Ao realizar as pesquisas de campo para esse trabalho, pude constatar que no contexto da coletividade de Agreste, a *folia de Seu Lero* faz parte da "memória coletiva local"

[53] Em meados da década de 1960 teve início no Canadá, mais precisamente na Simon Frayser University, um movimento que se propunha realizar uma análise do ambiente acústico como um todo. Tal projeto foi denominado *World Soundscape Project* e foi encabeçado pelo compositor canadense R. Murray Schafer. A palavra *Soundscape* foi um neologismo introduzido por Schafer que pretendia criar uma analogia com a palavra *Landscape* (paisagem). A paisagem sonora, segundo Schafer, seria então: o ambiente sonoro. "Tecnicamente, qualquer porção do ambiente sonoro vista como um campo de estudos" (SCHAFER, 1997, p. 366).

(HALBWACHS, 1990; VERNANT, 1990)[54], para o qual a vitalidade das relações sociais da coletividade dá vitalidade às imagens que constituem a lembrança. Portanto, a lembrança é sempre fruto de um processo coletivo e está sempre inserida num contexto social preciso. Nessa mesma perspectiva Bitter (2008), aponta que o ritual mostra-se como um notável sistema de memória, ganhando um valor de concepção de mundo.

> É através da repetição dos cantos, dos gestos, enfim, da estrutura ritual que se memoriza e, de certo modo, se realiza a mediação com os planos cosmológicos. Não se trata aqui de uma memória subjetiva, individualizada e autonomizada na sua concepção moderna. Co-memorar não é simplesmente lembrar, mas recuar, de certo modo, ao ponto original de fundação da ordem humana, ao plano oculto e invisível do universo (Ibid: 50).

O caráter intermitente da *folia de Seu Lero* também pode representar essa perspectiva, sendo sempre revivida como uma volta às origens da criação, "onde os *devotos* se encontram não apenas com os santos, mas também com as circunstâncias e forças que produziram o mundo social e cosmológico, igualmente responsáveis por sua manutenção" (PEREIRA, 2009: 30).

A Folia em Agreste é tratada pela categoria nativa de *Folia de Seu Lero*, apelido de Aureliano R. Soares, que é o *mestre da folia* e também organizador, juntamente com seus familiares, fazendo o papel do *festeiro*. *Festeiro* é a categoria nativa dada aos organizadores e patrocinadores das festas, não só a essa folia, mas para as outras *festas de santo* que ocorrem na comunidade. Outros termos como "*noiteiros*" e "*chaveiros*" são utilizados para categorizar

[54] Para (HALBWACHS, 1990), o indivíduo que lembra é sempre o indivíduo inserido e habitado por grupos de referência, a memória é sempre construída em grupo, mas, é também, sempre um trabalho do sujeito. Uma memória pode permanecer um dado abstrato, pode ainda, formar-se em imagem, e como tal permanecer, ou finalmente pode tornar-se lembrança viva. Esses destinos dependem da presença ou ausência de outros que se constituem como grupos de referência. Esse grupo é um grupo do qual o indivíduo já faz parte e com o qual estabeleceu uma comunidade de pensamentos, identificou-se e con-fundiu seu passado. O grupo está presente para o indivíduo não necessariamente, ou mesmo fundamentalmente pela sua presença física, mas pela possibilidade que o indivíduo tem de retromar os modos de pensamento e a experiência comum próprios do grupo. A vitalidade das relações sociais do grupo dá vitalidade às imagens que constituem a lembrança. Portanto, a lembrança é sempre fruto de um processo coletivo e está sempre inserida num contexto social preciso. Sendo fruto de um processo coletivo, na medida em que necessita de uma comunidade afetiva, forjada no "entreter-se internamente com pessoas" característicos dos grupos de referência, Essa comunidade afetiva é o que permite atualizar uma identificação com a mentalidade do grupo no passado e retomar o hábito e o poder de pensar e lembrar como membro do grupo. Os grupos no presente e no passado permitem a localização da lembrança num quadro de referência espaço-temporal que, justamente, possibilita sua constituição como algo distinto do fluxo contínuo e evanescente das vivências. A memória é esse trabalho de reconhecimento e reconstrução que atualiza os "quadros sociais" nos quais as lembranças podem permanecer e então, articular-se entre si. A "memória" é entendida no sentido de Vernant (1990), na medida em que "co-memorar" também é louvar os antepassados. A memória, permite acessar dimensões invisíveis de modo a remeter à forma com que os antigos poetas e *aedos* da Grécia arcaica, verdadeiros videntes possuídos pelas Musas, ascendiam a outros níveis cósmicos. Desse modo, a memória permite uma transmutação da experiência espaço-temporal, o que implica necessariamente um esquecimento momentâneo do presente (VERNANT, 1990 *apud* BITTER, 2008: 50).

as pessoas que estão diretamente ligadas à organização das festas de Agreste. O "*festeiro"* é o organizador da festa, o "*noiteiro*" organiza o leilão e o "*chaveiro*" ou "*chaveira*" é o/a responsável pela organização da Igreja Católica, ficando com a chave da mesma na ausência do pároco.

Como lembra Brandão (1977), os mestres das folias são mantenedores das tradições, sendo também chamados de Embaixador, Capitão, Guia e também são conhecidos como Imperadores. No caso de Agreste, *Seu Lero* pode ser considerado como o mantenedor da tradição da *folia*, exercendo papel fundamental, tendo em vista que a manifestação é patrocinada e organizada por ele. A vida religiosa no catolicismo popular é realizada por agentes locais do sagrado e *Seu Lero* é um desses agentes em Agreste.

A *Folia de Seu Lero*, acontece sempre no dia 20 de Janeiro, dia de São Sebastião, padroeiro de *Seu Lero*, prolongando o ciclo natalino da *folia* até essa data. A *folia* sofreu em sua historicidade várias alterações, tanto na estrutura ritual quanto no formato e organização. Com o passar dos anos, foi se adaptando e "diminuindo" sua rotatividade. Com essa diminuição e pelo fato de São Sebastião ser o padroeiro de *Seu Lero*, a data de 20 de janeiro foi mantida como referencia para a festa. Apesar de ser realizada no dia de São Sebastião, não é considerada como uma *folia mista*, ou folia de *São Sebastião*, trata-se de uma Folia de Reis que sofreu adaptações em seu formato e estrutura, espaço e tempo com o passar dos anos. Na declaração posterior, *Seu Lero* deixa claro que se trata de uma Folia de Reis: *Eu achei no mundo, aqui eu deixo, não foi eu que plantei, foi os Três Reis Magos né? Os primeiros que foram visitar Jesus, então acho que não deveria acabar não, continuar, como eu já dei muita tradição pra muitos ai (Seu Lero).* Seu Lero é conhecido pelos foliões como *sistemático*[55] conforme descreve o folião Zé Nunes: "*O povo canta guaiano, sapateia, Lero é bom festero, é boa pessoa só é nojento né? Mas ele é boa pessoa. Todo ano nós brinca muito lá"*. Apesar de ser reconhecido dessa forma, *Seu Lero* é um membro da coletividade contribuindo, através da *folia*, para a manutenção e atualização dos vínculos sociais entre os agrestinos. *Seu Lero* aponta a falta de compromisso dos foliões para com o ritual, sendo um dos motivos da redução no tempo e espaço do ritual,

> *De primeiro tinha ensaio, mas depois eles ia fazer errado, eu ia reclamar e eles brigavam comigo, tinha de seguir o que eles queria, para fazer errado, do modo que eles queria eu não queria, saí fora. Queria acompanhar as tradição com que eu*

[55] Em muitos sentidos, a noção *sistema* tem como um de seus corolários a idéia de *sistemático*. Um folião, um imperador ou morador *sistemático* é aquele que deseja impor o seu *sistema* aos demais participantes de uma folia. A noção indica, de certa forma, que o *sistema* é uma ferramenta de interação. O *sistemático* é aquele que não se permite interagir com um *sistema* diferente do seu (PEREIRA, 2009: 34).

> *aprendi e me explicava, como que era o sistema da folia, mas eles não queria me seguir. Tinha um curião nosso aqui, era o Luisim, e o Imperador era outro Luis. Nós saía pra folia e cantava três dias na vizinhança, dava o manifesto no dia 24 pra 25, parava, no dia primeiro de Janeiro nós entrava cantando, tirando esmola. Até na Vereda nós foi na folia. Até o dinheiro que tirava ganhava de esmola. Frango, tudo, não tinha dinheiro dava um frango, e dava uma festa no dia 6. Ia de casa em casa. Na Vereda mesmo eu plantei uma folia lá, que tava bonita demais, eles começou aqui comigo, eu trazendo eles aqui pra folia mais eu. E pra falar a verdade, eles tava melhor do que eu, mas acabou eles brigando lá, um quebrou a rebeca na cabeça do outro e virou uma cachorrada e acabou a tradição. Já tem maconheiro no meio. Eu só ando na coisa certa, se num seguir a coisa certa num tem jeito (SEU LERO).*

A fala supra de *Seu Lero* nos remete à noção de *sistema* (PEREIRA, 2009; BITTER, 2008) que está diretamente relacionada aos vários modos de se "fazer folia" e as "razões dessa diversidade" e especificidade. Os Foliões conseguem identificar que as folias possuem características próprias proporcionando a distinção entre elas, embora alguns aspectos permaneçam invariáveis. "Estas diferenças formais (maneira de cantar, *fardas*, instrumentos utilizados, presença ou não de mulheres) são explicadas através da categoria *sistema"* (BITTER, 2008: 122). "Assim, por exemplo, um folião pode dizer que outros foliões têm um "sistema" diferente do seu, porque cantam de modo diferente, formam grupos com mais ou menos tocadores, etc" (PEREIRA, 2009:32). Outra categoria que nos possibilita compreender os "paradoxos da unidade e diferença no interior dos festejos é a categoria do *fundamento*. O *fundamento* na perspectiva de Pereira (2013), compreendido como o "próprio substrato religioso de uma folia (sua noção de sagrado, sua força mais importante), perpassa todos os momentos do ritual, é o elemento que articula os festejos às origens do mundo, permitindo que todos eles sejam sempre entendidos como a repetição de uma e única só folia, dos seus primórdios até hoje". O depoimento do folião Zé Nunes representa essas duas categorias, vejamos:

> *"Eu só acompanho, Lero é que guia, eu só acompanho, cada canto tem um sistema, até o batido da viola, tudo tem interferência, tem uns mais avexado, outros mais compassado, mas o canto de Reis, praticamente só faz pra aquele Santo, o som é um som, agora você tem que agradecer pra aquele Santo que é o dia dele né? (ZÉ NUNES).*

Ao dizer que *"cada canto tem um sistema"* ele reconhece as diferenças entre eles e consequentemente entre as folias, mas ao mesmo tempo quando diz que *"mas o canto de Reis, só tem aquele Santo"* ele nos remete a uma unidade, a imutabilidade do fundamento. A categoria *fundamento* está relacionada à unidade e a universalidade da folia, *é* daquilo que "transforma a folia numa só e única coisa "" no mundo todo "", já o *sistema* estabelece distinções" (PEREIRA, 2009: 34).

> Há, portanto, uma tensão dada pela idéia de que o *fundamento* é um ponto fixo de referência e a existência no plano do rito de suas formas variadas de expressão. Evidentemente, os *mestre*s das folias assumem que os outros *mestre*s detêm igualmente o *fundamento*, que se expressa com algumas diferenças. Creio que essas diferenças sejam também reflexo do fato de que há uma variabilidade no domínio que se detém sobre o *fundamento*. Isso diz respeito ao processo de transmissão e aquisição desses conhecimentos (BITTER, 2008: 123).

3.1.1 Seu Lero: o *festeiro* e a promessa

O povo canta guaiano, sapateia, Lero é bom festero!
(Zé Nunes)

Aureliano R. Soares, conhecido como Seu Lero, é o patriarca de uma família de dez filhos, cinco homens e cinco mulheres, sendo que apenas um filho, o Ângelo Máximo G., mora em Agreste. Seu Lero é comerciante, dono de uma venda que subdivide um dos cômodos de sua casa, sendo um dos poucos pontos de comércio na comunidade. Quando perguntei a Seu Lero desde quando ele realiza a folia e o porquê, a resposta foi "*eu fiz uma promessa*". A folia para Seu Lero, sob sua organização como *festeiro* acontece desde 1973 e é fruto do pagamento de uma única *promessa* a São Sebastião que o mesmo fez na década de 60, época em que passava por situação de dificuldade financeira e por problemas de saúde. A relação cósmica que Seu Lero assume com a folia, portanto, é através da *promessa* e do *sacrifício*, dessa forma, a categoria *promessa* é um ponto central e estruturador no sistema da folia.

> *Comecei quando eu morava na Vereda a partir de 1973 quando eu mudei pra cá. Eu tenho um livrim com a foto que explica, por trás é oferecido a São Sebastião, o livrim explica que na tradição antiga, antiga,* (enfatiza a palavra antiga) *o povo oferecia porco, galinha pra São Sebastião, ele era o Santo que combatia a peste, a guerra, a doença. É a fé que cura. Eu peguei essa promessa na Vereda Viana e peguei com Deus, ele é um Santo muito milagroso (Seu Lero).*

As promessas correspondem às "trocas entre *foliões* e devotos com suas divindades, se constituem de forma obrigatória e, de certo modo, perpétua, quando *bençãos* e *graças* são intercambiadas por meio de "sacrifícios" de toda ordem" (BITTER, 2013: 190). Na ótica de Pereira (2009:93), a promessa é uma das "categorias centrais que organizam a relação entre homens e santos" e "evoca uma espécie de acordo, sendo ao mesmo tempo um pedido feito aos santos ("eu faço uma promessa"), uma dívida para com a divindade ("tenho uma

promessa para pagar") e a própria efetivação do pagamento ("a folia é uma promessa que estou pagando pro santo"). A promessa é uma forma socialmente estabelecida de se pedir e se saldar uma dívida contraída com os santos católicos. "O termo condensa a própria idéia maussiana das prestações totais[56], onde as operações de pedir, receber e retribuir estão intimamente articuladas" (Ibid). Faço aqui uma analogia ao trabalho dos autores Contins e Gonçalves (2008), que abordam a Festa do Divino Espírito Santo;

> Na ideologia dos devotos, a festa é realizada para agradar o Divino Espírito Santo, a partir do momento em que se faz alguma "promessa" ou quando se pretende retribuir alguma "graça" recebida. Essas são noções nativas por meio das quais se expressa de modo sensível a relação de troca entre os devotos e o Divino Espírito Santo. Essa relação é interpretada por meio das categorias da dádiva e da contradádiva, estabelecendo-se simbolicamente uma relação permanente com o Espírito Santo. O trabalho individual e coletivo envolvido no conjunto das atividades de preparação e realização das festas deve ser interpretado como parte desse intenso e permanente circuito de trocas (Ibid: 79).

Nessa mesma linha, Brandão (1981), reitera que Mauss, ao analisar os fundamentos da dádiva, vê nos rituais uma iniciativa das pessoas de produzir trajetórias continuas de rodízio de bens e de efeitos sociais ligados a essas trocas entre pessoas [...] parecendo fazer a quem querem livres, como sempre parecem ser em uma festa, os homens que Mauss descreve estão presos a seqüências de obrigações: de dar, de receber e de retribuir (Ibid: 43). Para Mauss (2003), as relações de reciprocidade obrigam os "parceiros" a trocarem "presentes" e nessa troca, o *dar* representa despojar-se do que é seu para estabelecer vínculos sociais e o *receber* bens significa envolver-se com o doador através da dádiva para realizar os vínculos sociais ofertados, assim, o dever de retribuir é fundamental, não importando a quantidade, a qualidade, ou o valor utilitário dos bens trocados e sim o valor simbólico.

A promessa não significa somente uma simples "obrigação" de compromisso para com os festejos e os santos católicos, ela exige que os foliões e devotos sejam portadores a contínua atividade de folião para que, aquilo que foi recebido, possa ser preservado e mantido ao longo de toda uma vida. A promessa também ajuda a definir a própria identidade do *folião*, do *devoto*, ou do grupo que faz votos a uma santidade, assim, se essa comunidade que é negra e é

[56]Afinal, sendo obrigatória a participação dos devotos durante sua realização, a folia acaba por promover uma ampla circulação de bens religiosos e sociais, oferecidos pelos foliões, em troca de bens materiais e de serviços, dados pelos moradores. As trocas não seriam realizadas por indivíduos, mas envolveriam sempre a participação do grupo de cantadores (os *foliões*) e de familiares, vizinhos, parceiros, compadres, etc., de uma dada localidade (os *moradores*). A folia, nestes termos, seria caracterizada por articular os seus participantes a uma extensa sequência obrigatória de dar, receber e retribuir. Realizadas num contexto extraordinário, as prestações e contraprestações mútuas seriam, para Brandão, atualizações das trocas cotidianas do próprio mundo camponês. Tudo aconteceria, assim, como se as folias fossem, para usar as palavras de Roberto Da Matta, um *close up* da vida social (1979); um destaque daquilo que é importante para os devotos lembrar e não esquecer: a complementaridade dos homens em relação a si mesmos e aos seus deuses. (PEREIRA, 2009: 18).

quilombola, tem uma religiosidade baseada em cultos aos Santos protetores e a Folia de Seu Lero faz parte desse cosmo, o pagamento das promessas, é, portanto, uma representação da identidade religiosa da coletividade negra de Agreste.

A *Folia de Seu Lero*, para além desse circuito de reciprocidade, onde as pessoas contribuem com a festa levando mantimentos para o leilão, é um dos meios de incorporação de *Seu Lero* à coletividade. Ele é um *outsider*, vindo da comunidade de Vereda Viana, e, lamenta o fato de não ser nativo, assim, a folia possibilita o estabelecimento de vínculos entre ele e a comunidade, atualizados permanentemente durante os rituais. Ele articula nativos e estrangeiros representados através dos foliões, devotos e visitantes. *Seu Lero* foi incorporado à comunidade pelo sistema de parentesco de compadrio[57], mas ele continua como *gente de fora* e faz questão de afirmar isso quando ele põe *gente de fora* na Folia. A folia permite a *Seu Lero* se sentir *de dentro*, mesmo não sendo nativo.

> *Porque têm os foliões, né? De Quem-quem também. Então os foliões de lá conhecia; porque folião, um conhece o outro, né? Então tinha aquele laço de conhecimento entre os foliões de Quem-quem, os foliões de Caçarema, os foliões de Vereda-Viana, os foliões de Jacaré. Então cada um já sabia um período em que o outro tinha um período de tocar, alguma coisa assim. Então as pessoas de lá vinham; "Ó, vai ter a folia de Seu Lero lá no Agreste", então as pessoas vinham participar. Às vezes também os foliões daqui não tavam podendo fazer a folia, convidavam os de Quem-quem, convidava os de Caçarema. Eu mesmo já saí daqui para ir lá convidar eles para pai, né? Ele pedia: "ó, Márcio, vai lá e chama os foliões para vir", e eles vinham. Então já tinha essa comunicação (MÁRCIO).*

[57] Os estudos dos sistemas de parentesco e compadrio são fundamentais para a compreensão de como as comunidades negras lançam mão de distintos fatores de persistência e transformação, contribuindo para a reprodução dos modos tradicionais de vida e até mesmo incorporando-os aos padrões modernos (NERI, 2008: 12-13). Segundo Candido (1964: 160) *apud* Neri (2008), esses fatores podem ser entendidos como princípios de ação reguladora que buscam a redefinição e o ajustamento a novos contextos sociais e de sobrevivência. Sua importância é evidenciada pela contribuição história do tema, mais precisamente pela necessidade que o homem sempre teve na busca do entendimento de si mesmo e dos grupos a que faz parte. Essas indagações podem ser notadas desde as primeiras correntes de pensamento no âmbito da antropologia. Morgan e os evolucionistas já se perguntavam nos estudos da cultura a respeito de diversas categorias essenciais nas discussões do parentesco. Entre elas se encontrava aspectos como a função exercida pelo matrimônio, a autoridade doméstica do homem sobre a mulher, a instituição familiar e a herança em linhas de descendência limitada (patrimônio indiviso), enfim, pontos essenciais discutidos que segundo ele inaugurou a etapa civilizada das sociedades. Por meio do parentesco é possível entendermos o debate inaugurado por Lévi-Strauss (2003: 41) *apud* Neri (2008), "travado entre cultura e natureza, já que ele abrange ambas as categorias". O parentesco é biológico por meio da consanguinidade e social por estabelecer relações de afinidade por meio da aliança entre distintos grupos e indivíduos. No entanto, em algumas sociedades se encontra uma terceira categoria de parentesco que classifica os *parentes enquanto fictícios*; o compadrio e a adoção são exemplos que ilustram bem essa categoria. O compadrio enquanto categoria de parentesco é correntemente denominado de *parentesco ritual* como quer Arantes Neto (1975: 7), no entanto, quero entendê-lo não como apenas parte integrante de um ritual expresso por uma visão mais ampla do parentesco, mas como parte integrada a ela. Assim, seria pensar o compadrio não por meio do parentesco, mas, e, sobretudo, tê-lo como parte do próprio parentesco, de certo, somando mais um instrumental teórico para compreender os distintos grupos e a maneira em que se organizam socialmente Woortmann (1995: 285) (NERI, 2008: 13).

Na fala supra, Márcio, filho de *Seu Lero* e também folião esporádico, informa sobre os laços e vínculos mantidos e atualizados anualmente pelos foliões. Seu Lero como *festeiro* e mesmo sendo *de fora* consegue articular a família nuclear, membros da família estendida (alguns dos seus parentes que moram em Sete Lagoas e Montes Claros), a participação dos agrestinos e vizinhos. A atualização dos vínculos do passado, o estabelecimento e permanente atualização dos vínculos no presente é a principal característica identitária da *Folia de Seu Lero*. Historicamente, a *Folia*, sob a coordenação do mesmo, acontece desde 1973, todavia, a Folia de Reis na comunidade é centenária conforme dialoga o folião Zé Nunes,

> *De ajudante já sou bem velho né? Porque quando eu nasci, quando eu tava criando, tinha um Terno que era do meu avô Filisbino, depois o outro terno e o folião chamava Joaquim de Souza, que era tio de minha muié, depois entrou o Versol, que era residente daqui, e eu depois de Versol pra cá eu fuliei toda vida, uns 20 anos. É toda vida, já tem uns vinte anos, desde que ele mudou pra qui, e continuou a mesma coisa, todo ano, todo ano (ZÉ NUNES).*

3.1.2 O local ritual: a casa de Seu Lero

A *folia* tem uma característica muito específica quanto aos locais rituais na medida em que acontece na casa de *Seu Lero* (FIG. 20) e na Igreja. Logo cedo, percebi uma movimentação na comunidade, principalmente nas redondezas da residência[58] de *Seu Lero* e o motivo para tal é o direcionamento de algumas pessoas da comunidade para esse local com o intuito de colaborar nos preparativos da *folia* que iniciam logo pela manhã, bem cedo, por volta de 6 horas. *Seu Lero* e o filho Máximo soltam foguetes no quintal da casa indicando o dia Santo (FIG. 19). Os foguetes representam "uma forma ritual de publicizar o compromisso

[58] As residências são espaços sociais e até cosmológicos, mais do que apenas simples edificações. Boas para viver e para "pensar" (Woortmann, 1982), as casas agrestinas também são fundamentais para a produção da família (Marcelin, 1999). Elas são a materialização da vida familiar no sentido estrito, seu espaço de convivência, encontro, intimidade e de devoção religiosa. "Sua estrutura material se articula com a própria estrutura familiar, em suas distinções de gênero e idade e contatos com o sagrado. As noções de "casa" e "mundo", ou "casa" e "rua", não são simples categorias espaciais. Como nos ensina Roberto da Matta (1997), elas são categorias totais, capazes de articular valores morais, éticos, religiosos, sociais, econômicos, etc". (PEREIRA, 2009: 71-72). Na perspectiva de Da Matta (1994) citando Mauss,"a idéia de residência é um fato social totalizante", na casa há tranqüilidade, calma, harmonia. Na rua há luta, batalha, perigo. Na casa estão presentes as mais íntimas relações familiares. Não importa como a família seja: rica ou pobre. É dentro dela que está o verdadeiro "eu" de cada um. A nossa casa é o nosso lar. "Quando falamos da ´casa´, não estamos nos referindo simplesmente a um local onde dormimos, comemos ou que usamos para estar abrigados do vento, do frio ou da chuva. Mas – isto sim – estamos nos referindo a um espaço profundamente totalizado numa forte moral. Uma dimensão da vida social permeada de valores e realidades múltiplas" (Ibid: 25) .

assumido pelo devoto" (PEREIRA, 2009:94). *Seu Lero* solta os rojões como forma de saudação ao dia Santo e à presença dos seus foliões, "um modo de se exibir contentamento mútuo diante da presença de visitantes tão ilustres", mas também, num sentido mais aprofundado, os fogos de artifício representam "a ação de um importante demarcador ritual entre os domínios do sagrado e do profano, de forma que "disparados para o "alto" e se espalhando – através do som - por toda uma vizinhança, eles anunciavam publicamente que os festejos estavam começando" (Ibid: 171).

FIGURA 20 – Seu Lero soltando rojão no quintal de casa, anunciando o Dia Santo.

Fonte; arquivo pessoal, 2014.

Enquanto isso, a nora de Seu Lero, esposa de Márcio, prepara o oratório doméstico (FIG. 21), "consagrado às divindades de crença da família" (MARCELIN, 1999: 3). Ele é montado na sala, ornamentado com as imagens dos Santos Reis, São Sebastião e Nossa Senhora Aparecida. No oratório também são depositados pelos foliões algumas moedas e notas de dinheiro, como uma forma de pagamento e retribuição às graças. Na sala, que mede aproximadamente 9m², velas, flores e uma iluminação a base de pequenas lâmpadas coloridas também fazem parte da ornamentação. Na parede estão afixados os quadros com as imagens dos Santos, fotos dos membros da família e no teto bandeirolas. É possível observar que cada

objeto religioso, adorno e demais elementos, não estão dispostos no interior da casa ao acaso, o sentido de sua posição e necessidade de sua forma está inscrita na relação que esses objetos se relacionam com o cosmo e entre si.

A casa de *Seu Lero* se transforma no período da folia "num espaço que transcende o local da vida doméstica, além de ser o lugar público de uma festa comunitária, a moradia também se transforma, por algum momento, na *morada do santo*, onde ele está assentado e hospedado para a realização dos festejos" (PEREIRA, 2009: 200). É na casa de *Seu Lero* que é realizada a maior parte das ações da *folia*, como as rezas, os cantos, o leilão, a comensalidade, as despedidas e agradecimentos, sendo, portanto, o lugar privilegiado para vivenciar o Sagrado. Toda a família ajuda na organização da folia, montando o oratório, providenciando o lanche, o almoço, a janta e o churrasco que é feito no final da noite. Os filhos de Seu Lero que moram fora também retornam à comunidade para participar.

As festas de santos realizadas em Agreste, de forma geral, acontecem nos seios familiares, nas residências dos *festeiros*. O motivo para isso se deve ao processo de expropriação das festas pelos fazendeiros, assim, os agrestinos, como estratégia de manutenção dos cultos, transformaram as festas em familiares, apesar de não estarem fechadas para os fazendeiros. A comunidade, durante o período de afazendamento, foi submetida não somente ao processo de expropriação de suas terras, mas à expropriação das condições autônomas de vida. As festas que aconteciam em terra livre passam agora a se restringir ao espaço familiar. A expropriação[59] das festas na comunidade se constituiu como uma forma de poder e de imposição cultural dos fazendeiros, o que ocasionou a perda dos recursos e dos direitos culturais próprios, quase como a proibição de vivenciar certos aspectos da cultura própria. Isso se confirma conforme Costa (2013) "Até mesmo as manifestações culturais típicas foram abandonas e a maior festividade, o culto a Santo Antônio, saiu das mãos negras para as mãos fazendeiras, que impuseram a redução das trezenas para dois dias de festividade" (Ibid: 129).

[59] Uma analogia à expropriação cultural vivida pelos negros norte mineiros se faz no período de colonização que foi intensamente marcado por sucessivos movimentos de expropriação cultural. O período colonial estabeleceu-se um longo e perverso período de expropriação cultural das comunidades nativas paralelamente a exploração econômica dos recursos da natureza de forma mais intensa por intermédio da expropriação material movidas por ameaças, violência, morte, extermínio ou expulsão da terra. *"No universo da cultura a expropriação cultural é uma forma de poder e de imposição cultural que consiste na perda sobre os recursos e das decisões culturais próprias, implica em grau de menor intensidade, na eliminação cultural ou proibição de exercer certos âmbitos da cultura própria. Por exemplo, no começo do séc XX a batucada (dos negros) era proibida pela polícia. Sua consequência imediata e necessária é a imposição cultural; introdução pela força numa determinada cultura de elementos culturais alheios" (SANTOS, 2013: 39).*

Diante da inexorabilidade da dependência do fazendeiro, a coletividade, "utilizando-se da sua capacidade de gerar resposta diferenciadas aos desafios que encontra em sua trajetória", atualiza seu tempo e espaço ritual, buscando novas formas de "saberes e fazeres" marcando assim, "suas diferenças frente ao mundo que os encapsula" (COSTA, 1999:150).

A *Folia de Seu Lero* não é uma *folia* familiar, é uma *folia* de Agreste, da comunidade, que é realizada como caráter de familiar para não ser expropriada, mas a forma com que ela é realizada é de caráter familiar. A estratégia frente à expropriação feita pelos fazendeiros foi, então, a de que cada festeiro assumisse uma festa.

FIGURA 21 – A casa de Seu Lero. Local onde é realizada a Folia.

Fonte: arquivo pessoal, 2014.

Outra característica intrínseca ao ritual em Agreste está relacionada ao uso de objetos e vestimentas próprias (fardas), que, a rigor, são comuns nas folias de outras regiões. Em Agreste os *foliões* não usam nenhuma vestimenta, nem os adereços como a toalha por exemplo. Segundo *Seu Lero*, eles usam "*a roupa que tiver no corpo"*. A partir do exposto nesse depoimento, percebo que a experiência performativa vivida na *folia* é de compartilhamento, um "viver" comum, tornando expresso o sentido de uma totalidade, para além de todas as divisões e diferenciações internas. Esse momento, constitui-se um tempo liminar que possibilita a instauração de uma temporalidade e espacialidade em que Turner

(1974), aponta a existência de uma anti-estrutura, ou *communitas*[60], um dos modelos de sociabilidade, justaposto e alternativo ao de *societas*[61]. Partindo dessa perspectiva, os foliões

> "devem ser representados como se nada possuíssem, devem estar disfarçados ou nus, com roupas mínimas e sem insígnias; tudo para demonstrar que, como seres liminares, não possuem *status*, papel social e posição em sistemas de parentesco. Seu comportamento é, por sua vez, humilde e passivo e entre eles criam-se ambiente de intensa camaradagem e igualitarismo" (*communitas*) (PEREIRA, 2009: 213).

Quanto ao uso da Bandeira, *Seu Lero* é enfático: *Num declaro isso não, eu rezo um Terço para cada Santo, mas nunca usei carregar Bandeira* (SEU LERO). A figura do palhaço também não existe nessa folia. Em outras pesquisas referentes às Folias de Reis na região norte mineira, verifica-se a ausência dessa figura, o que as diferencia das folias paulistas, onde a presença dessas é abrangente. Como abordado por Geraldo de A. D. Filho (2010), "as figuras como o alferes, o palhaço, o capitão e o embaixador, personagens presentes em outros contextos de Folia de Reis, na cidade de Montes Claros não são sequer conhecidos pela grande maioria dos foliões" (: 57).

---

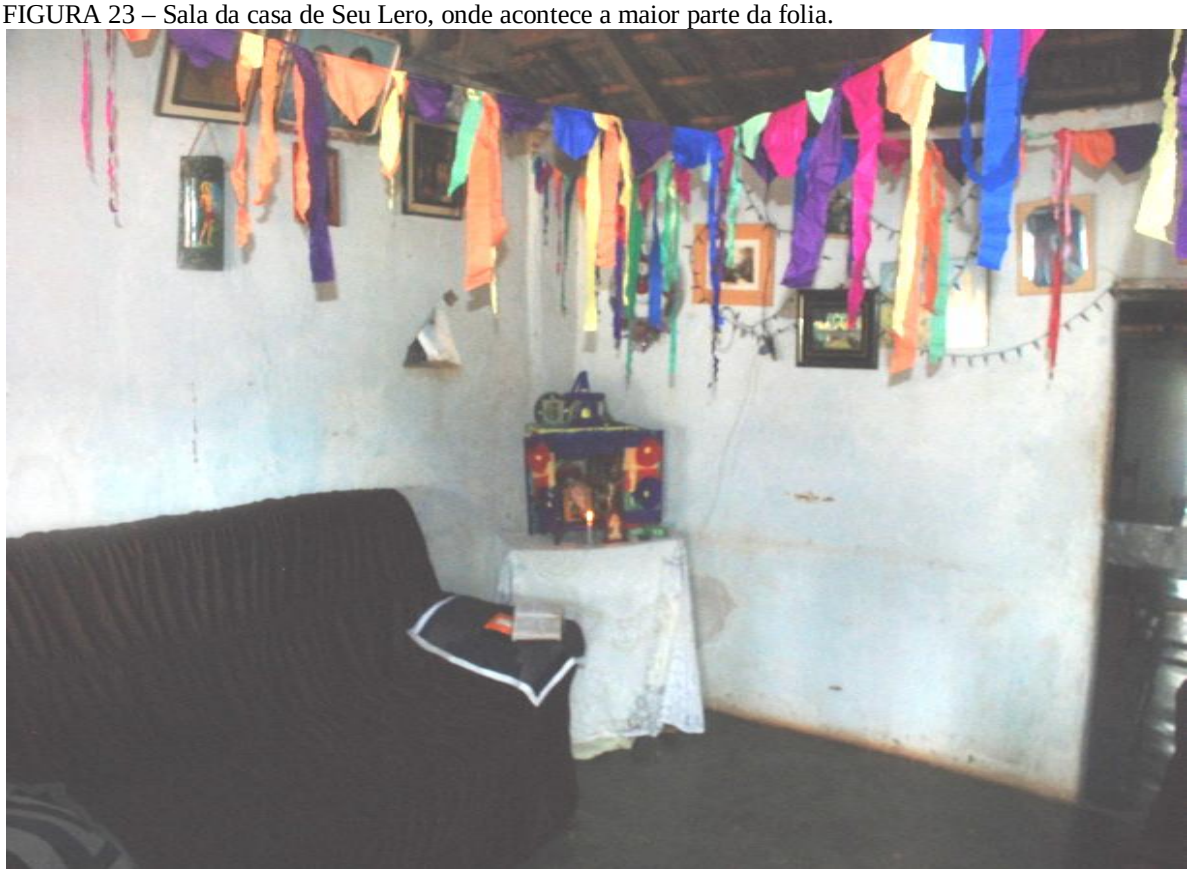
[60] Turner (1974) aponta a existência de uma anti-estrutura, ou *communitas*, um dos modelos de correlacionamento humano, justaposto e alternativo ao de *societas*. *Communitas* surge com um período liminar e expressa-se como "sociedade considerada como um "comitatus" não-estruturado, ou rudimentarmente estruturado e relativamente indiferenciado, uma comunidade, ou mesmo, uma comunhão, de indivíduos iguais".

[61] *Societas*, consiste em um "sistema estruturado, diferenciado e frequentemente hierárquico de posições político-jurídico-econômicas, com muitos tipos de avaliação, separando os homens de acordo com as noções de "mais" ou de "menos" " (Turner, 1974: 119).

FIGURA 22 – O Oratório com as imagens dos Três Reis Magos, São Sebastião e Nossa Senhora Aparecida.

Fonte: arquivo pessoal, 2014.

FIGURA 23 – Sala da casa de Seu Lero, onde acontece a maior parte da folia.



Fonte: arquivo pessoal, 2014.

Um ponto central e relevante para compreensão dos aspectos identitários da *folia*, que pude verificar durante as entrevistas realizadas com Seu Lero e demais participantes, se refere a um dos sentidos que o ritual representa para os agrestinos, trata-se do sentido da *Tradição* agregado ao sentimento de "necessidade de manutenção" dessa tradição que é recorrente nas falas e percepções de quase todos os participantes entrevistados. Alguns relatos apresentam essa perspectiva,

Eu achei no mundo, aqui eu deixo, não foi eu que plantei, foi os Três Reis Magos né? Os primeiros que foram visitar Jesus, então acho que não deveria acabar não, continuar, como eu já dei muita ***tradição*** *pra muitos ai (SEU LERO).*

É, por causa que a gente adora, né, os canto de Reis que é umas ***coisa antiga****, né?! E hoje sempre tem hora que nem acontece, mas amanhã, com fé em Deus, nós vamo assistir novamente porque a gente adora, né?! (DONA NEUZITA, esposa de Seu Dema).*

Tem vez que vem bastante gente de fora, tem vez que não vem, é só o pessoal daqui mesmo, mas é bastante animado. É a ***tradição*** *que eles têm, todo ano eles rezando. E é bom que tá continuando a* ***tradição****, não tá acabando (NILMA, filha de Seu Dema).*

Elas são umas festa muito boa. Umas festa assim que é uma ***tradição,*** *né? E ela ajuda a comunidade. Porque naquele tempo a gente participava delas, e é uma festa assim que a gente cortava a noite toda, participava de um musical de folia, e a gente ficava a noite toda acompanhando aquilo, e era uma coisa muito bonita. É religiosidade e também significa até, traz até união; união na comunidade. Num é? E também é uma coisa que não deveria acabar que os filho nosso que também deveria conhecer essa* ***tradição.*** *Vai aprendendo e vai aprendendo e nunca vai deixar ela acabar, né? Se ela acontecesse assim, que ela não tivesse cabado essa* ***tradição****, então os filho nosso hoje eles também sabia o quê que era essas festa. Essa festa pra nós era muito importante (DONA JOVA, moradora de Agreste e participante).*

E aí essa reza de Seu Lero é uma reza já de ***tradição****, né? É uma reza que vem aí com a folia dele,* ***tradicional,*** *e sempre tem gente rezando o terço com ele, junto, e é uma folia com ele que traz muita emoção, que é uma coisa que foi implantada desde quando eu conheci criança, e tão aí até hoje. E nós espera que não se acaba e tem crescimento mais pra frente (CLÁSIO).*

Para uma abordagem sobre tradição, diretamente associada às narrativas, discuto através de Shils (1981), Mauss (2001), Weber (1995), Giddens (1997; 2003) e Hobsbawn (2002). De acordo com Shils, a definição de tradição é muito ampla e responde bem ao problema da cultura rural tradicional, que é o caso de Agreste, versus cultura moderna urbana não tradicional, ambas construídas de complexas tradições. Contudo, essa complexidade difere em relação ao seu tipo. Tanto Shils quanto Mauss, compreendem a tradição como aquilo que se transmite. A tradição é uma *traditum*, qualquer coisa a qual é transmitida ou trazida do passado para o presente, tendo sido criada através das ações humanas, do pensamento ou imaginação e é passada de uma geração para a próxima. Essa definição inclui a substância a qual está sendo transmitida e o processo de transmissão. Essa substância a que ele se refere significa todos os padrões conquistados pela mente humana, todos os padrões de crença ou modos de pensar, todos os padrões de relações sociais conquistados, todas as práticas técnicas e todos os artefatos físicos ou objetos naturais que são suscetíveis de tornarem-se objetos de transmissão. Cada um é capaz de tornar-se uma tradição, formando o que ele chama de catálogo completo da cultura humana. A elaboração desse catálogo em detalhes, a enumeração e descrição das classes de entidades, as quais formam a substância da tradição e suas qualidades, fazem parte do trabalho do etnógrafo.

Para Shils (1981):

> Esses dois elementos – a substância e o processo de transmissão, os quais formam a definição mínima – devemos agregar o valor que a sociedade atribui à tradição. Tradição é sempre considerada autorizada, normativa ou prescritiva, ademais, tem de ser consenso na sociedade neste ponto. (SHILS, 1981: 115, tradução minha)[62].

Seguindo esta perspectiva, a compreensão dos processos de transmissão da *Folia de Seu Lero* é condição essencial para a compreensão da própria cultura agrestina, da tradição e sua manutenção. Assim, a transmissão dos conhecimentos tradicionais do ritual é abordada como um dos aspectos fundamentais para a compreensão da dinâmica do fenômeno cultural, em que significados e valores são representações socialmente construídas, criando as bases nas quais a prática ritual da *folia* é forjada, bem como suas mudanças e permanências.

Para Giddens (2003) a acepção de tradição na perspectiva de *Traditum* está originalmente vinculada ao "contexto do direito romano, especificamente no caso de herança, as propriedades passadas de geração em geração deveriam ser zeladas e promovidas porque

[62] To these two elements,-the substance and the process of transmission, which form the minimal definition,-one must add the value that the tradition is assigned by society. Tradition is always considered authoritative, normative or prescriptive. Moreover, there has to be consensus in the society on that point (SHILS, 1981: 115).

eram dadas por confiança" (Ibid: 49). A tradição, nessa perspectiva, compreende aquilo que persiste ao longo do tempo, que aproxima o passado "para reconstruir o presente" tendo como características distintivas "o ritual e a repetição". Para esse autor a tradição está atrelada à memória que, sendo coletiva, não pode ser vista simplesmente como lembrança, ela emerge de sua leitura a compreensão de que a tradição se concretiza na vida dos homens através de rituais, através dos quais lhe é conferida "integridade". Essa "integridade" fica a cargo dos "guardiões", que são detentores da verdade sobre a mesma e que considera "formular", pois apenas algumas pessoas têm pleno acesso à mesma, todavia, na ordem tradicional é o "status" e não a "competência" que caracteriza principalmente o guardião.

> "os guardiões (...) têm muita importância dentro da tradição porque se acredita que eles são os agentes, ou os mediadores essenciais, de seus poderes causais. Lidam com os mistérios, mas suas habilidades de arcanos provêm mais de seu envolvimento com o poder causal da tradição que do domínio de qualquer segredo ou conhecimento esotérico" (GIDDENS, 1997 *apud* COLARES, 2006: 15).

No caso da folia em questão, *Seu Lero* é o agente, o guardião responsável por transmitir os segredos do ritual em Agreste. Na perspectiva de Hobsbawn (1984) em "A Invenção das Tradições", a tradição é uma criação humana, uma invenção, uma "tradição inventada" que:

> é compreendida como um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado (Ibid: 9).

Para Agier (2010) a tradição é sempre inventada, e que identidade se constrói, porque tradição é o resultado de um trabalho que se faz com o passado. Porque há o esquecimento, há coisas que a gente vai buscar no passado porque fazem sentido hoje em dia. Então, há o constante movimento da invenção. "A ideia de invenção da tradição é um pleonasmo. Sempre é uma construção a partir de um passado amplo" (AGIER, 2010: 818). E essa continuidade em relação ao passado pode ser flexível, isso é, as tradições se adaptam quando é necessário "conservar velhos costumes em condições novas ou usar velhos modelos para novos fins. Instituições antigas, com funções estabelecidas, referências ao passado e linguagens e práticas rituais podem sentir necessidade de fazer tal adaptação" (Ibid: 13). "Muitas vezes, "tradições" que parecem ou são consideradas antigas são bastante recentes, quando não são inventadas" (Ibid:9). Essa flexibilidade da tradição, no meu modo de entender, também ocorre na *Folia*

de Seu Lero, visto às modificações e adaptações sofridas pela mesma durante décadas de ocorrência.

Tomo a visão de Colares (2006) de que mesmo no interior da tradição, existe um processo permanente que se faz de imposições, negociações e re-elaborações que não fazem nem mesmo do ritual em si, algo inflexível e imutável. A *Folia de Seu Lero*, como é realizada atualmente, nem sempre manteve a mesma estrutura ritual, "mas hoje os envolvidos na sua organização a fazem e a vivem tradicionalmente", assim, entendo que a "tradição é flexível porque os homens envolvidos o são" (Ibid: 45). Para os agrestinos a *folia de Seu Lero,* apesar das mudanças deve continuar acontecendo como uma forma de manutenção dessa tradição, manutenção dos laços sociais e acima de tudo a manutenção da fé nos Santos protetores.

Percebo a partir das narrativas dos agrestinos que a questão da "manutenção da tradição" está relacionada ao aspecto da "perda dessa tradição", como se o ritual estivesse sujeito ao desaparecimento, o que remete ao discurso da "morte", ou "desaparecimento da cultura". Como discutido por Bitter (2008) e Pereira (2009), alguns trabalhos propõe essa perspectiva ao analisar estas manifestações culturais como um agregado de formas e traços fortemente associado a contextos rurais, e quase sempre como reminiscências de um passado remoto e em grande medida, elas foram motivadas pela suposição de que estas práticas estariam sujeitas ao desaparecimento em virtude das transformações das sociedades modernas, configurando-se assim o que já se designou como uma "retórica da perda" (GONÇALVES, 2003[63]).

Hodiernamente, durante o processo de luta pelo reconhecimento como "comunidade remanescente de quilombo" e após esse reconhecimento, a visão "da perda da tradição" está em reformulação pela comunidade, tendo em vista que, sabendo dos benefícios recorrentes do reconhecimento e da importância das tradições culturais para esse processo, os moradores estão buscando a manutenção dessas tradições, não como uma visão pura e simplesmente utilitarista do ritual, mas como um saber fazer legítimos para a manutenção dos vínculos sociais.

[63] GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda*: discurso nacionalista e patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003a. *"É o distanciamento mesmo desses bens culturais no tempo e no espaço, através da retórica da perda, que os transforma em "objetos de desejo", "objetos autênticos"* (...)."(: 111).

3.1.3 Tempo e espaço ritual: a reza e o leilão

Outro aspecto da particularidade da *folia de Seu Lero* se refere à questão de tempo e espaço do ritual. Nesse contexto não existe horário fixo para as rezas das Ladainhas e a realização dos cantos. A folia, portanto, não obedece às regras ou a padrões da linearidade do tempo apresentando uma realidade e uma dinâmica que lhe são específicas. Geralmente as rezas iniciam após o almoço da família, por volta das 13 ou 14h. Não há também a certeza se os cantos acontecerão. Isso depende da chegada dos foliões, que podem ser da própria comunidade como de outra vizinha. Geralmente acontece com a mistura dos dois, como pude constatar analisando as folias em épocas diferentes. Nesse dia, os foliões chegaram após as rezas, por volta de 19:30h, vindos da comunidade Vereda Viana. A questão de horários rituais ficou evidente quando Seu Lero responde sobre o horário:

> *Não tem escolha, o ano passado nós rezamos de dia, três horas da tarde, nós terminamos a noite; no ano atrasado, nós amanhecemos o dia, veio meus parente de Sete Lagoas, meu filho de Montes Claros e nós amanhecemos o dia, quando tem folião nós amanhece o dia, quando não tem termina cedo, reza de dia e termina de dia mesmo* (SEU LERO).

O sistema da folia não obedece a um esquema de horário rígidos como aponta *Seu Lero*, são sempre horários em negociação, negociação com os foliões que não marcam uma hora precisa para a chegada à comunidade para se juntarem aos foliões nativos; negociações com as rezadeiras, que também realizam outras atividades durante a folia, principalmente nos preparativos da refeição; e negociações com os demais participantes nativos ou *de fora* que podem chegar na comunidade em horários variados. Contudo, nas duas *folias de Seu Lero* que analisei, as rezas são diurnas e os cantos, tanto na casa quanto na Igreja, são noturnos. Essa característica temporal está simbolicamente relacionada ao "evocar um trabalho de peregrinação cujo *fundamento* é levar a luz em meio à escuridão; os foliões, muitas vezes, são vistos como *apóstolos [...]* o que parece estar em jogo numa folia é todo um conjunto de oposições sociais e cosmológicas entre o dia (hora do trabalho) e a noite (do descanso), a luz (divina) e as trevas (demoníacas)" (PEREIRA, 2009: 243).

As rezas iniciaram às 15:30h, momento em que os participantes, as *rezadeiras*, *Seu Lero* e família, demais membros da comunidade e visitantes de outras cidades, se aglomeram na sala para dar início à Ladainha. Foram rezados terços para São Sebastião, aos Santos Reis e

para Nossa Sehora Aparecida. Todos se ajoelham e fazem o Sinal da Cruz[64] em frente ao Oratório ao entrar em sinal de devoção às imagens Santificadas. A devoção às imagens é central para o catolicismo, e também para o catolicismo popular, pois é através dessa veneração que os fiéis conseguem "transportar o plano do invisível, para um plano palpável e acessível onde as imagens são, na verdade, os corpos dos santos, o contato entre os divino e o sagrado, ou entre os vivos e os mortos" (SILVA, 2008: 89).

Na *folia* quem sempre, ou quase sempre, comanda a Ladainha, ficando responsável pelos terços, é uma das filhas de *Seu Lero*, que juntamente com outras irmãs e demais mulheres participantes fazem o papel das *rezadeiras* "especialistas que conhecem e guiam os devotos durante sua realização" (PEREIRA, 2009: 95). As rezas[65] na *folia* consistem também como pagamento de promessas, no momento em que "o grupo de devotos, geralmente comandado por foliões ou *rezadeiras*, fazem orações coletivas em favor do santo homenageado com a folia" (PEREIRA, 2009: 20).

Conforme Brandão, a reza é um dos únicos momentos em que as mulheres têm uma atuação ritual semelhante à dos homens.

> Isto acontece por dois motivos. Primeiro porque a reza do terço é compreendida como uma forma de oração familiar onde é importante a presença de esposas e de filhas. Em segundo lugar, porque são as mulheres as que melhor recordam na íntegra todos os momentos da reza (BRANDÃO, 1977: 12).

Nilma, devota e participante da *folia*, exemplifica em sua declaração a importância e ligação entre a fé, a reza e a promessa,

> *É da religião. Pessoa que é católica tem muita fé nele, né? Têm muitas pessoas que fazem promessa e vêm cumprir. Igual a Seu Lero mesmo, acho que é mais promessa que ele faz, né? Todo ano trazer folião pra poder...acho que é promessa que ele fez agora que todo ano ele cumpre. Reza. E pela fé também que ele tem no santo. Acho que é o santo que ele escolheu para poder ter a fé. Aí todo ano ele reza (NILMA).*

---

[64] Sinal por meio do qual os foliões estabelecem a passagem para o mundo do cerimonial . A *Santa Cruz* é um importante símbolo ritual do catolicismo popular. Muito venerada, inclusive com rituais específicos (Brandão, 1981), sua imagem indica o local e o momento do padecimento de Cristo. Ela parece evocar mediações entre o alto e o baixo, entre a esquerda e a direita. O símbolo, que contém um poder religioso em si mesmo, faz conexões entre o reino dos céus e da terra, e entre os poderes celestes e os demoníacos (ou invertidos) (PEREIRA, 2009:206).

[65] Pereira (2009), citando Pierson, (1972) e Mauss, (1999) descreve a noção da reza a partir de três sentidos diferentes. Em primeiro lugar, ela se refere à determinada oração oral, escrita ou impressa, falada, lida ou cantada. Em segundo lugar, ela se refere ao próprio ato de oração privada, realizado em casa, na igreja ou em qualquer outro lugar. Por último, ela se refere à cerimônia religiosa, pública, realizada numa igreja, capela, residência ou cruzeiro de beira de estrada, dirigida por *capelães* ou *rezadeiras* (especialistas que conhecem e guiam os devotos durante sua realização) (Pierson, 1972: 120), (PEREIRA, 2009: 95).

Ao início das rezas o silencio toma conta do recinto, momento em que somente as rezadeiras têm a palavra. Os devotos acompanham as rezas cada um a seu modo, ou de olhos fechados, ou com o olhar direcionado para o oratório, ou para o alto, ou para baixo, sussurrando as preces, ou mesmo acompanhando as rezadeiras em coro. A reza O Credo foi a primeira a ser realizada. Durante a ladainha *Seu Lero* se retira para o quintal para soltar foguetes. Isso ocorreu durante toda a reza.

O Credo
Creio em Deus, Pai- todo-poderoso, criador do Céu e da terra. E em Jesus Cristo seu único Filho, Nosso Senhor, que foi concebido pelo poder do Espírito Santo; nasceu da Virgem Maria, padeceu sob Pôncio Pilatos; foi crucificado, morto e sepultado; desceu à mansão dos mortos; ressuscitou ao terceiro dia, subiu aos céus, está sentado à direita de Deus Pai todo-poderoso, donde há de vir a julgar os vivos e os mortos. Creio no Espírito Santo, na Santa Igreja Católica, na Comunhão dos Santos, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne e na vida eterna. Amém.

As rezas a *Ave Maria* e *Pai Nosso* foram realizadas na sequencia, contudo, repetidas entre um terço e outro. O sinal da Cruz é sempre realizado entre uma reza e outra. "A *ave-maria* e o *pai-nosso* são preces propiciatórias voltadas a duas personagens centrais do catolicismo popular: o próprio Deus-Pai e a Virgem Nossa Senhora" (PEREIRA, 2009: 191). A segunda reza foi O Credo.

Pai Nosso
Pai Nosso, que estais no céu, santificado seja vosso nome. Venha a nós o vosso reino. Seja feita a vossa vontade, assim na terra como no céu. O pão nosso de cada dia nos dai hoje. Perdoai as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido. E não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal. Amém.

Ave Maria
Ave Maria, cheia de graça, o Senhor é convosco. Bendita sois vós entre as mulheres e bendito é o fruto de vosso ventre Jesus. Santa Maria, Mãe de Deus, rogai por nós pecadores agora e na hora de nossa morte. Amém

Na sequencia foram feitos os agradecimentos a São Sebastião, pelas curas e graças e a cantoria da música católica Pelas Estradas da Vida. Entre as rezas cada devoto presente agradece aos Santos e são rezados as Preces Jaculatórias.

Pelas estradas da vida
Pelas estradas da vida, nunca sozinho estás
Contigo pelo caminho, Santa Maria vai.

Ó vem conosco, vem caminhar, Santa Maria vem.
Ó vem conosco, vem caminhar, Santa Maria vem.
Se pelo mundo os homens, sem conhecer-se vão,
não negues nunca a tua mão a quem te encontrar.
Mesmo que digam os homens, tu nada podes mudar
luta por um mundo novo de unidade e paz.
Se parecer tua vida inútil caminhar, lembra que abres caminho, outros te seguirão.

Reze Jaculatória
Ó meu Jesus, perdoai-nos, livrai-nos do fogo do inferno,
levai as almas todas para o Céu,
principalmente aquelas que mais precisarem.

Entre os trechos da reza são feitos pedidos pelos entes queridos, de cura, dando graças ao bem conseguido, constituindo um momento de muita emoção e choro. Sempre ao final de cada reza são feitas as saudações aos Santos, momento em que as rezadeiras diziam: "Viva São Sebastião" e os devotos respondiam: "Viva", em coro. Assim foi com cada Santo. Ao findar a ladainha foi dado um intervalo para que todos pudessem se alimentar, momento que foi servido um lanche para todos.

FIGURA 24 – A Ladainha

Fonte: arquivo pessoal, 2014.

Ao término das rezas, por volta das 17h40minh, foi realizado o Leilão (FIG. 22), que aconteceu na varanda da residência. *Seu Lero* declara que o leilão acontece sempre depois da reza:

> *É depois da reza. Eu tenho um livrim com a foto que explica, por trás é oferecido a São Sebastião, o livrim explica que na tradição antiga, antiga,* (enfatiza a palavra antiga) *o povo oferecia porco, galinha pra São Sebastião, ele era o Santo que combatia a peste, a guerra, a doença* (SEU LERO).

Analiso essa fala a partir da perspectiva de que o leilão é um momento de atualização do compromisso de *Seu Lero* com o santo, é o arremate das prendas e uma forma de retribuição às "graças alcançada desde o ancestral, instituidor do contrato familiar, bem como busca-se materializar, ritualmente, as alianças tanto com os de *dentro* quanto com os de *fora"* (COSTA, 1999: 125). O Leilão[66], constitue-se como um momento de comercialização das prendas doadas pelos membros da família ou pelos participantes, cuja verba adquirida é utilizada para cobrir gastos com a *folia* e para "manutenção do patrimônio do santo" (COSTA, 1999: 125).

Nesse leilão, a maioria das prendas, todas as esmolas, foi arrematada pelos presentes. Em vários momentos do leilão, o *gritador do leilão*, categoria nativa para a pessoa responsável pela comercialização das prendas, permaneciam juntamente com *Seu Lero* em volta da mesa, numa dinâmica onde ocorre uma disputa entre os presentes, com a utilização de trocadilhos jocosos, como que a desafiar um ao outro. E a cada resposta do indivíduo provocado se dá novo lance, cobrindo o lance anterior.

---

[66] *Os leilões, como largamente discutido nos estudos que enfocam a relação santo padroeiro x camadas populares nos países de formação latina, constitui-se em um compromisso baseado na reciprocidade entre as partes, refletindo o contrato social existente entre os homens. A reciprocidade inerente a esses contratos não caracteriza apenas uma prática social vigente nas sociedades de pequena escala, mas principalmente, numa das condições que o princípio de igualitarismo comunitário requer para que a vida social possa processar-se entre os membros de dado agrupamento humano (COSTA, 1999:126).*

FIGURA 25 – Leilão

Fonte: arquivo pessoal, 2014.

Para o Leilão a mesa foi arrumada com prendas doadas por alguns moradores e o próprio *Seu Lero*, que contribuíram com suas "esmolas" e pagaram o débito com o Santo. A mesa foi preparada para o Leilão com uma melancia, uma pequena cesta básica contendo arroz, feijão e açúcar, uma rapadura e um litro de cachaça.

3.1.4 Os foliões: instrumentos e cantorio

O *folião*, de acordo com Brandão (1995), é o integrante de uma equipe mais ou menos permanente de especialistas cerimoniais voltada prioritariamente para a prática religiosa coletiva, formada totalmente por leigos, no âmbito relativamente autônomo do catolicismo popular. São os "agentes do sagrado" (COSTA, 1999: 128), figuras centrais no

contexto social e cosmológico da folia. Esses agentes do sagrado, a rigor, exercem várias funções durante uma folia, além de tocadores e cantores, conforme destaca Pereira (2009),

> durante um período de tempo demarcado pelo calendário religioso, (os foliões) são os empreendedores e comandantes do *giro*, por entre casas e fazendas de um território previamente estabelecido, para recolher, entre os moradores, as ofertas necessárias ao custeio de parte das festividades da folia [...] eles também estão incumbidos de guardar, controlar e distribuir o uso de alguns artefatos e alimentos sagrados muito importantes para o andamento de uma folia, tais como a bandeira, as toalhas, os instrumentos musicais e a cachaça (PEREIRA, 2009: 141-142).

Na *folia de Seu Lero*, os foliões são responsáveis pela execução dos *cantorios* que animam os festejos, especialistas que cantam as músicas sagradas dedicadas aos Santos e também os cantos profanos dos Lundus e Guaianos. Os foliões chegaram à comunidade, vindos da comunidade vizinha Vereda Viana, por volta das 19:30h. Após a chegada, os foliões se aglomeraram na varanda da casa de Seu Lero para afinar e limpar os instrumentos (FIG. 26). O universo dos foliões participantes da *Folia de Seu lero* é composto em sua maioria por trabalhadores rurais, agregados e vaqueiros, não havendo em seu sistema nenhuma restrição quanto à classe social para participação. Cito os foliões que participantes e os respectivos instrumentos musicais: Luciano dos Santos Araujo (Caixa de Folia); Mauro Sérgio (Pandeiro); João Geraldo Martins (Viola e Rabeca), Sebastião Rodrigues da Silva (Viola). Juntaram-se a eles Seu Lero (Viola) e Zé Nunes (Caixa e Pandeiro). Essa formação com violas, rabeca, caixa de folia e pandeiro é característica comum a muitas Folias de Reis na região norte mineira, sendo, portanto, de acordo com suas funções, os principais responsáveis pela produção das atividades dos grupos de foliões. No sistema de classificação conforme descritos pelos foliões, encontramos, segundo os papéis na folia, o *mestre*, e *contra-mestre.* Nas palavras do violeiro João Geraldo Martins, um dos foliões, verificamos essa classificação: *Seu Lero é o mestre, ele guia os canto, nós segue atrás, mas as vezes muda.*

O *mestre* nessa folia é *Seu Lero*, que faz a voz guia, "é aquele que canta na frente, que canta em primeiro lugar os versos que os demais cantadores repetirão ao longo de todas as apresentações" (PEREIRA, 2009: 146). O fato de *Seu Lero* dominar o conhecimento das letras e repassá-las aos foliões pouco antes da folia, também o classifica como mestre, nesse sentido, como detentor do conhecimento dos cantos. Os *contra-mestres* fazem a resposta ao canto guia, repetindo as estrofes. *Seu Lero* também executa durante o canto a Requinta, considerada a voz mais característica de uma folia, sendo cantada em resposta ao último verso de uma estrofe. Trata-se de cantar o último verso uma oitava acima do tom característico. A forma de cantar com um timbre anasalado, com a utilização de glissandos descendentes nos finais das

frases, também é uma forte característica no canto dos foliões. Nem todos os foliões executam o canto, que ficam a cargo dos violeiros e rabequeiro.

> Os tocadores dos pandeiros e caixa de folia apenas tocam. Os foliões que apenas tocam seus instrumentos são, por sua vez, os *tocadores* no sentido estrito; sendo seu papel definindo em função dos instrumentos que cada um deles empunha em cada momento dos rituais. Assim, mesmo sendo reconhecido como um exímio musicista, capaz de tocar vários tipos de instrumentos, o *tocador* será identificado pelo objeto que estiver usando durante as apresentações dos grupos: o "violeiro toca viola", o "rebequeiro toca rebeca", o "caixeiro toca caixa" e o "pandeireiro toca pandeiro" (além destes instrumentos, as folias urucuianas também contam com "afonxês", "sanfonas" e "violões"). Quando canta e toca um instrumento, o folião será conhecido apenas como *cantador*; porque este papel se sobrepõe a de *tocador*, na medida em que o "trabalho de cantar", como se diz entre os devotos, é sua principal atividade (PEREIRA, 2009: 146)

FIGURA 26 - Os foliões afinando os instrumentos na varanda da casa de Seu Lero.

Fonte: arquivo pessoal, 2014.

Seu Lero possui alguns instrumentos musicais (FIG. 27) da classe dos cordofones (Instrumentos de Corda) e Membranofones (Tambores), que são emprestados aos foliões: três violas[67], dois pandeiros[68], um tambor [69]de folia (ou caixa de folia) e uma rabeca[70].

[67] "Instrumento de cordas dedilhadas, cinco ou seis, duplas, metálicas. [...] É verdadeiramente o grande instrumento da cantoria sertaneja. [...] O século do povoamento brasileiro, o séc. XVI foi a época do esplendor da viola em Portugal, expresso nos autos de Gil Vicente e nos cancioneiros. [...] É ainda o instrumento animador dos velhos bailes populares e devocionais no norte e no sul do país" (CASCUDO, 1962: 774).

[68] "instrumento de percussão, ritmador, acompanhador do canto pela marcação do compasso. Foi trazido ao Brasil pelos portugueses, que o tiveram através de romanos e árabes" (CASCUDO, 1962: 559).

FIGURA 27 – Os instrumentos musicais da Folia de Seu Lero: três Violas, uma Rabeca, dois Pandeiros e uma Caixa de Folia.

Fonte: arquivo pessoal, 2010.

Os instrumentos musicais são elementos fundamentais na estrutura ritual, responsáveis pela composição da sonoridade na folia, consolidando como importantes para a caracterização identitária musical do ritual. Para alguns foliões citados em Filho (2010) "foi Nossa Senhora quem deu os instrumentos aos Três Reis e lhes mandou voltar para o Oriente cantando de casa em casa para anunciar o nascimento de Jesus" (Ibid: 117), dessa forma, desde a origem do rito, os instrumentos ocupam lugar de grande valor para nas práticas musicais das folias. Suzel Reily (2004) contribui com essa perspectiva nessa citação:

---

[69] A caixa de folia consiste em um tambor cilíndrico de tamanho médio ou pequeno, geralmente feito de madeira, com uma membrana (couro de boi) em cada uma das extremidades, esticadas por cordas. Além da corda para dependurar no ombro, a Caixa também possui afinadores, pequenos anéis de couro, que servem para manter as cordas esticadas. Um detalhe característico da caixa de folia é uma corda na parte inferior desse tambor que, esticada com um sistema de cravelha, faz com que o couro vibre quando rufado (NEVES, 2010).

[70] A rabeca ou rebeca é um instrumento de corda e arco semelhante ao violino, "de origem portuguesa e ancestral árabe, o *rebab"* (MURPHY, 2008: 61).

> Os reis chegaram a Belém com os seus presentes e receberam uma viola, um pandeiro e uma caixa. Com estes instrumentos faz-se música, e através da música constroi-se contextos de harmonia social. Ao participar desta troca, os Magos foram santificados, tornando-se mediadores entre os seres humanos e o Deus todo-poderoso (Ibid: 150).

Os instrumentos possuem sentido além de meros instrumentos úteis ao acompanhamento musical da cantoria. "Eles são artefatos morais e religiosos, estabelecendo, em diversos contextos, os limites e as passagens entre os mundos do sagrado e do profano. Eles confirmam a liturgia básica para a realização dos rituais, são verdadeiros canais de mediação social e cosmológica" (PEREIRA, 2009: 147).

Esses instrumentos ficam guardados em num dos quartos da casa de *Seu Lero*, que além dessa guarda, também é o responsável pela distribuição e afinação dos instrumentos, juntamente com os foliões. Alguns desses instrumentos musicais foram construídos artesanalmente[71] e outros são industrializados. De acordo com *Seu Lero* a rabeca foi construída por Zé Côco do Riachão[72], que era violeiro, rabequista, sanfoneiro, pandeirista, compositor e um dos grandes nomes da música caipira brasileira e foi herdada a ele por um folião de Vereda Viana. "No processo de continuidade das festas, os foliões herdam não apenas os saberes rituais, os cantos e os toques envolvidos em sua celebração, mas também os objetos materiais a eles relacionados, especialmente a bandeira e os instrumentos musicais" (BITTER, 2008:138). Tanto a Caixa de Folia quanto os pandeiros usados em Agreste são construídos de forma artesanal, feitos *"de pele de Cotia"* [73], e como acrescenta *Seu Lero. "esses pandeiros foram feitos por uma pessoa que mora em Tamboril*[74]*"* (SEU LERO).

Distintamente da produção industrial o produto construído pelo artesão tem finalidade a um tempo utilitária e artística e "essas duas características distintas do produto realizado pelo artesão nos permitem perceber o vínculo que o mesmo tem com a cultura e com a identidade de um povo" (COSTA, 2000: 6-7). Cada coletividade necessita de artefatos que

---

[71] Artesanato: Houaiss (2001), é "a arte e a técnica do trabalho manual não industrializado, realizado por artesão, e que escapa à produção em série".

[72] José dos Reis Barbosa dos Santos. Nascido no ano de 1912, em Brasília de Minas, na região do Norte de Minas. Foi Criado na localidade de Riachão, às margens do rio que leva o mesmo nome, na confluência dos municípios de Mirabela e Brasília de Minas, no Vale do São Francisco. O pai era fazedor e tocador de violas. No momento de seu nascimento, passava uma Folia de Reis e ele foi consagrado pela Mãe aos santos Reis; por isso "dos Reis" registrado em cartório. Zé Coco deixava claro sua devoção aos Santos Reis, e sempre se apresentava como José Reis Barbosa dos Santos. Foi descoberto aos 65 anos, gravou Brasil Puro em 1980, Zé Coco do Riachão em 1981 e Vôo das Garças em 1987. Faleceu em 1998, aos 86 anos.

[73] Cutia, ou Cotia: mamífero roedor de pequeno porte.

[74] Uma das comunidade negras situadas na região norte mineira.

são produzidos de acordo com o modo de vida vivida pelo grupo, para atender as necessidades no seu dia a dia, assim, os instrumentos musicais artesanais surgem da necessidade que os moradores têm para a prática dos seus rituais musicais. Os instrumentos, como objetos utilitário necessários às práticas culturais da *folia* ganha sua condição de objeto artístico, e, "por meio dessa dinâmica que articula a estrutura de significações de um mundo com o processo de construção de uma identidade, seja local, regional ou nacional, que o artesanato pode ser visto como algo que expõe a nossa cara diante do mundo" (Ibid).

Quanto aos cantos "uma espécie de canal a transmitir os valores sagrados do ritual" (PEREIRA, 2009: 115) e a composição do repertório, os considero um elemento fundamental na constituição do ritual da *Folia de Seu Lero*, trazendo nas nuances das letras, nas harmonias, melodias e ritmos, um corpo de significados que relacionados ao contexto expõem uma manifestação com características da religiosidade popular, na qual elementos da cultura européia e africana estão presentes.

O repertório traz particularidades que diferenciam a *folia de Seu Lero* de outras folias realizadas na região que já tive a oportunidade de assistir. De forma geral, o repertório da Folia de Reis, se constitui nos cantos de chegada e pedido de entrada na casa, o canto de saudação aos moradores e a Lapinha (Oratório), canto de entrega da bandeira ao (s) morador (es) e o canto de agradecimento e despedida, assim como os Lundus e Guaianos, que são característicos nas Folias norte mineiras. Todavia, o repertório da *folia de Seu Lero*, contém, basicamente os cantos aos Santos Reis, São Sebastião, Nossa Senhora Aparecida, o Lundu e o Guaiano. O canto a Nossa Senora Aparecida sempre ocorre dentro da Igreja, cantado juntamente ao canto de saudação à Igreja.

Após a distribuição, afinação dos instrumentos e um ensaio breve com Seu Lero repassando as letras e harmonias das músicas para o acompanhamento, os *foliões*, acompanhados dos devotos, se dirigiram à Igreja Católica (FIG. 28 e 29) por volta das 20h35minh onde foi cantado o canto de saudação a Igreja e o hino a Nossa Senhora Aparecida. Na *folia de Seu Lero* não há o giro no formato clássico. A caminhada à Igreja e o retorno para a casa de Seu Lero (FIG. 30) para a realização dos cantos à Nossa Senhora Aparecida, pode ser compreendida como um "giro à morada dos Santos", onde faço uma analogia ao "giro padrão". Os giros como jornadas onde os foliões se deslocam de casa em casa (visitas e pousos) para coletar as oferendas para o pagamento das rezas dedicadas à divindade, "também passam por cemitérios e igrejas, entendidos, cada um deles, como a *morada dos mortos* e a *morada dos santos"* (PEREIRA, 2009: 19), dessa forma, o giro

realizado pela *folia de Seu Lero* é uma forma de agradecimento a Nossa Senhora Aparecida pelas graças alcançadas.

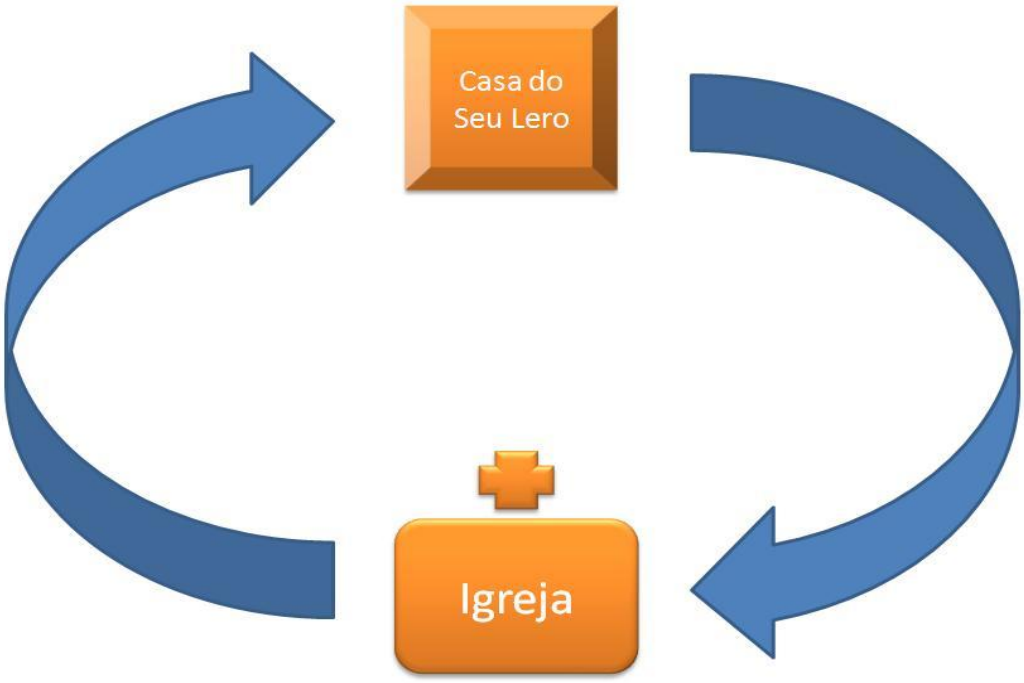
FIGURA 28 – Os foliões se dirigindo à Igreja.

Fonte: arquivo pessoal, 2014.

FIGURA 29 – Os foliões na Igreja Católica cantando a Nossa Senhora Aparecida.

Fonte: arquivo pessoal, 2014.

FIGURA 30 – Esquema do giro. Os foliões saem da casa de *Seu Lero*, cantam na Igreja e retornam à casa.



Fonte: NEVES, 2010.

Geralmente, quanto à ordem do catorio na *folia*, são cantados os cantos a São Sebastião e aos Santos Reis, primeiramente, contudo, como os foliões chegaram a noite, Seu Lero preferiu seguir diretamente para a Igreja (FIG. 28 e 29) para a cantoria em homenagem a Nossa Senhora Aparecida.

Quanto à quantidade de foliões *Seu Lero* informa que *"pode ter até 12 que é o número de apóstolos, mas se não vier agente faz assim mesmo"* (SEU LERO). Para Zé Nunes "*os folião tem que ser a base certa né? Tem que ser quatro pessoa, a folia mesmo tem que ser quatro, agora pra fazer a assistência tem que ser oito pessoa, até oito pessoa, agora se não tiver pode ser até quatro pessoa" (ZÉ NUNES).* Não há participação feminina na formação dos foliões, que restringem apenas no papel das *rezadeiras*, na preparação e servidão dos alimentos, no cuidado físico dos espaços da casa e na ornamentação da sala e oratório.

> "Às mulheres cabe coordenar os trabalhos da cozinha, como lavar, cortar e preparar os alimentos, como também servir os pratos de comida e lavar a louça, trabalho intenso e levado a cabo por cinco pessoas. São elas também que cuidam das *fardas* dos *foliões*, chapéus, toalhas e outros apetrechos" (BITTER, 2008: 74).

Para uma análise sobre a ausência das mulheres no grupo de Folias de Reis, de forma generalista, apresento a perspectiva de Pereira (2009). Conforme esse autor as mulheres também acompanham o *giro* dos foliões, contudo, sua presença pode representar risco a unidade e prestígio dos seus grupos. "Na estrada, eles são como ""homens de Deus"" e a renúncia embutida nas suas atividades evoca um forte e reconhecido sentido de interdição sexual. (: 250). O folião no *giro*, como um autêntico ser liminar, também precisa ser, pois, "ausente de sexualidade" (Pereira, 2009).

> Na jornada, a vida doméstica – em suas diversas dimensões, incluindo a vida sexual, deve ser negada, separada e interdita ao folião. Em segundo lugar, mas num sentido inverso, a negação do sexo pode também afetar o homem solteiro que sai no *giro* para *namorar* outras mulheres. Neste caso, o risco que ele representa não é mais à integridade de sua vida familiar, mas, geralmente, à integridade da vida doméstica de outros grupos doméstico. As mulheres, assim como os bêbados, entre outros elementos necessários e ao mesmo tempo perigosos às peregrinações, por sua própria natureza liminar, estão sujeitos a controles mais pessoalizados, transtitam entre os espectros da total interdição à quase ostensiva liberação. Sua presença é, a rigor, uma questão em aberta, que precisa ser constantemente negociada entre os agentes dos rituais (Ibid: 250).

Reitero que, na *folia de Seu Lero*, conforme declara o mesmo, a presença das mulheres no grupo dos foliões não é expressamente interditada, não havendo convenção no sistema que estabeleça uma prescrição clara neste sentido. Nas duas folias que presenciei nunca verifiquei a

presença das mesmas junto aos grupos específicos, todavia, caso fosse necessário, *Seu Lero* colocaria "*a nora e as filha para cantar, na falta dos folião".*

Ao retornarem para a casa de Seu Lero por volta das 21h25min, os foliões, ao entrar, param na soleira[75], fazem o sinal da Cruz e se posicionam em frente ao oratório para dar sequencia a cantoria. "A soleira, enquanto espaço liminar, marco simbólico de separação, realiza a passagem entre o mundo doméstico, espaço "sagrado", por excelência, e tudo que lhe é exterior" (BITTER, 2008: 62). Vagarosamente, em silencio e de forma mais ou menos ordenada, os foliões se acomodam no meio da sala e se posicionam virados para o oratório. Os foliões se organizam em duas fileiras uma frente à outra (FIG. 32). *Seu Lero* fica ao meio de uma delas, facilitando seu acesso a todas as vozes. As vozes são inseridas à frente, mais próximas ao oratório, os instrumentos de percussão no fundo, contudo pode haver alterações nesse esquema. A partir dessa organização os foliões estão prontos para dar início ao cantorio.

FIGURA 31 – Os foliões em frente ao oratório para o cantorio.

Fonte: arquivo pessoal, 2014.

[75] Van Gennep (1978), citado por Pereira (2009:272), pensava a casa como uma metáfora da própria sociedade, onde cada uma de suas soleiras, portas de entrada e saída, seus pórticos e janelas, representariam limites e passagens, de fundamental importância para toda a dinâmica da vida social.

FIGURA 32 – Esquema da posição dos foliões em frente ao oratório.

Fonte: NEVES, 2010.

O primeiro canto foi dedicado a São Sebastião, seguido do canto aos Santos. O canto de Santos Reis descreve a viagem e chegada dos Três Reis à manjedoura e os personagens encontrados por eles na trajetória, do início da busca até a adoração ao menino Jesus. Como aponta Seu Lero *"Pra cada um Santo tem um canto, o canto pra São Sebastião, Santos Reis e Nossa Senhora Aparecida, pra cada Santo um canto, é devoção, tradição" (SEU LERO)*. Assim como nas rezas, após cada canto, são feitas as saudações: "*Viva São Sebastião, Viva Nossa Senhora Aparecida, Viva os Três Reis Magos, Viva o dono da casa, o festeiro, as rezadeiras".* Após o canto a São Sebastião e aos Santos Reis os foliões e demais participantes foram convidados para o jantar às 22h50min.

---------- II ----------

Para uma compreensão dos aspectos simbólicos que o cantorio representa no contexto ritual do sagrado, proponho a análise simplificada de dois cantos, um religioso e um profano, sendo o canto a São Sebastião e o Guaiano respectivamente. Para tanto, fez-se necessário a transcrição das músicas (harmonia, melodia, ritmo e letras) a partir das gravações realizadas

em campo, além da disponibilização das letras[76] que me foram entregues pelo Márcio, filho de *Seu Lero*. A escrita gráfica da música é um meio privilegiado para compreender o fenômeno musical e, como aponta Anthony Seeger (1987), nunca devem ser um fim em si mesmas, mas sim uma ferramenta para levantar questões e facilitar a compreensão da estrutura musical. As partituras (transcrição dos aspectos harmônicos, melódicos e rítmicos) não serão apresentados aqui, mas foram de fundamental importância para a análise dos cantos de forma mais abrangente.

Entendendo que o momento do cantorio, onde os agrestinos manifestam sua religiosidade através da música, se constitui como um momento valioso para entender pessoas e comportamentos, como um meio de comunicação que permite aos foliões compartilhar emoções, intenções e significados, possibilitando a interação entre elas. Portanto, o cantorio é um dos conteúdos rituais através do qual o grupo se apresenta aos demais, negociando e reconstruindo permanentemente sua identidade.

Analisamos os cantos a seguir:

Canto a São Sebastião: letra

Na chegada nesta casa
Com sua bandeira na mão
Na chegada nessa casa
Com sua bandeira na mão

Nos viemos visitar
Martison [77] Sebastião
Nós viemos visitar
Martison Sebastião

Oi Martison Sebastião
É um Santo milagroso
Martison Sebastião
É um Santo milagroso

Oi ele veio pra nos livrar
Desse mal contagioso
Ele veio pra nos livrar

[76] As letras das músicas repassadas por Márcio a mim, foram fundamentais para a compreensão dos cantos, pois, mesmo tendo gravado em campo com um gravador de qualidade (Q3 – Zoom), senti dificuldade em entender as letras. Isso se deve principalmente à maneira de cantar com timbre anasalado dos foliões.

[77] Transcrição literal de manuscrito elaborado pelo filho do Mestre da Folia. “Martison” tem o sentido de “Mártir São Sebastião”. Conferir anexo.

Desse mal contagioso

Oi Martison Sebastião
Milagroso sem segundo
Martison Sebastião
Milagroso sem segundo

Pois ele veio nos livrar
Das injúrias desse mundo
Ele veio pra nos livrar
Das injúrias desse mundo

Martison Sebastião
Ele é filho do Pai eterno
Martison Sebastião
Ele é filho do Pai eterno

Ele veio pra nos livrar
Oi da peste, a fome e guerra
Ele veio pra nos livrar
Da peste, a fome e guerra

Oi Martison Sebastião
Milagroso como pode
Martison Sebastião
Milagroso como pode

Martison Sebastião
Só ama seus filhos pobre
Martison Sebastião
Só ama seus filhos pobre

Oi dezenove de Janeiro
Este Santo assim falou
Oi dezenove de Janeiro
Este santo assim falou

Com suas palavras santas
E a guerra se aquebrantou
Com suas palavras santas
E a guerra se aquebrantou

Oi dia vinte de Janeiro
Este Santo alevantou
Dia vinte de Janeiro
Este Santo alevantou

Minhas vista meus irmãos

E a guerra se acabou
Minhas vistas meus irmãos
E a guerra se acabou.

O canto a São Sebastião tem a função de apresentar e homenagear o Santo, que é o padroeiro de *Seu Lero* e de outros participantes da *folia*. Apresenta em suas quadras o São Sebastião, com seus feitos, poderes e milagres. O canto representa uma "verdadeira hagiografia a respeito da entidade" (PEREIRA, 2009: 283). No ritmo dos cantos, tocado em andamento lento e repetitivo, todos que dentro da casa se encontram, mulheres, crianças, idosos e jovens, são agraciados pelo estabelecimento do tempo e do espaço do sagrado.

Guaiano: letra

La vem a velha
A velha evem
Mas que moça bonita
Que a Velha tem

La vem a Velha
A Velha evem
Mas que moça bonita
Que a Velha tem

Eu passo por dentro
Você passa por fora
Que espaço pequeno
Ai meu Deus a Viola

O Guaiano é uma dança bastante difundida nas Folias de Reis do Norte de Minas Gerais. Corrêa (2002) no seu livro *Tocadores, homem, terra, música e cordas*, ao descrever a dança da catira, também bastante difundida em Minas Gerais, faz menções a uma série de características similares às do Guaiano. O autor destaca, ainda, que o Guaino seria um dos nomes da catira. Conforme ilustra suas palavras:

> Conhecido também por "guaiana", "guaiano" ou "cateretê", o catira tem, em sua estrutura, duas partes distintas. É executado por dois cantadores, acompanhando-se de uma ou duas violas, e número par de "palmeiros", em geral superior a seis, que se dispõem em duas filas, uma de frente a outra, de forma que cada componente fica de frente a um outro, seu par. A música é cantada em dueto, e algumas catiras acompanham-se com pandeiros. (CORREIA, 2002: 107-108).

O Guaiano cantado em Agreste tem como características seu aspecto dançante, tocado no andamento rápido, acompanhado por palmas e sapateado, indicando um momento festivo da *folia*. A forma da dança no Guaiano é uma das suas características marcantes. Apenas quatro foliões participam da dança, como se entrelaçando em formato de "S", ou um "8". As palmas são feitas pelos ouvintes e não pelos foliões, que apenas executam o sapateado no final dos versos. Os momentos da performance do Guaiano e do Lundu, são momentos de sociabilidade, de brincadeiras entre as pessoas, foliões, dono da casa e sua família, visitantes, São momentos de grande interação, pois todos podem brincar entre si. A letra foge do caráter religioso, cantada sobre uma melodia de canção sertaneja com caráter de entretenimento.

----------||---------

3.1.5 Comensalidade: momento da alimentação

Entre os vários momentos da *folia*, o da comensalidade é dos mais festejados. Crianças, foliões, participantes, pessoas da comunidade, enfim, todos tem acesso ao alimento. Os momentos "demarcados por formas específicas de preparação, apresentação, distribuição e consumo de alimentos", oferecem uma situação única de mediações entre os foliões desempenhando um "papel simbolicamente decisivo" durante o ritual (CONTINS e GONÇALVES, 2009: 26).

O momento de alimentação, que, no caso da *Folia de Seu Lero* é fornecida pela família do mesmo, pode ser considerado como momento de socialização e interação, uma atividade necessariamente social e cultural indo além de um momento destinado para atender a uma exigência fisiológica universal, manifestando a imagem de uma natureza humana imperfeita, repleta de carências e necessidades materiais.

A comensalidade representa o ato da comunhão entre os homens e o santo protetor, neste caso Nossa Senhora Aparecida, a padroeira de Dona Paula e seu grupo doméstico.

A comida simboliza também a dádiva, já que através da distribuição da mesma, era estabelecido um sistema de reciprocidade próprio entre os foliões, o festeiro e demais participantes. A comida unifica o grupo, na medida em que todos comiam de forma igual, não havendo retração dos alimentos para esse ou aquele participante. Assim, as diferenças de

classes sociais desapareciam, mesmo que momentaneamente, no plano simbólico que a folia proporciona. Zaluar (1982) atesta essa situação ritual,

> que a comida tem nessa sociedade a função de aproximar as pessoas e que simboliza a união entre elas está bem atestado pelo esquema de reciprocidade próprio do mutirão. O "chefe do serviço" ou o "dono do trabalho", isto é, aquele que mobilizava o mutirão, recompensava os seus ajudantes alimentando-os. O clima do mutirão também era um clima de festa, de alegria, de união. Mas a associação entre o mutirão e a festa não se dava apenas no plano simbólico. A festa era efetivamente, como bem expressou Willems, um vasto mutirão. Na sua organização, nas contribuições dadas pelos devotos, na preparação da casa da festa e da comida, colaboravam todos os que se identificavam com aquela comunidade simbolizada pelo santo que a todos abençoaria (ZALUAR, 1982: 59).

FIGURA 33 – Momento da alimentação. O jantar servido para os foliões.

Fonte: arquivo pessoal, 2014.

A refeição coletiva durante o ritual é um acontecimento comum nos festejos religiosos e nas folias em especial de forma que "as refeições adquirem feições verdadeiramente rituais, para demarcar a cuidadosa passagem simbólica de uma época de escassez para um período de fartura" (BITTER, 2008; PEREIRA, 2004; 2011), sendo assim "parte inseparável de um

sistema articulado de relações sociais e de significados coletivamente partilhados" (GONÇALVES, 2007).

De acordo com Mary Douglas (1999) nas folias, os eventos alimentares *food events* afloram como uma condição de idioma social e cultural, por meio do qual valores, visões de mundo e modelos de relações sociais podem ser expressos, ao mesmo tempo em que contribuem para a constituição de formas de autoconsciência individuais e coletivas. O rito da comensalidade na *folia*, em analogia ao sacramento, celebra a aliança dos foliões com o mundo sagrado e dos homens entre si, momentos em que os vínculos existentes entre os homens são renovados em torno da mesa, "profusamente abastecida de comida e bebida, celebrando o festar, tão *habitualmente* realizado para congraçá-los" (COSTA, 1999: 110).

Os diversos momentos da folia, momentos principais e momentos secundários, parecem todos intermediados por formas especificas de preparação, apresentação, distribuição e consumo de alimentos. Na *folia* a fartura no que se refere à comensalidade assinala simbolicamente um momento de generosidade e ludicidade, propiciando a sociabilidade e possibilitando, principalmente, que os vínculos de pertencimento e de solidariedade sejam atualizados e mantidos.

A mesa para comensalidade na casa de *Seu Lero* está localizada nos fundos, numa área ao lado da cozinha e quintal. Não há segregação, todos podem comer, contudo, desde que fosse respeitado o momento de alimentação dos foliões, dos agentes do sagrado. O abastecimento da mesa nos três momentos, entre as rezas, entre o cantorio e o churrasco após os cantos, foram feitos com cardápios diferenciados: para o lanche durante as rezas foi biscoitos e sucos para as crianças e vinho para os adultos. Para o jantar foi servido arroz, feijão, carne de sol e frango cozido, considerada comida típica da região norte mineira. Uma garrafa de cachaça também foi aberta e estava à mesa, obviamente apenas para os adultos. E para o arremate, foi feito um churrasco servido com cerveja e cachaça. Como observa Bitter (2008: 78) "nas festas de *arremate* a comida exerce este papel mediador, tornando-se por isso importante foco de atenção. A abundância de alimentos vem simbolizar correlativamente a fartura em múltiplos planos, como o da saúde, da prosperidade e de outros domínios da vida social".

3.1.6 O Lundu, o Guaiano e a entrega da folia

Na estrutura da *folia de Seu Lero*, após as rezas, o leilão e os cantos religiosos, inicia-se o momento de "descontração", onde são cantados os Lundus e os Guaianos que, nesse dia iniciaram por volta das 23h30min. "O Lundu (grafado também como landum, lundum, londu) designa na música brasileira coisas distintas, que são em geral consideradas como interligadas", como afirma Sandroni (2001). "Ele foi primeiro o nome de uma dança popular, depois o de um gênero de canção de salão e, finalmente, o de um tipo de canção folclórica" (SANDRONI, 2001: 39).

Para Mário de Andrade (1989), o Lundu é:

> Canto e dança populares no Brasil durante o séc. XVIII, introduzidos provavelmente no Brasil pelos escravos de Angola, em compasso 2/4 onde o primeiro tempo é frequentemente sincopado. No início era dança cuja coreografia foi descrita como tendo certa influencia espanhola pelo alteamento dos braços e estalar dos dedos semelhante ao uso das castanholas, tendo, no entanto, a umbigada característica. A coreografia foi aproximada por alguns autores às do samba e do batuque. O lundu canção foi conhecido durante o primeiro Império e, no séc. XIX, depois de ter freqüentado os salões familiares, caiu em desuso. [...] O acompanhamento do canto e da dança, que era feito por instrumentos de cordas dedilhadas, foi substituído, nos salões pelo piano (ANDRADE, 1989: 291).

Andrade (1989) também se refere ao Lundu como uma forma característica do folclore negro e certamente a mais generalizada. Tinhorão (1988) salienta que a partir das composições poético-satíricas de Gregório de Matos, houve a substituição do termo kilundu por lundus. Tinhorão também revela que os negros se reuniam em territórios abertos, próximos da cidade, denominados quilombos, para fins religiosos ou à procura de diversão, onde o Lundu era dançado.

O termo lundu é atualmente utilizado na tradição da Folia de Reis para designar um dos gêneros de dança sapateada que faz parte de seu ritual religioso. Na *folia de Seu Lero*, o Lundu foi tocado com a formação reduzida da *folia,* apenas quatro foliões, que eram acompanhados com palmas pelos participantes e sem sapateado. Dessa forma, o Lundu da Folia de Agreste não contém em suas características o aspecto "sensual" dos Lundus identificados no Brasil do século XVIII, como a umbigada, por exemplo.

Quanto ao Guaiano trata-se de dança bastante difundida no Norte de Minas Gerais, sendo muito presente e parte importante do ritual das Folias norte mineiras. No livro *Tocadores, homem, terra, música e cordas*, Corrêa (2002), ao descrever aspectos relacionados à catira, também uma dança bastante difundida em Minas Gerais, faz menções a uma série de características similares às do Guaiano. O autor destaca que o Guaino seria um dos nomes da

catira. É executado por dois cantadores, acompanhando-se de uma ou duas violas, e número par de "palmeiros", em geral superior a seis, que se dispõem em duas filas, uma de frente a outra, de forma que cada componente fica de frente a um outro, seu par. A música é cantada em dueto, e algumas catiras acompanham-se com pandeiros

Durante o Lundu e o Guaiano os participantes apoiam os foliões com o acompanhamento de palmas, traduzindo em um momento de celebração da alegria, afinal a folia é o ritual do *crer, rezar, festar e dançar* (Brandão, 1985). Quanto à faixa etária dos participantes, percebi pessoas de todas as idades, de crianças a idosos. As crianças não participaram diretamente como foliões, tocando instrumentos e participando dos cantos, contudo estiveram presentes durante todo o ritual, aproveitando os intervalos para pegar num instrumento e outro, demonstrando interesse em aprender. A participação das crianças durante o ritual representa para além de um elemento novo nessa tradição e do *continum* como o passado, mas pode representar uma estratégia da comunidade que pode estar ligada a própria sobrevivência da *folia*, não somente a essa em especial, mas às outras praticadas na coletividade.

Após os cantos do Lundu e Guaiano, chega o momento da *Entrega da folia.* Foram feitas as saudações finais, os agradecimentos aos Santos, aos presentes, ao festeiro e aos foliões. Os instrumentos foram devolvidos a *Seu Lero* e guardados no quarto ao lado da sala. Por volta das 24h40min foi servido um churrasco para os foliões acompanhado de cerveja e cachaça. Alguns foliões que haviam trazido seus instrumentos direcionaram para a varanda da casa para cantar e tocar, assim, novos repertórios tomaram conta da noite, em que músicas sertanejas foram tocadas, animando os participantes até a madrugada.

----------II----------

Por volta das 4h30min a folia vai chegando ao fim, momento em que os foliões e demais participantes iniciam as despedidas e regresso a seus lares, para retornar de volta ao mundo cotidiano onde "o ordinário emerge renovado, para tomar o lugar do tempo quando tudo era festa. As coisas e pessoas são, enfim, temporariamente realocadas nos seus locais até que outro festejo venha transformar novamente sua precária ordenação" (PEREIRA, 2009: 416).

Nesse momento, retornei para a casa de Seu Dema para um breve descanso e verificar o caderno de campo, o material para gravação, filmagem e registros fotográficos, incluindo

aqui troca de baterias, cartões de memória, etc. Após essa verificação e um banho rápido, ainda na aurora, retorno a casa de Seu Lero para verificar os acontecimentos pós-festa. *Seu Lero* e um pequeno agrupamento doméstico formado pela esposa e filhos, juntamente com dois foliões, estavam tomando um café com biscoitos fornecido pela família. Logo após o café matinal, os foliões e alguns moradores de comunidades vizinhas tomam o ônibus que faz a linha para o município de São João da Ponte, na intenção de retornarem aos seus locais de origem, que são as fazendas e lugarejos próximos. É chegada a hora de arrumar a casa. Percebo que, mesmo ficando acordado a noite inteira, *Seu Lero* e familiares se encontram com bastante disposição para os trabalhos. Nas palavras de Pereira (2009) trata-se da ocasião em que,

> o chão é varrido, os móveis recolocados nos seus lugares, os barracões desfeitos, as pequenas [...] as *lapinhas* são desmontadas e os materiais usados para sua fabricação guardados ou cuidadosamente destruídos, [...] as bandeiras sagradas também são desfeitas e guardadas; as toalhas dos foliões ensacadas e os instrumentos musicais pendurados nas paredes ou mantidos dentro das despensas. Os tachos de alumínio, necessário aos trabalhos da cozinha, as panelas, os garfos, os pratos e os copos, são igualmente recolhidos, aquilo que foi emprestado retorna, então, para a casa de seus verdadeiros donos, [...] as *sobras* da comida são distribuídas entre os ajudantes; os foliões, as cozinheiras, os serventes e outros personagens de sua produção sempre levam para suas casas parte da carne e dos biscoitos oferecidos durante os repastos festivos. Alguma coisa ainda é armazenada para o consumo interno da casa dos imperadores. Às vezes, os alimentos que sobram dos festejos duram semanas. Os *restos* (que não são as *sobras*) são transformados em *lavagem* de porcos [...] as despedidas também acontecem. As pessoas voltam para suas casas; Os homens se "recolhem" às suas atividades (Ibid: 416).

Seu Lero e Márcio recolhem todas as garrafas de bebida e colocam nos engradados no cômodo ao lado da casa, onde se encontra a "venda" de *Seu Lero*. A esposa e filhas se debruçam em recolher e lavar os pratos e talheres enquanto a nora fica encarregada da desmontagem do oratório, varrer e recolher as bandeirolas e toda a ornamentação da sala.

Entre uma arrumação e outra, ouve-se os comentários sobre a folia. São comentários que remetem aos agradecimentos aos Santos que possibilitaram uma *folia boa*, às lembranças das pessoas ausentes, às folias anteriores, de forma comparativa e às perspectivas para a próxima festa. Conforme declara o folião Márcio *"Então essas festividade é um período que o próprio povo fica esperando data, né? Vamo, ó, tá chegando a festa, tá chegando a festa de Seu Elpídio que é de Nossa Senhora Aparecida; tá chegando a festa de Junho que é de Santo Antônio; tá chegando a folia de Seu Lero" (MÁRCIO).*

A partir dessa narrativa chego à conclusão que, de fato, as festas nunca desaparecem, e, corrobororando com a perspectiva de Pereira (2009) constato que a folia de *Seu Lero*, depois de finalizada, é deslocada para o "plano das lembranças e integradas a um novo tipo de

enquadramento, onde terão vida ou morte através dos seus feitos e glórias, derrotas e fracassos, assentados na memória individual e coletiva dos seus participantes" (Ibid: 417).

4 **IDENTIDADE**

O debate sobre identidade é marcante nas obras que se dedicam aos estudos das comunidades negras no Brasil. As reflexões sobre identidade perpassam pela discussão dos aspectos culturais, étnicos, políticos e territoriais.

A identidade étnica e territorial, discutida no primeiro capítulo, está diretamente ligada ao sentimento de pertença de uma coletividade a um território, onde a mesma busca demarcar suas diferenças, construídas sempre em relação aos outros grupos com os quais as coletividades se confrontam e se relacionam. Assim, o conceito de identidade pode ser construído a partir do contraste percebido entre dois ou mais grupos que estabelecem interações sociais Barth (2000). Conforme o referido autor, o conceito de etnicidade está relacionado com o sentido organizacional dos grupos étnicos, esses são entendidos como categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores que além de perpetuarem-se biologicamente, compartilham valores culturais fundamentais. O grupo se organiza para interagir e categorizar a si mesmo e o os outros.

Essas perspectivas abordadas pelo antropólogo norueguês Fredrik Barth adquiriram destaque na antropologia. Em *Os grupos étnicos e suas fronteiras* (1969; 2000) o referido autor consolidou os fundamentos teóricos da teoria antropológica para a análise da identidade de um grupo étnico.

A ideia central do pensamento barthiano está calcada na perspectiva que a identidade não pode ser reduzida *ao somatório das diferenças objetivas* (BARTH, 2000: 32) como a identificação através de fenótipos (corpo) ou nome[78]. Na perspectiva do autor, a etnicidade deve ser concedida nas fronteiras entre os grupos em interação, a compreensão da identidade não deve ser simplificada através da proposição de que ela esteja vinculada aos traços culturais que cada grupo possui. Os estudos de contato entre grupos étnicos não devem ser empreendidos tendo a cultura como principal referencial das diferenças identitárias, e sim, deve se atentar para a percepção das fronteiras organizadas processualmente entre os grupos étnicos. "*Muita atenção tem sido dedicada às diferenças entre culturas"* (Ibid: 25).

[78] A identidade não deve ser compreendida como sendo todo o arsenal cultural que confere um modo de vida e uma visão de mundo a cada agrupamento humano dado que a identidade não é simplesmente determinada por elementos como o corpo ou o nome que um grupo carrega consigo (OLIVEIRA, 2007:73).

A cultura na visão do autor continua exercendo papel fundamental para a compreensão sobre os grupos étnicos, contudo, *é muito mais vantajoso considerar essa importante característica como uma conseqüência ou resultado ao invés de tomá-la como um aspecto primário ou definidor da organização dos grupos étnicos* (BARTH, 2000: 29). "O enfoque é, então, retirado da cultura e posto na etnicidade, porque é através da análise precisa de um grupo étnico como um todo que é possível esclarecer melhor as questões que envolvem os conteúdos da etnicidade" (OLIVEIRA, 2007: 74).

A característica fundamental que define a identidade de um grupo étnico é a auto-atribuição e a atribuição feita por outros. Portanto, os atores é que buscam sua definição e nos momentos de interação é que os conteúdos de um grupo étnico são mais nítidos.

A identidade é verificada a partir das relações entre os grupos, nos contatos estabelecidos entre eles e não através de algo pré-concebido, ou seja, a cultura. Em condição de contato, o que define uma identidade é a auto-atribuição e a atribuição do outro, sendo que a cultura é apenas o resultado do que é produzido nas interações entre os grupos étnicos. Dessa forma, podemos afirmar que o grupo possui uma cultura, um conjunto de significados que correspondem a um modo de vida e a uma visão de mundo, contudo, a identidade não corresponde a todo esse conjunto cultural. O que representa a identidade de um grupo não é simplesmente a cultura, mas sim, aquilo que o grupo étnico assume como sendo um elemento diacrítico em relação aos outros grupos com os quais estabelece interações. A identidade é produzida a partir dos conteúdos que a coletividade vai apontar como essencial para diferenciar-se do outro.

O foco deve ser dado na organização étnica em detrimento da análise das culturas, visto que *não se pode prever a partir de princípios primários quais características os atores irão efetivamente enfatizar e tornar organizacionalmente relevantes* (BARTH, 2000: 32). Os atores podem tomar como característica relevante para a demarcação da identidade qualquer elemento cultural disponível, contudo, é impossível afirmar qual será o conjunto das características culturais[79] que o grupo utilizará para expressar a identidade. Como a diferenciação é contextual e relacional, o elemento cultural utilizado pode não ser o mesmo temporal e relacionalmente. Esse é o motivo pelo qual se faz compreender que a característica

[79] Conforme o pensamento barthiano não se deve associar, de forma simples, o grupo étnico com a sua cultura, mesmo que as categorias étnicas levem em conta as diferenças culturais. Isso porque as diferenças culturais que são erigidas como sendo a identidade do grupo são apenas aquelas que os próprios atores consideram significativas. O que equivale a dizer que entre toda a unidade cultural e toda a diferença cultural, apenas alguns elementos são tomados pelos grupos étnicos como importantes para marcar a sua identidade (OLIVEIRA, 2007: 74).

fundamental para se compreender um grupo étnico é a auto-atribuição e a atribuição por outros, visto que os grupos étnicos são formados "*quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros*" (BARTH, 2000: 32). Portanto, é através da interação que os grupos percebem os traços que julgam importantes como marcadores da diferenciação.

Outro aspecto relevante na teoria barthiana se refere ao fato de que o que define as distinções entre os grupos étnicos não são as ausências de mobilidade entre os indivíduos destes grupos, mas é exatamente a interação que irá acentuar as diferenças entre eles. Na interação, cada ator reconhece os traços que marcam a sua diferença e consequentemente cada membro realiza um processo de exclusão ou incorporação à determinada categoria identitária assinalada. Portanto, o contato é de grande relevância na teoria barthiana já que *a interação dentro destes sistemas não leva à sua destruição pela mudança e pela aculturação: as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico* (BARTH, 2000: 26). A existência de diferentes culturas não é impedimento para a interação das mesmas, pelo contrário, a interação entre elas e essencial para a percepção das diferenças entre as coletividades por parte dos atores.

Barth (2000), a partir do exposto, trouxe novos horizontes ao pensamento concernente à temática identitária étnica. Um grupo étnico não deve ser compreendido como uma unidade portadora de cultura, a identidade de uma coletividade étnica não corresponde a todos os traços culturais que a mesma possui, mas àquelas características atribuídas pelos próprios atores em interação. A interação não os condiciona a processos de aculturação, na medida em que, ao interagirem os atores evidenciam as diferenças que passam a ser vistas como marcadores da identidade e da diferença de cada grupo étnico.

Na medida em que "há um contato entre grupos distintos as diferenças destes grupos são colocadas em evidencia e cada grupo atribui a si e aos outros aquilo que marca esta diferenciação" e este traço que diferencia os dois grupos "pode ser compreendido como os sinais diacríticos que são expostos como características próprias de cada grupo na situação do contato". Partindo da compreensão de que os "outros" são diferentes o grupo entende o que seria ele mesmo, ele compreende o que constitui o "nós" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, *apud* OLIVEIRA, 2007: 19). Portanto, "a identidade é marcada pela diferença" (WOODWARD, 2000: 9).

Essa diferenciação provoca a percepção da identidade e da diferença e pode ser apreendida através das representações sociais construídas na contrastividade. As

representações sociais podem representar "um conjunto de saberes que expressam a identidade de um grupo social" (OLIVEIRA, 2007), sendo, portanto, a identidade, fruto de representações sociais.

Com o reconhecimento dessas diferenças, percebidas através da interação entre os grupos, têm-se então a criação das "fronteiras étnicas" (BARTH, 2000), fronteiras essas que, "assentadas no campo do simbólico, constituem-se as fronteiras que marcam a identidade de cada grupo em inter-relações" (OLIVEIRA, 2007:20). No entanto, as identidades não são fixas, mas, em construção, como identificações em curso, integrantes do processo histórico da modernidade, no qual concorrem velhos e novos processos de recontextualização, de forma que a mesma pode assumir diversas dinâmicas e um caráter situacional, por meio do qual o grupo assume variadas formas de se identificar, dependendo da situação na qual ele se encontra inserido.

Bart (2000), reitera que a identidade étnica é uma identidade relacional e situacional na medida em que, sendo os grupos étnicos categorias de atribuição e identificação construídas pelos próprios atores em interação, tem-se que, os sinais e signos manifestos, como a língua, a moradia, o vestuário; bem como os padrões de moralidade e excelência, são negados ou exibidos conforme a situação e o contexto. Dessa forma, a rigor, a construção e manutenção das fronteiras étnicas, representam jogos de interesse, em que entram em disputa códigos e diferenças culturais significantes para a comunidade. A partir dessa visão, as fronteiras étnicas são mantidas segundo um conjunto de traços culturais que entram em disputa no momento de interação social entre os grupos.

Na concepção Barthiniana a etnicidade de um grupo é fundamentada nas opções políticas que o grupo organiza para marcar sua diferença e que essas opções são retiradas do "estoque cultural" que marca a trajetória do grupo. No caso de Agreste, como descrito anteriormente, um dos estoques culturais é a *folia de Seu Lero*, e, como tal, tão cara aos moradores do lugar, ela constitui-se um patrimônio imaterial e todo bem elevado à condição de patrimônio marca a identidade da coletividade. Dessa forma, a identidade quilombola agrestina, com respaldo no conceito de identidade étnica descrito por Barth (2000), que remete às fronteiras étnicas, isto é, ao contraste cultural que se dá entre a comunidade e as coletividades vizinhas, pode ser entendida como o resultado da organização da coletividade e não como algo pré-concebido. Sendo assim, podemos verificar que a tradição da *folia de Seu Lero* é um dos meios pelos quais os agrestinos reafirmarem seus pertencimentos étnicos e

culturais, o que ocorre por meio da diferença expressa por um saber-fazer legítimo que a diferencia.

----------II----------

A identidade política também demarca a existência desses novos sujeitos políticos categorizados de remanescente de quilombos. A auto-atribuição da identidade quilombola "significa uma adesão política a um projeto fundamentalmente fundiário", dado que os coletivos quilombolas estão ligados a uma identidade política com direitos específicos, definidos por legislação própria, a elaboração de sua identidade a partir desse marco legal implica na existência de um diferencial na construção do passado que distingue a formulação dos tempos anteriores e posteriores à identificação. "A história do grupo está firmada na própria terra" (LIMA e MARQUES, 2012:87). A luta por reconhecimento dos remanescentes das comunidades dos quilombos é resultado da luta por reconhecimento da identidade cultural étnico-racial que fundamenta o seu direito a terra, portanto é a mobilização política em busca daquilo que lhes é crucial, "o acesso ao território para que possam produzir e reproduzir a vida familiar e coletiva" (OLIVEIRA, 2007: 29).

A identidade política que parte da luta por reconhecimento dos remanescentes das comunidades dos quilombos pode ser considerada como uma luta eminentemente por reconhecimento da identidade cultural étnico-racial que fundamenta o seu direito a terra.

> [...] a etnicidade quilombola é uma identidade legitimadora, por estar vinculada à dominação das instituições dominantes em uma sociedade. Além do direito constitucional de reconhecimento étnico e da regularização fundiária, as comunidades remanescentes de quilombo possuem direitos a uma diversidade de benefícios, através de políticas públicas que o governo federal vem implementando para atendimento às populações aquilombadas. Mas, para as comunidades negras rurais do país a mobilização principal se direciona em busca daquilo que lhes é crucial, o acesso ao território para que possam produzir e reproduzir a vida familiar e coletiva (OLIVEIRA, 2007: 29).

A identidade política quilombola parte do estabelecimento de uma política de identidade projetada, Castells (1999), interna e externamente, a partir da reafirmação do passado ancestral por meio da memória coletiva e do direito constitucional reconhecido pela Assembléia Nacional Constituinte a partir da pressão de grupos negros e como parte das festividades pelo centenário da abolição da escravatura, Arruti (1997).

A compreensão da Identidade Étnica, Territorial e Política requer o entendimento sobre a "condição humana singular" e a "dimensão política" de que se revestem as trajetórias vivida pelos negros camponeses:

> Trajetórias que se revestem mais do que tudo, uma luta permanente e constante para poder estar e permanecer numa terra que se acredita sua. [...] a história da terra, construída pelo homem, é sua própria história. Aquela que faz dele um sujeito singular, membro de um grupo, parte ativa de um espaço e lugar pelo qual transita. Espaço e lugar, no qual constrói a percepção de si mesmo e dos demais, os que aí estão e com ele partilham a existência. Uma existência sua e dos iguais. [...] O especo da terra torna-se, assim, espaço de uma existência material e imaterial, onde cria e recria a cultura própria (GUSMÃO, 2007: 144- 146).

Os rituais festivos de Agreste, incluindo a *folia de Seu Lero* podem, entre outros aspectos socioculturais, representar a identidade política da coletividade. As festas se constituem como uma forma elementar de resistência à dominação econômica e política dos fazendeiros, mantendo a coletividade viva e transformando as dificuldades cotidianas, a tristeza e o sofrimento em energia, força, para sobreviver, viver e resistir. As festas são "formas de resistência e marca de persistência dos negros na luta pelos seus direitos" (MOURA, 1998:13). A referida autora considera que:

> A festa é uma trégua indecisa da luta: todos interrompem o confronto direto, o trabalho, as atividades rotineiras para participar da celebração comum. As pessoas procuram a transcendência, os pequenos desafios do cotidiano são esquecidos. Pode-se fazer uma imagem da festa como um caleidoscópio no qual se refletem vários aspectos da vida social (Ibid).

A festa, por conseguinte, se constitui num lugar de produção identitária. De acordo com Cavalcanti (1998), a festa como meio de comunicação dos aspectos da vida social, torna-se particularmente adequada à expressão da história, dos valores, conflitos e da dinâmica social das pessoas ou grupos que a promovem. Dessa forma as festividades "integram a história concreta dos grupos humanos e participam ativamente da construção de identidades sociais, sempre díspares, inacabadas e em alguma medida problemática" (Ibid: 297).

----------II----------

A identidade cultural no contexto deste trabalho pode ser compreendida como um sistema de representação das relações sociais entre indivíduos e entre esses e demais coletividades, e está relacionada com os "aspectos de nossas identidades que surgem de nosso

‘pertencimento’ a culturas étnicas, raciais, lingüísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais” (HALL, 2006: 8).

Conforme Lima e Marques (2012) “o reconhecimento de uma comunidade étnica também se dá pela demarcação de suas fronteiras simbólicas, expressões culturais próprias que afirmam sua identidade e delimitam a pertença comum” e os rituais das festas tradicionais são representativos dessas fronteiras simbólicas. Partindo das considerações supra, a identidade cultural de Agreste pode ser demarcada em suas manifestações religiosas e nos festejos comemorativos que podem constituir a base cultural de referência para o coletivo quilombola.

Essas representações sociais podem servir como “um conjunto de saberes que expressam a identidade de um grupo social” (OLIVEIRA e WERBA, 1998: 107). E esse “conjunto de saberes” está em constante desenvolvimento, tendo em vista que identidade é um processo dinâmico, que se alimenta de várias fontes no tempo e no espaço e por isso ela deve ser entendida como mutável, porque o grupo pode alterar o significado da identidade conforme a situação que ele vive, sendo, portanto, a identidade relacional, Cardoso de Oliveira (1976).

Seguindo essa mesma ótica, Cunha (1986) afirma que os grupos elegem como significativo para reconhecer as suas identidades um conteúdo cultural específico que, para eles, irá marcar o que se pode entender como sendo as diferenças entre dois grupos, ou seja, a cultura do contraste. Para essa autora, a identidade é situacional porque em cada contexto vivido pelo grupo pode existir uma identidade diferente que este retira do seu material cultural, e cada uma dessas identidades pode se alterar conforme o processo dessas vivências grupais.

A identidade pode ser compreendida como processo de construção de significados com base no atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais interrelacionados, os quais prevalecem sobre outras fontes de significados. “A construção de identidades vale-se da matéria-prima da história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso” (CASTELLS, 1999: 23).

----------II----------

A partir dessa introdução, na qual exponho de forma resumida as abordagens sobre identidade, apresento nesse capítulo a minha tese de que em Agreste a *Folia de Seu Lero*, organização singular da Folia de Reis nesse contexto, expressa a identidade agrestina. Apresento primeiramente as representações étnicas de Agreste, para sequencialmente, abordar a análise que venho construindo ao longo da minha interpretação. O confronto das minhas análises com as vozes nativas me apontaram a todo o momento durante o trabalho de campo o vínculo entre a festa e a sua identidade.

4.1 **Representações étnicas em Agreste**

Para uma discussão sobre as representações étnicas dos agrestinos utilizo as análises realizadas por Bernardo Macedo de Oliveira (2007[80]) no qual apresenta os conteúdos da etnicidade da comunidade negra rural de Agreste. No referido trabalho o autor expõem que os marcadores de identidade da coletividade estão imbricados num deslizamento entre duas dinâmicas distintas, "por um lado beneficiar-se publicamente como quilombola e, por outro lado, diferenciar-se das populações que a circundam e com quem mantêm contextualmente interações públicas" (Ibid:8).

Na primeira dinâmica observada por esse autor, os agrestinos constroem sua etnicidade quilombola a partir do artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição brasileira de 1988. Essa etnicidade é conceituada por Arruti (2006) como "etnicidade federal[81]". Por conseguinte, a etnicidade quilombola é uma identidade legitimadora, por estar vinculada à dominação das instituições dominantes em uma sociedade.

> Os grupos indígenas e negros rurais, marginalizados pela sociedade brasileira, se articularam para introduzir direitos específicos a cada uma destas categorias sociais e étnicas durante o processo constituinte que redundou no Artigo 68 dos ADCT e, a partir dessas medidas os grupos indígenas e negros rurais começaram a assumir as identidades legitimadas constitucionalmente (OLIVEIRA, 2007:29).

[80] OLIVEIRA, Bernardo Macedo. *Representações étnicas em Agreste:* marcadores da identidade coletiva. 2007. 94 f. Monografia (Ciências Sociais). Universidade Estadual de Montes Claros, UNIMONTES, Montes Claros, 2007.

[81] ARRUTI (2006) em seu estudo sobre comunidades quilombolas nordestinas que buscam o reconhecimento de acordo com o preceito constitucional conceitua esta etnicidade como uma "etnicidade federal".

A partir do Artigo 68 dos ADCT, a coletividade negra de Agreste, que possui ascendência escrava e quilombola, vislumbra a possibilidade de se assumir como "remanescente de quilombo" na medida em que os moradores passam a adotar gradativamente a identidade quilombola. Contudo, essa auto-atribuição se desenvolve no discurso dos agrestinos com mais profundidade a partir do momento em que as famílias começam a receber cesta básica doada pela Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos, situada na mesma região da povoação de Agreste. Esse fato atraiu o interesse dos moradores que passaram a se afirmar como possuidor da identidade quilombola. Tal estratégia representou a busca por acesso aos benefícios disponibilizados aos remanescentes de quilombo. Dessa forma, foi a partir da tomada de consciência de que possuem direitos específicos é que essas comunidades se utilizaram de estratégias de identificação étnica quilombola no interior na região norte mineira.

> Alguns moradores passam a realçar os traços culturais que possibilitam se identificarem e serem identificados como negros e remanescentes de quilombo como estratégia que contribua para a construção de melhores condições de vida. Segundo Seu Epídio, depois que eles receberam as cestas básicas doadas por Brejo dos Crioulos, mesmo não tendo muito conhecimento sobre o que consiste ser um remanescente de quilombo, alguns passaram a se afirmar como tal. Em suas palavras, "*já tem uns ai que vão querer ir para o lado dos quilombolas*" e dentre os mesmos ele afirma esta identidade e se diz quilombola (OLIVEIRA, 2007: 29-30).

Apesar da auto-afirmação como estratégia de sobrevivência, a representação de ser negro em Agreste não era considerado como fator positivo. Existia uma dificuldade dos moradores em se identificarem como negros, onde a cor da pele representava um estigma negativo. Ser negro, para os agrestinos, estava relacionado a um referencial de significados que exprimem apenas traços negativos, criando assim, uma resistência perante a identidade negra e, consequentemente, muitas vezes os moradores se qualificam em relação à cor da pele como sendo mais claros, ou seja, moreno, moreno claro, dentre outras denominações. Conforme Cardoso de Oliveira (2007), esta também é uma maneira estratégica de afirmação identitária contrastiva e auto-afirmativa em que manipulam os conteúdos da identidade para minimizar o estigma.

As representações através das narrativas etnográficas apresentadas pelos agretinos e expostas em Oliveira (2007), nas quais o pensamento estigmatizado se encontra presente entre os moradores da comunidade Agreste e produz representações sociais do negro como sendo algo ruim. Exemplos desses podem ser verificados a partir de acontecimentos observados e dos diálogos que o autor estabeleceu na comunidade.

> Estando em um bar conversando com os moradores, o dono do bar nos ofereceu uma jarra de café. Neste momento, quando uma criança se mostrou interessada em tomar uma xícara, o seu irmão lhe disse: *não toma café não, senão você vai se empretar*. Há uma visão entre os brasileiros que pelo fato do café ser preto, seus usuários podem ficar com a pele cada mais preta. Em outro momento, enquanto conversava com uma professora da escola municipal que existe no povoado, foi relatada a história de um garoto, aluno dela, que toda vez que algum colega o chama de negro ele começa a chorar. A professora afirmou que já tentou conversar com ele e explicar que não tem problema nenhum ele ser negro, que não tem nada demais, pelo contrário, que ele poderia ter orgulho de sua cor, mas ele sempre falava: "*mas eu não sou preto eu sou branco*". Estes dois casos que chegaram ao meu conhecimento enquanto fiz trabalho de campo em Agreste evidenciam que há uma dificuldade entre seus moradores em se reconhecerem como parte da etnicidade negra. Esta é uma realidade construída por eles desde a infância (Ibid: 32).

Importante reiterar que, mesmo após o reconhecimento ainda existem entendimentos negativos quanto às categorias negro e quilombola, mas, apesar dessa negatividade, a comunidade continua se mobilizando na luta pelos seus direitos culturais e territoriais, havendo, portanto, uma razão prática por meio da qual, como estratégia, os moradores buscam diminuir as perdas e aumentar os ganhos.

Oliveira (2007) destaca três representações étnicas pelas quais os moradores de Agreste identificam como sendo os marcadores diacríticos de sua identidade. Em seu trabalho de campo, ao analisar as relações sociais entre Agreste e comunidades vizinhas, através da atribuição e contrastividade[82], o autor anota que os agrestinos são considerados como "um *povo pacífico,* um *povo de paz"*. Seus moradores afirmam viver em uma comunidade *tranqüila, sossegada*. As narrativas etnografadas pelo autor atestam tal representação: "*o povo de Agreste é muito honesto. Meu primo tem um bar e pode deixar saco de cimento, botijão de gás na porta que ninguém mexe. Já em Quem-Quem isso não acontece. O povo do Quem-Quem é muito violento*" *(MARINÊS)*. Conforme Marinês, professora da escola municipal da comunidade, é possível imbricar as duas coletividades por meio de representações construídas na contrastividade na qual a representação do conteúdo da primeira informa o conteúdo da segunda.

---

[82] Para apreender esses sentidos, o referido autor trabalha com a perspectiva da contratividade e das fronteiras étnicas. Na situação de contato com o "outro", eles se afirmam como sendo um povo de paz. Isto só é perceptível devido ao contraste (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976) frente a outras comunidades que circundam o povoado do meu *lócus* de estudo. E o outro que propicia a construção desta representação é preferencialmente as localidade de Vereda Viana e de Quem-Quem. É no contato e na interação com estas comunidades que os moradores de Agreste marcam as diferenças e assumem sua identidade para se posicionar frente à diferença evidenciada, como afirma BARTH (2000: 26), *as fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam*. As diferenças que existem entre as comunidades são marcadas e assumidas através de um processo de exclusão e de incorporação.

No depoimento de Seu José Gomes de Souza também é possível verificar essa categoria: "*Aqui o pessoal só capricha para fazer amizade moço, enquanto que tem lugar ai vizinho que é* bravo *demais. Aqui não, só caprichar prá fazer* amizade*. Os outros lugares também podiam caprichar assim não é*" (*SEU JOSÉ GOMES DE SOUZA).*.

As outras duas representações identitárias estão relacionadas com a categoria de *trabalhador*. Os agrestinos, como já discutido nos capítulos anteriores, tem seu trabalho geralmente vinculado com as fazendas que cercam a comunidade. A declaração de Seu Dema, apresentada no trabalho de Oliveira (2007) informa essa questão;

> *aqui é muito difícil o povo ficar parado em geral. Acontece que, às vezes, não tem o serviço efetivo, direto. Mas, por exemplo, tem um fazendeiro ali, então aparece o serviço ali que dá para três, quatro pessoas, então eles vão, trabalham ali uma semana, um mês, dois meses, três meses. Não é serviço efetivo como havia antes, porque antigamente você entrava em um serviço e trabalhava muitos anos, igualmente, eu trabalhei no mesmo serviço 43 anos, então hoje não está acontecendo isto mais. Não está tendo o serviço, serviço braçal não tem quase. Então você chega lá para trabalhar, vamos supor, um serviço para roçar duas ou três mangas, você termina de roçar o serviço terminou. O fazendeiro fala: "quando aparecer mais eu te chamo". Então aquele camarada trabalhou ali e quando termina já arranja outro serviço com outro fazendeiro. Não trabalha fixo para um só, mas o serviço aqui na região é difícil faltar (SEU DEMA).*

O sentido de *trabalhador* dado pelos moradores de Agreste reitera a importância do trabalho como categoria munida de significados relacionados à identificação dos próprios moradores. As narrativas salientam a importância desta categoria na vida da coletividade. *Trabalhador* se torna uma identidade pela qual eles se identificam. Eles se afirmam como sendo trabalhadores e explicam como que vivem esta identidade. Seu João Gomes de Souza destaca que "*só quem fica parado é quem não pode trabalhar mesmo, porque o que não falta é serviço para trabalhar*".

Através das narrativas dos moradores é possível verificar que sua identidade coletiva, em relação à categoria "trabalho" está associada à "noção de que eles trabalham para os outros, ou seja, para os fazendeiros".

> Esta compreensão emerge por meio da identidade contrastiva com os moradores de Vereda Viana. Os moradores de Agreste vivem encurralados em uma pequena parcela da gleba do Santo Antônio, pois perderam a maior parcela para os fazendeiros que se encontram nas terras que lhes pertenciam. Em decorrência disto eles não podem mais trabalhar apenas para si próprios, mas vendem sua força-de-trabalho para os fazendeiros. Por esta razão a identidade deles como trabalhadores é vinculada à noção de *trabalho para os outros*. Esta percepção possui uma contrastividade ao ser relacionada à comunidade de Vereda Viana que possui uma realidade diferente. Estes trabalham para si mesmos, já que possuem glebas de terra mais amplas, além da quantidade de água que propicia irrigação por gravidade dos cultivos. A identidade aqui é simbolizada pela representação de *trabalho para si* (OLIVEIRA, 2007: 51).

Através da pesquisa do referido autor podemos constatar que os moradores de Agreste, como atores sociais, acionam diversificadas identificações que constroem identidades e diferenças e tais identificações, diferenciações e representações sociais são por eles construídas em suas interações com as populações vizinhas. Dessa forma, a comunidade Agreste pode utilizar da identidade para adquirir, de forma estratégica, algum benefício, como também, considerar importante um elemento qualquer de sua cultura para marcar a distinção em relação a outros grupos, nesse caso, a *folia de Seu Lero* se constitui como uma dessas representações.

4.2 **A *folia de Seu Lero* e Identidade**

A abordagem que utilizo para esse trabalho parte da compreensão da identidade em dupla dimensão: 1ª) A afirmação de si; 2ª) A contrastividade frente ao outro. Essa dupla dimensão ocorre na identidade individual, social, cultural ou qualquer outra identidade. Trata-se de reconhecer-se e afirmar-se frente ao outro. "Eu sou agrestino e não Vereda Vianense". Tomaz Tadeu da Silva (2000) reforça essa perspectiva. Pare esse autor a afirmação da identidade e a marcação da diferença significam, sempre, as operações de incluir e excluir, "o que somos" significa também dizer "o que não somos".

> A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e sobre quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre o "nós" e "eles" (Ibid: 82).

Assim, frente ao outro, os agrestinos, ao articular seus mecanismos de diferenciação, se afirmam como tal e para isso a coletividade utiliza vários aspectos para exteriorizar os demarcadores da identidade.

Como abordado no capítulo anterior, a *folia de Seu Lero* é um dos conteúdos que possibilitam aos membros da coletividade se afirmarem como tais, dado que a *folia* com suas especificidades e características só existe na comunidade. A *folia de Seu Lero* é, portanto, um diacrítico de Agreste.

Na perspectiva de Barth (2000), como apontado anteriormente, a questão da contrastividade se encontra nos "sinais diacríticos", isto é, nas diferenças que os próprios

atores sociais consideram como significativas. Essas diferenças são ou não mutáveis, ainda que permaneça a oposição entre "eles" e "nós", marcada pelos critérios de pertença. "Em lugar de emitir uma opinião pré-concebida sobre quais os fatores sociais e culturais que definem a existência de limites, é preciso levar em conta somente as diferenças consideradas significativas para os membros dos grupos étnicos" (O'Dwyer, 2002: 3). Dessa forma, "apenas os fatores socialmente relevantes podem ser considerados diagnósticos para assinalar os membros de um grupo, sendo que a característica crítica é a auto-atribuição de uma identidade básica e mais geral que, no caso das *comunidades negras rurais*, costuma ser determinada por sua origem comum e formação no sistema escravocrata" (Ibid).

Para os agrestinos a *folia de Seu Lero*, enquanto fator relevante para afirmação identitária traduz-se em sentidos de *união, comemoração, alegria* e de valorização da *raça quilombola*. As narrativas dos participantes da *folia* informam essas perspectivas. Dona Jova, ao se referir à manutenção da tradição da *folia* declara:

> *E se deixar aquela festa acabar, a gente tá perdendo os valore da raça da gente, num é? Perdendo os valore. A gente tá mostrando que a gente num é aquilo que a gente diz que é. E a gente é quilombola. E aí as criança cresce conhecendo aquela tradição. Quando eles crescer eles vão falar: nós também somo quilombola. Num é? Se deixar eles crescer no, assim, acabar com a festa e eles crescer e não conhecer a festa, eles vai dizer que eles num é, num é: "a, nós somo quilombola, não; quilombola, ele usa isso e isso, nós num usa". Mas os pai não pode deixar acabar, num é? Eu acho muito importante Essa festa, ela valoriza a comunidade, a raça quilombola, num é? Ela valoriza (DONA JOVA).*

A narrativa supra me remete à compreensão de que a partir de um trabalho de manutenção, atualização, e, portanto, (re) invenção de tradição da *folia de Seu Lero*, a coletividade pode vivenciar um processo de (re) significação da sua etnicidade , criando elos com o passado de seus ancestrais e concomitantemente com as práticas vivenciadas pelos atuais membros, principalmente os mais jovens. As reflexões de Arruti (1997) podem contribuir para o entendimento deste processo ao anotar que

> ao tematizar e dar caráter reflexivo à sua cultura e à sua ligação com o passado, o grupo está retirando do fluxo contínuo aquilo que deseja preservar, transformar em símbolo e, por isso, fixar, rompendo justamente com seu caráter de hábito que submete aqueles elementos a uma permanente mutação, para alçá-los a um novo estatuto, o de uma tradição, nesse sentido sempre inventada (ARRUTI, 1997: 29).

No contexto da coletividade Agreste, a (re) significação da *folia* pode expressar a valorização da etnicidade/identidade quilombola na medida em que, ao reapropriarem de elementos substantivos da tradição de seus antepassados com novas finalidades (sobre tudo jurídicas e políticas), num diálogo constante entre preservação e ruptura, tais elementos são

transformados em símbolos de contrastividade cultural e passam a adquirir novos significados para a coletividade. Partindo dessa visão, a *folia de Seu Lero* emerge como um dos principais sinais diacríticos de Agreste, considerada pela coletividade como uma tradição diferenciadora das expressões culturais da comunidade e mantenedora das festividades de cultos aos Santos que são transmitidas através das gerações até o momento hodierno.

O sentido de *união* através da *folia de Seu Lero* também é representado nas narrativas dos agrestinos. Dona Jova apresenta em seu relato esse aspecto: *a folia é religiosidade e também significa até, traz até união; união na comunidade. Num é? Muita gente, né? Um povo unido, aquela coisa bonita, e a gente divertia com aquilo (DONA JOVA).*

Nas palavras de Márcio também é possível apreender esse sentido:

> *Essa festividade é um período que o próprio povo fica esperando data, né?Vamo, ó, tá chegando a festa, tá chegando a festa de Seu Elpídio que é de Nossa Senhora Aparecida; tá chegando a festa de Junho que é de Santo Antônio; tá chegando a folia de Seu Lero. Então se a comunidade começar a perceber, né, a importância que isso tem, assim, na vida da própria comunidade, porque as crianças ficam esperando chegar essa data, a gente fica esperando chegar essa data, né? Juntar todo o mundo e promover, fazer algo bacana, algo bonito para quem vem de fora ver a força da comunidade, a união da comunidade. Então é um caso assim mesmo de resgatar e reforçar, né? E mostrar às pessoas a importância mesmo que tem (Márcio).*

Esse aspecto está diretamente relacionado ao sentimento de pertencimento. A *folia*, enquanto prática social propícia a que os membros da coletividade possam fortalecer seu sentido de pertencimento étnico, valorizar sua cultura e afirmar sua visão de mundo, compreendida como uma das maneiras para a coletividade reafirmar e transmitir seus valores, também é capaz de garantir a estabilidade da autoridade no grupo. Dessa forma, a *folia*, a partir dessa capacidade intrínseca, representa a principal função da festa em Agreste, que é o estabelecimento e manutenção de vínculos e o sentido de pertencimento ao grupo.

O pertencimento à coletividade de Agreste tem como referencial a territorialidade comum que o grupo veio construindo através dos tempos, desde o *tempo dos antigos* até o *tempo de hoje*. Representa também os vínculos sociais criados historicamente, atualizados e mantidos intergeracionalmente, assim como, "o orgulho de pertencimento a um grupo que mesmo invisibilizado no cenário nacional, foi capaz de manter-se, resistindo no passado à escravidão e no presente à subordinação a iguais que se fizeram diferentes, negando-os" (COSTA, 1999: 99).

A *folia*, em seus múltiplos sentidos dados pelos agrestinos, assume a função de congregar a comunidade para honrar e festejar os Santos, possibilitando a solidariedade e

confraternização no grupo. Em sua estrutura, podemos perceber duas dimensões do fenômeno religioso,

> o sagrado que se expressava no culto ao santo e o profano, que propiciava a atualização do pertencimento dos indivíduos pelo contato com o coletivo do qual encontravam-se rotineiramente distanciados. O *culto aos santos*, tanto católicos quanto ancestrais, solidariamente embricados, realiza-se em clima de respeito e submissão. Ao se entrar em sua esfera, ocorria a irrupção de uma outra realidade não vivenciada no cotidiano da vida, a sagrada, levando os homens a se confraternizarem (COSTA, 1999: 110).

A solidariedade e atualização dos vínculos se dão durante a *folia* em várias situações rituais, durante os cantos, da ladainha e da alimentação, por exemplo. O momento da comensalidade é um desses momentos, nos quais, em torno da mesa, fartamente abastecida de comida e bebida, os participantes celebram o festar. O momento da alimentação, carregado de ludicidade, propicia a sociabilidade entre as pessoas, entretanto, sua função principal é possibilitar que os vínculos de pertencimento e de solidariedade a uma dada coletividade, sejam expressos.

> As festas que têm como característica fundamental, ser a expressão da coesão social do grupo, funcionam atraindo e congregando todos os seus membros numa só identidade. Todas as fissões e diferenças que provocam afastamento nos indivíduos e nos grupos internos, devido às disputas por benefícios e poder político, são anuladas pelo poder de agregação viabilizado pelo rito, tornando propício a que se presentifique a unidade social imaginada que os agrega a todos. No rito, o grupo, ao colocar em relevo o processo social de construção de si, também celebra os seus limites, ao mesmo tempo em que busca estabelecer as alianças internas e externas favoráveis a que concretize seus objetivos e fins, como sujeitos históricos que são (COSTA, 1999:166).

Através do ritual da *folia* os agrestinos evidenciam sua união, sua trajetória comum de construção de sua identidade e atualizam o pertencimento de cada um de seus membros à coletividade. À vista disso, posso constatar que o ritual, visto como uma celebração festiva, e, ao proporcionar a participação das pessoas aos diversos momentos que compõem o mesmo, favorece a renovação do pertencimento ao grupo.

A *folia* transforma-se num local ritual de encontro entre sujeitos dispersos no tempo e espaço, congregando membros da comunidade, de comunidades vizinhas e longínquas, que sempre retornam para participar, mas, cuja noção de pertencimento não se dissipou com o passar do tempo. A celebração aos Santos atualiza os laços de amizade e parentesco, agregando os sujeitos de forma a garantir, no campo simbólico, a existência de uma comunidade muito mais ampla do que a que existe concretamente no espaço físico agrestino.

O sentido de *comemoração* também é dado pelos agrestinos ao ritual. Na perspectiva de Clásio verificamos esse apontamento.

> *Porque hoje nós pra ser, manter hoje a comunidade quilombola, nós tem de fazer a comemoração de festa, as festa, né? quilombola, né? Porque essa festa, essa festa de Seu Lero que ele faz das folia, é o primeiro lugar que se apresenta os quilombos, né? Sem, se não tiver as comemorações, porque ser quilombola é comemorar, né? A cultura, e tem de ter a arte, né? Faz parte da arte, né? Então tem de ter. Se não tiver vai só acabando e acabando, o registro fica só no papel. E não pode. Tem de ser cultural mesmo, tem de por a mão na massa e fazer a representação, representar com criança, com adulto, entendeu? Tem de ser comemorado, não pode se acabar, né? Então por isso que hoje nós damo valor nessa folia dele, tradições, e na reza de Seu Elpídio também, do mesmo jeito, são festa também. Vem gente de fora pra comemorar a festa dele. Então isso é muito bom pra poder manter o origem dos quilombo de nossa comunidade (CLÁSIO).*

A partir desse sentido, o *comemorar*, ou seja, rememorar conjuntamente, reviver e compartilhar lembranças coletivas, está diretamente ligado à identidade quilombola agrestina. Através das festas, mais especificamente a *folia de Seu Lero*, a comunidade se organiza para festejar o Santo e a coletividade, agregando-os ritualmente. A *folia*, como uma ação social coletiva que acontece num tempo e lugar definidos e especiais, implicando no imbricamento de afetos e emoções em torno de um objetivo que é celebrado e comemorado e cujo produto principal é a simbolização da unidade dos participantes de uma determinada identidade. Festa é a confluência das ações sociais cujo fim é a própria reunião ativa de seus participantes. "Festa, portanto, produz identidade" (GUARINELLO, 2001: 973).

O *comemorar*, a partir da narrativa pode ser relacionada ao termo *festar*, muito usado para designar genericamente os momentos profanos das folias.

> (...) o devoto católico, resolvidas suas contas com o sagrado, entrega-se sem culpa a outros jogos de sedução. Essa "parte profana" da festa é tão indispensável quanto as outras (sagradas). Não é errado, portanto, dizer-se que a festa *é* justamente essa bricolagem de ritos, (...) e festejos de *devoção* e de pura e simples *diversão*... Como em algumas festas mais tradicionais do *divino*, preserva-se o costume herdado da Idade Media portuguesa de uma distribuição farta e generosa de comida a todos os presentes, completa-se o ciclo dos gestos, de sorte que uma festa popular é a mistura, ao mesmo tempo espontânea e ordenada, de momentos de rezar, cantar, dançar (...). Enfim, de "festar", palavra brasileira que deliciosamente e sabidamente resume tudo o que se deve fazer em uma *festa popular* (BRANDÃO, 2001:13).

A *folia*, vista como acontecimento coletivo, ultrapassa o sentido da comemoração e atua na formação dos vínculos que fundamentam a experiência vivida pela coletiva. Ela demarca a historicidade dos agrestinos, pontuando o curso da vida dos moradores. A *folia* é referência de temporalidade, marcando um tempo especifico de celebração da vida. O apontamento de Perez (2002) sobre Festa traduz essa perspectiva. Essa autora compreende a

festa como, "uma forma lúdica de sociação" e como "fenômeno gerador de imagens multiformes da vida coletiva, que busca mostrar como o vínculo social pode ser gerado a partir da poetização e estetização da experiência humana em sociedade" (Ibid: 17).

Portanto, a *folia de Seu Lero*, se configura como lugar privilegiado de exaltação dos sentimentos coletivos, Durkheim (1985). A *folia* é a coletividade unida em estado de celebração/exaltação geral em torno do sagrado, exaltação das paixões comuns, produzindo a comunhão de sentimentos que possibilita o reforço dos vínculos.

A categoria *fé*, a folia como representação de *fé*, é também muito recorrente no discurso dos participantes. Nilma, filha de Seu Dema e participante da folia reitera esse aspecto em sua fala:

> *Para mim é importante por causa que as pessoas falam que São Sebastião foi o santo que livrou todo o mundo da fome e da guerra, né? Então as pessoas cultivam essa fé por causa disso, né? Por causa que acham que ele vai libertar todo o mundo. Na hora da precisão pode socorrer a ele que vai ser atendido. É importante, assim, ter muita fé nele, né? É, da religião. Pessoa que é católica tem muita fé nele, né?Têm muitas pessoas que fazem promessa e vêm cumprir. Igual a Seu Lero mesmo, acho que é mais promessa que ele faz, né? Todo ano trazer folião pra poder, acho que é promessa que ele fez agora que todo ano ele cumpre. Reza. E pela fé também que ele tem no santo. Acho que é o santo que ele escolheu para poder ter a fé. Aí todo ano ele reza. (NILMA).*

Márcio também reitera a fé no Santo a partira da folia,

> *Eu, particularmente, gosto muito da Folia de Reis. Gosto de assistir mesmo. Eu já saí daqui para ir participar das festas lá de Santos Reis, da comunidade de Santos Reis lá de Montes Claros, só para mim assistir os foliões tocar. Eu gosto de, onde que falar: "Vixe, tem um terno de folia tocando ali", eu gosto de ir lá e participar, porque eu acho aquele momento ali muito...eu tenho fé naquilo, naquela manifestação que tá cantando, eu vejo seriedade ali. Você entendeu? É como se eu tivesse participando de um culto, de uma missa. Eu vejo essa parte; eu tenho essa percepção, né? (MÁRCIO). .*

Através das narrativas apresentadas é possível apreender a relação entre religiosidade, etnicidade e a *folia de Seu Lero*. Esses elementos, o religioso, o étnico e o festar se encontram imbricados na identidade agrestina. Analiso tal questão a partir de Geertz (2012). Na perspectiva geertziana a cultura é o entendimento de mundo e estilo de vida *eidos* e *ethos* representados na teia de significados que o próprio homem tece para si, o entendimento de mundo agrestino tem como base uma perspectiva religiosa de catolicismo popular que propicia a eles vivenciar o mundo. Através dos cultos aos Santos, a coletividade demarca sua diferença. Assim, se etnicidade é uma forma de organização política da diferença, e, se no

contexto de Agreste a vivência religiosa por meio das festas, entre elas a *folia de Seu Lero*, marca a diferença dos agrestinos com relação aos seus vizinhos, religião e etnicidade se encontram imbricados. Eles fazem essa diferenciação frente às características e modo de vida de outras comunidades, como por exemplo, à bebedeira que ocorre em Vereda Viana, frente à violência de Brejos dos Criolos, etc. Entretanto, em Agreste eles se reconhecem em seus aspectos diferenciadores. A *folia de Seu Lero* é a festa que contribui para a manutenção de vínculos, vivificação e celebração religiosa pela mobilização coletiva que a folia proporciona.

----------II----------

O vínculo entre a *folia de Seu Lero* e a identidade quilombola agrestina é contextual/situacional. Não trato nesse trabalho a questão da identidade fluida, contudo, se há alguma fluidez se deve ao fato de que diversos outros conteúdos culturais podem e são acionados pelos membros da coletividade para informar sua identidade quilombola.

O vínculo teórico entre identidade e fluidez apoia-se na discussão de Stuart Hall (2006), para as identidades na pós-modernidade e que encontra ressonância nos estudos da Escola de Chicago, principalmente em Louis Wirth (1976) quando constrói a teoria do urbanismo como modo de vida, em que cada ator social transita por diversos papéis vinculados a cada uma das posições/ocupações/associações que cada indivíduo estabelece em sua vida.

Nessa pesquisa abordo que o vínculo da *folia de Seu Lero* com a identidade agrestina se constrói pelo seu pertencimento à coletividade, ainda que o mesmo tenha vindo de fora, ao ser incorporado na organização social baseada no sistema de parentesco, casamento e compadrio, tornou-se mais um agrestino. E como tal, sua folia é tomada como um dos conteúdos que informam, situacional /contextualmente a identidade quilombola de Agreste.

----------II----------

Quanto à questão da fluidez do quilombo e de seu território. O Quilombo de Agreste só existe nas margens do rio Verde Grande, no interior do Território Negro da Jahyba, dado o seu espaço ter sido construído como lugar de moradia e de pertencimento além da sua historicidade poder ser evidenciada pelos marcos de territorialidade existentes. Em sua

territorialidade, conforme discussão de Paul Little[83] (2002), posso afirmar a plasticidade do território, dada sua razão histórica, e os embates dos membros da coletividade por nele permanecerem. Se no *tempo antigo*, conforme discutido no primeiro capítulo, o território era amplo, livre e solto, a partir da desinsetização da floresta tropical úmida, atualmente denominada mata seca, no governo Dutra e a entrada do Norte de Minas na área de atuação da SUDENE que propiciou a valorização econômica das terras existentes no vale do rio Verde Grande, com a expropiação territorial para implantação de fazendas / empresas agropecuárias / empresas de agronegócios ocorreu o encurralamento da população na gleba de terra doada a Santo Antonio. Entretanto, com o processo de territorialização baseado no Art. 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988, o território delimitado a constar do Relatório Antropológico de caracterização histórica socioeconômica, ambiental e cultural, ocorrerá a ampliação do espaço ocupado pela comunidade que se imbrica com o território da comunidade quilombola de Vereda Viana dado os vínculos históricos e sociais entre esses dois grupos negros.

----------II----------

Este capítulo foi elaborado tendo como foco de estudo a maneira que a coletividade Agreste constrói suas representações sociais através da etnicidade e da *folia de Seu Lero*, para, a partir desses aspectos, construir sua identificação como identidade coletiva. Para apreender estes aspectos recorri à pesquisa etnográfica articulando o trabalho de campo e às abordagens teóricas da Antropologia concernente a temática identitária. A partir da pesquisa foi possível verificar que os agrestinos, como atores sociais, processam variadas identificações que forjam suas identidades e diferenças. Essas identificações, diferenciações e representações sociais são construídas através das interações com as populações de outras coletividades que os circundam.

Foi verificado o caráter utilitarista pelo qual as atribuições identitárias dos agrestinos são forjadas. Agreste vivenciou duas estratégias como políticas identitária, a primeira está relacionada às conquistas de benefícios, com caráter utilitário, e a segunda, dados os confrontos com outros grupos que os circundam, as atribuições identitárias são evidenciadas sobre conteúdos culturais para evidenciar as suas identificações e diferenciações.

---

[83] Paul Little define a territorialidade como "o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu "território" ou *homeland"* (Little, 2002: 3).

Em Agreste as dinâmicas desenvolvidas como estratégia política de identidade possui um caráter contextual/situacional, a depender dos contextos e situações vividas. Ficou evidenciado que a identidade recorre aos conteúdos culturais que um grupo considera como importantes para se identificar, principalmente a partir do momento em que está em contato com outros grupos. Dessa forma, a *folia de Seu Lero* emerge como um dos elementos diacríticos marcadores da identificação e da diferenciação.

CONCLUSÃO

Nessa tese busquei elucidar o modo como os membros da coletividade afirmam sua identidade no contexto ritual da tradicional Folia de Reis da comunidade quilombola Agreste, por meio da abordagem de seus aspectos estruturais, históricos e socioculturais, bem como pela importância dessa tradição para a coletividade.

Como visto, tivemos a partir da Constituição Federal de 1988, a emergência da identidade quilombola, resignificada para garantir direitos às comunidades negras rurais. Essa identidade apoia-se numa ancestralidade negra, numa resistência territorial e numa organização sociocultural coletiva. Entre os vários aspectos dessa organização sociocultural, localizamos em Agreste as festas tradicionais, que mobilizam a comunidade numa extensa teia de eventos coletivos e que fazem parte da memória local e da vivência anual por meio das quais atualizam e mantêm relações.

Como toda identidade, a quilombola requer exteriorizar os marcadores das diferenças entre os grupos que os circundam. Para marcar as diferenças, os agrestinos têm organizado politicamente os seus aspectos culturais para enunciar em suas manifestações a diferenciação frente a outras comunidades, dessa forma, tais manifestações demarcam as fronteiras simbólicas afirmando a identidade cultural, delimitando a pertença comum e estabelecendo a manutenção de vínculos sociais. Assim, os rituais das festas tradicionais, como a *folia de Seu Lero*, são representativos dessas fronteiras simbólicas.

Nessa tese tomei a *folia de Seu Lero* através das "análises integradas, ao mesmo tempo teoricamente abordadas e etnograficamente contextualizadas" (BARTH, 2000:163) para compreender a importância do ritual para os agrestinos e como, a partir da *folia*, a coletividade vive sua religiosidade popular através dos cultos aos Santos e mantêm os vínculos sociais, fato central para a compreensão da identidade agrestina.

A *folia de Seu Lero*, que é organizada e promovida por Aureliano R. dos Santos, foi analisada por meio da perspectiva teórico-metodológica construída por Tambiah (1985) na medida em que qualquer ação humana pode ser lida na perspectiva de rituais, pois as ações compreendidas como atos de sociedade expressam as visões de mundo de cada grupamento

humano e, também, contribuem para a reprodução de cada sociedade em que a ação esteja sendo realizada.

Partindo dessa perspectiva busquei apreender a intenção e os propósitos que os participantes da *folia* vivenciam. Como demonstrado no texto, a comunidade tem em sua etnicidade a característica de comunidade pacífica, pacata e isso se traduz na forma como pensam e vivem a *folia*.

Para o desenvolvimento do trabalho, foi necessário analisar a composição da *folia* e, a partir disso, inseri-la em seu contexto social. Os aspectos históricos e socioculturais da coletividade e do ritual, fornecidos através da história oral, cotejados com textos que fazem referência às festas semelhantes, foram fundamentais para a compreensão da *folia* e suas especificidades.

Foi necessário um aprofundamento nos aspectos da religiosidade popular apresentados em estudos da religiosidade em contextos semelhantes, possibilitando apreender a forma como a coletividade expressa sua vida religiosa, se comunica, expressa suas intenções e propósitos através do ritual. Durante a *folia*, ideias e valores, expressos pelos foliões e participantes, encontram-se entrelaçados na cosmovisão da vida social da coletividade. Esses aspectos me permitiram perceber os vários sentidos que a *folia* representa para a coletividade.

A partir da compreensão desses sentidos, ideias e valores, considerei necessário para esclarecer as ações expressadas e realizadas na *folia*, analisar os acontecimentos rituais através dos agentes rituais, nativos e outsiders, que forneceram valiosas informações sobre o ritual. A *folia de Seu Lero* envolve a participação de diversos personagens rituais, tais como os agentes do sagrado (os foliões), o festeiro (Seu Lero), as rezadeiras, devotos nativos e de grupos vizinhos e demais participantes que, mesmo sem ser devotos aos Santos, aproveitam para festejar.

A realização da *folia* significa articular ações rituais como a reza, o leilão, a comensalidade, o giro, enfim, todos os movimentos e dinâmicas para celebração do sagrado e estabelecimento de vínculos. O desafio grandioso de organizar a folia requer articular essas dinâmicas concomitante ao desenvolvimento das ações práticas como arrumar o espaço, preparar a alimentação, reorganizar o espaço após o ritual, etc. Esses movimentos são organizados conforme as condições sociais do grupo e das características do contexto social ritual.

A característica principal da *folia*, posta em relevo durante o ritual, representa um momento de manutenção e atualização de vínculos e coesão social, evidenciado nas narrativas

dos agrestinos, expressas simbolicamente durante as ações rituais e nas ideias e valores. A *folia* atrai para a coletividade negra de Agreste, indivíduos sociais da comunidade, das comunidades circunvizinhas, membros das famílias estendidas que vêm de cidades longínquas e até mesmo de outros estados. Todos compõem o mundo do ritual, expressando sua visão de mundo, congregando no momento social extraordinário e atualizando suas práticas e ideologias que compõem seu *habitus* e marcam sua identidade social.

A *folia,* como abordado anteriormente, acontece no tempo e espaço muito específicos, contudo, possui em sua estrutura uma flexibilidade em seus aspectos sociais e temporais. Os foliões que compõem o ritual podem ou não ser os mesmos, os horários também são flexíveis, dependendo de uma série de fatores externos, o cantorio pode variar, com a inclusão ou exclusão de cantos. Apesar de repetir e se reproduzir seguindo uma base calcada no modelo original, a folia sofre influência das ações dos atores, dos participantes e do contexto social em que se inserem. "Ritos são sempre flexíveis, modificam-se por sua ação sobre os participantes ou por reproduzirem a sociedade onde ocorrem, seja por gerar criativamente novos acontecimentos, seja por refletir solidariamente a trajetória histórica de dado grupo social, em processo de mudança" (COSTA, 1999: 157).

O ritual da *folia de Seu Lero* compreendido nessa pesquisa como *ato de sociedade*, no qual a coletividade pode representar a si mesma, expressando suas ideias e valores, suas práticas sociais específicas ao seu modo de vida que os identificam, propicia a manutenção e atualização dos vínculos internos e externos.

Creio que foi possível apreender, através das narrativas etnográficas, que a comunidade utiliza o discurso da *tradição* da *folia* para afirmar um pertencimento. O grupo, através da memória coletiva, rememora e reinventa a tradição, portanto, para afirmar sua identidade enquanto "quilombolas" no contexto ritual, recorrem à *tradição* e essa tradição a que ela recorre é o "estoque cultural" apontado por (BARTH, 2000). O "estoque cultural" como "conhecimento sagrado essencial da cultura" pode ser compreendido como um conjunto de conhecimentos adquiridos a partir da relação entre os atos dos indivíduos em interação, portanto, a partir das interações entre atores social e politicamente diferenciados para tornar-se capaz de consolidar sua identidade. Os eventos gerados a partir dessas interações sendo cumulativos permitem a formação e o armazenamento nos atores sociais da coletividade, dos "estoques culturais", contudo, esses estoques não são fixos, mas em contínua modificação.

Enquanto coletividade negra, os agrestinos se reconhecem como tal frente a outras comunidades e afirmam sua identidade coletiva tendo como um dos meios para exteriorizar

suas diferenças, os aspectos culturais. A *folia de Seu Lero* faz parte, destarte, dos "estoques culturais" para afirmação da identidade agrestina. Dado que no contexto do reconhecimento do Estado Brasileiro se auto-reconhecem como quilombola, os membros da comunidade de Agreste afirmam, como evidenciado nesta tese, que a *folia de seu Lero* expressa a sua identidade quilombola.

A identidade nessa pesquisa foi discutida através de Barth (2000) onde abordei as fronteiras étnicas e a identidade a partir da contrastividade. Abordei também a identidade contextual/situacional, dependendo do contexto ela é religiosa, ela é étnica. Na *folia de Seu Lero* há o contexto religioso de culto aos Santos, assim a identidade religiosa foi analisada. *Seu Lero* tem um papel de Mestre e a folia é um diacrítico da identidade de Agreste, que é uma comunidade quilombola. A identidade, portanto, é uma construção política, na fricção entre dois grupos, frente ao outro é que a identidade é afirmada, politicamente afirmada, e, por que ela é politicamente afirmada o estoque cultural a que se recorre não é sempre o mesmo, o estoque é dinâmico. Agreste se afirma e foi reconhecida como quilombola, assim, busquei discutir a identidade a partir da questão étnica.

A cultura de Agreste na perspectiva geertziana e discutida no trabalho é um entendimento de mundo e estilo de vida, eidos e ethos. O entendimento de mundo agrestino tem como base uma perspectiva religiosa de catolicismo popular que propicia a eles vivenciar o mundo. Se a etnicidade é uma forma de organização política da diferença e se no contexto de agreste a vivência religiosa por meio das festas, entre elas a *folia de Seu Lero* marca a diferença dos agrestinos com relação aos seus vizinhos, religião e etnicidade se encontram imbricados. Eles fazem essa diferenciação frente à bebedeira de Vereda Viana, frente e a violência de Brejos dos Crioulos, mas em Agreste eles se reconhecem. A *folia de seu lero* é uma das festas que contribuem para a manutenção de vínculos, vivificação religiosa e celebração religiosa causada pela movimentação coletiva que a *folia* proporciona.

Outro aspecto abordado se refere à articulação da *folia* com o processo de reconhecimento da comunidade. Um dos quesitos que fundamentam esse reconhecimento são as manifestações culturais tradicionais e a *folia de Seu Lero* entra como uma manifestação importante para marcar a diferenciação, a identificação quilombola da comunidade.

Outro ponto fundamental está diretamente ligado à relevância da *folia de Seu Lero* e a relação da mesma com o cosmo. Compreendo que o entendimento de mundo embasado no entendimento de mundo religioso dos agrestinos, fundamentado no catolicismo popular, a celebração dos vínculos sociais entre os membros da coletividade e a atualização da promessa

de Seu Lero com os santos padroeiros, sustentada coletivamente, está diretamente ligado a auto afirmação dos agrestinos. Eles se sentem agrestinos e quando eles se afirmam como tal se afirmam também através da folia. A festa, apesar de ter caráter familiar, conta com a ajuda da comunidade para organização. Apesar de ser a atualização da promessa ao Santo protetor de *Seu Lero*, ela se constitui um "ato de sociedade", perspectiva desenvolvida por Durkheim (1985), em que uma coletividade celebrando a si mesmo afirma-se e se produz como tal. Primeiro porque *Seu Lero* é membro da coletividade, segundo, porque a coletividade contribui para a realização da folia. A coletividade contribue para que ela aconteça. A festa expressa por meio da vivência religiosa o entendimento de mundo dos agrestinos e como tal reforça a identidade agrestina que se afirmam como uma coletividade quilombola. Portanto, a relação da festa com o cosmo se dá através da mediação entre o divino e humano pelo santo protetor, o jogo intenso é uma constante negociação de *Seu Lero* com os santos protetores da sua família e da coletividade e com os membros da coletividade Agreste que contribuem que o ajudam a produzir permanentemente a *folia*.

Importante reiterar que não há conflito entre as festas, em decorrência do que é mais fundamental em Agreste que é a manutenção e atualização de vínculos. Nas festas de Santo, os agrestinos são expectadores da festa de Santo Antônio, entretanto elas não se conflitam porque expressam a cosmovisão dos agrestinos que é a manutenção dos vínculos. A relação da família de Seu Lero e vizinhança não são conflituosas, a família foi incorporada por laços de parentesco e compadrio, existe a tensão por parte de *Seu Lero*, através do lamento em não ser nativo, e ele permanece se afirmando como forasteiro, mas essa tensão não leva a situações conflituosas, tanto que quando a folia acontece existe a participação e colaboração de todos.

Por fim, através das narrativas etnográficas, foi possível atentar que os agrestinos se auto-afirmam quilombolas, a partir da *folia* através de múltiplos sentidos entre eles *tradição*, *união*, *alegria*, valorização a *raça quilombola* e *comemoração*. Esses sentidos foram analisados etnograficamente e simultaneamente às fontes teóricas que discutem identidade, assim, a partir de Barth (2000). Na medida em que vivenciam a *folia* através dessas categorias, a comunidade expõe seu modo de vida, portanto, como uma coletividade unida, alegre, festeira e que busca como estratégia política, principalmente após a Constituição de 1988, valorizar sua etnicidade.

REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. In: *Mana*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 7-33, out. 2001.

ÁGUAS, Carla ladeira Pimentel. Celebrações Rebeldes: festa e resistência em contexto quilombola. In: TEORIA E SOCIEDADE. n. 20. 2.ed., 2012.

ALCURE, Adriana S. *A Zona da Mata é rica de cana e brincadeira*: uma etnografia do mamulengo. Tese de doutorado em Antropologia Cultural. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 2007.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: *Quilombos*: Identidade étnica e territorialidade. Eliane Catarino O'Dwyer (Org.). Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

_____. Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito. In: CASTRO, E. M.; HÉBETTE, J. (Orgs.). *Na trilha dos grandes projetos*. Belém: NAEA/UFPA, 1989.

_____. "Nas Bordas da Política Étnica: os quilombos e as políticas sociais". In Boletim Informativo NUER/ Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas – v. 2, nº. 2. Florianópolis, NUER/UFSC, 2005.

ANDRADE, Mário de. *Danças Dramáticas do Brasil*. 2. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.

_____. *Dicionário musical brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: Ministério da Cultura; São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo, 1989. (Coleção Reconquista do Brasil, 162).

ANDRADE, T. (org). *Quilombos em São Paulo*: tradições, direitos e lutas. São Paulo: IMESP, 1997.

ARAÚJO, Elisa Cotta. *Nas margens do São Francisco: Sociodinâmicas ambientais, expropriação territorial e afirmação étnica do Quilombo da Lapinha e dos Vazanteiros do Pau de Légua*. Montes Claros: Universidade Estadual de Montes Claros, 2009. (Dissertação de Mestrado).

ARRUTI, José Maurício Andion. A Emergência dos Remanescentes. In: *Mana* 3(2), 1997, p. 7-38.

_____. *Mocambo:* antropologia e história no processo de formação quilombola. São Paulo: EDUSC, 2006.

_____. O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68. *Tempo e Presença*. Rio de janeiro, 2003.

_____. Quilombos. In: PINHO, Osmundo; SANSONE, Livio. (Org.). *Raça*: perspectivas antropológicas. Salvador, BA: EDUFBA, 2008.

ASSIS, Daria Martins. *Tirar a nossa essência da natureza:* etnografia ritual das práticas de trabalho e das estratégias de trabalho nos espaços de trabalho na comunidade Quilombola de Bom Jardim da Prata. Montes Claros: Universidade Estadual de Montes Claros, 2009 (Monografia de Ciências Sociais).

AZEVEDO, Teófilo de. *A folia de Reis no norte de Minas*. Belo Horizonte: Ed. Sesc. 1985, p. 15.

AZEVEDO, Teófilo de. *Literatura popular do norte de minas:* a arte de jogar versos. São Paulo: Global, 1978.

AZEVEDO, Téo. *Folia de Alto Belo.* Associação de Folclore de Alto Belo. Belo horizonte, MG. 2007, p. 150.

AZEVEDO, Thales de. *Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo*. Cultura e situação racial no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966, p.165-194.

BACELAR, Jeferson.; CAROSO, Carlos. *Brasil, um país de negros?* – 2. ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território Negro em Espaço Branco:* estudo antropológico de Ilha Bela. São Paulo, Brasiliense, 1988.

BARBOSA, Waldemar de Almeida. *Dicionário histórico geográfico de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1971.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, Tomke (org.). *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. – Fredrik BARTH. Tradução de John CUNHA Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000, p. 25-67.

_____. *Etnic Groups and Boundaries.* The Social Organization of Culture Difference. Boston: Little, Brown and Company, 1969.

_____. "Conclusions". In: F. Barth (ed.), *Scale and social organization*. Oslo: Universitetsforlaget. 1978. p. 253-273.

_____. *Cosmologies in the making. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. *Balinese worlds*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

_____. "Por um maior naturalismo na conceitualização das sociedades". In: T. Lask (org.), *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000b. p. 167-186.

BASTOS, Rafael José de Menezes. Etnomusicologia no Brasil: algumas tendências hoje. In: *Antropologia em Primeira Mão*. Florianópolis, Santa Catarina: UFSC, 2004.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som*: um manual prático. Tradução de Pedrinho A. Guareschi. 5. Petrópolis: Vozes, 2002.

BAUMAN, Zygmunt. Sobre o comunitarismo e a liberdade humana, ou como enquadrar o círculo. In.: _____ *O mal-estar da pós-modernidade.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 231 – 245.

_____. *Identidade.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p.110.

BEAUD, Stéphane & WEBER, Florence. *Guia para a pesquisa de campo.* Petrópolis : Eitora Vozes Ltda, 2007.

BÉHAGUE, Gerard. *Performance practice*: ethnomusicological perspectives. Westport: Greenwood Press, 1984.

BENJAMIN, Walter. "Chales Boudelaire: Um lírico no auge do capitalismo". In: *Obras Escolhidas III*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENEDICT, Ruth. *Padrões de Cultura*. Editora Vozes; RJ, 2013.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil: o lado oculto do discurso sobre o negro. In: *Psicologia social do Racismo*: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 25-58 e 147-162.

BERNARD, H.R. Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches. Altamira Press, Oxford, 2006.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

BITTER, Daniel. *A Bandeira e a Máscara*: a circulação de objetos rituais nas folias de reis. RIO DE JANEIRO: 7 Letras/IPHAN/CNFCP, 2010.

_____.Bandeiras e Máscaras: sobre a relação entre pessoas e objetos materiais nas Folias de Reis. In: GONÇALVES, José Reginaldo; GUIMARÃES, Roberta Sampaio; BITAR, Nina Pinheiro (Orgs.). *A Alma das Coisas:* patrimônio, materialidade e ressonância. Rio de Janeiro, MAUAD Editora, LTDA, 2013, p. 123-154.

_____. *Bandeira* e a *Máscara*: estudo sobre a circulação de objetos rituais nas Folias de Reis. 2008. 203 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ. Rio de Janeiro, UFRJ, 2008.

BOURDIEU, Pierre. "A ilusão biográfica". In: Marieta de Moraes Ferreira e Janaína Amado (orgs.), *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro : FGV, pp. 183-191.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A Folia de Reis de Mossâmedes*. Cadernos de Folclore nº 20. Rio de Janeiro: Arte-FUNARTE, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1977.

_____. *Prece e Folia, Festa e Romaria.* Aparecida/São Paulo: Ideias & Letras, 2010, 228pp.

_____. *A cultura da rua*. Campinas: Papirus, 2. ed. 2001.

_____. *Memória do Sagrado*: estudos de religião e ritual. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *Os deuses do povo*: um estudo sobre a religião popular. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *O Divino, o santo e a senhora*. Rio de Janeiro: Funarte, 1975.

_____. *O que é folclore*. São Paulo: Brasiliense, 1989. (Coleção Primeiros Passos).

_____. *Sacerdotes de Viola*: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. *Pesquisa Participante.* São Paulo, Brasiliense, 1981.

BRANDÃO, Théo. *Quilombo.* Caderno de Folclore. n. 28. Rio de Janeiro, 1978.

BRITO, Valéria Esteves. *Batuque:* Memória e narração. Montes Claros: Faculdades do Norte de Minas, 2004 (Monografia de Comunicação e Jornalismo).

BRITO, Valéria Esteves e Outros. *Negros de Maravilha:* Abandonados e esquecidos, agora lembrados. Montes Claros: Faculdades Unidas do Norte de Minas, 2004. (Relatório de Pesquisa).

CAMBRIA, Vincezo. A fala que faz: música e identidade negra no bloco afro Dilazenze. *Revista Antropológica.* Vol. 17 (1), 2006.

_____. Novas estratégias na pesquisa musical: pesquisa participativa e etnomusicologia. In: *Música em Debate*: perspectivas interdisciplinares. Rio de Janeiro: Mauad Editora Ltda, 2008.

CAPINAN, Ubiraneila. *Identidade ou Identidades?* A relação identitária das comunidades rurais negras, na Bahia, após aplicação do Artigo 68 da constituição brasileira. 2007. 66 f. Monografia (Bacharelado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia – UFBA, Salvador, 2007.

CARDOSO, José Maria Alves. A Região Norte de Minas Gerais: um estudo da dinâmica de suas transformações espaciais. In (Oliveira, M. F. e outros) *Formação Social e Econômica do Norte de Minas*. Montes Claros: Editora Unimontes, 2000: 173-346.

CARVALHO, Vaílton L de. *História do rio São Francisco*. Salvador: Seplantec/CPE, 1981.

CARVALHO, Luciana. A Matança do Santo: riso, ritual e performance no bumba-meu-boi, p. 115-142. In: *As festas e os dias*: ritos e sociabilidades festivas. Cavalcanti, ML e Gonçalves, JR (Orgs). RJ: Contracapa, 2009.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Antologia do folclore Brasileiro*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1956, p. 628.

_____. *Dicionário do folclore brasileiro*. 10. Ed. São Paulo: Global, 2001.

CASTELLS. Manuel. Paraísos comunais: identidade e significado na sociedade em rede. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. In.: _____ *O poder da identidade*. 2. ed. São Paulo: Paz e terra, 1999.

_____. A rede e o ser. Tradução Roneide Venâncio Majer. In.: _____ *A sociedade em rede*. 8. ed. São Paulo: Paz e terra, 1999.

_____. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiro de Castro – "Cultura e Saber do Povo: Uma Perspectiva Antropológica". In *Tempo Brasileiro, 147:* 69/78, Out-Dez, 2001.

_____."As grandes festas". In: M. Souza e F. Weffort (org.). *Um olhar sobre a cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Funarte/Ministério da Cultura, 1998. p. 293-311

CAVALCANTI, Maria L.; GONÇALVES, José Reginaldo S. G. (Orgs). *As festas e os dias.* Ritos e sociabilidades festivas. Rio de janeiro, RJ: Contracapa, 2009.

CEDEFES. CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELÓY FERREIRA DA SILVA (org.). *Comunidades quilombolas de Minas Gerais no séc. XXI*: História e Resistência. Belo Horizonte: Autêntica; CEDEFES, 2008.

CHAVES, Wagner Neves Diniz. NA JORNADA DE SANTOS REIS: uma etnografia da Folia de Reis do mestre Tachico. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 2003.

CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica:* antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

_____. "Fieldwork, Reciprocity and the Making of Ethnographic Texts". Man – The Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 15, n. 3, 1980.

COHEN, A.P. The symbolic construction of community. London: Tavistock, 1985.

CONTINS, Márcia; GONÇALVES, José Reginaldo Santos. A escassez e a fartura: categorias cosmológicas e subjetividade nas festas do Divino Espírito Santo entre imigrantes açorianos no Rio de Janeiro. In: CAVALCANTE, Maria Laura Viveiros de Castro; GONÇALVES, José Reginaldo Santos (Orgs.). *Ritos e Sociabilidades festivas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2009, p.11-36.

_____. Entre o Divino e os Homens: a arte nas festas do Divino Espírito Santo. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 14, n. 29, p. 67-94, jan./jun. 2008.

COSTA, João Batista de Almeida. Agreste e Brejo dos Crioulos: situações desiguais no território negro da Jahyba. *Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2008*.

_____. A Reescrita da História: A valorização do negro e a atualização de relações ancestrais no norte de Minas. In: *Revista Verde Grande* 1(2): Montes Claros, 2005.

_____. Cultura, Natureza e Populações Tradicionais: o sertão norte mineiro como síntese da nação brasileira. In: *Revista Verde Grande*, 1(3), Montes Claros: 2005. p. 8-48.

_____. Brejo dos Crioulos e a Sociedade Negra da Jaíba: novas categorias sociais e a visibilização do invisível na Sociedade Brasileira. In *Pós – Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais,* Ano V, 2001, p 99-122.

_____. *Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos*: a identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos (MG). Dissertação de Mestrado. Brasília: Unb, 1999.

_____. Saber-se quilombola, ser quilombola: o enredamento de Brejo dos Crioulos (MG) nas tramas do aparelhamento estatal. Florianópolis: *IV Reunião de Antropologia do Mercosul*, GT1 Laudos Antropológicos, 2003, (mimeo).

_____. Mineiros e baianeiros: englobamento, exclusão e resistência. Brasília, 2003. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia, UnB.

_____. Nossas caras em nossas coisas: artesanato, cultura e identidade. In: *Cadernos de Agosto 2* - Artesanato: vetor de comunicação entre culturas. Montes Claros: Prefeitura Municipal de Montes Claros, 2004.

_____. Processos de territorializações e o deslizamento de conteúdos na etnicidade quilombola em Agreste. In: *Revista Argumento*. n. 7. , Montes Claros: Unimontes, 2013.

_____. *Projeto Batuque dos Negros do Norte de Minas*: o que é dito e o que é feito em ritos locais que são referência cultural regional. Montes Claros: Unimontes, 2010.

COSTA FILHO, Aderval. *Laudo de Identificação e Delimitação Territorial do Quilombo do Gorutuba (Norte de Minas Gerais)*. Ministério da Cultura: Fundação Palmares. Brasília, 2005.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais.* São Paulo : EDUSC, 1999.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irredutível. In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 97-108

DAMACENO, Janaina, *et al.* As cidades da antropologia: Entrevista com Michel Agier. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, 2010, v. 53. n. 2.

DAMATTA, Roberto A. O ofício do etnólogo ou como ter Anthropological Blues. *In* NUNES, E. (org.) *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. *Carnavais, Malandros e Heróis*. São Paulo: Rocco, 1979.

_____. *O que faz o Brasil, Brasil*. 8. Ed. São Paulo: Rocco, 1986.

DÉTIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia.* Brasília/Rio de Janeiro: EdUnb/ José Olympio Editora, 1992.

_____. "Mito/Rito". In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 12. Lisboa: Imprensa Nacional, p. 59-74.

DOUGLAS, Mary. *Purity and danger:* as analysis of the concepts of pollution and taboo. London/NY: Arks Paperbacks, 1966.

_____. *Natural Symbols:* explorations in cosmology. Hanmondsworth: Peguin, 1973.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. *Cartografias dos estudos culturais:* uma versão latino-americana. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2001.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador:* uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. 2 volumes.

ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders. Sociologia das Relações de Poder a partir de uma Pequena Comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELLINGSON, Ter. Transcription. In: MYERS, Helen (Edit). *Ethnomusicology*: historical and regional studies. London: The Macmillan Press, 1992. p.110-152.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FELD, Steven. *Sound and Sentiment*: *Birds, Weeping, Poetics, and Song in kaluli Expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

FERREIRA, Simone R. Batista. Territorialidade quilombola do Sapê do Norte – ES. Contribuição da geografia agrária na identificação de territórios étnicos. XIX ENCONTRO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA. São Paulo, 2009, PP.1-34.

FIABANI, Adelmir. O quilombo antigo e o quilombo contemporâneo: verdades e construções. In: *XXIV Simpósio Nacional de História*. São Leopoldo: Oikos, 2007. p. 8-9.

FICHER, Michael. “Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica”. In: Anuário antropológico 83. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Edições UFC, 1985, p. 55 – 72.

FIGUEIREDO, André Luiz Videira de. O “Caminho Quilombola”: Interpretação constitucional e reconhecimento de direitos étnicos. 2008. 270 f. Tese (Doutorado em Sociologia). Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, IUPERJ, 2008.

FILHO, Aderval Costa. *Os Gurutubanos*: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo no centro norte mineiro. 293 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de Brasília, UNB, 2008.

FILHO, Geraldo de Alencar D. A performance musical na Folia de Reis de Montes Claros: um estudo etnográfico do Terno João Trindade e do Terno os Peixotinhos. 2010. 192 f. Dissertação (Mestrado em Música na área de concentração em Etnomusicologia). Universidade Federal da Paraíba, UFPB, João Pessoa, 2010.

FILHO, Wilson Trajano; RIBEIRO, Gustavo Lins (Orgs). *O Campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: 2004.

FINNEGAN, R. *The hidden musicians: making-music in an English town*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

FONSECA, Graziano Leal. *Moral e códigos de conduta na comunidade negra rural de Agreste*. 2008. 63 f. Monografia (Ciências Sociais). Universidade Estadual de Montes Claros, UNIMONTES, Montes Claros, 2008.

FRANÇA, Junia Lessa; VASCONCELLOS, Ana Cristina de. *Manual para Normalização de Publicações Técnico Científicas*. 8. Ed. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Sistematização Nacional das Comunidades Remanescentes de Quilombo. In: *Revista Palmares 5*, Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2000, p. 10-44.

GARCIA CANCLINI, Néstor. *Consumidores e cidadãos:* conflitos multiculturais da globalização. 4. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

_____. *Diferentes, desiguais e desconectados:* mapas da interculturalidade. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

_____. *Culturas híbridas:* estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 1997.

GARCIA, Sylvia Gemignani. Antropologia, modernidade, identidade: notas sobre a tensão entre o geral e o particular. In: *Tempo Social;* Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5(1-2): 123-143, 1993.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. *O saber local* – novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. "Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita"; "Estar aqui: de quem é a vida, afinal?" (pp.169-193). In: *Obras e Vidas. O antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: UFRJ ed., 2002, pp.11-39; 169-193.

GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. Porto Alegre: Artmed, 2005, p.38-45.

_____. *As conseqüências da modernidade.* São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GIDDENS, Anthony; ULRICH, Beck; SCOTT, Lash. *Modernização Reflexiva – política, tradição e estética na ordem social moderna.* São Paulo: Unesp, 1997.

_____. *Mundo em descontrole – o que a globalização está fazendo de nós.* Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2003.

GODOI, Emília Pietrafesa de. O sistema do lugar: história, território e memóriano sertão. In: NIEMEYER, Ana Maria e GODOI, Emília P. de (Orgs.). *Além dos territórios*: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos. Campinas, SP: Mercado das Letras, 1998.

GOFFMAN, Erving. *Estigma*: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

GOHN, Maria da Glória. *O protagonismo da sociedade civil*: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

GOMES, F. S. Quilombos do Rio de Janeiro do Século XIX., In: REIS, J. J. & GOMES, F. S. (orgs.): *Liberdade Por um Fio. História dos Quilombos no Brasil.* São Paulo: Cia. das Letras, 1996a.

_____. Ainda sobre os quilombos: repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil. In: REIS, E. et all. (orgs.) *Política e cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas.* São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 1996b.

GONÇALVES, Flávio José. *Negros de Poções:* Feitiços e outros caxangás – História, Identidade e Territorialidade no Brejo das Almas – Norte de Minas. Montes Claros: Unimontes/PPGDS, 2007.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. "A fome e o paladar". In: *Série Encontros e Estudos:* seminário alimentação e cultura. Rio de Janeiro: FUNARTE/CNFCP, 2002.

_____. *A retórica da perda*: discurso nacionalista e patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003a.

GOODY, Jack. *O Mito, O Ritual e o Oral*. Petrópolis, RJ; Editora Vozes, 2012.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. In JANCSÓ, István e

GUIMARÃES, Carlos Magno. Mineração, Quilombos e Palmares. In: *Liberdade por um fio*: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

GUSMÃO, N.M. Os Direitos dos Remanescentes de Quilombos. *Cultura Vozes*, nº 6. São Paulo: Vozes, nov/dez de 1995.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Herança Quilombola: Negros, Terras e Direitos. In: Bacelar e Caroso. (Orgs). *Brasil:* um país de negros?. 2ª. Ed. Rio de Janeiro, Pallas, 2007.

GUSSONATO, Leon; MARTINS, Ricardo; SUZUKI, Júlio César. Formação da associação quilombola do bairro da Poça. In: *V Encontro de Grupos de Pesquisa Agricultura, Desenvolvimento Regional e Transformações Socioespaciais*. UFSM, 2009.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 1990.

HALBWACHS, M. A memória coletiva. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo Centauro, 2006. MENDES, Sandra Regina e Anjos, Dílson Araújo(org). In: *Ipiaú*: histórias de nossa histórias. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, 2006.

HALL, Stuart. "The work of representation". In: HALL, Stuart (org.) *Representation.* Cultural representation and cultural signifying practices. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage/Open University, 1997.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. *Da diáspora.* Identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. Quem precisa de identidade?. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença:* A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

HASEMBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. 2.ed. Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005.

_____. *Estrutura Social, mobilidade e raça*. São Paulo: RT, 1988.

HOBSBAWN, Eric J. *Rebeldes Primitivos.* Estudos sobre as formas arcaicas dos movimentos sociais nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manuel de Mello (Ed.). Emanação. In: *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. (1 CD Rom).

_____. Símbolo. In: *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. (1 CD Rom).

HOOD, Mantle. Music, the Unknown. En: F. Harrison, M. Hood & C. Paliska (eds),

Musicology. Westport: Greenwood Press, 1963.

_____. *The ethnomusicologist*. Nova York: McGraw-Hill, 1971.

IKEDA, Alberto T. *Folias de Reis, Sambas do Povo; Ciclo de Reis em Goiânia*: tradição e modernidade. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Senri Ethnological Reports 1, 1994.

JORDÃO, Patrícia. A antropologia pós-moderna: uma nova concepção da etnografia e seus sujeitos. *Revista de iniciação científica da FFC*. UNESP. São Paulo, v.4, n.1, 2004. Disponível em: http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/ric/article/viewFile/69/71

KANTOR, Iris (org) *Festa:* cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo, Imprensa Oficial, 2001, v. II, p. 969-975. (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos, v. 3).

KIMO, Igor Jorge. *Música, Ritual e Devoção no Terno de Folia de Reis do Mestre Joaquim Pólo*. 2006. Dissertação. 216 f. (Mestrado em Música). Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG. Belo Horizonte, 2006.

LANDA, Enrique Cámara. *Etnomusicologia*. ICCMU. Colección Música Hispana. Madri, Espanha, 2003.

LARAIA, Roque de Barros – *Cultura:* Um Conceito Antropológico. 11 edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

LARRAIN, Jorge. Identity and Modernity in Latin America. Cambridge: Polity Press, 2000.

_____. El concepto de identidad. Revista Famecos (Porto Alegre n.21, 2003).

LEITE, Ilka Boaventura. Quilombos: cidadania ou folclorização? *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 13, 1999.

_____. (org.). *Laudos Periciais Antropológicos em Debate*. Florianópolis, NUER/ABA, 2005.

LEACH, Edmund. *Antropologia*. São Paulo: Ática, 1983.

_____. *Repensando a Antropologia.* São Paulo: Perspectiva, 1974.

LÉVI-STRAUSS, Cloude – "Raça e História". In: *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, pp. 328-366. Biblioteca Tempo Brasileiro, 45.

_____. *Mitológicas III:* a origem dos modos à mesa. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Brasília; Universidade de Brasília, 2002.

LUCAS, Maria Elizabeth; ARROYO, Margarete; STEIN, Marília; PRASS, Luciana. Entre congadeiros e sambistas: etnopedagogias musicais em contextos populares de tradição afro-brasiliera. *Revista da FUNDARTE*, Montenegro, n. 3, 2003, p. 4-20.

LUCENA, I. T. OLIVEIRA. M. A. & BARBOSA, R. E. (orgs). *Análise do discurso*: das movências de sentido às nuanças do (re) dizer. João Pessoa: Idéia, 2004.

LÜHNING, Ângela. Etnomusicologia brasileira como etnomusicologia participativa: Inquietudes em relação as músicas brasileiras. In: *Musicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2006, p. 37-55.

_____. Métodos de Trabalho na Etnomusicologia: reflexões em volta de experiências pessoais. *Revista de Ciências Sociais*. Fortaleza, 1991, p. 105 – 126.

MAHIAS, Marie-Claude. "CUISINE". IN: IZARD, Michel & BONTÉ, Pierre (eds). *Le dictionaire de L'ethnologie ET de L'anthropologie*. Paris: PUF, 1991.

MALIGHETTI, Roberto. 2007. *O quilombo de Frechal*: identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescentes de escravos. Tradução Sebastião Moreira Duarte. Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial. 268pp.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1972[1923]. "O Problema do Significado em Linguagens Primitivas". In: C. K. Ogden e I. A. Richards (eds.), *O Significado de Significado. Um Estudo da Influência da Linguagem sobre o Pensamento e sobre a Ciência do Simbolismo*. Rio de Janeiro: Zahar. pp. 295-330.

MARCELIN, Louis Herns. "A linguagem da casa entre os negros do Recôncavo Baiano". *Mana*, v. 5, n. 2, 1999, p. 31-60.

MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnógrafos sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. In *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, 34, 1991. pp. 197-221.

MARQUES, Carlos Eduardo (Org). *Os Marques do Boqueirão.* Belo Horizonte, MG: Fino Traço Editora, 2012.

MATOS, Cláudia Neiva de; MEDEIROS, Fernanda Teixeira de; TRAVASSOS, Elizabeth (organizadoras). *Ao encontro da palavra cantada*: poesia, música e voz. Rio de Janeiro: 7 letras, 2001.

MAURÍCIO, João Valle. Caminhos do Boi III. In: *Janelas do Sobrado*. Memórias. Montes Claros: Arapuim, 1995.

_____. *Janelas do Sobrado. Memórias.* Montes Claros: Arapuim, 1995.

MAUSS, Marcel. *Ensaios de Sociologia.* São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MEIHY, José Carlos Sebe; HOLANDA, Fabíola. *História Oral*: como fazer como pensar. São Paulo: Editora Contexto, 2007.

MELLO, Marcelo M. *Caminhos criativos da história*: territórios da memória em uma comunidade negra rural. Dissertação (Mestrado) - PPGAS, UNICAMP, Campinas, 2008.

MELLO, Marcelo; RUBERT, Rosane. Processos de territorialização e diversidade fundiária: memórias de comunidades negras rurais da região central do RS. In: LEITE, Ilka B. (Org.). *Estudos afro-brasileiros*: território, justiça e educação, 2010.

MENDES, Jean Joubert F. *Música e religiosidade na caracterização identitária do Terno de Catopês de Nossa Senhora do Rosário do Mestre João Farias em Montes Claros – MG*. 2004. 202 f. Dissertação. (Mestrado em Música na área de concentração em Etnomusicologia). Universidade Federal da Bahia, UFBA, Salvador, 2004.

MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado:* rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004a.

_____. "Saber pedir: a etiqueta do pedido aos Santos". *Religião e Sociedade*, 24 (1): 2004b, pp. 46-64.

MERRIAM, Alan P. 1977. "Definitions of 'Comparative Musicology' and 'Ethnomusicology': An Historical - Theoretical Perspective". *Ethnomusicology* 21: 189–204.

_____. *The anthropology of music*. Evanston: Northwester University Press, 1964.

MONTE-MÓR, Patrícia. *Hoje é dia de Santos Reis*. Dissertação (Mestrado em antropologia social). Rio de Janeiro: PPGAS / Museu Nacional, UFRJ, 1992.

MOURA, Clóvis. *Brasil*: as raízes do protesto negro. São Paulo: Global, 1983.

MOURA, Glória. As Festas nos Quilombos Contemporâneos e Afirmação da Identidade Étnica. *97ST0221*. In: *XXI ENCONTRO ANUAL* DA *ANPOCS*.

MOURA, Glória. A força dos tambores: a festa nos quilombos contemporâneos. In : SHWARCZ, Lilia Moritz; REIS, Letícia Vidor de Souza (orgs.). *Negras Imagens*: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo: Estaçao Ciência , 1996. P. 55 – 80.

_____. As Festas Quilombolas e a construção da Identidade in: DOPCKE, Wolfgang. 278. *Crises e Reconstruções:* estudos afro - brasileiros africanos e asiáticos. Brasília: Linhas Gráficas, 1998.

_____. Fé, Alegria e Luta - O Exemplo dos Quilombos Contemporâneos. In: REVISTA PALMARES. Brasília, n.5, Nov. 2000, p. 147 – 160.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. *O Negro no Brasil de Hoje*. São Paulo: Global Editora, 2006.

MUNANGA, Kabengele. Origem e Histórico do Quilombo em África. In: MOURA, 2001, p.20-31.

NERI, Renato Aquino. *Três faces de uma organização social:* Parentesco, Casamento e Compadrio. Montes Claros. 2008. 115f. Monografia (graduação em Ciências Sociais) Unimontes: Montes Claros, 2008.

NEVES, Antonino da Silva. Chorografia do Município de Boa Vista do Tremendal. Estado de Minas Gerais. In *Revista do Arquivo Público Mineiro, Anno XIII.* Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1908, pp. 210-239.

NEVES, Marco Antônio Caldeira. *A Música da Folia de Reis na Comunidade Quilombola Agreste do Norte de Minas Gerais.* 2010. 168 f. Dissertação (Mestrado em Música na área de concentração em Etnomusicologia). Universidade Federal da Paraíba, UFPB, João Pessoa, 2010.

NETO, Euclides. *Os Magros*. 2. ed.São Paulo: Guena & Bussius, 1992.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: *Revista Projeto História*. São Paulo: Departamento de História da Pontífica Universidade Católica de São Paulo/PUC, n 10, 1993,pp.07-28.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). *Quilombos: Identidade étnica e territorialidade.* Rio de Janeiro: Editora UFV, 2002.

OLIVEIRA, Bernardo Macedo. *Representações étnicas em Agreste:* marcadores da identidade coletiva. 2007. 94 f. Monografia (Ciências Sociais). Universidade Estadual de Montes Claros, UNIMONTES, Montes Claros, 2007.

OLIVEIRA, Fátima O. de; WERBA, Graziela C. Representações Sociais. In: Strey, Marlene. (et al.). *Psicologia social contemporânea*: livro texto. Petrópolis: Vozes: 1998.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. O catolicismo popular: tradicional, privado e da libertação. In: *CEB's; Vida e esperança nas massas*. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, Texto Base, 9º Encontro Intereclesial-São Luiz, MA, 1997.

_____. *Religião e Dominação de Classe*: Gênese, Estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. O catolicismo do povo. In *A religião do povo*, Cadernos Studium Theologicum, Curitiba: Editora Ave Maria, 1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Antropologia e moralidade. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n° 24, ano 9, fevereiro de 1994, p. 110-121.

_____. Identidade Étnica, Identificação e Manipulação. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976, p. 1-31.

_____. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. O Trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Paralelo 15/UNESP, 1998, pp. 17-35.

_____. *Caminhos da Identidade*: ensaios sobre identidade e multiculturalismo. São Paulo, Unesp/ Brasília, Paralelo 15, 2006.
OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O Trabalho do Antropólogo*. 2. Ed. Brasília: Paralelo 15 Editores, 1998.

OLIVEIRA, Simone G. de. Folia de Reis: fé e festar entre a tradição e a modernidade. In: PEREIRA, Mabel Salgado; CAMURÇA, Marcelo Ayres. 89 (Drgs). *Festa e Religião:* imaginário e sociedade em Minas Gerais. Juiz de Fora: Templo, 2003, p. 23-38.

OLIVEIRA, Fátima O. de; WERBA, Graziela C. Representações Sociais. In: Strey, Marlene. (et al.). *Psicologia social contemporânea*: livro texto. Petrópolis: Vozes: 1998.

OLIVEIRA, Nemuel da Silva & MAIO, Marcos Chor. Estudos de Comunidade e ciências sociais no Brasil**.** *Revista Sociedade e Estado.* [online]. 2011, vol.26, n.3, pp. 521-550.

OLIVEIRA, Isabela & DAMASCENO, Janaina. Constituindo um campo: estudos de comunidades e o desenvolvimento das ciências sociais no Brasil (1940-1960). *Revista Cadernos de Campo*, São Paulo, n.18, 2009.

ORTIZ, Renato. Cultura brasileira e identidade nacional. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PEIXOTO, Clarice. Caleidoscópio de imagens: o uso do vídeo e sua contribuição à análise das relações sociais. In: Feldman-Bianco B. e Moreira Leite M. *Desafios da Imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais.*SP: Papirus, 2001,2ª ed.

PEIRANO, Mariza G. S.. *A Teoria Vivida*: e outros ensaios de antropologia. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor Ltda, 2006.

_____. *A Favor da Etnografia.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

_____. (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará / Núcleo de Antropologia da política/UFRJ, 2002.

_____. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PEREIRA, Luzimar Paulo. *Os andarilhos dos Santos Reis*: um estudo etnográfico sobre Folia de Reis e bairro rural. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

_____. À mesa com os Santos: a noção de "fartura" nas Folias de Urucuia (Minas Gerais). In: GONÇALVES, José Reginaldo; GUIMARÃES, Roberta Sampaio; BITAR, Nina Pinheiro (Orgs.). *A Alma das Coisas:* patrimônio, materialidade e ressonância. Rio de Janeiro, MAUAD Editora, LTDA, 2013, p. 155-184.

_____. *Os giros do Sagrado*: um estudo etnográfico sobre as Folias em Urucuia, Minas Gerais. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

_____. *Os giros do sagrado*: um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia, MG. 2009. 437 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas, Subárea de Antropologia Cultural). Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ. Rio de Janeiro, UFRJ, 2009.

_____. O 'giro' dos outros: fundamentos e sistemas nas folias de Urucuia, MG. *Mana*, v. 20", p. 545-573, 2014.

_____. Os sacrifícios da carne: a morte do gado e a produção dos banquetes nas folias de Urucuia, MG. *Religião e Sociedade*, v. 32, p. 71-96, 2012.

PEREIRA, Mabel Salgado; CAMURÇA, Marcelo Ayres (orgs). *Festa e Religião*: imaginário e sociedade em Minas Gerais. Juiz de Fora: Templo Editora, 2003.

PEREZ, Lea Freitas. Antropologia das efervescências coletivas. Dionísio nos trópicos: festa religiosa e barroquização do mundo – Por uma antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro (Org.). *A festa na vida: significado e imagens*.. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. Por uma antropologia da festa: reflexões sobre o perspectivismo festivo. *Simpósio: Festa em perspectiva e como perspectiva.* XXIV Reunião Brasileira de Antropologia. Recife, 2004.

PINTO, Tiago de Oliveira. Som e Música: questões de uma antropologia sonora. In: *Revista de Antropologia*, 44(1). São Paulo: USP, 2001.

PIRES, Simeão Ribeiro. *Serra Geral:* Diamantes, Garimpeiros & Escravos. Belo Horizonte: Cuatiara, 2001.

PORTO, Guilherme. *As Folias de Reis no Sul de Minas*. Rio de Janeiro: MEC/SEC/FUNARTE - Instituto Nacional de Folclore, 1982.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth.* Traduzido por: Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PRASS, Luciana. Tambores do Sul: um projeto etnomusicológico e videográfico sobre as práticas musicais em comunidades remanescentes de quilombos no RS. In: VII Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), 2007. Porto Alegre. *Anais da VII RAM*. Porto Alegre: UFRGS, 2007.

_____. *Maçambiques, Quicumbis e Ensaios de Promessa:* musicalidades quilombolas do sul do Brasil. Porto Alegre: Editora Sulina, 2013.

QUEIROZ, Luís Ricardo Silva. *Performance musical nos ternos de Catopês de Montes Claros*. 2005. 236 f. Tese (Doutorado em Música na área de concentração em Etnomusicologia). Universidade Federal da Bahia, UFBA, Salvador, 2005.

QUEIROZ, Maria Isaura P. de. Relatos Orais: do "indizível" ao "dizível". *Ciência e Cultura 39* (3), 1987.

_____. *O campesinato brasileiro:* ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1976.

RAMOS, Donald. O quilombo e o sistema escravista do século XVIII. In: *Liberdade por um fio*: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

REILY, Suzel Ana. *Voices of the Magi*: enchanted journeys in southeast Brasil. The University of Chicago Press: Chicago & London, 2002.

REYNOSO, Carlos. Representación. In: _____. (Comp.). *El surgimento de la antroplogia posmoderna*.. México: Gedisa, 1991.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Liberdade por um fio*: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RIBEIRO, Eduardo Magalhães. "Agregação e poder rural nas fazendas do baixo Jequitinhonha mineiro". Em: *Unimontes Científica* V.5 n.2 - Julho/Dezembro de 2003, acessado em: http://www.unimontes.br/unimontescientifica/revistas/Anexos/artigos/revista_v5_n2/03_dossie_agregacao.htm

_____. "Vaqueiros, bois e boiadas – trabalho, negócio e cultura na pecuária do nordeste mineiro". *Estudos Sociedade e Agricultura*, 10: 135-164, 1998.

RIBEIRO, Ricardo Ferreira. *Florestas anãs do Sertão: o Cerrado na história de Minas Gerais.* Belo Horizonte: Autêntica. 2005 (v. 1).

_____. *Sertão, lugar desertado: o Cerrado na história de Minas Gerais.* Belo Horizonte: Autêntica, 2006 (v. 2)

RODRIGUES, Maria Flávia Ribeiro. Agreste: Elementos para uma etnografia do espaço no tempo. 2008. Monografia. (Ciências Sociais). Universidade Estadual de Montes Claros, UNIMONTES, Montes Claros, 2007.

RUBERT, Rosane. *A construção da territorialidade*: um estudo em comunidades negras rurais da região central do RS. Tese (Doutorado) – PPGDR, UFRGS, Porto Alegre, 2007.

SANDRONI, Carlos. *Feitiço Decente: transformações do samba no Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Editora UFRJ, 2001.

SAHLINS, Marshall. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

SANTOS, Edson Luis de. 192 f. *Estação Memória Camburry*: mediação cultural com os parceiros do rio que muda. Dissertação de Mestrado (Ciências da Informação). ECA – USP. 2013.

SANTOS, Maria A. G. dos; CAMARGO, Pablo M. CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELÓY FERREIRA DA SILVA - CEDEFES (org.). *Comunidades quilombolas de Minas Gerais no séc. XXI*: História e Resistência. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALJO, Maria Celina Pereira de. A Atualização do Conceito de Quilombo: identidade e território nas definições teóricas. In: *Ambiente & Sociedade*. Ano V. No 10. São Paulo, 2002.

SECRETARIA DE ESTADO DA AGRICULTURA. *Zoneamento agroclimático do Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1980.

SEEGER, Antthony. Ethnography of Music. In: *MYERS, Helen. Ethnomusicoly:* an introduction. Londres, The MacMillan Press, 1992.

_____. Music and dance. In: INGOLD, Tim (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London and New York: Routledge, 1994, p. 687-705.

_____. *Why Suyá Sing*: A Musical Anthropology of an Amazonian People. Cambridge University Press, 1987, 147 p.

SHILS, Edward. *Tradition*. London and Boston: Faber & Faber, 1981.

SILVA, Djalma Antônio da. *O passeio dos quilombolas e a formação do quilombo urbano.* 432 f. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC, 2005.

SILVA, Maria Luiza dos Santos. *A Folia de Reis da Família Corrêa de Goianira*: uma manifestação da religiosidade popular. 2006. 100 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Gestão do Patrimônio Cultural). Universidade Católica de Goiás, 2006.

SILVA, Nayara Alvim. *Quilombo do Agreste*: religiosidade negra no Norte de Minas. 2008. 99 f. Monografia. (Ciências Sociais). Universidade Estadual de Montes Claros, UNIMONTES, Montes Claros, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Observação participante e escrita etnográfica. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). *Brasil afro-brasileiro.* Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 285-306.

_____. *O Antropólogo e sua Magia*. São Paulo, SP: EDUSP, Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença:* A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVEIRA, Andréia C. *Estudo e análise da construção do Projeto Político Pedagógico da escola localizada na comunidade quilombola de Agreste*. 2009. 74 f. Monografia (Pedagogia). Universidade Estadual de Montes Claros, UNIMONTES, Montes Claros, 2009.

SILVEIRA, Aline da Fonseca Sá e. A Edentidade Quilombola e o Processo de Reconhecimento de Terras. In: *XXI ENCONTRO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA.* Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, MG, 2012.

SANTOS, Sônia Nicolau dos. *À procura da terra prometida:* para a reconstituição do conflito de Cachoeirinha. Belo Horizonte: s/d (mimeo).

STOCKING JR., George W. *Observers Observed*: Essays on Ethnographic Field Work. Madison. The University of Wisconsin Press, 1983.

STOCKING JR., George W. *Theory and method in ethnomusicology*. New York: The Free Press, 1964.

STOKES, Martin. Introduction: Ethnicity, Identity and Music. In: *Ethnicity, Identity and Music*: The Musical Construction of place. Edited by Martin Stokes, 1 – 27. Oxford: Berg, 1994a.

TAMBIAH, Stanley J. *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

TINHORÃO, José Ramos. *Música popular de índios, negros e mestiços*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 204.

_____. *Os sons dos negros no Brasil*: cantos, danças, folguedos, origens. São Paulo: Art Editora, 1988, p. 138.

THOMPSON, John. *A mídia e a modernidade:* uma teoria social da mídia. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

TURNER, Victor. *A Floresta de Símbolos:* aspectos do ritual Ndembu. Niterói: UDUFF, 2005.

_____. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana.* Niterói: EDUFF, 2008.
_____. *Symbols in Ndembu ritual. In The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Itaha: London: Cornell University Press, 1994.

_____. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications, 1988.

TURNER, Victor & TURNER, Edith. *Image and pilgrimare in Christian culture*: anthropological perspectives. Oxford: Basil Blackwell, 1978.

VALLADARES, Licia. Os dez mandamentos da observação participante. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 22, n. 63, 2007.

VALENTIM, Renata Patrícia F. de; TRINDADE, Zeidi Araujo. Modernidade e comunidades tradicionais: memória, identidade e transmissão em território quilombola. *Rev. psicol. polít.* [online]. 2011, vol.11, n.22, pp. 295-308. ISSN 1519-549X.

VALERI, Valério. "Festas". In: *Enciclopédia Einaude 30*. Religião-rito. Imprensa Nacional. Casa da moeda, 1994ª, PP. 402-414.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem* (Apresentação de Roberto DaMatta). Petrópolis: Vozes, 1978.

VEIGA, Felipe B. *A festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis, Goiás*: polaridades simbólicas em torno de um rito. Dissertação em Antropologia. PPGACP/UFF, 2002.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Fredrik Barth. In*: Mana*. p.165-192, 2004.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. p. 90,113.

WOODWARD, Kathryn. "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual". In Silva, T. T. da (org): *Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000: 7-72.

WOORTMANN, Ellen. *Herdeiros, parentes e compadres*: colonos do Sul e sitiantes no Nordeste. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da UNB, 1995.

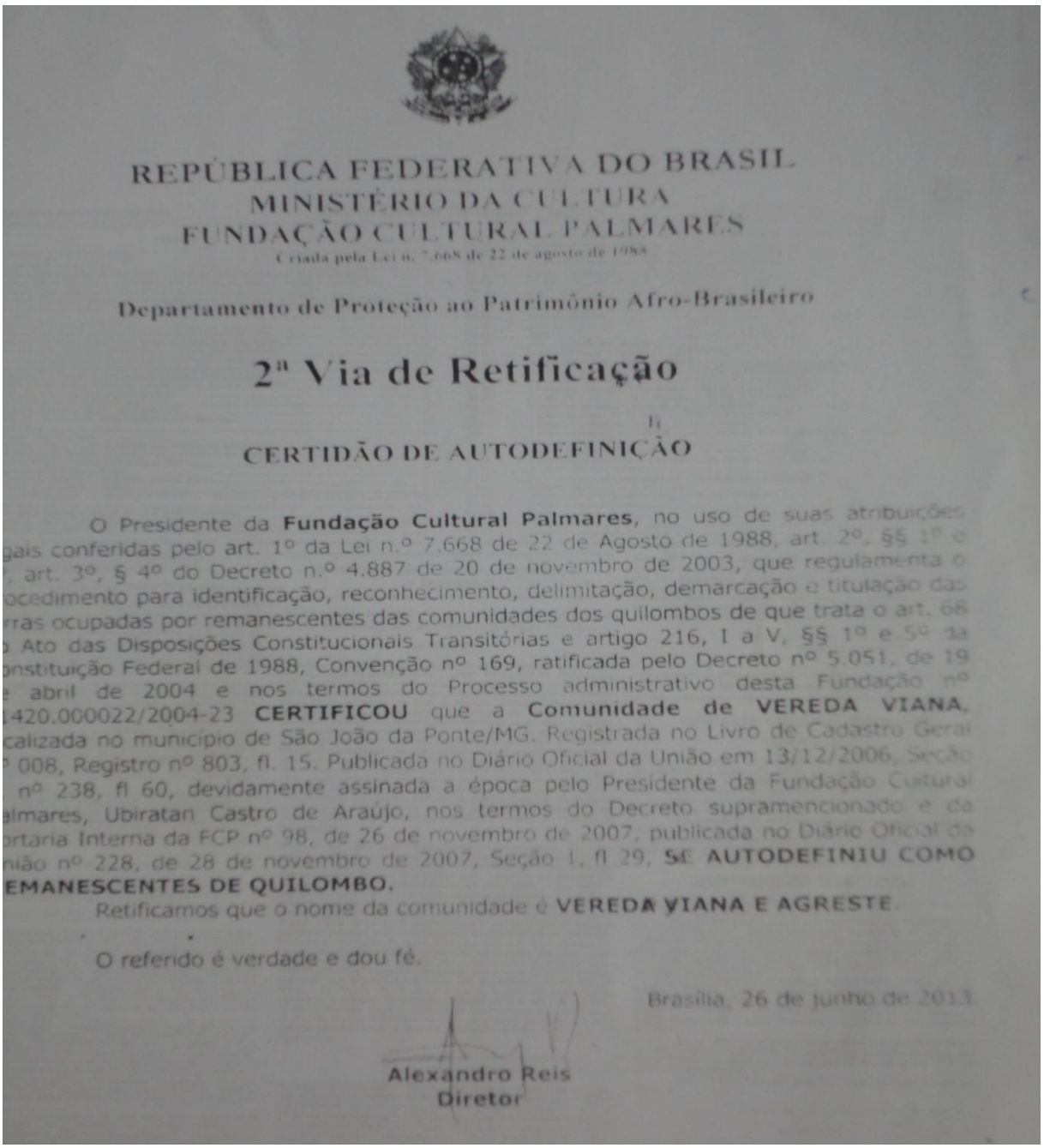
WOORTMANN, Ellen & WOORTMANN, Klass. *O trabalho da Terra:* a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

XAVIER, Silézia Soares F. *A Valorização da identidade Negra pela Escola*. 2008. 43 f. Monografia (Pedagogia). Universidade Estadual de montes Claros, UNIMONTES, Montes Claros, 2008.

ZATZ, Inês Gonzaga. *Catireiros e Candangos*: a construção da identidade no encontro do passado e do presente em Planaltina – DF. 296 f. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília: DAN – UNB, 1986.

ZALUAR, Alba. Os santos e as suas festas. In: *Religião e Sociedade*. São Paulo: Cortez Editora, vol. 8, p. 53-60, 1982.

ANEXO A - Certidão de Autodefinição da Comunidade Agreste - Documento assinado em Junho de 2013



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

2ª Via de Retificação

CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições gais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e , art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o ocedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das rras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da nstituição Federal de 1988, Convenção nº 169, ratificada pelo Decreto nº 5.051, de 19 abril de 2004 e nos termos do Processo administrativo desta Fundação nº 1420.000022/2004-23 **CERTIFICOU** que a **Comunidade de VEREDA VIANA**, calizada no município de São João da Ponte/MG. Registrada no Livro de Cadastro Geral 008, Registro nº 803, fl. 15. Publicada no Diário Oficial da União em 13/12/2006, Seção nº 238, fl 60, devidamente assinada a época pelo Presidente da Fundação Cultural almares, Ubiratan Castro de Araújo, nos termos do Decreto supramencionado e da rtaria Interna da FCP nº 98, de 26 de novembro de 2007, publicada no Diário Oficial da nião nº 228, de 28 de novembro de 2007, Seção 1, fl 29, **SE AUTODEFINIU COMO EMANESCENTES DE QUILOMBO.**

Retificamos que o nome da comunidade é **VEREDA VIANA E AGRESTE**.

O referido é verdade e dou fé.

Brasília, 26 de junho de 2013

Alexandro Reis
Diretor

ANEXO B - DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003.

Presidência da República
Casa Civil
Subchefia para Assuntos Jurídicos

DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003.

Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, incisos IV e VI, alínea "a", da Constituição e de acordo com o disposto no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias,

DECRETA:

Art. 1º Os procedimentos administrativos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, serão procedidos de acordo com o estabelecido neste Decreto.

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

Art. 3º Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

§ 1º O INCRA deverá regulamentar os procedimentos administrativos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, dentro de sessenta dias da publicação deste Decreto.

§ 2º Para os fins deste Decreto, o INCRA poderá estabelecer convênios, contratos, acordos e instrumentos similares com órgãos da administração pública federal, estadual, municipal, do Distrito Federal, organizações não-governamentais e entidades privadas, observada a legislação pertinente.

§ 3º O procedimento administrativo será iniciado de ofício pelo INCRA ou por requerimento de qualquer interessado.

§ 4º A autodefinição de que trata o § 1º do art. 2º deste Decreto será inscrita no Cadastro Geral junto à Fundação Cultural Palmares**,** que expedirá certidão respectiva na forma do regulamento.

Art. 4º Compete à Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir os direitos étnicos e territoriais dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos de sua competência legalmente fixada.

Art. 5º Compete ao Ministério da Cultura, por meio da Fundação Cultural Palmares, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como para subsidiar os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto neste Decreto.

Art. 6º Fica assegurada aos remanescentes das comunidades dos quilombos a participação em todas as fases do procedimento administrativo, diretamente ou por meio de representantes por eles indicados.

Art. 7º O INCRA, após concluir os trabalhos de campo de identificação, delimitação e levantamento ocupacional e cartorial, publicará edital por duas vezes consecutivas no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada onde se localiza a área sob estudo, contendo as seguintes informações:

I - denominação do imóvel ocupado pelos remanescentes das comunidades dos quilombos;

II - circunscrição judiciária ou administrativa em que está situado o imóvel;

III - limites, confrontações e dimensão constantes do memorial descritivo das terras a serem tituladas; e

IV - títulos, registros e matrículas eventualmente incidentes sobre as terras consideradas suscetíveis de reconhecimento e demarcação.

§ 1º A publicação do edital será afixada na sede da prefeitura municipal onde está situado o imóvel.

§ 2º O INCRA notificará os ocupantes e os confinantes da área delimitada.

Art. 8º Após os trabalhos de identificação e delimitação, o INCRA remeterá o relatório técnico aos órgãos e entidades abaixo relacionados**,** para, no prazo comum de trinta dias, opinar sobre as matérias de suas respectivas competências:

I - Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional - IPHAN;

II - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA;

III - Secretaria do Patrimônio da União**,** do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão;

IV - Fundação Nacional do Índio - FUNAI;

V - Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional;

VI - Fundação Cultural Palmares.

Parágrafo único. Expirado o prazo e não havendo manifestação dos órgãos e entidades, dar-se-á como tácita a concordância com o conteúdo do relatório técnico.

Art. 9º Todos os interessados terão o prazo de noventa dias, após a publicação e notificações a que se refere o art. 7º, para oferecer contestações ao relatório, juntando as provas pertinentes.

Parágrafo único. Não havendo impugnações ou sendo elas rejeitadas, o INCRA concluirá o trabalho de titulação da terra ocupada pelos remanescentes das comunidades dos quilombos.

Art. 10. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidirem em terrenos de marinha, marginais de rios, ilhas e lagos, o INCRA e a Secretaria do Patrimônio da União tomarão as medidas cabíveis para a expedição do título.

Art. 11. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos estiverem sobrepostas às unidades de conservação constituídas, às áreas de segurança nacional, à faixa de fronteira e às terras indígenas, o INCRA, o IBAMA, a Secretaria-Executiva do Conselho de Defesa Nacional, a FUNAI e a Fundação Cultural Palmares tomarão as medidas cabíveis visando garantir a sustentabilidade destas comunidades, conciliando o interesse do Estado.

Art. 12. Em sendo constatado que as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidem sobre terras de propriedade dos Estados, do Distrito Federal ou dos Municípios, o INCRA encaminhará os autos para os entes responsáveis pela titulação.

Art. 13. Incidindo nos territórios ocupados por remanescentes das comunidades dos quilombos título de domínio particular não invalidado por nulidade, prescrição ou comisso, e nem tornado ineficaz por outros fundamentos, será realizada vistoria e avaliação do imóvel**,** objetivando a adoção dos atos necessários à sua desapropriação, quando couber.

§ 1º Para os fins deste Decreto, o INCRA estará autorizado a ingressar no imóvel de propriedade particular, operando as publicações editalícias do art. 7º efeitos de comunicação prévia.

§ 2º O INCRA regulamentará as hipóteses suscetíveis de desapropriação, com obrigatória disposição de prévio estudo sobre a autenticidade e legitimidade do título de propriedade, mediante levantamento da cadeia dominial do imóvel até a sua origem.

Art. 14. Verificada a presença de ocupantes nas terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, o INCRA acionará os dispositivos administrativos e legais para o reassentamento das famílias de agricultores pertencentes à clientela da reforma agrária ou a indenização das benfeitorias de boa-fé, quando couber.

Art. 15. Durante o processo de titulação, o INCRA garantirá a defesa dos interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos nas questões surgidas em decorrência da titulação das suas terras.

Art. 16. Após a expedição do título de reconhecimento de domínio, a Fundação Cultural Palmares garantirá assistência jurídica, em todos os graus, aos remanescentes das comunidades dos quilombos para defesa da posse contra esbulhos e turbações, para a proteção da integridade territorial da área delimitada e sua utilização por terceiros, podendo firmar convênios com outras entidades ou órgãos que prestem esta assistência.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares prestará assessoramento aos órgãos da Defensoria Pública quando estes órgãos representarem em juízo os interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos do art. 134 da Constituição.

Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, **caput**, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade.

Parágrafo único. As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas.

Art. 18. Os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, encontrados por ocasião do procedimento de identificação, devem ser comunicados ao IPHAN.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares deverá instruir o processo para fins de registro ou tombamento e zelar pelo acautelamento e preservação do patrimônio cultural brasileiro.

Art. 19. Fica instituído o Comitê Gestor para elaborar, no prazo de noventa dias, plano de etnodesenvolvimento, destinado aos remanescentes das comunidades dos quilombos, integrado por um representante de cada órgão a seguir indicado:

I - Casa Civil da Presidência da República;

II - Ministérios:

a) da Justiça;

b) da Educação;

c) do Trabalho e Emprego;

d) da Saúde;

e) do Planejamento, Orçamento e Gestão;

f) das Comunicações;

g) da Defesa;

h) da Integração Nacional;

i) da Cultura;

j) do Meio Ambiente;

k) do Desenvolvimento Agrário;

l) da Assistência Social;

m) do Esporte;

n) da Previdência Social;

o) do Turismo;

p) das Cidades;

III - do Gabinete do Ministro de Estado Extraordinário de Segurança Alimentar e Combate à Fome;

IV - Secretarias Especiais da Presidência da República:

a) de Políticas de Promoção da Igualdade Racial;

b) de Aqüicultura e Pesca; e

c) dos Direitos Humanos.

§ 1º O Comitê Gestor será coordenado pelo representante da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 2º Os representantes do Comitê Gestor serão indicados pelos titulares dos órgãos referidos nos incisos I a IV e designados pelo Secretário Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 3º A participação no Comitê Gestor será considerada prestação de serviço público relevante, não remunerada.

Art. 20. Para os fins de política agrícola e agrária, os remanescentes das comunidades dos quilombos receberão dos órgãos competentes tratamento preferencial, assistência técnica e linhas especiais de financiamento, destinados à realização de suas atividades produtivas e de infra-estrutura.

Art. 21. As disposições contidas neste Decreto incidem sobre os procedimentos administrativos de reconhecimento em andamento, em qualquer fase em que se encontrem.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares e o INCRA estabelecerão regras de transição para a transferência dos processos administrativos e judiciais anteriores à publicação deste Decreto.

Art. 22. A expedição do título e o registro cadastral a ser procedido pelo INCRA far-se-ão sem ônus de qualquer espécie, independentemente do tamanho da área.

Parágrafo único. O INCRA realizará o registro cadastral dos imóveis titulados em favor dos remanescentes das comunidades dos quilombos em formulários específicos que respeitem suas características econômicas e culturais.

Art. 23. As despesas decorrentes da aplicação das disposições contidas neste Decreto correrão à conta das dotações orçamentárias consignadas na lei orçamentária anual para tal finalidade, observados os limites de movimentação e empenho e de pagamento.

Art. 24. Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 25. Revoga-se o Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001.

Brasília, 20 de novembro de 2003; 182º da Independência e 115º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA
Gilberto Gil
Miguel Soldatelli Rossetto
José Dirceu de Oliveira e Silva

ANEXO C - Procedimento de Certificação de Comunidades Quilombolas

Procedimento de Certificação de Comunidades Quilombolas

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnicos raciais, seguncritérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com formas de resistência à opressão histórica sofrida.

Para a emissão da certidão de autodefinição como remanescente dos quilombos deverão ser adotados os seguintes procedimentos:

I - A comunidade que não possui associação legalmente constituída deverá apresentar ata de reunião convocada para específica finalidade de deliberação a respeito da autodefinição, aprovada pela maioria de seus moradores, acompanhada de lista de presença devidamente assinada;

- A comunidade que possui associação legalmente constituída deverá apresentar ata da assembléia convocada para específica finalidade de deliberação a respeito da autodefinição, aprovada pela maioria absoluta de seus membros, acompanhada de lista de presença devidamente assinada;

III- Remessa à FCP, caso a comunidade os possua, de dados, documentos ou informações, tais como fotos, reportagens, estudos realizados, entre outros, que atestem a história comum do grupo ou suas manifestações culturais;

IV - Em qualquer caso, apresentação de relato sintético da trajetória comum do grupo (história da comunidade);

V - Solicitação ao Presidente da FCP de emissão da certidão de autodefinição.

A Fundação Cultural Palmares poderá, dependendo do caso concreto, realizar visita técnica à comunidade no intuito de obter informações e esclarecer possíveis dúvidas.

As comunidades quilombolas poderão auxiliar a Fundação Cultural Palmares na obtenção de documentos e informações para instruir o procedimento administrativo de emissão de certidão de autodefinição.

Quanto às questões de medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes. Contudo, compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas.

ANEXO D - FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES

Quilombolas são descendentes de africanos escravizados que mantêm tradições culturais, de subsistência e religiosas ao longo dos séculos. Uma das funções da Fundação Cultural Palmares é formalizar a existência destas comunidades, assessorá-las juridicamente e desenvolver projetos, programas e políticas públicas de acesso à cidadania.

Mais de 2.600 comunidades espalhadas pelo território nacional já foram certificadas pela Palmares. Veja mais informações abaixo:

Comunidades Certificadas - (Dados atualizados até a Portaria nº 201 de 29/12/2015)

UF	MUNICIPIO	COD. MUNICÍPIOS	COMUNIDADE	PROCESSO FCP	ETAPA ATUAL PROCESSO FCP	DATA D.O.U FCP
AL	ÁGUA BRANCA	2700102	BARRO PRETO	01420.002212/2009-90	Certificada	19/11/2009
AL	ÁGUA BRANCA	2700102	LAGOA DAS PEDRAS	01420.002204/2009-43	Certificada	19/11/2009
AL	ÁGUA BRANCA	2700102	POVOADO CAL	01420.007114/2010-82	Certificada	27/12/2010
AL	ÁGUA BRANCA	2700102	POVOADO DE MOREIRA DE BAIXO	01420.013947/2014-14	Certificada	02/02/2015
AL	ÁGUA BRANCA	2700102	SERRA DAS VIÚVAS	01420.002211/2009-45	Certificada	19/11/2009
AL	ANADIA	2700201	JAQUEIRA	01420.002206/2009-32	Certificada	19/11/2009
AL	ARAPIRACA	2700300	CARRASCO	01420.000322/1999-94	Certificada	13/03/2007
AL	ARAPIRACA	2700300	PAU D´ARCO	01420.002703/2006-98	Certificada	07/02/2007
AL	BATALHA	2700706	CAJÁ DOS NEGROS	01420.001245/2004-16	Certificada	19/04/2005
AL	BELÉM	2700805	SERRA DOS BANGAS	01420.005969/2014-01	Certificada	03/07/2014
AL	CACIMBINHAS	2701209	GUAXININ	01420.001725/2006-31	Certificada	13/12/2006
AL	CANAPI	2701605	MUMDUMPIR	01420.007118/2010-61	Certificada	27/12/2010
AL	CANAPI	2701605	SERRA ALTO DE NEGRAS	01420.007113/2010-38	Certificada	27/12/2010
AL	CANAPI	2701605	TUPETE	01420.007109/2010-70	Certificada	27/12/2010
AL	CARNEIROS	2701803	LAGOA DO ALGODÃO	01420.007108/2010-25	Certificada	27/12/2010
AL	DELMIRO GOUVEIA	2702405	POVOADO CRUZ	01420.001297/2004-84	Certificada	19/04/2005
AL	IGACI	2703106	SÍTIO SERRA VERDE	01420.007111/2010-49	Certificada	27/12/2010
AL	IGREJA NOVA	2703205	PALMEIRA DOS NEGROS	01420.001298/2004-39	Certificada	19/04/2005
AL	IGREJA NOVA	2703205	SAPÉ	01420.001104/2007-38	Certificada	19/11/2009
AL	JACARÉ DOS HOMENS	2703403	ALTO DA MADEIRA	01420.002203/2009-07	Certificada	19/11/2009
AL	JACARÉ DOS HOMENS	2703403	BAIXAS	01420.007107/2010-81	Certificada	27/12/2010
AL	JACARÉ DOS HOMENS	2703403	POÇÕES	01420.007103/2010-01	Certificada	27/12/2010
AL	JACARÉ DOS HOMENS	2703403	RIBEIRAS	01420.007106/2010-36	Certificada	10/02/2011

MG	RESENDE COSTA	3154200	CURRALINHO DOS PAULAS	01.420.001090/2007-52	Certificada	11/05/2011
MG	RESSAQUINHA	3154408	SANTO ANTÔNIO DO MORRO GRANDE	01.420.000421/2007-37	Certificada	13/03/2007
MG	RIACHO DOS MACHADOS	3154507	PEDRA BRAVO	01.420.002394/2008-18	Certificada	09/12/2008
MG	RIO ESPERA	3155207	BURACO DO PAIOL	01.420.001889/2008-20	Certificada	09/12/2008
MG	RIO ESPERA	3155207	MOREIRAS	01.420.000881/2007-65	Certificada	16/05/2007
MG	RIO PIRACICABA	3155702	CAXAMBU	01.420.010616/2011-71	Certificada	22/12/2011
MG	SABINÓPOLIS	3156809	CÓRREGO MESTRE	01.420.000543/2010-29	Certificada	06/07/2010
MG	SABINÓPOLIS	3156809	MARITACA	01.420.009606/2011-93	Certificada	01/12/2011
MG	SABINÓPOLIS	3156809	QUILOMBO SESMARIA	01.420.007316/2013-77	Certificada	19/09/2013
MG	SABINÓPOLIS	3156809	SANTA BÁRBARA	01.420.004642/2011-61	Certificada	11/05/2011
MG	SABINÓPOLIS	3156809	SÃO DOMINGOS	01.420.001541/2010-57	Certificada	04/11/2010
MG	SANTA MARIA DE ITABIRA	3158003	BARRO PRETO	01.420.000989/2006-77	Certificada	28/07/2006
MG	SANTOS DUMONT	3160702	SÃO SEBASTIÃO DA BOA VISTA	01.420.001704/2009-68	Certificada	19/11/2009
MG	SÃO FRANCISCO	3161106	BOM JARDIM DA PRATA	01.420.001000/2005-61	Certificada	30/09/2005
MG	SÃO FRANCISCO	3161106	BURITI DO MEIO	01.420.000382/2004-25	Certificada	10/12/2004
MG	SÃO JOÃO DA PONTE	3162401	AGRESTE	01.420.011139/2012-42	Certificada	19/09/2013
MG	SÃO JOÃO DA PONTE	3162401	BOA VISTINHA	01.420.001187/2005-01	Certificada	12/07/2005
MG	SÃO JOÃO DA PONTE	3162401	LIMEIRA	01.420.001189/2005-92	Certificada	19/08/2005
MG	SÃO JOÃO DA PONTE	3162401	SETE LADEIRAS	01.420.000430/2003-02	Certificada	12/07/2005
MG	SÃO JOÃO DA PONTE	3162401	TERRA DURA	01.420.001188/2005-48	Certificada	12/07/2005
MG	SÃO JOÃO DA PONTE	3162401	VEREDA VIANA	01.420.000022/2004-23	Certificada	13/12/2006
MG	SÃO JOÃO DA PONTE | VARGINHA |	3162401 | 3170909 |	BREJO DOS CRIOULOS	01.420.000308/1999-80	Certificada	04/06/2004
MG	SENHORA DO PORTO	3166105	MOINHO VELHO	01.420.016351/2013-87	Certificada	24/09/2014
MG	SERRA DO SALITRE	3166808	FAMÍLIA TEODORO DE OLIVEIRA E VENTURA	01.420.001041/2008-09	Certificada	14/05/2008

ANEXO E - Certidões expedidas – Quadro Geral por estados e regiões - (Dados atualizados até 31 de dezembro de 2015)

QUADRO GERAL DE COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS (CRQs)

Nº	UF	2004 CRQs (Certid Emit)	2004 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2005 CRQs (Certid Emit)	2005 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2006 CRQs (Certid Emit)	2006 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2007 CRQs (Certid Emit)	2007 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2008 CRQs (Certid Emit)	2008 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2009 CRQs (Certid Emit)	2009 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2010 CRQs (Certid Emit)	2010 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2011 CRQs (Certid Emit)	2011 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2012 CRQs (Certid Emit)	2012 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2013 CRQs (Certid Emit)	2013 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2014 CRQs (Certid Emit)	2014 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2015 CRQs (Certid Emit)	2015 Nº CRQs (COMUNIDADE)	CRQs (Certidões)	Nº CRQs (COMUNIDADE)
1	ACRE	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
2	ALAGOAS	0	0	10	11	8	8	3	3	1	1	27	27	14	14	1	1	0	0	0	0	1	1	2	2	0	87	88
3	AMAZONAS	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	5	5	2	2	0	0	0	8	8
4	AMAPÁ	0	0	4	4	7	7	0	0	0	0	2	2	11	11	3	3	0	0	7	7	0	0	2	2	0	38	38
5	BAHIA	22	34	52	62	111	120	23	26	36	36	21	21	48	50	90	96	9	9	73	127	42	46	30	33	0	667	880
6	CEARÁ	2	2	4	5	7	7	2	2	1	1	3	3	7	7	5	5	7	7	4	4	3	3	0	0	0	46	48
7	DISTRITO FEDERAL	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
8	ESPÍRITO SANTO	1	5	5	6	20	20	0	0	0	0	0	0	2	2	0	0	1	1	0	0	0	0	2	2	0	31	36
9	GOIÁS	1	1	4	4	8	8	3	3	3	3	3	3	1	1	0	0	0	0	3	3	4	4	3	3	0	33	33
10	MARANHÃO	6	150	42	44	24	24	28	29	42	42	6	6	52	56	48	53	45	47	75	75	36	36	17	24	0	421	594
11	MINAS GERAIS	9	9	29	29	39	40	11	11	15	15	7	7	20	27	14	22	22	30	17	29	9	11	11	12	0	203	242
12	MATO GROSSO DO SUL	0	0	11	11	2	2	2	2	1	1	0	0	1	1	3	3	1	1	1	1	0	0	0	0	0	22	22
13	MATO GROSSO	0	0	55	57	1	1	5	5	0	0	1	1	2	2	1	1	0	0	1	1	1	1	1	1	0	68	70
14	PARÁ	18	18	8	9	37	37	17	19	0	0	0	0	10	11	6	6	5	14	59	102	11	12	5	5	0	178	233
15	PARAÍBA	1	1	7	7	14	14	1	1	3	5	3	3	2	2	3	3	0	0	1	1	0	0	0	0	0	36	37
16	PERNAMBUCO	5	5	45	45	11	11	19	23	11	11	3	3	6	6	7	11	1	2	4	4	12	12	4	4	0	128	137
17	PIAUÍ	2	2	7	7	23	23	2	2	0	0	5	5	4	8	1	1	21	22	1	1	10	10	1	1	0	77	82
18	PARANÁ	0	0	8	8	24	24	4	4	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	36	37
19	RIO DE JANEIRO	3	3	5	5	6	6	1	1	2	2	2	2	2	2	5	5	1	1	2	2	3	3	0	0	0	32	32
20	RIO GRANDE DO NORTE	2	2	2	2	6	6	5	5	0	0	2	2	4	4	0	0	0	0	1	1	0	0			0	22	22
21	RONDÔNIA	1	1	2	2	3	3	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	8	8
22	RORAIMA	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
23	RIO GRANDE DO SUL	0	9	5	5	13	14	9	9	7	7	7	7	32	32	2	2	5	6	5	5	12	12	0	0	0	108	108
24	SANTA CATARINA	3	3	0	0	1	1	2	2	0	0	3	3	2	2	0	0	0	0	1	1	1	1	0	0	0	13	13
25	SERGIPE	2	2	4	4	8	8	1	1	0	0	0	0	0	0	7	7	3	3	2	2	2	2	0	0	0	29	29
26	SÃO PAULO	1	1	15	15	14	15	10	10	3	6	0	0	0	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	0	48	52
27	TOCANTINS	1	1	1	1	13	13	0	0	1	1	3	5	8	8	0	0	0	0	0	0	3	8	6	6	0	38	43
TOTAL POR ANO:		86	297	323	348	401	413	149	159	126	131	96	100	230	248	197	220	122	144	264	373	169	185	96	97	0	2238	2648

INFORMAÇÕES ATUALIZADAS ATÉ 31/12/2015

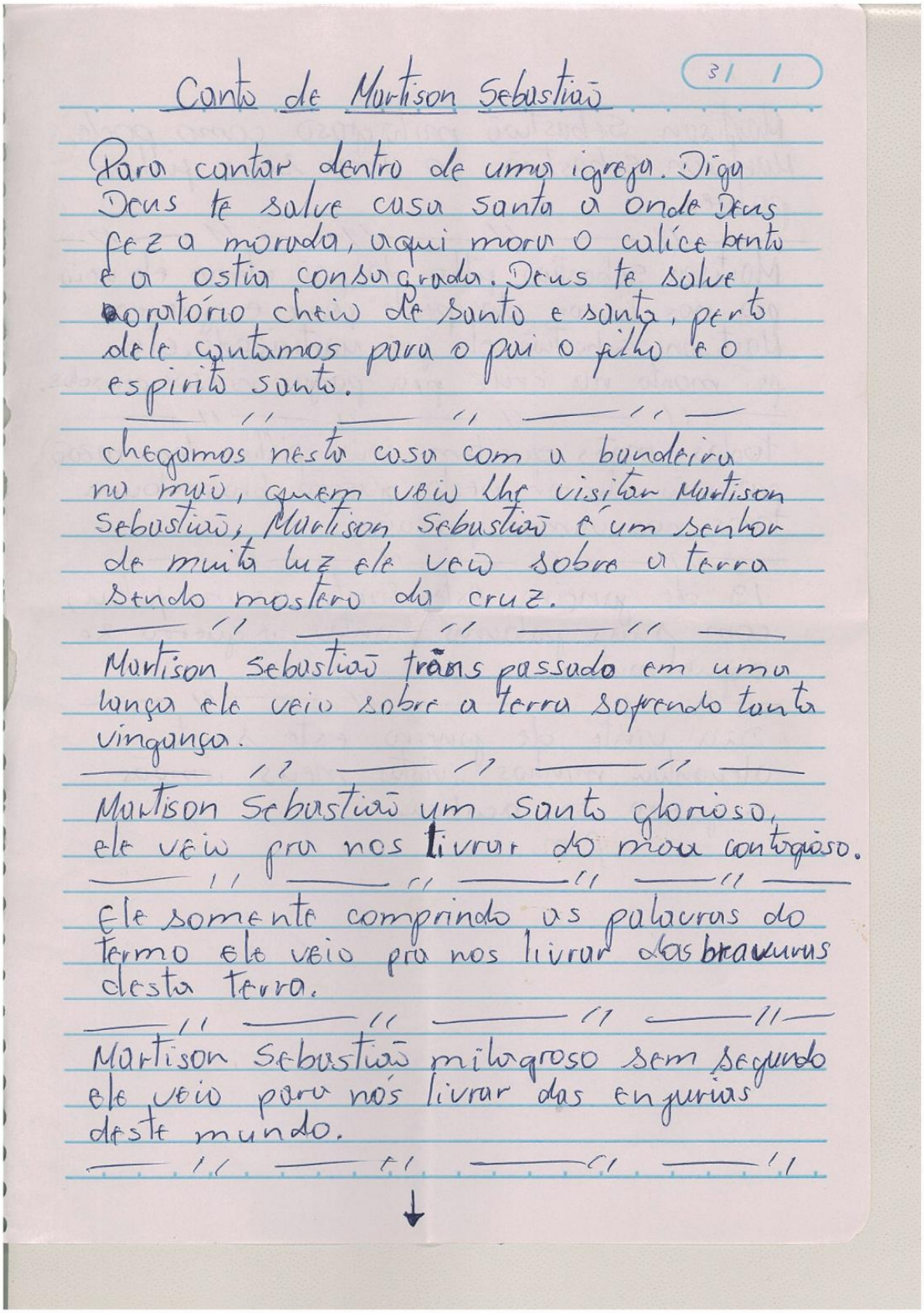
*CRQ: Comunidades Remanescentes de Quilombos

QUADRO GERAL POR REGIÃO

Nº	UF	CRQs (Certidões)	Nº CRQs (COMUNIDADE)
1	NORTE	264	326
2	NORDESTE	1301	1675
3	CENTRO-OESTE	123	125
4	SUDESTE	314	362
5	SUL	154	158
TOTAL POR ANO:		2236	2648

ANEXO F - Letras dos Cantos da Folia de Seu Lero

Canto a São Sebastião



Canto de Martison Sebastião

Para cantar dentro de uma igreja. Diga Deus te salve casa santa a onde Deus fez a morada, aqui mora o calíce bento e a ostia consagrada. Deus te salve oratório cheio de santo e santa, perto dele cantamos para o pai o filho e o espirito santo.

— " — " — " —

chegamos nesta casa com a bandeira no mão, quem veio lhe visitar Martison Sebastião, Martison Sebastião é um senhor de muita luz ele veio sobre a terra sendo mestre da cruz.

— " — " — " —

Martison Sebastião trãns passado em uma lança ele veio sobre a terra sofrendo tanta vingança.

— " — " — " —

Martison Sebastião um santo glorioso, ele veio pra nos livrar do mau contagioso.

— " — " — " — " —

Ele somente comprindo as palavras do termo ele veio pra nos livrar das bravuras desta terra.

— " — " — " — " —

Martison Sebastião milagroso sem segundo ele veio para nós livrar das enguias deste mundo.

— " — " — " — " —

4/ /

Martison Sebastião milagroso como pode,
Martison sebastião so ama seus filhos
pobres.
——— // ——— // ——— // ——— // — //—

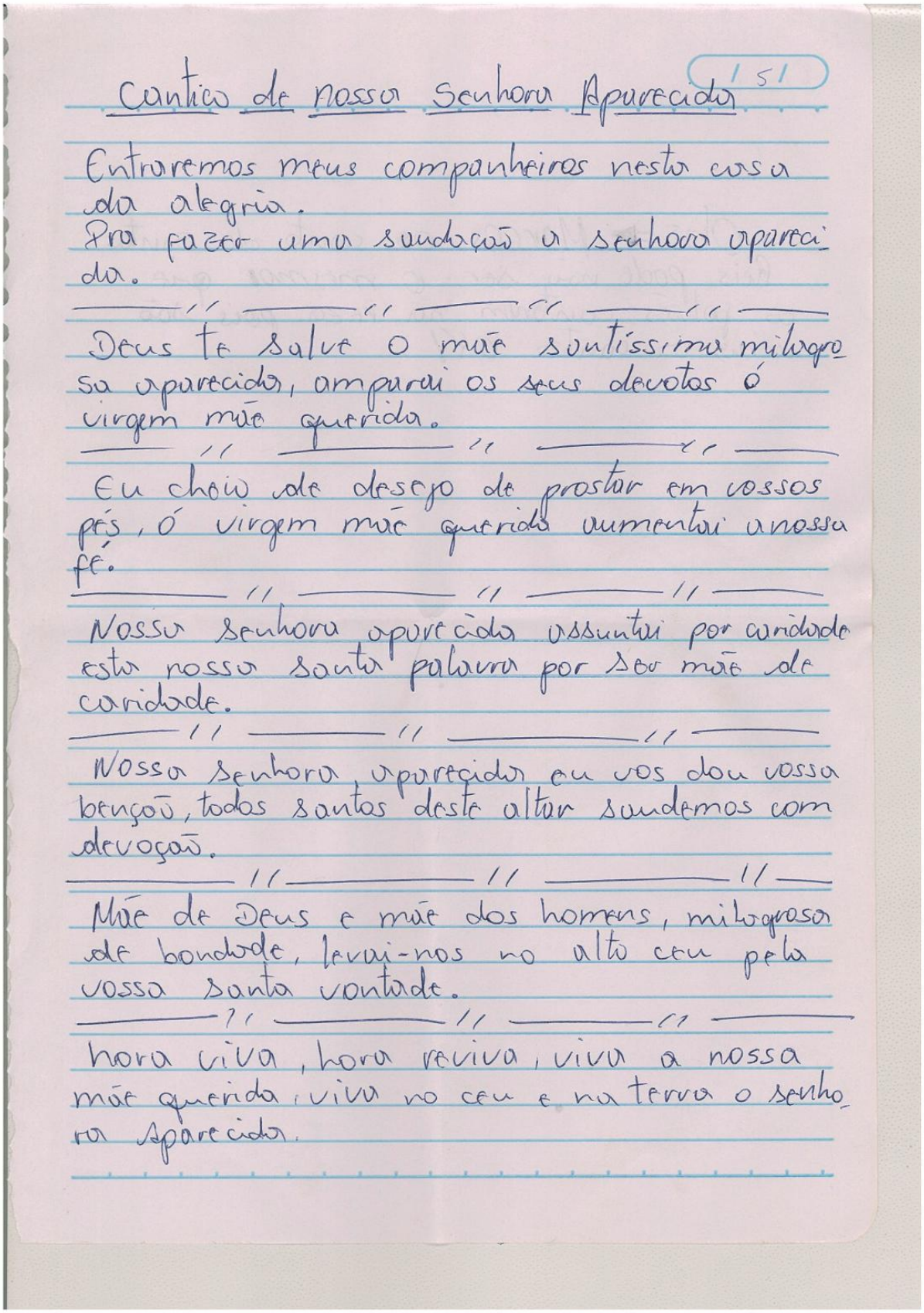
Martison Sebastião filho do pai eterno ele veio
pra nos livrar da peste fome e guerra.
Martison Sebastião ele foi martirizado. ele
foi morto na cruz pra pagar nossos pecados.
——— // ——— // ——— // ——— // ———

Todas mães que tem seus filhos tem razão
pra não chorar nesta guerra brasadoura
todas nos vamos passar.
——— // ——— // ——— // ——— // ———

19 de janeiro este Santo assim falou,
com suas palavras santas, a guerra se
aquebrantou.
——— // ——— // ——— // ———

Dia vinte de janeiro este Santo
alevantou minhas vistas meus irmãos
a guerra se acabou.
fim.

Canto a Nossa Senhora Aparecida



Cantico de nossa Senhora Aparecida 151

Entraremos meus companheiros nesta casa
da alegria.
Pra fazer uma saudação a senhora aparecida.

Deus te salve o mãe santissima milagrosa aparecida, amparai os seus devotos ó virgem mãe querida.

Eu chôro de desejo de prostar em vossos pés, ó virgem mãe querida aumentai a nossa fé.

Nossa Senhora aparecida assuntai por caridade esta nossa santa palavra por seu mãe de caridade.

Nossa Senhora aparecida eu vos dou vossa benção, todos santos deste altar saudemos com devoção.

Mãe de Deus e mãe dos homens, milagrosa de bondade, levai-nos no alto ceu pela vossa santa vontade.

hora viva, hora reviva, viva a nossa mãe querida, viva no ceu e na terra o senhora Aparecida.