



UNIVERSIDADE FEDERAL DOS VALES DO JEQUITINHONHA E MUCURI
Programa de Pós-Graduação em Tecnologia, Ambiente e Sociedade.

Saulo Magno Firmo Santos

**NÓS, OS SONS ESSENCIAIS: As expressões musicais como materialização
dos saberes culturais tradicionais do Vale do Mucuri**

Teófilo Otoni
2022

SAULO MAGNO FIRMO SANTOS

**NÓS, OS SONS ESSENCIAIS: As expressões musicais como materialização
dos saberes culturais tradicionais do Vale do Mucuri**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Tecnologia, Ambiente e Sociedade da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, como requisito para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof. Dra. Vanessa Juliana da Silva

TEÓFILO OTONI
2022

Catálogo na fonte - Sisbi/UFVJM

S237 Santos, Saulo Magno Firmo
2022 NÓS, OS SONS ESSENCIAIS: [manuscrito] : As expressões musicais como materialização dos saberes culturais tradicionais do Vale do Mucuri / Saulo Magno Firmo Santos. -- Teófilo Otoni, 2022.
133 p.

Orientador: Prof. Vanessa Juliana da Silva.

Dissertação (Mestrado Profissional em Tecnologia, Ambiente e Sociedade) -- Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Programa de Pós-Graduação em Tecnologia, Ambiente e Sociedade, Teófilo Otoni, 2022.

1. Saberes Tradicionais do Vale do Mucuri. 2. Indígenas. 3. Negros e Canção Popular. 4. Mídia Hegemônica. 5. Indústria Cultural. I. Silva, Vanessa Juliana da. II. Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. III. Título.


SAULO MAGNO FIRMO SANTOS

**NÓS, OS SONS ESSENCIAIS: As expressões musicais como
materialização dos saberes culturais tradicionais do Vale do Mucuri**


Dissertação apresentada ao
MESTRADO EM TECNOLOGIA,
AMBIENTE E SOCIEDADE, nível de
MESTRADO como parte dos requisitos
para obtenção do título de MESTRE
EM TECNOLOGIA, AMBIENTE E
SOCIEDADE

Orientador (a): Prof.^a Dr.^a Vanessa
Juliana Da Silva


Data da aprovação : 28/04/2022

Documento assinado digitalmente
 VANESSA JULIANA DA SILVA
Data: 11/07/2022 22:15:44-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof.Dr.^a VANESSA JULIANA DA SILVA - UFVJM


Documento assinado digitalmente
 ALESSANDRA DE PAULA CARLI
Data: 13/07/2022 13:40:53-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof.Dr.^a ALESSANDRA DE PAULA CARLI - UFVJM

Documento assinado digitalmente
 Fernando Leitaõ Rocha Junior
Data: 11/07/2022 22:44:06-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof.Dr. FERNANDO LEITÃO ROCHA JUNIOR - UFVJM

Prof.Dr.^a MÔNICA PAULINO DE LANES - UFVJM

Documento assinado digitalmente
 MONICA PAULINO DE LANES
Data: 11/07/2022 22:26:04-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

TEÓFILO OTONI

Dedico este trabalho:

Ao amor de mãe que reluz nos olhos o calor do sol que nos aquece: minha mãe Marlene Rosa dos Santos;

Ao meu pai Juracy Firmo dos Santos, sujeito duro que carece de jeito para levar;

A meu tio e pai Juarez Firmo dos Santos, saudade... (*in memorian*);

Ao meu irmão silencioso, Thiago José Policarpo Firmo Santos;

Ao meu irmão que veio tarde, João Victor Firmo; um mistério;

Aos povos indígenas, aviltados neste país;

Aos africanos açoitados na escravidão para o enriquecimento de famílias de “bom” nome;

À comunidade quilombola Marques em Carlos Chagas/MG;

Aos indígenas Tikmũ”ũn do Vale do Mucuri;

Aos foliões e foliãs do Mucuri;

A Vanessa Juliana da Silva, pessoa sonora;

Aos compositores da música popular do Vale do Mucuri;

A Ademar Rodrigues de Souza meu mestre professor e companheiro de luta na defesa da cultura popular e pelo direito coletivo a terra para que ninguém sinta a dor da fome; (*in memorian*);

A Wilton Rodrigues Alves; meu mestre professor que transformou este ser primitivo numa pessoa compreensiva (*in memorian*).

AGRADECIMENTOS

Afetivos:

Aos meus avós, que não mais estão aqui;

Aos meus tios, tias, primos e primas;

A Mauro Gomes da Fonseca, professor de Literatura, que fez brotar, em mim, o encanto pelas palavras;

A Lízia Colares Vilela, que me acolheu desde o primeiro momento em que penetrei aos cancelos da UFVJM;

Ao professor Luiz Fernando Hollerbach, pessoa fundamental;

A Hélen Ramos Jardim, mulher de luta;

A todos docentes que contribuíram para minha formação neste processo. Em especial à professora Alessandra de Paula Carli e aos professores Carlos Henrique Lopes Rodrigues, Fernando Leitão Rocha Júnior, Fran de Oliveira Alavina, José Carlos Freire, Márcio Paschoino Lupatini e Rogério Fernandes Macedo.

Aos companheiros de mestrado pela honra que tive em conhecer, em especial: Clareana Gusmão, Edimar Rocha, Fabiano Souza, Glêdston Gomes de Araújo, Hágata Guimarães Salim, Igor Andrade, Heberon Teixeira da Silva, Lídia Roedel Hinkelmann Berbert e Rodrigo Lima Borges.

Formais:

A Deodato Gomes da Costa, que não me fez desistir;

A Anadeth Vieira dos Santos, que compreendeu a difícil tarefa de estudar e ensinar;

A companheira camarada Rejane Rodrigues das Neves, que sempre me fez sorrir nas rotinas de trabalho.

Os que sobrepõem:

Entrego este esforço nas mãos da querida orientadora Doutora Vanessa Juliana da Silva, presente que recebi.

RESUMO

A presente dissertação versa sobre os saberes tradicionais culturais dos povos indígenas e remanescentes quilombolas do Vale do Mucuri/MG e sua transmissão por intermédio da oralidade e musicalidade face à introdução de uma cultura de massa de cunho homogeneizante, própria do processo de ampliação e acesso a aparelhos midiáticos no modo capitalista de produção. Nessa perspectiva, propõe-se demonstrar a relação entre a transmissão de saberes tradicionais indígenas e quilombolas e sua materialização por meio da oralidade e musicalidade no Vale do Mucuri, apesar dos efeitos oriundos da cultura de massa de cunho homogeneizante, própria do processo de ampliação do acesso a aparelhos midiáticos no modo capitalista de produção; identificar como o cancioneiro popular materializa e transmite saberes tradicionais, culturais como expressão do processo de formação cultural, social, econômica e política do Vale do Mucuri; investigar como as expressões musicais, pelo cancioneiro popular, mantêm-se vivas e transmitem os aspectos mítico-religiosos, a relação com o trabalho, a terra e a propriedade, de comunidades indígenas e quilombolas do Vale do Mucuri e suas ressignificações nas realidades locais; verificar como a introdução da cultura de massas, pautada na sociedade de hiperconsumo, provoca o arrefecimento dos saberes tradicionais culturais e sua transmissão pela oralidade e musicalidade. Quanto ao percurso metodológico, a pesquisa foi guiada pela abordagem qualitativa, de cunho exploratório, descritivo e analítico. A dissertação foi organizada em três capítulos; sendo, o primeiro dedicado aos elementos culturais dos povos indígenas; o segundo destinado aos remanescentes quilombolas do Mucuri; o terceiro cuidou da análise acerca da transmissão dos saberes culturais indígenas e quilombolas por meio da oralidade e musicalidade nas produções do cancioneiro popular do Mucuri. Ao fim da lavoura, restou demonstrado que, mesmo com o advento da indústria cultural e a ampliação dos meios de comunicação em massa, por meio da oralidade e musicalidade, há no cancioneiro popular do Mucuri e suas produções a concretização dos postos saberes.

Palavras chave: Saberes Tradicionais do Vale do Mucuri. Indígenas, Negros e Cancioneiro Popular. Mídia Hegemônica. Indústria Cultural.

ABSTRACT

The present dissertation deals with the traditional cultural knowledge of indigenous peoples and Quilombola remnants of Valley of Mucuri/MG and its transmission through orality and musicality in the face of the introduction of a mass culture of a homogenizing nature, characteristic of the process of expanding access to media devices in the capitalist mode of production. In this perspective, it is proposed to demonstrate the relationship between the transmission of traditional indigenous and Quilombola knowledge and its materialization through orality and musicality in Valley of Mucuri, despite the effects arising from the homogenizing mass culture, typical of the process of expanding the access to media devices in the capitalist mode of production; identify how the popular songbook materializes and transmits traditional, cultural knowledge as an expression of the cultural, social, economic and political formation process of Valley of Mucuri; to investigate how the musical expressions, in the popular songbook, are kept alive and convey the mythical-religious aspects, the relationship with work, land and property, of indigenous and Quilombola communities in Valley of Mucuri and their resignifications in local realities; to verify how the introduction of mass culture, based on the hyper-consumption society, causes the cooling of traditional cultural knowledge and its transmission through orality and musicality. As for the methodological approach, the research was guided by a qualitative approach, with an exploratory, descriptive and analytical nature. The dissertation was organized into three chapters, the first being dedicated to the cultural elements of indigenous peoples; the second destined for the remaining Quilombolas of the Mucuri; the third dealt with the analysis of the transmission of indigenous and Quilombola cultural knowledge through orality and musicality in the productions of the popular songbook of Mucuri. At the end of the mining, it was demonstrated that, even with the advent of the cultural industry and the expansion of mass media, through orality and musicality, in the popular songbook of Mucuri and its productions, there is the realization of posts of knowledge.

Keywords: Traditional Knowledge of the Mucuri Valley. Indigenous, Blacks and Popular Songbook. Hegemonic Media. Cultural Industry.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AQM - Associação Quilombola Marques

ART - Artigo

ATER - Assistência técnica e extensão rural

CCNM - Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri

CEDEFES - Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva

FCP - Fundação Cultural Palmares

FESTTO - Festival Nacional de Teatro de Teófilo Otoni

CF - Constituição Federal

DL - Decreto Lei

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICVM - Instituto Cultural Válido Mucuri

IN-CENA - Instituto Cultural

PNPI - Programa Nacional do Patrimônio Imaterial

UFOP - Universidade Federal de Ouro Preto

UFSJ - Universidade Federal de São João Del Rei

VM - Vale do Mucuri

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	19
1.1 Organização dos capítulos	36
1.2 Os objetivos da pesquisa	38
2 ÁRIA COSMOGÔNICA: OS SABERES CULTURAIS TRADICIONAIS INDIGENAS DO VALE DO MUCURI	39
2.1 Intertexto conceitual.....	39
2.2 Noções preliminares acerca de conceituar	40
<i>2.2.1 Índios ou indígenas? O erro estranho e vetusto</i>	<i>41</i>
<i>2.2.2 Veredas para viver: Entre a terra e território indígena.....</i>	<i>43</i>
<i>2.2.3 Ocupação ou esbulho? Possíveis espaços de fuga.....</i>	<i>48</i>
2.3 Interzona: O Mucuri versus Teófilo Benedito Ottoni.....	51
2.4. Os saberes culturais tradicionais indígenas: breves notas	57
<i>2.4.1 As danças das matas: os Boruns do Mucuri e suas tradições.....</i>	<i>59</i>
<i>2.4.2 A floresta cantante: Tikmũ”ün e cantos dos encantos.....</i>	<i>63</i>
3 A CANÇÃO DA CHIBATA: OS SABERES CULTURAIS TRADICIONAIS DOS POVOS NEGROS DO VALE DO MUCURI	68
3.1 O desterro ou como se constrói o tombadilho: antecedentes para Áfricas no Brasil .	68
3.2 Do tombadilho à Senzala: A cristalização da escravidão no Brasil	73
3.3 No círculo da cristandade: Novas assimilações simbólicas	76
3.4 Áfricas e quilombos: do trabalho forçado as veredas da liberdade	78
3.5 O Mucuri África: tambores entre quilombos e folias Gerais	81
<i>3.5.1 Comunidades quilombolas do Mucuri: dos critérios de delimitação.....</i>	<i>84</i>
<i>3.5.1.1 Marques do Boqueirão: Localização, identificação e reconhecimento legal</i>	<i>84</i>
<i>3.5.2 As lavouras e abundâncias</i>	<i>85</i>
<i>3.5.3 Entre religiosidades e festejos</i>	<i>87</i>
4 VOZES E CORDAS: A TRANSMISSÃO DOS SABERES TRADICIONAIS INDIGENAS E REMANESCENTES QUILOMBOLAS POR MEIO DA ORALIDADE E MUSICALIDADE NO VALE DO MUCURI	95

4.1 Divisão do problema em conceitos	96
<i>4.1.1 Os saberes tradicionais.....</i>	<i>96</i>
<i>4.1.2 Os aparelhos midiáticos no modo capitalista de produção.....</i>	<i>98</i>
4.2 Por Bilora: História de Maxakali	101
4.4 Por Wilton Rodrigues: A Negra.....	105
4.5 Por André Luiz Ribeiro de Araújo: Tradição	107
4.6 Por Sérgio Moreira: ‘Cafuzo’	109
4.7 In-Cena: As margens dos girassóis	110
4.8 Mucuriarte: Espaços possíveis de um Rio	112
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	117

1 INTRODUÇÃO

*Quando a gente 'ajunta' pra contar
Quando a gente 'ajunta' pra rever
O que foi que fiz não sei não deu nem pra enxergar*

*Abra as portas da história deixe entrar
Abra as portas da história eu quero entrar*

Ademar Rodrigues de Souza¹.

A epígrafe que principia este labor, carregada de metáforas, revela a necessidade de rever as enunciações históricas acerca dos processos políticos, econômicos e culturais que formularam a sociedade civil brasileira. Por tal fragmento, percebe-se a existência de classes, socialmente organizadas, que postulam seus espaços no sentido de contar suas histórias no corpo da história. A epígrafe é parte de uma canção produzida por um dos tantos atores culturais do Mucuri² e, por tal, emergem questionamentos e vindicações que se articulam com o escopo desta pesquisa que, de modo crítico, procedeu a análise e demonstração da relação entre a transmissão de saberes tradicionais indígenas e quilombolas e sua materialização por meio da oralidade e musicalidade no Vale do Mucuri, apesar dos efeitos oriundos da cultura de massa³ de cunho homogeneizante, própria do processo de ampliação e acesso a aparelhos midiáticos no modo capitalista de produção. No entanto, não foi propósito deste trabalho analisar a anatomia deste modelo de produção e, sim, compreender as formas com as quais os saberes tradicionais culturais, em comento, se apresentam e se relacionam nos veios da cultura mercantilizada por meio dos aparelhos midiáticos, a serviço da indústria cultural.

Ao correr do trabalho, revelou-se dois processos de transmissão dos aludidos saberes, quais sejam: o que se dá, nas comunidades tradicionais estudadas, por meio da ancestralidade, oralidade, tradição oral e musicalidade; bem como a difusão dos conhecimentos

¹ Trecho de uma canção composta por Ademar Rodrigues de Souza, que passou a ser reconhecido pela comunidade de Carlos Chagas, Vale do Mucuri, como Mestre Dema. Uma das máximas expressões enquanto educador musical e ativista na defesa da cultura popular do Brasil e do Mucuri (SOUZA, 2009).

² A Mesorregião do Vale do Mucuri se localiza no nordeste do estado de Minas Gerais, Brasil. É constituída por vinte e três municípios, sendo Teófilo Otoni sua cidade polo. Para mais, em Apolinário (2011, p. 20) são apresentadas, em uma tabela, a área em quilômetros quadrados, a população e a densidade populacional de cada município.

³ “O moderno fenômeno da cultura de massa só se tornou possível com o desenvolvimento do sistema de comunicação por media, ou seja, com o progresso e a multiplicação vertiginosa dos veículos de massa – o jornal, a revista, o filme, o disco, o rádio, a televisão. Como causas subjacentes necessárias, mencionam-se os fenômenos de urbanização crescente, de formação de públicos de massa e do aumento das necessidades de lazer. Portanto, o que se convencionou chamar cultura de massa tem como pressuposto, e como suporte tecnológico, a instauração de um sistema moderno de comunicação (os mass-media, ou veículos de massa) ajustados a um quadro social propício” (SODRÉ, 1973, p. 13).

tradicionais analisados por parte do cancioneiro popular do Mucuri. No que atine ao primeiro processo, destaca-se a função pedagógica da ancestralidade ao entregar, aos descendentes, o acervo cultural que constitui as comunidades tradicionais em comento. Em relação ao cancioneiro popular, ressalta-se os processos investigativos, no que toca à cultura dos povos estudados, como preparo para a elaboração de suas produções artístico-musicais. No centro do debate, tem-se o cancioneiro popular como móvel a transmitir a cultura das comunidades tradicionais, em apreço, mesmo com a ampliação dos aparelhos midiáticos de imprensa a serviço da indústria cultural nas entranhas do modo capitalista de produção.

Apresentadas as considerações primeiras, antes de articular o debate, determinadas formulações conceituais passam a ser explicitadas no sentido de oportunizar o entendimento do problema pesquisado. Em relação às comunidades tradicionais, remonta-se as noções de Favre (2004):

Há mais de 14 mil anos, pequenos grupos nômades percorriam a costa central do Peru, em busca de frutas, raízes e caça [...]. Após o recuo das grandes geleiras andinas e consequente desertificação litoral, esses caçadores e coletores fixaram-se na embocadura dos rios que desciam do flanco ocidental da cordilheira. O esgotamento dos recursos vegetais e animais do meio natural, atingido pela aridez, levou-os a explorar os produtos oceânicos e a dedicar às primeiras experiências agrícolas. Por volta de 3.500 a.C., nas primeiras aldeias de pescadores, como Chilcas e Paracas especialmente, plantavam abóbora, vagem e algodão (FAVRE, 2004, 67).

Nota-se, por este autor, que, por imposição de fenômenos da natureza e escassez de alimentos, a característica nômade foi substituída pela estabilidade ou sedentarismo local e, desse modo, constituíram-se as primeiras experiências agrícolas e aldeamentos na América do Sul. Tomar as notas de Favre (2004) importa a medida em que, ao se fixarem em determinados espaços geográficos, os sujeitos humanos se alinharam à terra e aos territórios em suas delimitações. Desse modo, formaram-se as comunidades tradicionais que devem ser compreendidas em razão do decreto 6.040, art. 3º, § 1º de 2007⁴:

Povos e comunidades tradicionais podem ser definidos como 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 gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, Decreto 6.040, art. 3º, § 1º).

Verifica-se, assim, que os povos e comunidades tradicionais são compreendidos enquanto aqueles em que inexistente o nomadismo e, desse modo, há a ocupação perene das áreas

⁴ Com o advento deste decreto foi instituída a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil.

para usufruto dos recursos naturais, organização social, gestão econômica, manifestação religiosa, manutenção cultural, por meio da tradição, e ancestralidade. No entanto, deve-se considerar, como será visto no capítulo destinado aos indígenas do Mucuri, que, quanto aos povos Tikmũ”ũn ainda, que, existam aldeamentos estes, mantém a característica nômade por compreenderem que o Mucuri, em sua totalidade, lhes pertence e, desse modo, a terra e o território do Vale é sua casa morada sendo, aos aldeamentos, delimitações territoriais impostas por ordem do ‘branco’ que os aviltou historicamente. Quanto aos territórios, ensina Abramovay (2000):

Territórios não são, simplesmente, um conjunto neutro de fatores naturais e de dotações humanas capazes de determinar as opções de localização das empresas e dos trabalhadores: eles se constituem por laços informais, por modalidades não mercantis de interação construídas ao longo do tempo e que moldam uma certa personalidade e, portanto, uma das fontes da própria identidade dos indivíduos e dos grupos sociais (ABRAMOVAY, 2003, p. 34).

Em suas ponderações, Abramovay (2000) destaca que as relações sociais, nos territórios tradicionais, se dão em ausência de regramentos formais possibilitando, desse modo, inferir comportamentos íntimos e familiares necessários à constituição dos princípios de identidade cultural⁵ que implicam nas relações mais profundas entre os sujeitos humanos. Ainda, considerando a noção de territórios tradicionais, faz-se necessário retomar o decreto 6.040, art. 3º, § 2º de 2007:

Espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem o art. 231 da Constituição e art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações (BRASIL, Decreto 6.040, art. 3º, § 2º).

O conteúdo deste decreto estampa as enunciações, até aqui tratadas, no que se refere às características constitutivas dos povos e comunidades tradicionais entrelaçadas às dos territórios tradicionais e, o faz, reforçando a ideia de espaços para a continuidade cultural. Nestes territórios, como já desvelado, têm-se formatos sociais e econômicos, a eles próprios, deslocados da lógica de mercado. Ainda, perceptível a referência aos povos indígenas e quilombolas e, neste quadro, tem-se a adequação exata quanto a esta pesquisa.

⁵ “As identidades culturais são pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e história. Não uma essência, mas um posicionamento. Onde haver sempre uma política da identidade, uma política de posição, que não conta com nenhuma garantia absoluta numa lei de origem sem problemas, transcendental”. (HALL, 1996 p. 70)

Notadamente, nos territórios indígenas e remanescentes quilombolas, a reprodução cultural ocorre, sobremaneira, através da oralidade e, no que toca à esta tradição pedagógica, em seus estudos, Galvão e Batista (2006, p. 411) consideram que “nas sociedades orais, há um grande investimento de energia na transmissão da cultura de geração a geração. O conhecimento tem que ser continuamente repetido para que as novas gerações possam, ardorosamente, aprender”. O desejo de conhecer, em processos observacionais, se faz, desse modo, por ordem da correlação entre a sapiência e linguagem oral e, sobre este liame, na obra ‘A Ideologia Alemã’, Engels e Marx (2007) intercambiam língua e consciência de modo indissociável à comunicação no qual:

A língua é tão antiga, como a consciência; a língua é a consciência real prática, que existe para outras pessoas e apenas por isso existe para mim mesmo, e semelhantemente à consciência, a língua aparece apenas da necessidade, da exigência persistente da comunicação com outros homens (MARX e ENGELS, 2007, p. 34-35).

Como se faz notar, conforme os autores, a língua é expressão da consciência e, nesta, residem as formulações intelectuais a serem compreendidas enquanto saberes ou conhecimentos e, estes, são elaborações humanas constituídas e acumuladas nos veios dos territórios tradicionais. Ao alinhar os ensinamentos de Engels e Marx (2007), às comunidades tradicionais, os conteúdos dos saberes são materializados pelas linhas da consciência e oralidade que, com o passar, se consolidam enquanto tradição⁶. Ao tomar a língua ou linguagem oral como móvel através do qual o pensamento se faz comunicar, a transmissão processual e contínua, mediante o ato de falar, consubstancia a tradição oral.

Seguindo a elucidação proposta, conforme Diegues e Arruda (2001, p. 50) “o conhecimento tradicional é definido como o conjunto de saberes e saber-fazer a respeito do mundo natural e sobrenatural, transmitido oralmente, de geração em geração”. Segundo Cunha (1999, p. 156) os conhecimentos tradicionais são “[...] uma combinação de pressupostos, formas de aprendizado, de pesquisas e de experimentação”. Nesta ordem de ideias, os conhecimentos tradicionais devem ser tomados enquanto resultado das correlações entre o humano para com o mundo físico e suprassensível necessitando, para sua afirmação, como

⁶ “A palavra tradição vem do latim: traditio. O verbo é tradire, e significa precipuamente entregar, designa o ato de passar algo para outra pessoa, ou de passar de uma geração a outra geração. Em segundo lugar, os dicionaristas referem a relação do verbo tradire com o conhecimento oral e escrito. Isso quer dizer que, através da tradição, algo é dito e o dito é entregue de geração a geração. De certa maneira, estamos, pois, instalados numa tradição, como inseridos nela, a ponto de revelar-se muito difícil desembaraçar-se de suas peias. Assim, através do elemento dito ou escrito algo é entregue, passa de geração para geração, e isso constitui a tradição – e nos constitui”. (BORNHEIM, 1987, p. 18-19)

tradicionais, da transmissão oral a outros indivíduos e, ainda, tais saberes pressupõem ações práticas experimentais para a apreensão intelectual.

Ao identificar o alinhamento entre a empiria e cognição, Lévi-Strauss (1989) defendeu a tese de que os conhecimentos tradicionais se enquadram no estatuto da ‘Ciência do Concreto’⁷ e, por esta, a produção e aquisição do conhecimento é um fim em si mesmo. Cristalizando a compreensão, os antecedentes dos saberes ou conhecimentos são, em última análise, processos empíricos observacionais onde:

[...] uma atitude de espírito verdadeiramente científico, uma curiosidade assídua e sempre alerta, uma vontade de conhecer pelo simples prazer de conhecer, pois apenas uma pequena fração das observações e experiências (sobre as quais é preciso supor que tenham sido inspiradas antes e sobretudo pelo gosto de saber) podia fornecer resultados práticos e imediatamente utilizáveis (STRAUSS, 1989, p. 30).

Ao conectar a vontade de conhecer aos processos observacionais e experimentais, Lévi-Strauss (1989) identificou as mesmas bases dos conhecimentos científicos nos saberes tradicionais que, são, portanto, unidades de saberes devidamente aceitos e consolidados nas comunidades tradicionais⁸ e, nestas, a oralidade se faz enquanto estrutura primaz na esfera da transmissão e apreensão dos conhecimentos pertencentes às sociedades em comento. Ainda, na perspectiva de Lévi-Strauss (1989), é possível entrever que o ‘gosto de saber’ é inerente à pedagogia oral e, desse modo, os processos de aquisição dos saberes sucedem a emissão de conteúdos sonoros ou orais; daí afirmar a relevância do estatuto da oralidade em tais processos.

A expressão ‘tradição oral’ é aplicada tanto ao processo quanto aos produtos. Os produtos são mensagens orais baseadas em mensagens orais prévias, pelo menos uma geração mais velha. O processo é a transmissão dessas mensagens por boca a boca até o desaparecimento da mensagem (VANSINA, 1985, p. 3).

No citado, o autor faz revelar que a tradição oral não se limita à comunicação de conteúdos formativos; outrossim, mantém vívida a ancestralidade⁹; o que se confirma ao fazer

⁷ “De acordo com Lévi-Strauss (1989), estes conhecimentos compõem a ‘Ciência do Concreto’, a qual se distingue da ciência ocidental moderna, ainda que se encontre no mesmo padrão conceitual e metodológico. Enquanto esta última possui um objeto para investigação definido, que tem como finalidade a satisfação das necessidades humanas, a ciência do concreto busca o conhecer pelo conhecer e, tal como a ciência ocidental, fundamenta-se em constatações empíricas” (DIEGUES e PEREIRA, 2010, p. 42).

⁸ “Conforme o Decreto.º 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, Art. 3º. I; Povos e Comunidades Tradicionais: 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 gerados e transmitidos pela tradição” (CF/BRASIL, 1988, p. 63).

⁹ “A ancestralidade é uma categoria de relação, ligação, inclusão, diversidade, unidade e encantamento. Ela, ao mesmo tempo, é enigma-ancestralidade e revelação profecia. Indica e esconde caminhos. A ancestralidade é um modo de interpretar e produzir a realidade. Ela é um instrumento ideológico (conjunto de representações) que serve para construções políticas e sociais” (OLIVEIRA, p. 257).

uso da expressão ‘pelo menos de uma geração mais velha’. Daí, afirmar a ancestralidade como ventre no qual nascem e renascem os saberes tradicionais culturais em estudo. Neste sentido, tradição oral deve ser compreendida enquanto unidade a transmitir mensagens e ou saberes nas comunidades tradicionais, solidificando e difundindo a preservação da memória¹⁰ e identidade nas comunidades tradicionais por meio da comunicação oral.

A oralidade atravessa a história da humanidade, enquanto móvel incipiente e indissociável à constituição dos seres humanos; sendo, por seu turno, forma comunicativa a enunciar significações. Segundo Bakhtin (2006) “[...] justamente a fala, a enunciação afirma; sua natureza social, não individual: a fala está indissolúvelmente ligada às condições da comunicação que, por sua vez, estão sempre ligadas às estruturas sociais”. Pelas linhas deste autor, identifica-se a inexistência de sociedades organizadas se ausentes os mecanismos de comunicação que atendam às necessidades da totalidade dos seres sociais e, neste giro, a oralidade proporciona ambientes para assimilação de mensagens acessíveis aos sujeitos letrados e ágrafos.

Nas comunidades tradicionais estudadas, os caminhos da voz, oralidade e musicalidade se encontram para se afirmar enquanto instrumento político social no campo simbólico¹¹. Oralidade e musicalidade se fazem, então, como meio para a manutenção e difusão das culturas locais ligadas ao meio rural e:

Indiferentemente das expressões como canção popular, música tradicional, folclore musical, para designar a música de tradição oral (embora não exclusiva), cujo caráter intrínseco e funcionalidade testemunham um íntimo relacionamento com a sociedade de economia rural (GIACOMETIE E GRAÇA, 1981, p.10).

As notas destes autores orquestram o percurso trabalhado, até esta altura, e aglutinam a oralidade, tradição oral e musicalidade na seara do meio rural e, por estas, se faz a transmissão dos saberes, de natureza tradicional, componentes das culturas dos povos indígenas e remanescentes de quilombolas no Brasil e no Mucuri.

Conforme indica o problema pesquisado, a oralidade se conecta com a musicalidade para transmitir os saberes pesquisados. Necessário, então, considerar a noção de música popular que se assemelha ao estatuto da canção e, estas, se caracterizam pela condução sonora que

¹⁰ “A memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si” (POLLAK, 1992, p. 204).

¹¹ O campo simbólico pode ser compreendido enquanto: “Espaço onde os indivíduos atuam em pluralidade edificando sentidos que se comunicam e se tornam comuns. Compreender a gênese social de um campo e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, tornar necessário, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não motivado os atos dos produtores e as obras por eles produzidas” (BOURDIEU, 1989, p. 69).

carreia letras considerando as especificidades de cada enredo proposto. Ensina, Paul Zumthor (2001) que:

Na Idade Média, canção e poesia, ou canto e récita, existem completamente implicados um no outro. O medievalista encontra em prólogos e epílogos de peças analisadas, termos autorreferenciais que remetem à leitura e ao canto. O próprio termo canção, de grande utilização, refere-se ao canto tanto quanto à evocação do gênero poético, que não é necessariamente cantado. Até o fim da Idade Média, por exemplo, se dizia, ao chamar a atenção para a “récita” de um poema, que ia-se escutar uma canção: “or commence chanson, orrés chanson. (Vocês vão escutar uma canção) (ZUMTHOR, 2001, p. 37).

Nota-se, no excerto, referências à poesia, canção e música popular como evocação ao ato de recitar e, novamente, confirma-se a tradição oral que remonta às sociedades de economia rural e, nestas, uso do canto e da oralidade reafirmam suas memórias e identidades. A música¹² popular ou canção, se faz clarificada por Tinhorão (2013), como segue:

Por oposição a música folclórica (de autor desconhecido) transmitida oralmente de geração a geração), a música popular (composta por autores conhecidos e divulgada por meios gráficos como partituras, ou através de gravação e discos, fitas, filmes ou vídeos) constitui uma criação contemporânea do aparecimento das cidades com um certo grau de diversificação social. No Brasil isso equivale a dizer que a música popular surge nas duas principais cidades coloniais – Salvador e Rio de Janeiro – no correr do século XVIII, quando o ouro de Minas Gerais desloca o eixo econômico do Nordeste para o centro-sul, e a coexistência desses dois importantes centros administrativos de áreas econômicas distintas torna possível à formação de uma classe média urbana relativamente diferenciada (TINHORÃO, 2013, p. 9).

Nota-se, que, a oposição entre a música folclórica e popular se faz quanto a autoria das canções e os meios com os quais são veiculadas; no entanto, o marco temporal que referencia o surgimento da música popular, no Brasil, remonta ao século XVIII; ou seja, em tempos coloniais. Notadamente, no período colonial houve a prevalência das atividades laborais no meio rural que se comunicava paulatinamente com o meio urbano e, nesta ordem, a música popular deu-se por revelar, nas regiões urbanas, as rotinas culturais dos ambientes rurais. Tais considerações importam, a medida em que as tradições culturais analisadas foram forjadas pela apreensão, por parte do cancionero popular, acerca dos hábitos e costumes de povos que habitam comunidades tradicionais.

Retomando Tinhorão (2013), no sentido de discordar, em partes, não se trata de trabalhar a lógica da oposição entre a música folclórica e a canção popular e, sim, alinhá-las

¹² “A música é a arte de manifestar os diversos afetos da nossa alma mediante o som. Seus elementos mais importantes são: Melodia - é a combinação de sons sucessivos, ou seja, um após o outro. Harmonia - é a combinação de sons simultâneos (tocados de uma só vez) Ritmo - é a combinação dos valores no discurso musical, regulados pela maior ou menor duração” (BONNA, 2009, p. 8).

aos conteúdos veiculados para a afirmação, resistência e difusão da cultura que remete à formação do povo brasileiro mediante a força colossal da indústria cultural. A heterogeneidade é marca da música ou canção popular que verbaliza sensações, tradições, lutas, resistências e, sobremaneira, posições políticas, no campo social, que veio a se diversificar com o surgimento dos centros urbanos e, nestes, a indústria cultural se serve para mercantilizar produtos culturais efêmeros.

Apresentadas as considerações primeiras, importa explicitar a relação entre os saberes tradicionais culturais, em comento, e a mercantilização da cultura por intermédio da ampliação dos aparelhos midiáticos, a serviço da indústria cultural, no bojo do modo capitalista de produção.

Como mencionado, este estudo não tencionou analisar o sistema radicular do modo capitalista de produção¹³ e, sim, as formas com as quais a cultura se fez mercantilizada através dos aparelhos midiáticos a serviço da indústria cultural nos veios deste modo de produção. No entanto, a que serve um esforço intelectual se, este, não se dispõe a desvelar conceitos e categorias fulcrais ao seu entendimento? De modo objetivo, deve-se ter em conta a distinção entre a produção mercantil¹⁴ capitalista e modo capitalista de produção. Na obra ‘Introdução à Economia Política’, José Paulo Netto e Marcelo Braz (2012) clarificam a distinção entre as elencadas formas de produção e, para tanto:

Repitamos: o surgimento do modo de produção capitalista implica uma produção mercantil simples bastante ampla, o que envolve intensas atividades comerciais, com uma generalizada utilização de dinheiro como meio de troca. Mas tais condições, necessárias, não são suficientes – para que surja e se desenvolva o modo de produção capitalista, é preciso que se confrontem homens que dispõem de recursos para comprar a força de trabalho como mercadoria e homens que só disponham de sua força de trabalho como a única mercadoria que tem para vender. A existência dessas duas categorias de homens (e já sabemos que se trata de duas classes sociais) não é produto de um acidente qualquer ou de uma lei da natureza – ela resulta de um processo histórico que se operou no final do século XV até meados do XVIII, constituindo a acumulação primitiva ou originária, num ciclo que Marx chamou de

¹³ “[...] constitui um regime de tipo especial, e que corresponde a uma condicionalidade histórica específica; que, como qualquer outro regime de produção concreto, pressupõe, como condição histórica, uma determinada fase das forças sociais produtivas e de suas formas de desenvolvimento, condição que, é, por sua vez, resultado e produto histórico de um processo anterior; e do qual parte o novo tipo de produção como de sua base dada; que as relações de produção que correspondem a este regime de produção específico, historicamente determinado – relações que os homens contraem em seu processo social de vida, na criação de sua vida social -, apresentam um caráter específico, histórico e transitório; e finalmente, que as relações de distribuição são essencialmente idênticas a estas relações de produção, o seu reverso, pois ambas apresentam o mesmo caráter histórico transitório” (MARX, 1988, p. 75).

¹⁴ “O que especifica a produção mercantil capitalista é o fato de ela se fundar sobre o trabalho assalariado (o salário é o preço que, o capitalista, paga pela mercadoria força de trabalho) [...]. A produção mercantil se peculiariza, pois, por que põe em cena dois sujeitos historicamente determinados: o capitalista (ou burguês), que dispõe de dinheiro e meios de produção (que, então, tomam a forma de capital), e aquele que pode tornar-se o produtor direto porque está livre para vender, como mercadoria, a sua força de trabalho - o proletário (ou operário)” (NETTO & BRAZ, 2012, p. 97).

‘pré-história do capital e do modo de produção que lhe é próprio (NETTO & BRAZ, 2012, p. 98-99) (*Grifos na obra*).

Percebe-se, que, na etapa mercantil, as atividades realizadas para a produção de mercadorias são mediadas por pagamento de salário. Nesta relação, a classe burguesa¹⁵ compra a força de trabalho posta à venda pela classe trabalhadora. Esta, por sua vez, passa a produzir mercadorias a serem vendidas com vistas à obtenção de lucro que retornam à burguesia e, desse modo, tem-se a acumulação de riquezas. Quanto ao modo de produção capitalista, leciona Lukács (1986):

Mediante a análise da atividade artesã, a especialização dos instrumentos de trabalho, a formação dos operários parciais, o seu agrupamento e combinação num mecanismo como um todo, a divisão manufatureira do trabalho cria a articulação qualitativa e a proporcionalidade quantitativa dos processos sociais de produção, cria, portanto, uma determinada organização do trabalho social, desenvolvendo assim uma nova força produtiva social do trabalho (LUKÁCS, 1986, p. 274-275).

Após a compreensão das formas de produção, nas atividades artesãs, houve, então, a introdução de apetrechos para o incremento da produção de mercadorias em associação à divisão e organização do trabalho. Nesta linha, a organização social do trabalho articulou qualidade e quantidade exponencial de mercadorias; sobretudo, com a introdução da maquinaria¹⁶ e, esta, deu forma à redução dos postos de trabalho; daí, afirmar que, no modo de produção capitalista as contradições sociais se aprofundam de forma contínua.

Deve-se considerar que, no cerne do modo capitalista hodierno, aprimorou-se as linhas de produção para o acesso aos bens de natureza material e imaterial. Tal aprimoramento deve ser relacionado às determinações ideológicas que, por seu turno, intensificaram o desejo à ascensão social possível através dos versados bens. Em verdade, pensar o modo capitalista de produção, em seus alicerces de natureza política, econômica, cultural, dissociando-o da ideologia¹⁷ cultural significa, em última análise, não depreender a sociedade a pleno.

Pensar a ampliação dos meios de comunicação, massificados por determinação do modo capitalista de produção, requer mediar este fenômeno face à indústria cultural. Não de

¹⁵ O termo burguesia pode ser definido como a classe que detém as estruturas necessárias à produção de riquezas tendo em vista o “funcionamento de cada unidade econômica enquanto unidade particularizada” (BERNARDO, 1991, p. 399).

¹⁶ “A máquina, da qual parte a Revolução Industrial, substitui o trabalhador, que maneja uma única ferramenta, por um mecanismo, que opera com uma massa de ferramentas iguais ou semelhantes de uma só vez, e que é movimentada por uma única força motriz, qualquer que seja sua força. Aí temos a máquina, mas apenas como elemento simples da produção mecanizada” (MARX, 1996, p. 11).

¹⁷ “[...] tanto na linguagem política prática, como na linguagem filosófica, sociológica e político-científica não existe talvez nenhuma outra palavra que possa ser comparada à Ideologia pela frequência com a qual é empregada e, sobretudo, pela gama de significados diferentes que lhe são atribuídos” (BOBBIO, 1998, p. 585).

forma imotivada os comportamentos e relações sociais são produzidos e reproduzidos de maneira assemelhada no espectro histórico-material. Não se trata apenas de produzir bens materiais e plataformas para a comunicação capazes de veicular informações acessíveis aos remotos do planeta. A lógica operacional capitalista necessita da produção de alumbramentos, nos sujeitos humanos, para que ocorra o consumo exacerbado de equipamentos eletrônicos a proporcionar o acesso às informações em tempo real; contudo, para o funcionamento deste mecanismo, fundamental a ideologia imposta pela indústria cultural.

Se, é verdade que o modo de produção capitalista e industrial cultural existem é, também verdade, que a cultura¹⁸ preexiste à ambos. Portanto, antes de explicitar as formas com as quais os saberes tradicionais culturais, analisados, se apresentam e se relacionam nos veios da cultura mercantilizada, por meio dos aparelhos midiáticos a serviço da indústria cultural, faz-se necessário situar a categoria cultura no sentido de pavimentar o solo desta pesquisa. Em seus estudos, Botelho (2001, p. 2) considera a cultura e os conhecimentos culturais¹⁹ como atividade produtiva “através da interação social dos indivíduos, que elaboram seus modos de pensar e sentir, constroem seus valores, manejam suas identidades, diferenças e estabelecem suas rotinas”. Elucida-se, desse modo, o estatuto cultural através das interpretações sociais em produção de signos e significados possíveis à significação dos hábitos e valores que entregam identidades e diferenças no mesmo grupo social. Tais considerações são complementadas, por Bahia (2007):

Vale nesta linha de continuidade a incorporação da dimensão antropológica da cultura, aquela que, levada às últimas consequências, tem em vista a formação global do indivíduo, a valorização dos seus modos de viver, pensar e fruir, de suas manifestações simbólicas e materiais, e que busca, ao mesmo tempo, ampliar seu repertório de informação cultural, enriquecendo e alargando sua capacidade de agir sobre o mundo. O essencial é a qualidade de vida e a cidadania, tendo a população como foco (BAHIA, 2007, p. 110).

Quanto ao uso das expressões ‘dimensão antropológica da cultura’ e ‘formação global do indivíduo’, remete-se à estrutura do existencialismo²⁰ que, em linhas gerais, postula

¹⁸ O termo cultura tem dois significados básicos. “No primeiro e mais antigo, significa a formação do homem, sua melhoria e seu refinamento. No segundo significado, indica o produto dessa formação, ou seja, o conjunto os modos de viver e de pensar cultivados, civilizados, polidos, que também costumam ser indicados pelo nome de civilização” (ABBAAGNANO, 2007, p. 261).

¹⁹ “Normalmente, as tradições culturais e as formas de vida que aí se articulam reproduzem-se ao convencer o valor de si mesmas os que as assumem e as internalizam em suas estruturas de personalidade; ou seja, elas se reproduzem ao motivar os indivíduos a uma apropriação e continuação produtivas de si mesmas. O caminho do direito estatal nada pode senão possibilitar essa conquista hermenêutica de reprodução cultural de universos vitais. Pois uma garantia de sobrevivência iria justamente privar os integrantes da liberdade de dizer sim ou não, hoje tão necessária à apropriação de manutenção de uma herança cultural” (HABERMAS, 2007, p. 258).

²⁰ “Para Sartre (1970), o existencialismo é uma corrente pautada nas condições do ser, e uma teoria focada no sujeito humano pensante, suas atitudes individuais, ações, sentimentos e, principalmente, a liberdade exercida em

a constituição do humano de modo processual e contínuo valendo-se da apreensão de saberes por meio das experiências que o humaniza. Nesse sentido, há estágios encadeados para a formação dos sujeitos humanos que procedem na forma que segue: relações entre o humano para com o campo material e imaterial que resultam na formação dos hábitos que, quando consolidados, constituem os costumes que regem o *modus vivendi* de determinadas sociedades. Ainda, de acordo com Bahia (2007), os hábitos e costumes, quando informados pela oralidade, formam a cultura das sociedades e, neste estudo, das comunidades tradicionais. Entrevendo, ainda, no supracitado, a informação cultural constitui o humano quanto as formas de pensar e fruir a vida em sua dimensão simbólica e material e, desse modo, avivam as posições individuais e coletivas face às relações sociais. Entretanto, o paradoxo existencial se apresenta a medida em que as informações culturais se intercambiam nos fluxos da interação social²¹ alterando, desse modo, as balizas culturais formativas dos povos.

A medida em que os meios de comunicação avolumam seu estofo, o fenômeno da emissão de conteúdos elaborados agiganta a carga ideológica capitalista massificada pela indústria cultural. Esta indústria, força motriz para o funcionamento do modo capitalista de produção, comunica informações e sentidos no afã de cooptar as parcelas sociais que se opõe à ideologia capitalista. Tais premissas são confirmadas por Botelho (2001, p. 2) “É uma produção elaborada com a intenção explícita de construir determinados sentidos e de alcançar algum tipo de público, através de meios específicos de expressão”. Ora, ao público, cujas capacidades de entendimento não foram drenadas pelos discursos oriundos da indústria cultural capitalista, impõem-se novos conteúdos elaborados para a manutenção do vigor consumista flácido. Daí, pensar o modo capitalista apenas e tão somente na relação burguesia *versus* classe trabalhadora, após a introdução da indústria cultural, implica não compreender o cerne do capitalismo vez, que, tal indústria suprime as capacidades volitivas dos sujeitos humanos, impondo, deste modo, comportamentos uniformes e aquisição contínua de bens, por vezes, não necessários ao sujeito humano.

sua vida. Para a corrente, o homem é responsável pelos os seus atos, independentemente de sua liberdade de escolha, cada uma possui uma consequência que implicará em fracassos ou conquistas” (FERREIRA e RAMOS, 2020, p. 8).

²¹ “[...] um processo que se dá a partir e por meio de indivíduos com modos históricos e culturalmente determinados de agir, pensar e sentir, sendo inviável dissociar as dimensões cognitivas e afetivas dessas interações e os planos psíquico e fisiológico do desenvolvimento decorrente” (SILVA e ARCE, 2010, p. 122).

A indústria cultural surge, enquanto categoria e exposição, na obra ‘A Indústria Cultural: O Iluminismo Como Mistificação das Massas’. Escrito, este, datado de 1949 e assinado por Max Horkheimer e Theodor Adorno, apresentando as vísceras do Capitalismo.

E é exatamente dessa sociedade capitalista, ou melhor, da sociedade moderna, capitalista e comunista, que Adorno e Horkheimer nos apresentam seu juízo na conhecida obra *Dialética do Iluminismo* (1949), que se apresenta como análise da sociedade tecnológica contemporânea (REALI e ANTISERI, 2008, p. 474).

Ainda:

Para alcançar sua funcionalidade, o ‘sistema’, que é a sociedade tecnológica contemporânea, entre seus principais instrumentos, pôs em funcionamento uma poderosa máquina: a indústria cultural. Esta é constituída essencialmente pela mídia (cinema, televisão, rádio, discos, publicidade etc.! É com a mídia que o poder impõe valores e modelos de comportamento. Cria necessidades e estabelece a linguagem. E esses valores, necessidades, comportamentos e linguagem são uniformes porque devem alcançar a todos; são amorfos, assépticos; não emancipam, nem estimulam a criatividade; pelo contrário, bloqueiam-na, porque habituam a receber passivamente as mensagens (REALI e ANTISERI, 2008, p. 474).

Conforme os autores, a sociedade contemporânea herdou a linguagem tecnológica, meticulosamente pensada, a partir das luzes artificiais postas em funcionamento na contextura do iluminismo²² como projeto moderno, formulado, especialmente, por Immanuel Kant, capaz de estabelecer a autonomia e maioridade mental dos sujeitos humanos. No entanto, as linhas de produção se viram expandir para além do vetusto chão das fábricas e, tal constatação, foi anunciada por Max Horkheimer e Theodor Adorno quando da percepção de que a sustentação do capitalismo necessitaria do domínio do abstrato mental para sua manutenção. A portentosa máquina capitalista foi posta em ação e levou o nome de indústria cultural²³. Ora, como demonstrado, a cultura se faz como estrutura formativa para o refinamento do sujeito humano e, neste novo plano teórico, a razão instrumental, enquanto funcionalidade prática, impôs novos comportamentos e tendências a partir da esteira da máquina “[...] a indústria cultural. Esta é constituída essencialmente pela mídia (cinema, televisão, rádio, discos, publicidade, etc.) É com

²² “O iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do iluminismo” (KANT, 1995, p. 481-482).

²³ “O conceito elaborado por Adorno está intimamente ligado à ideia de alienação: (...) ao intervir na realidade humana e produzir novas necessidades, a indústria cultural possibilita eclipsar a contradição que resultaria da diminuição do tempo de trabalho na produção, que supre as necessidades vitais devido ao avanço técnico. Simultaneamente, a indústria cultural diferenciada da manufatura ou do artesanato, impõe seu esquematismo aos produtores, manipula os homens como engrenagens coisificadas da continuidade na reprodução ampliada do capital. O trabalho alienado imposto pela dominação capitalista ‘forma’, mas no sentido de deformação” (MAAR, 2008, p. 9).

a mídia que o poder impõe valores e modelos de comportamento” (REALI e ANTISERI, 2008, p. 474).

É, pois, pela leitura psicológica social que a indústria cultural ampliou os aparelhos midiáticos criando necessidades, valores e modelos comportamentais artificiais por meio das representações imagéticas e sonoras. Entre os impressos que carregam informações, na rede globalizada de comunicação, e tendências culturais uniformes a alargar o consumo de produtos materiais pelos ditames da nova ideologia comportamental amorfa que, ao contrário das premissas no Iluminismo, não emancipam a razão humana; de modo diverso, tem-se o tolhimento da criatividade ao determinar comportamentos por assimilação de bens culturais que se assemelham.

Desse modo, deve-se compreender a indústria cultural²⁴ como estrutura e os aparelhos de comunicações como meios. A estrutura é o corpo ideológico, em si, para a subjetivação e racionalização humana e, por ela, padroniza-se os comportamentos por meio do filtro cultural onde “[...] o mundo inteiro é forçado a passar pelo filtro desse sistema” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 118). É possível entrever que, a sujeição humana reside na liberdade limitada de escolhas impostas pela carga ideológica da indústria cultural coordenada pelos ditames das classes dominantes ao impor formas culturais a estimular o consumo de conteúdos previamente estabelecidos. Os meios, por seu turno, são os aparelhos de comunicação, capazes de vincular e veicular os conteúdos que objetivam padronizar os comportamentos para a aquisição de produtos culturais capazes subtrair, do humano, no tempo que excede às atividades laborais, o espaço de contemplação; daí, tem-se a alienação extremada por meio da indústria cultural que opera, desse modo, pela violência informacional. Nas palavras de Adorno e Horkheimer (1985):

A violência da sociedade industrial instalou-se nos homens de uma vez por todas. Os produtos da indústria cultural podem ter a certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-los alertamente. Cada qual é um modelo da gigantesca maquinaria econômica que, desde o início, não dá folga a ninguém, tanto no trabalho quanto no descanso, que tanto se assemelha ao trabalho [...]. Inevitavelmente, cada manifestação da indústria cultural reproduz as pessoas tais como as modelou a indústria em seu todo (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 119).

Com efeito, se confirma a supressão máxima dos indivíduos quando ‘até mesmo os distraídos vão consumi-los alertamente’ sem espaços de fuga ‘tanto no trabalho quanto no

²⁴ “A indústria cultural e sua ‘falsa universalidade’ tem como característica então a junção da arte leve (não industrial, mas ‘obtida ao preço da exclusão das classes inferiores’) com a arte dita séria e a ‘virtude de seus pressupostos sociais’: ‘a pior maneira de reconciliar essa antítese é absorver a arte leve na arte séria ou vice-versa. Mas é isto que tenta a indústria cultural” (LACOMBE, 2019, p. 4).

descanso'. Os autores, apontam para o papel da industrial cultural como estatuto do esvaziamento mental pela supressão extrema do tempo que produz e reproduz pessoas no justo modo ao qual a ideologia capitalista ornou.

Por tal dicção, os novos sentidos, impostos pela indústria cultural, passaram a transitar nos recônditos das sociedades, de modo denso e intenso, por meio dos aparelhos midiáticos, criando o palco para cena do espetáculo. É, pois, na lógica da indústria cultural que se deu o avanço da mercantilização, no campo da cultura e, nesta ordem, materializou-se o alargamento dos apetrechos para comunicação no bojo do capitalismo e, este, objetivando transformar até mesmo as relações humanas em mercadoria²⁵. A mercadoria humana racional paralisada receptora de significações e representações onde:

[...] O espetáculo é a ideologia por excelência, porque expõe e manifesta em sua plenitude a essência de todo sistema ideológico: o empobrecimento, a sujeição e a negação da vida real. O espetáculo é, materialmente, 'a expressão da separação e do afastamento entre o homem e o homem'. A nova força do embuste que nele se concentrou tem por base essa produção, pela qual, 'com a massa de objetos cresce... o novo domínio dos seres humanos a quem o homem fica sujeito'. É o estágio supremo de uma expansão que fez com que a necessidade se oponha à vida. [...] a vida do que está morto se movendo em si mesma (DEBORD, 1997, p. 138-139).

O entendimento de Debord (1997) aponta para a indústria cultural como ideologia por excelência ao sujeitar o humano à negação da vida em si. A sociedade produzida pela estrutura ideológica que nasce na indústria cultural²⁶ é pleno o esvaziamento do humano ao se descolar de si próprio. Eis o papel da industrial cultural; ou, indústria de ideologias supressoras das faculdades humanas emancipatórias ao impor novos modos de viver e expressar em supressão das possibilidades de criar.

Para Bossi (2009), a comunicação de 'ideias' e 'sentimentos' não se faz de modo abstrato e, aqui, a autora tem em conta a veiculação dos conjuntos de significações que necessitam de meios concretos e, estes são os mecanismos de comunicação. Advertindo, ainda, que, não há um 'público receptor' ou 'grupo e canal transmissor em concreto'. Para Bossi (2009), vários seguimentos interligam as estruturas de comunicação em um único sistema. "O sistema é a indústria cultural. Indústria enquanto complexo de produção de bens. Cultural

²⁵ Conforme Teixeira Coelho, em seu livro introdutório sobre o tema, 'O que é indústria cultural', "são a música popular, o cinema (adaptações simplificadas de romances), o teatro de revista (forma simplificada e massificada do teatro), a opereta (idem em relação à ópera), e o cartaz (massificação da pintura) e, assim, por diante - o que situaria o aparecimento da cultura de massa na segunda metade do século XIX europeu". (COELHO, 1980, p. 6)

²⁶ "Paralisam essas capacidades em virtude de sua própria constituição objetiva. São feitos de tal forma que sua apreensão adequada exige, é verdade, presteza, dom de observação, conhecimentos específicos, mas também de tal sorte que proíbem a atividade intelectual do espectador, se ele não quiser perder os factos que desfilam velozmente diante de seus olhos" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 104).

quanto ao tipo desses bens” (BOSSI, p. 90). Desse modo, a cultura, em linhas gerais, compreendida enquanto hábitos e costumes de pertença dos povos passa, então, a ser determinada e massificada pela indústria ou sistema ideológico a determinar os comportamentos sociais. Em meio a tal sistema, tem-se a cultura popular. Conforme Bossi (2009):

Começava, de fato, uma nova era para a cultura popular: claramente não folclórica; abertamente organizada, por empresário da indústria do lazer; fortemente estruturada em função de um certo público-massa; e necessariamente distinta da “alta cultura” (BOSSI, 2009, p. 90).

Após a expansão das capilaridades da indústria cultural, a cultura popular²⁷ que, segundo a autora, difere do folclore²⁸, tem em suas engrenagens um sistema organizacional que, muito embora, coexista com a cultura de massas, detém um público distinto da alta cultura ou erudita. A atenção dada, pela autora, quanto a força estruturante da cultura popular recebe fôlego nas interpretações de Kuper (2002):

Qual era a função da cultura como modelo de ação? Cultura era um elemento puro e independente que se juntava a outros elementos (institucionais e psicológicos) para produzir ação social? Se fosse assim, como o elemento cultural podia ser abstraído uma vez que era observado apenas na ação social? O problema era ainda mais complexo, no sentido de que a própria cultura era moldada por processos sociais e políticos (KUPER, 2002, p. 134).

Em meio aos questionamentos propostos, no citado, desperta atenção o fato de o autor afirmar a existência de processos sociais e políticos em termos de gestão cultural e, tal ponto, guarda conexão com Bossi (2009) ao referenciar que a cultura popular é ‘abertamente organizada’ e ‘fortemente estruturada’. Desse modo, tem-se a relevância dos atores culturais, em suas organizações, no sentido de manter as tradições culturais face às estruturas ideológicas impulsionadas pela indústria cultural. Observa-se, desse modo, o poder influenciador que emana da ideologia disseminada pela indústria cultural pela via dos aparelhos midiáticos no modo de produção capitalista. O que se confirma em Zuin (1994):

²⁷ “Cultura popular é o conjunto de conhecimentos e práticas vivenciadas pelo povo, embora possam ser vividos e instrumentalizados pelas elites. Pense-se no candomblé, no carnaval, na feijoada, nos usos folclóricos, no jogo do bicho e na capoeira. (...) Cultura popular simplesmente [é] o que é espontâneo, livre de cânones e de leis, tais como danças, crenças, ditos tradicionais. [...] tudo que acontece no país por tradição e que merece ser mantido e preservado imutável. [...] tudo que é saber do povo, de produção anônima ou coletiva” (VANNUCCHI, 1999, p. 98).

²⁸ Para Brandão (1985): ‘A face mais visível da cultura popular é o folclore’, diz (BRANDÃO, 1985, p. 48) Segundo Gramsci (1978): ‘O folclore somente pode ser entendido como um reflexo das condições de vida cultural do povo, ainda que certas concepções próprias do folclore prolonguem-se mesmo depois que as condições se modificaram (ou pareçam ter-se modificado) ou deem lugar a combinações bizarras’ (GRAMSCI, 1978, p. 184).

O perverso desse sistema é que tanto a debilidade como a melancolia só podem ser atenuadas por meio do consumo desses bens semiculturais, dando a ilusão de que se reapropria da capacidade de decidir e de controlar a própria vida. Qualquer produto cultural que implique no mínimo de reflexão dessa debilidade é devidamente evitado, pois implica, em sua essência, na possibilidade de vislumbre de alternativa de identidade e de outras realidades (ZUIN, 1994, p. 159).

É sobre o mito do uso irrestrito da razão que opera a indústria cultural em alinhavo aos meios de comunicação. A cada bem imaterial consumido, consome-se, também, bens materiais para o acesso às informações efêmeras e, desse modo, vendem o desejo de alargar o consumo. A cada prazer instantâneo, a melancolia sucede para revitalizar o afã a novas aquisições e acessos a bens materiais e imateriais. Desse modo, a ideia de que é possível escolher e adquirir bens perfilados à semicultura²⁹ é a expressão da dominação humana onde o espetáculo assume a forma de inconsciência quando das ações supostamente autônomas. A poderosa máquina capitalista controla a vida e a indústria cultural produz incapacidades de reflexão quanto a vida em suas essências dando forma, então, ao não humano.

Apresentados estes prolegômenos, há, então, dois vértices que nortearam este estudo; quais sejam: O primeiro versa sobre a relação entre o modo capitalista de produção e indústria cultural no sentido de ampliar os meios de comunicação para a introdução de estruturas culturais massificadas e mercantilizadas. O segundo cuida da relação entre a transmissão de saberes tradicionais indígenas e quilombolas e sua materialização por meio da oralidade³⁰ e musicalidade no Vale do Mucuri; tendo, o cancionista popular e institutos culturais como centro para a difusão cultural dos povos em comento.

Ao mediar as considerações apresentadas face aos eventos e engenhos que deram anúncio sobre o ‘achamento’ das terras de pertença indígena, posteriormente nomeadas de Brasil, tem-se a missiva de Pero Vaz de Caminha³¹ ao Império de Portugal. A introdução da força de trabalho escravo, originária das terras de África, para a colonização portuguesa do Brasil, inicia-se pela epístola de Caminha (1500).

²⁹ “A semicultura tem uma relação muito forte com o princípio de equivalência, que podemos identificar a difusão da sua lógica dual em todas as relações sociais que envolvam um processo de socialização. Ela pode ser identificada na mentalidade das chamadas tribos urbanas ou nas torcidas de futebol que afirmam seu narcisismo coletivo ao mesmo tempo em que excluem e eliminam os ‘diferentes’. Esse tipo de comportamento é reforçado pela mídia, sob a forma de jornais, revistas e biografias romanceadas que fornecem dados superficiais sobre personagens, celebridades, perdendo-se a possibilidade do exercício do raciocínio crítico, que se converte em mera curiosidade” (ZUIN, PUCCI, OLIVEIRA, 2008, p. 119).

³⁰ “Oralidade é simultaneamente conteúdo e processo. Ela impõe maior atenção aos movimentos de audição, percepção e memória, coerência de pensamento e criatividade como desenvolvimento do enredo narrado” (REVEL, 2005, p. 6).

³¹ Pero Vaz de Caminha (1450-1500) foi um escrivão português, autor da carta, que relatou ao Rei de Portugal, Dom Manuel I, as notícias da chegada ao Brasil da esquadra comandada por Pedro Álvares Cabral, em 1500. A carta de Caminha, com 7 folhas, foi o primeiro documento oficial sobre a história do Brasil. O original encontra-se no Arquivo Nacional da Torre do Tombo em Lisboa.

Após a produção de relatórios descritivos e anúncios em jornais, Teófilo Benedito Ottoni³² fez comunicar o Mucuri como paraíso terreal ornado por riquezas incalculáveis. Com efeito, nestes momentos da história do Brasil e do Mucuri não se pode referenciar a existência dos meios de comunicação em massa; no entanto, a partir dessas formas de comunicabilidade os povos indígenas e africanos receberam elementos comportamentais distintos dos seus e, desse modo, restaram postos fluxos de culturas a datar da primeira caravela portuguesa.

Não se trata apenas dos elementos culturais; outrossim, da terra e território. Em tempos distantes, Pero Vaz de Caminha e Teófilo Benedito Ottoni fizeram comunicar, aos seus modos, vastas quantidades de terras fecundas e, em tempos distintos, seus moldes de comunicação resultaram num largo povoamento das terras do Brasil e do Mucuri; materializando, com isso, a erosão das estruturas materiais indígenas e africanas. Como mencionado, a terra e os territórios tradicionais são os espaços para produção e reprodução cultural dos povos indígenas e remanescentes de africanos na condição de quilombolas.

Não obstante, o avanço e acesso aos jornais, rádios, televisores, imprensa, propagandas e internet, ou seja, os meios de comunicação que solidificaram a sociedade globalizada; a cultura indígena e africana, no Mucuri, restou apreendida por meio da oralidade, tradição oral e musicalidade. Entretanto, há um ponto a ser sopesado:

Paradoxo: quanto mais se impõe a exigência de racionalidade monetária do capitalismo, mais este conduz ao primeiro plano as dimensões criativas, intuitivas, emocionais. A profusão estética hipermoderna é filha das ‘águas frias do cálculo egoísta’ (Marx), da cultura moderna da racionalidade instrumental e da eficiência econômica (LIPOVETSKY, G.; SERROY, J, 2015, p. 15).

Conforme os autores, por mais que capitalismo se imponha ditando as regras do acúmulo financeiro; este mesmo modo de produção impele as produções criativas que brotam das intuições e emoções. Daí, afirmar a função social dos agentes culturais³³ em oposição à frieza torpe que advém da racionalidade instrumental que mercantiliza a cultural. Esta mesma razão instrumental, apresentada nas ideias de Adorno (2002), que localiza os aparelhos midiáticos na esfera capitalista, como engenhos de comunicação do trato mercantil, de que se

³² “Teófilo Ottoni nasceu na antiga Vila do Príncipe, hoje cidade do Serro (MG), no dia 27 de novembro de 1807. Para ele, um político liberal, o desenvolvimento do comércio e da agricultura seria uma alternativa econômica para o Nordeste mineiro. Além deste comércio e agricultura, para Teófilo Ottoni, o processo migratório mobilizado por ele viria povoar e ‘desenvolver’ a região, de forma que possibilitasse uma maior circulação de capital dentro do Vale do Mucuri” (ARAÚJO, 2019, p. 40).

³³ “O conceito de agente segue a perspectiva de Anthony Giddens, e se refere à noção que considera o sujeito social capaz de se movimentar de forma moderadamente consciente sobre a estrutura social. Dessa forma, o agente é capaz de mudar as ações previstas por uma conduta estruturante, resistindo e ao mesmo tempo possibilitando a manutenção de sua cultura (ARAÚJO, 2019, p. 10).

vale a burguesia no sentido de impor seus interesses econômicos por seus próprios expedientes e consciências são, pois, organismos assentados como fábricas cujos lucros importam mais que a real necessidade dos conteúdos ou produtos para a constituição humana no campo social.

Tem-se, neste amálgama, alumbramentos oriundos dos conteúdos e informações que se convertem em lucro e entesouramento. Contudo, em oposição à essas tramas, o cancionero popular do Mucuri, em suas dimensões criativas, elabora conteúdos que veiculam a cultura das comunidades tradicionais indígenas e africanas do Vale do Mucuri e, o fazem, em oposição à ideologia imposta pela indústria cultural.

1.1 Organização dos capítulos

O paradoxo da existência reside no antagonismo entre as práticas viscerais e instintivas diárias, que emergem nos veios do povo, e a produção de realidades caricatas determinadas por intermédio dos meios de comunicação massificados nas engrenagens do modo capitalista produção. A mesma medida em que o capital produz ideias e relações sociais avassaladoras; ‘estas são tão pouco eternas quanto as relações às quais servem de expressão’. O que há de eterno é o retorno à ancestralidade dos povos por meio da oralidade e tradição oral que mantém a memória³⁴ e sensação de pertença; eis o ‘sólido que não dissipa no ar’ e que não produz o seu próprio coveiro. Postos tais esclarecimentos, esta dissertação estrutura-se em três capítulos.

O primeiro capítulo: Aria cosmogônica: Os saberes culturais tradicionais indígenas do Vale do Mucuri. Neste, foram realizados recuos históricos entre o ‘achamento’ das terras de pertença indígenas, ajustes conceituais e categóricos entre “índios” e indígenas; terra³⁵ e território; ocupação e esbulho; processos de penetração no Vale do Mucuri. O destaque se deu quanto aos saberes tradicionais culturais dos Boruns e dos Tikmũ”ũn. Ainda, no primeiro

³⁴ “(Re) construção por que ela se realiza no presente com do material passado e, quando processa esse movimento, ela reinventa tradições, afirmando-as. Isso é fundamental para a permanência das identidades de uma população no tempo histórico” (SOUZA, 2012, p. 81).

³⁵ “A terra (que, do ponto de vista econômico, também inclui a água), que é para o homem uma fonte originária de provisões, de meios de subsistência prontos, preexiste independentemente de sua interferência, como objeto universal do trabalho humano. Todas as coisas que o trabalho apenas separa de sua conexão imediata com a totalidade da terra são, por natureza, objetos de trabalho preexistentes. Assim é o peixe, quando pescado e separado da água, seu elemento vital, ou a madeira que se derruba na floresta virgem, ou o minério arrancado de seus veios. Quando, ao contrário, o próprio objeto do trabalho já é, por assim dizer, filtrado por um trabalho anterior, então o chamamos de matéria-prima, como, por exemplo, o minério já extraído da mina e que agora será lavado. Toda matéria-prima é objeto do trabalho, mas nem todo objeto do trabalho é matéria-prima. O objeto de trabalho só é matéria-prima quando já sofreu uma modificação mediada pelo trabalho” (MARX, 2015, p. 328).

capítulo, foram realizadas breves correlações entre a cultura indígena e a apreensão da mesma por parte dos povos não indígenas que habitam o meio rural e urbano.

O segundo capítulo: A canção da chibata: Os saberes culturais tradicionais dos povos negros do Vale do Mucuri. Os recuos históricos abarcaram os avanços tecnológicos que possibilitaram a navegação portuguesa, junto a costa africana, com vistas à compra de pessoas para o implemento do tráfico negro; bem como a travessia atlântica no sentido de transportar os escravos, como força de trabalho, para a colonização brasileira. Foi realizada a explicitação da formação da sociedade civil brasileira com destaque entre o Período Colonial à cristalização da força de trabalho escravo no Vale do Mucuri para a expansão do latifúndio³⁶. Neste capítulo, buscou-se elucidar os saberes tradicionais culturais dos remanescentes quilombolas do Mucuri dando ênfase à comunidade quilombola Marques situada em Carlos Chagas no Vale do Mucuri.

No terceiro capítulo: Vozes e cordas: A transmissão dos saberes tradicionais indígenas e remanescentes quilombolas por meio da oralidade e musicalidade no Vale do Mucuri, realizou-se a confluência dos dois primeiros capítulos no sentido de demonstrar a transmissão dos saberes tradicionais dos povos indígenas e remanescentes quilombolas, do Mucuri, por meio da oralidade, tradição oral e musicalidade. Para tanto, deu-se ênfase às produções do cancioneiro popular do Vale do Mucuri. Em destaque as produções Valmir Ribeiro de Carvalho (Bilora), Beatriz Farias, Wilton Rodrigues Alves, André Luiz Ribeiro de Araújo, Sergio Moreira, Instituto Cultural In-Cena e Mucuriarte. Foi demonstrada a autoria das canções, bem como os processos de pesquisa, por parte destes, quanto à cultura indígena e à africana para suas produções. Ainda, em considerando, estes compositores, compositora e institutos são e estão no Mucuri.

Quanto ao percurso metodológico, a pesquisa foi guiada pela abordagem qualitativa, de cunho exploratório, descritivo e analítico. O aspecto exploratório assentou-se na apreensão dos saberes tradicionais culturais dos povos indígenas e remanescentes quilombolas no Vale do Mucuri. Quanto à cunho descritivo e analítico, foram explicitadas as implicações da introdução da cultura de massas e mercantilização da cultura no bojo do modo de produção capitalista. Acerca da natureza analítica, o estudo versou sobre a estruturação linguística nas

³⁶ “A atividade agrária de produção não se limita aos misteres do referido setor econômico primário, pois é suscetível de enveredar pelo setor secundário, o de beneficiamento ou transformação de matéria-prima. No primeiro caso, nos deparamos com a atividade produtiva agrária por excelência, que se desdobra nos tipos tradicionalmente conhecidos de exploração rural: lavoura, pecuária, hortigranjeira, extrativismo e exploração florestal. Na segunda hipótese, não encontramos exemplo de exploração agrária típica, e sim de produção rural atípica: a agroindústria”. (LARANJEIRA, 1981, p. 68)

produções dos atores culturais do Vale, em suas produções, para a transmissão dos saberes tradicionais como descritos no problema de pesquisa.

1.2 Os objetivos da pesquisa

O objetivo geral consistiu em demonstrar a relação entre a transmissão de saberes tradicionais indígenas e quilombolas e sua materialização por meio da oralidade e musicalidade, no Vale do Mucuri, apesar dos efeitos oriundos da cultura de massa de cunho homogeneizante, própria do processo de ampliação do acesso à aparelhos midiáticos no modo capitalista de produção.

Os objetivos específicos foram: levantar a produção de cancioneros populares do Vale do Mucuri; identificar como o cancionero popular materializa e transmite saberes tradicionais culturais como expressão do processo de formação cultural, social, econômica e política do Vale do Mucuri; investigar se e como as expressões musicais, pelo cancionero popular, mantêm vivos e transmitem os aspectos mítico-religiosos, a relação com o trabalho, a terra e a propriedade, de comunidades indígenas e quilombolas do Vale do Mucuri e suas ressignificações nas realidades locais; verificar se a cultura de massas provoca o arrefecimento dos saberes tradicionais culturais e sua transmissão pela oralidade e musicalidade.

2 ÁRIA COSMOGÔNICA: OS SABERES CULTURAIS TRADICIONAIS INDÍGENAS DO VALE DO MUCURI

*Era uma vez um velho índio,
Guerreiro forte, feito do chão.
Era cacique daquela Tribo,
Amava a terra como ninguém mais amou.
A sua gente era feliz.*

(Bilora)

2.1 Intertexto conceitual

O propósito deste capítulo consiste em explicitar os processos de elaboração dos saberes tradicionais culturais dos povos indígenas nas entranhas do Vale do Mucuri. O discorrer destas estruturas culturais tem como escopo o preparo para as análises das produções orais e musicais³⁷ do cancionário popular do Mucuri enquanto hipótese interpretativa deste labor. No entanto, há que se considerar as correlações entre o macrocosmo e universo particular indígena do Mucuri em seus processos históricos formativos. As sociedades indígenas brasileiras, quanto aos seus costumes, possuem distanciamentos e aproximações e, para tanto, deve-se ter em conta:

O fato de indígenas brasileiros apresentarem traços relativamente comuns não os faz iguais. Segundo dados do Instituto Socioambiental, existem cerca de 240 etnias presentes em território nacional, e 304 segundo censo do IBGE em 2010, cada uma delas com traços que se diferenciam entre si (RIBEIRO, 2015, p. 6).

Ao referenciar os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Ribeiro (2015) demonstra a existência, no espaço geográfico brasileiro, de variegadas etnias indígenas que, muito embora detenham diferenças ontológicas, se aproximam acerca dos seus hábitos. Os costumes que avizinham as sociedades indígenas brasileiras, nos seus cimos, remetem aos processos históricos que afetaram a terra e o território desses povos. Nesta ordem de ideias, com as devidas mediações históricas e documentais, evidenciadas na literatura, passa-

³⁷ “Por oposição a música folclórica (de autor desconhecido) transmitida oralmente de geração a geração), a música popular (composta por autores conhecidos e divulgada por meios gráficos como partituras, ou através de gravação e discos, fitas, filmes ou vídeos) constitui uma criação contemporânea do aparecimento das cidades com um certo grau de diversificação social. No Brasil isso equivale a dizer que a música popular surge nas duas principais cidades coloniais – Salvador e Rio de Janeiro – no correr do século XVIII, quando o ouro de Minas Gerais desloca o eixo econômico do Nordeste para o centro-sul, e a coexistência desses dois importantes centros administrativos de áreas econômicas distintas torna possível à formação de uma classe média urbana relativamente diferenciada” (TINHORÃO, 2013, p. 9).

se a problematizar as terminologias ‘índios’, indígenas, terra, território, ocupação, reocupação e esbulho em suas distorções e imposições por parte dos estranhos às comunidades indígenas.

2.2 Noções preliminares acerca de conceituar

Por ocasião do período dos ‘descobrimientos’, quando da expansão marítima europeia³⁸, os povos indígenas foram aviltados no campo material e linguístico. Em razão do passar, as terminologias: ‘índios’, indígenas, terra, território, ocupação, reocupação foram categorizadas, no que tange aos seres sociais que, segundo a literatura, em primeiro habitavam a invenção europeia de ‘Novo Mundo’³⁹.

A questão embrionária, que antecede esta parte, repousa em incômodo na dicção ‘índios’, terra e território, em suas conceituações vulgares e aviltantes, que, por análise histórica e documental, prova-se o oposto. Para tanto, a explicação desta problemática reivindica a natureza dos atos de conceituar. Segundo Kant⁴⁰, categorias são conceitos fundamentais mediante os quais se torna possível o conhecimento da realidade fenomênica. Neste sentido, tem-se o devir fenomênico que é apreendido pela razão e, por esta, dá-se a produção de conceitos que, em si, são categorias que, ao nomear, estabelecem formas e limites ao mundo.

Os conceitos expressam o conteúdo significativo das palavras, em efeito linguístico, referindo-se aos objetos materiais ou imateriais; é, pois, expressão linguística. Sobre a lógica dos conceitos:

Deve distinguir-se entre o conceito, a palavra e o objecto. Se os conceitos podem ser o conteúdo significativo de determinadas palavras, essas palavras não são os conceitos, mas unicamente os signos, os símbolos das significações. Com efeito, há ou pode haver conceitos sem que existam as palavras correspondentes, bem como

³⁸ “As viagens pelo oceano Atlântico, que receberam na historiografia a denominação de expansão marítima europeia, tiveram como pano de fundo, desse modo, o estímulo governamental, somado ao interesse do grupo mercantil em ampliar sua área de atuação comercial. Os nobres também se envolveram nas expedições, interessados em conquistas e novos domínios. O evento considerado o marco inicial dessa expansão foi a tomada de Ceuta pelos portugueses, em 1415” (VICENTINO e DORIGO, 2013, p. 18).

³⁹ “Em se tratando de novos ambientes, não é tanto o que as pessoas realmente veem ali, mas o que elas querem ver, ou pensam que vêm, o que afeta a sua reação [...] Os europeus inventaram uma América para eles, de acordo com as crenças, predileções, preconceitos, temores, necessidades e fantasias de cada um [...] Para os europeus, a Europa era [...] o seu velho conhecido mundo, o seu Eu [...] O resto era o misterioso e nebuloso desconhecido, o remoto, o longínquo, o selvagem e novo mundo, o Outro geográfico, passível de fantasias e invenções, fruto da ignorância” (AMADO E FIGUEIREDO, 1992, p. 37, 91 e 123).

⁴⁰ “Na ‘Crítica da Razão Pura’, Kant demonstra que categorias são conceitos a priori que consistem em moldes cognitivos aos quais a natureza se conforma enquanto fenômeno. Para isso, ele recorre ao duplo método de dedução metafísica e transcendental em que, pelo primeiro, deriva uma tábua de doze categorias de uma homóloga de juízos (CRP B 105) e pelo segundo, legitima sua objetividade por meio do conceito de *condições de possibilidade da experiência* (CRP B 127)” (SALATIEL, 2006, p. 1).

palavras ou frases sem sentido, que carecem das correspondentes significações (MORA, 1978, p. 42).

Importa então, distinguir e compreender objeto, palavra e conceito para a efetuação dos processos de comunicação de forma organizada. Nesta ótica, conceitos são a expressão do conteúdo significativo das palavras e, estas, por seu turno, são formas estruturantes da linguagem em correlação aos objetos materiais e imateriais conferindo, as estes, características peculiares por meio da razão. Os conceitos, assim postos, são o preparo à estruturação linguística das categorias a serem compreendidas como:

A categoria define os modos de ser, enquanto o conceito define a ideia ou conjunto de ideias a respeito de alguma coisa ou fenômeno. O conceito é uma representação do objeto pelo pensamento, por suas características gerais. Difere da definição, que é a determinação da compreensão do conceito (SILVA, 1986, p. 28).

Percebe-se, por Silva (1986), que as categorias são limitadas às formas de ser indicando o essencial para estar no mundo; ao passo, que, os conceitos representam a extensão e profundidade dos objetos e fenômenos que, pela definição, determinam sua compreensão e limite. Definir, nesta ordem, é ato de entregar forma e limite aos objetos, seres, seres humanos e ao mundo quando das determinações conceituais. Desse modo, as terminologias apresentadas: ‘índios’, ‘indígenas’, ‘terra’, ‘território’, ‘ocupação’, ‘reocupação’ e ‘esbulho’ devem ser analisadas e confrontadas, à luz da historicidade, a partir da penetração portuguesa, na virada do século XV para o XVI em alinhavo ao contexto histórico do Vale do Mucuri.

2.2.1 Índios ou indígenas? O erro estranho e vetusto

É possível afirmar as estruturas livrescas ou acadêmicas, por retransmissão continuada, como retorno ao senso comum? A aceitação do determinado é edificar conhecimentos científicos? Para tais questões, o confronto entre o estabelecido categórico-conceitual percepções indígenas, em seus cosmos, são determinantes para o correto nomear destes povos.

Os relatos históricos demonstram que a aplicação do termo ‘índio’ emergiu nas tramas grandes navegações⁴¹ iniciadas no século XV. Por ocasião período das grandes navegações ou expansão ultramarina, nações europeias penetraram e esbulharam, para si,

⁴¹ “Não devemos tomar como fantasias desprezíveis, encobrendo a verdade representada pelo interesse material, os sonhos associados à aventura marítima. Mas não há dúvida de que o interesse material prevaleceu, sobretudo quando os contornos do mundo foram sendo cada vez mais conhecidos e questões práticas de colonização entraram na ordem do dia”. (FAUSTO, 1966, p. 24)

espaços geográficos que eram habitados por seres humanos. Aqueles europeus, à época, julgaram conveniente nomear as pessoas que viviam nas terras do ‘Novo Mundo’ de índios. Acerca do termo ‘índio’:

O navegador italiano Cristóvão Colombo, em nome da Coroa Espanhola, empreendeu uma viagem em 1492 partindo da Espanha rumo às Índias, na época uma região da Ásia. Castigada por fortes tempestades, a frota ficou à deriva por muitos dias até alcançar uma região continental que Colombo imaginou que fossem as Índias, mas que na verdade era o atual continente americano (LUCIANO, 2003, p. 29-30).

Tecem a história e criam tradições erráticas vulgarizantes. Por ocasião de um erro náutico, os seres humanos que habitavam o continente que veio a ser denominado de Americano, referência à Américo Vespúcio, foram nomeados de ‘índios’. Em oposição à esta histórica imposição conceitual, propõe Munduruku⁴²:

Não é difícil encontrar alguém que ao se deparar com um descendente dos primeiros povos, o identifique como índio. Para o que foi aprendido nos bancos escolares isso parece certo, pois lá nos foi dito que ao chegar ao Brasil Pedro Álvares Cabral pensou ter chegado às Índias, no oriente. Na cabeça de quem escreveu a história deste primeiro contato pareceu que seria muito conveniente chamar aqueles nativos – significado da palavra indígena – pela alcunha índios. Assim passou para a posteridade (MUNDURUKU, 2016, p. 3).

Produzem a história e reproduzem anedotas. Entre 1492 a 1500, a literatura aponta para dois erros náuticos. Por ocasião do desacertado marear, realizado pela esquadra de Pedro Álvares Cabral, em 1500, ‘a cabeça de quem escreveu a história’, julgou oportuno nomear os seres sociais, que estanciavam a ‘dita ilha’, de ‘índios’. Foi, então, por este acontecimento, que se deu a produção do termo “índio” que se reproduz, na atualidade, até mesmo em espaços educacionais. Tais considerações importam em razão da direção deste mister. Não se trata de versar sobre a cultura dos povos das Índias Orientais. Para esta etapa, estuda-se o universo e a cultura dos povos indígenas do Mucuri, parte do solo brasileiro, com as devidas mediações oriundas de etnias situadas em outras partes do Brasil. Por este caminho, Daniel Munduruku (2016), descendente indígena, afirma que:

[...] Por outro lado, o termo ‘indígena’ significa ‘aquele que pertence ao lugar’, ‘originário’. [...] Pode-se notar, assim, que é muito mais interessante reportar-se a alguém que vem de um povo ancestral pelo termo ‘indígena’ do que ‘índio’. Neste sentido eu sou um indígena Munduruku e com isso quero afirmar meu pertencimento

⁴² Daniel Munduruku é escritor indígena, graduado em Filosofia e licenciado em História e Psicologia. Doutor em Educação, pós-doutorando em Literatura, Universidade Federal de São Carlos – UFSCar. Diretor presidente do Instituto UKA - Casa dos Saberes Ancestrais.

a uma tradição específica com todo o lado positivo e o negativo que essa tradição carrega (MUNDURUKU, 2016, p. 3).

Nesta passagem, apreende-se o significado e o sentido do termo indígena enquanto aquele que, por ser originário de um lugar, a ele pertence e se pertencem. Com efeito, não há que se falar em ‘índios’ no Brasil; talvez, índios na Índias Orientais. Outro ponto a ser considerado está na sensação de pertença e afirmação à uma tradição cultural airosa e, com isso, “quero afirmar meu pertencimento a uma tradição específica com todo o lado positivo e o negativo que essa tradição carrega” (MUNDURUKU, 2016, p. 3). A condição humana de ser indígena, em afirmação à esta identidade⁴³, refuta conceituações oriundas de outros povos.

Para Leão (1975, p. 21-22), O ‘pensamento que se calcula’ coloca em detrimento o ‘pensamento do sentido’. Atribuir, aos indígenas, o termo ‘índio’ é reafirmar a tradição dos erros calculáveis. O pensamento do sentido assevera o estado de pertença a tradições específicas afastando, com isso, formas equivocadas e grotescas quanto aos povos indígenas que entregaram fertilidade e vigor à experiência cultural brasileira e, por conseguinte, ao Vale do Mucuri. Ser ‘índio’ significa pertencer a quê? “Ela é uma palavra preconceituosa, racista, colonialista e eurocêntrica” (FRATELLE apud WAPICHANA e MUNDURUKU, 2019, p. 16).

Ao analisar a estrutura religiosa do pensamento, afirma Marx (1972) ‘que é obra de homens livremente associados, agindo conscientemente e mestres de seu próprio movimento social’. Por trabalhar a totalidade, o pensamento de Marx (1972), também, se aplica à consciência indígena livre e mestra em sua organização social sendo, então, os únicos capazes de dizer sobre si. Com efeito, Wapichana e Munduruku (2019), por serem indígenas, falam sobre si e seu povo apontando, nesta feita, a direção desta parte, em estudo.

No fecho destas ideias, os indígenas, seres sociais organizados, em suas sociedades, são e estão na terra e no território. Neste norte, abre-se o debate acerca da terra e território indígena enquanto espaço para suas produções culturais materiais e imateriais.

2.2.2 Veredas para viver: *Entre a terra e território indígena*

O ponto ocular dos indígenas, em relação à terra e território, se dá pela articulação entre a significação material e imaterial. Quanto à terra e os indígenas, inicia-se, então, pela

⁴³ “Entende-se por identidade a fonte de significado e experiência de um povo (...) no que diz respeito a atores sociais, entendo por identidade o processo de construção de significados com base em um atributo cultural, ou ainda, um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o (s) qual (ais) pre’Valece (m) sobre outras fontes de significados”. (CASTELLS, 2008, p. 22)

carta ao Rei de Portugal, exarada pelo escriba Pero Vaz Caminha que cuidou, em ato contínuo, de relatar e nomear o que avistara:

Assim seguimos nosso caminho, por este mar, de longo, até que, terça-feira das Oitavas de Páscoa, que foram 21 dias de abril, estando da dita Ilha obra de 660 ou 670 léguas, segundo os pilotos diziam, topamos alguns sinais de terra, os quais eram muita quantidade de ervas compridas, a que os mareantes chamam botelho, assim como outras a que dão o nome de rabo-de-asno. E quarta-feira seguinte, pela manhã, topamos aves a que chamam fura-buxos. Neste dia, a horas de véspera, houve vista de terra! Primeiramente dum grande monte, mui alto e redondo; e doutras serras mais baixas ao sul dele; e de terra chã, com grandes arvoredos: ao monte alto o capitão pôs nome – o Monte Pascoal e a terra – a Terra da Vera Cruz (CAMINHA, 1500, p. 5-6).

Colocando os pontos nos devidos pontos, a Carta de Caminha (1500) seria apenas um relato descritivo acerca do ‘achamento’ de uma ilha? O escriba português, em meio ao arroubo, quando da descrição paisagística da terra, fez uso da expressão ‘da dita ilha’ e, com isso, produziu-se o ato confessional de que aqueles portugueses, comandados por Pedro Álvares Cabral⁴⁴, singraram águas oceânicas com destino conhecido. Entre descobrir, achar e encontrar, tem-se:

O termo ‘achar’, preferido por Caminha, sugere que já se suspeitava da existência da terra e que o desvio da rota ensinada por Vasco da Gama nas instruções dadas a Cabral por escrito, se deveu ao propósito de encontrar aquilo mesmo que já se esperava encontrar – terra. (BETTENCOURT, 2000, p. 39)

Conforme a autora, havia instruções dadas a Cabral, por Vasco da Gama⁴⁵, quanto a rota marítima a ser seguida rumo a terra que sabiam existir e tencionavam aportar para fins de conquista. As narrativas de Caminha (1500) impossibilitam a sustentação do termo ‘descobrimto’. Segundo Ferreira (2001), descobrir significa ‘tirar a cobertura que oculta’ e ‘encontrar pela primeira vez’. Após terem pisoteado a terra, passaram a nomear locais específicos da mesma:

⁴⁴ “Pedro Álvares Cabral (1467-1520) foi um navegador e explorador português, capitão-mor da frota portuguesa que avistou a costa do Brasil em 22 de abril de 1500. De família nobre, famosa nas lutas contra os mouros e castelhanos, com onze anos foi para Lisboa na corte de Afonso V (1438-1418) onde estudou em Lisboa onde estudou literatura, história, cosmografia e aprendeu a usar armas. Com 16 anos, na corte de D. João II (1481-1495), aperfeiçoou-se em cosmografia e estudou técnicas militares. Nessa época, começaram as grandes saídas marítimas. Experientes no uso de caravelas, os portugueses passaram a explorar a costa ocidental da África” (FRAZÃO, 2022).

⁴⁵ “Vasco da Gama (1469-1524) foi um navegador português, comandante da grande expedição que partiu de Lisboa e abriu o novo caminho marítimo para a Índia, importante centro produtor de especiarias, tecidos e pedras preciosas. Vasco da Gama nasceu em Sines, cidade portuguesa da região do Alentejo, Portugal, provavelmente no ano de 1469. Era filho ilegítimo do navegante Estevão da Gama, casado com Dona Maria Isabel Sodré” (FRAZÃO, 2019).

E quarta-feira seguinte, pela manhã, topamos aves a que chamam fura-buxos. Neste dia, a horas de véspera, houvementos vista de terra! Primeiramente dum grande monte, mui alto e redondo; e doutras serras mais baixas ao sul dele; e de terra chã, com grandes arvoredos: ao monte alto o capitão pôs nome – o Monte Pascoal e a terra – a Terra da Vera Cruz (CAMINHA, 1500, p. 5-6).

Como mencionado, ao nomear, atribuiu-se forma ao paraíso particular indígena e, não somente isso, determinaram, também, estágios de propriedade e apropriação. Para a organização do problema, que recai sobre as terras indígenas, necessário repisar que ‘ao monte alto o capitão pôs nome – o Monte Pascoal e a terra – a Terra da Vera Cruz’. Nesta passagem, em curto lapso, o olhar de quem contou a história deu início aos dramas históricos indígenas no que atine à questão da terra. Ainda, nas linhas da Carta de 1500⁴⁶, a pata portuguesa não acalcanhou gaia⁴⁷ insólita. Era, pois, habitada por seres humanos detentores de seus próprios hábitos:

Acudiram pela praia homens, quando aos dois, quando aos três, de maneira que, ao chegar o batel à boca do rio, já ali havia dezoito ou vinte homens. Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas (CAMINHA, 1500, p. 6-7).

Considerando o exposto, em tempos de debate sobre o marco temporal e a demarcação das terras indígenas, estas eram habitadas por seres humanos que, em seu estado de natureza, não trajavam vestimentas e portavam arcos e fechas. Importa, então, reafirmar que a terra era habitada. Consta, também, na missiva: “E nesta maneira, Senhor, dou aqui a Vossa Alteza do que nesta vossa terra vi. [...] Beijo as mãos de Vossa Alteza. Deste Porto Seguro, da Vossa Ilha de Vera Cruz, hoje, sexta-feira, primeiro dia de maio de 1500”. Caminha (1500, p. 26) Articulando tais ideias, os portugueses, aportaram a ‘dita Ilha’, estabeleceram contato com os indígenas, erigiram nome para a terra e a transmitiram à Coroa Portuguesa. Seria, então, a Carta de Caminha, um relato descritivo ou escritura de transmissão de posse e propriedade, ao Rei de Portugal, à época, das terras de pertença indígena?

A relevância desta articulação de ideias se deve ao fato de que; é na terra que os seres humanos se realizam. A força das definições e conceituações, apostadas na famigerada carta, significou a erosão da organização social indígena, quando da transmissão da posse e propriedade da terra ao reino de Portugal. Marx (2015, p. 328) ensina que “a terra é o espaço

⁴⁶ Referência produzida, por parte do pesquisador, acerca da famigerada carta de usurpação das terras indígenas em estudo.

⁴⁷ “Após emergir do Caos, Gaia (a Terra) gerou espontaneamente Urano (o Céu), as Montanhas e Pontos (o Mar) Quando se uniram, Gaia e Urano geraram os Titãs, os Ciclopes e os Hecatonquiros. Temerário pelo aspecto violento da sua prole, Urano encerrava os filhos nas entranhas da Terra tão logo eles nasciam, num lugar “distante da Terra como a Terra do Céu”. (APOLODORO, Biblioteca. L. I, 1.3)

material onde se estrutura a vida, sendo, indissociável aos sujeitos humanos“. É, pois, pela terra que sustentação da vida material humana se faz. Sobre isso ensinou Marx (2015):

A terra (que, do ponto de vista econômico, também inclui a água), que é para o homem uma fonte originária de provisões, de meios de subsistência prontos, preexiste independentemente de sua interferência, como objeto universal do trabalho humano (MARX, 2015, p. 328).

A conceituação acerca da terra, que perpassa as análises de Marx (2015), imbrica a dimensão do chão, enquanto base material que, por si, detém a virtude de entregar aos sujeitos humanos os frutos indissociáveis à manutenção vital sendo, também, espaço geográfico para as atividades humanas laborais⁴⁸ socioeconômicas.

Segundo Fernandes (1993), a essência conceitual da terra se concentra no campo material sendo, por seu turno, superfície onde se efetua, por meio do trabalho⁴⁹, a produção agrícola. As definições propostas por Marx (2015) e Fernandes (1993) remetem à terra enquanto estrutura material que se realiza independente da ação humana. Por toda literatura histórica, as alterações devastadoras que recaíram sobre a terra ocorreram graças às ‘estupendas’ ações humanas. Há, pois, a terra e seres humanos e, ausente a atuação humana devastadora, a terra não teria sido corroída, sobretudo pela ordem predatória capitalista.

Ao tratar do território, estudos de natureza geográfica e antropológica, compreendem o território enquanto categoria polissêmica e integradora. Segundo Haesbaert (2010):

[...] Fica evidente neste ponto a necessidade de uma visão de território a partir da concepção de espaço como um híbrido – híbrido entre sociedade e natureza, entre política, economia e cultura, e entre materialidade e ‘idealidade’, numa complexa interação tempo-espaço, como nos induzem a pensar geógrafos como Jean Gottman e Milton Santos, na indissociação entre movimento e (relativa) estabilidade [...] (HAESBAERT, 2010, p. 79).

O território, assim compreendido por este autor, é definido por sentidos concatenados que consideram a natureza e, a partir dela, as relações e atuações humanas

⁴⁸ Para Lukács, “a essência do trabalho humano consiste no fato de que, em primeiro lugar, ele nasce em meio à luta pela existência e, em segundo lugar, todos os seus estágios são produto de sua autoatividade” (LUKÁCS, 1978, p. 1-18).

⁴⁹ “Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade e, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza” (MARX, 2015, p. 255).

histórico-sociais, políticas, econômicas e culturais. Nesta perspectiva polissêmica, tem-se o entendimento do território com integrador de várias ações humanas que o constituem e o difere da categoria terra. A terra, como demonstrado, é espaço físico material e, noutro norte, o território engloba o espaço híbrido e delimitado geograficamente. Retomando Haesbaert (2010) é no território que são edificadas as identidades⁵⁰ e memórias culturais pelo espectro ‘espaço-tempo’ que é história. Para fins de análise, segundo Santos (2002), o território é:

O chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. E completa, ainda, que é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre os quais ele influi (SANTOS, 2002, p. 96).

Como mencionado por Haesbaert (2010), há um equívoco, por partes de geógrafos, quanto ao território. Por mais que Santos (2002) tenha compreendido as sendas do território enquanto espaço de construções das identidades, memória e sensação de pertença, não há que se falar em ‘chão e mais a população’. O chão é a terra, a terra é a base material nascente das provisões viscerais à manutenção humana. O território é o espaço, geograficamente delimitado, onde se constroem e se manifestam as identidades dos povos que, são, fundamentalmente relações sociais em comunidade.

A propósito deste problema conceitual, Seeger e Castro (1979), asseveram a necessidade de discernir a terra e território. Sendo, então: a ‘terra’ meio de produção e extração de bens e riquezas materiais; logo, da ordem material. Noutro sentido, o território, se faz por ‘dimensões sócio-político-cosmológicas mais amplas’. Deve-se, então, considerar que, para as sociedades indígenas, a correlação entre a terra e território materializam o espaço de existir. Em entrevista concedida ao documentário ‘Muita terra para pouco índio’, Daniel Munduruku (2018) afirma que:

Quando os povos indígenas lutam pela demarcação do seu território, na verdade eles estão lutando pelo direito de existir, não de sobreviver. Porque para sobreviver basta um pedacinho de terra. O indígena vê a terra como um conjunto. O que seria para as pessoas ter muita terra, é dar sentido para o estar no mundo. Terra para a gente é parte da gente. O indígena olha para a terra não como um objeto a ser negociado, mas algo que faz parte de si. Faz parte da sua própria existência (MUNDURUKU, 2018).

⁵⁰ “Nesse sentido, cabe destacar que a identidade cultural não é “natural”, nem inerente ao indivíduo, ela é preexistente a ele, e como a própria cultura se transforma, a identidade cultural do sujeito não é estática e permanente, mas é fluída, móvel, e principalmente, não é uma imposição inocente, nem uma apropriação, de todo, inconsciente. A identidade cultural é por sua vez construída, manipulada e política”. (PACHECO, 2007, p. 04)

Constata-se, nesta passagem, questões de natureza histórica, existencial, cultural e de pertença. A lide indígena pela demarcação das terras remonta à instalação da barbárie europeia portuguesa, após o ano de 1500, que os desapossou dos seus ambientes de viver. Com a tomada das terras, as sociedades indígenas passaram a buscar espaços de fuga para suas atividades de coleta de frutos, caça, pesca, de conhecer e se reconhecer. Ao afirmar que: ‘a terra para a gente e parte da gente’, o autor está a referir ao território; espaço onde as identidades culturais nascem e se retransmitem. Ainda, segundo o autor, o sentido de estar no mundo dá-se na terra e território em afirmação de pertencimento ao lugar.

Do ponto de vista jurídico, as terras indígenas foram definidas e conceituadas, na Constituição Federal de 1988, no parágrafo 2º do artigo 231⁵¹, como áreas ‘tradicionalmente’ ocupadas pelos indígenas em posse permanente, cabendo-lhes usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nela existentes. Deve-se considerar que, o legislador de 1988 limitou, aos povos indígenas, o direito à posse das áreas ‘tradicionalmente’ ocupadas.

No desenlace desta breve exposição, deve-se ponderar que a implantação do território europeu, nas terras e território das sociedades indígenas, após a missiva de Pêro Vaz de Caminha, datada de 1500, se deu por meio da violência e barbárie. Seguindo esta linha, imperioso questionar: as terras indígenas foram ocupadas, reocupadas ou outra categoria pouco usada?

2.2.3 Ocupação ou esbulho? Possíveis espaços de fuga

A eloquência posta nos discursos são, em última análise, expressão do pensamento. As palavras, quando soltas ou lançadas nos papiros, assumem significações de civilidade ou barbárie. O poder da linguagem, por vezes, abranda ou homizia ações tirânicas. Segundo Bettencourt (2000, p. 39), “Caminha era um letrado. Um homem de formação humanística, mais interessado em descrever o que via do que em calcular os lucros que o achado traria”. Ao penetrar nas terras que nomearam de Brasil, em pormenores, expendeu:

Então lançamos fora os batéis e esquifes, e vieram logo todos os capitães das naus a esta nau do Capitão-mor, onde falaram entre si. E o Capitão-mor mandou em terra no batel a Nicolau Coelho para ver aquele rio. E tanto que ele começou de ir para lá, acudiram pela praia homens, quando aos dois, quando aos três, de maneira que, ao chegar o batel à boca do rio, já ali havia dezoito ou vinte homens. Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas (CAMINHA, 1500, p. 6-7).

⁵¹BRASIL, CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988.

Quando do uso da expressão ‘já ali havia dezoito ou vinte homens’, Caminha (1500) apresenta a imagem do momento em que os portugueses invadiram terras habitadas por sociedades indígenas organizadas segundo seus critérios comportamentais. Para Bettencourt (2000) a Carta de Caminha é ‘simples e sua abordagem é despreziosa’. Discordando, desta autora, o escriba Pêro Vaz de Caminha exarou uma escritura de transmissão de propriedade da terra ao Império de Portugal. Em seu ato, transcreveu:

E nesta maneira, Senhor, dou aqui a Vossa Alteza do que nesta vossa terra vi. E, se algum pouco me alonguei, ela me perdoe, que o desejo que tinha, de Vos tudo dizer, mo fez assim pôr pelo miúdo. [...] Beijo as mãos de Vossa Alteza. Deste Porto Seguro, da Vossa Ilha de Vera Cruz, hoje, sexta-feira, primeiro dia de maio de 1500. Pero Vaz de Caminha (CAMINHA, 1500, p. 26).

Um relato meramente descritivo não faria constar as expressões: ‘dou aqui a Vossa Alteza do que nesta vossa terra vi’ e ‘da Vossa Ilha de Vera Cruz, hoje, sexta-feira, primeiro dia de maio de 1500’. Por tais expressões, fez-se a tomada das terras indígenas, por parte de Portugal e, outrossim, deu-se a gênese da derrocada das estruturas indígenas no solo brasileiro. Nesta ordem de ideias, cumpre analisar as categorias ocupação e reocupação propondo a categoria esbulho no que concerne à penetração estrangeira nas terras que foram nomeadas de Brasil e suas correlações com o Vale do Mucuri.

A revisitação literária, apresenta léxicos polissêmicos no que atine à categoria ocupação. Segundo Ferreira (2010), ocupação é ato de ‘estar ou ficar na posse’; podendo, também, se compreendida enquanto forma de ‘tomar (um lugar) a força’ para fins de habitação. Pode-se entrever que, o ato de ocupar espaços geográficos implica em entrar na posse de modo manso ou agressivo, para fins de habitar, após a conquista de glebas de terras. Conforme Sidou (1995, p. 538) “ocupação é modo de aquisição de propriedade abandonada ou não apropriada”. Nesta óptica, somente a coisa desabrigada pode ser objeto de ocupação para fins de aquisição da propriedade. A questão que deseja a resposta é: outros povos habitavam as terras antes dos indígenas? O lume da historiografia sempre aponta para a célebre missiva do escrevinhador português⁵² de 1500, ao afirmar que o espaço geográfico era habitado antes dos europeus.

Do ponto de vista jurídico normativo, a Carta Magna de 1988 não abre caminhos para exegeses relativas às terras indígenas e, assim as define:

1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias à

⁵² Deve-se entender ‘escrevinhador português de 1500’ enquanto a pessoa de Pêro Vaz de Caminha.

sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (BRASIL, 1988, p. 63).

Definidas foram, as terras indígenas, como aquelas tradicionalmente ocupadas e, de fato, estavam ocupadas, para fins de habitação, em momento que antecedia a missiva do copista Pêro Vaz de Caminha em 22 de abril do ano de 1500. Percebe-se, que, por impropriedade do objeto, ser impossível manter a categoria ocupação vez, que, para tanto, as terras deveriam estar isentas da presença humana. A partir do primeiro documento histórico em que se narra o éden terreno habitado por indígenas adornados com colares brilhantes, a colonização brasileira se fez pelo afã de riquezas minerais e naturais.

Movidos pela sanha do entesouramento metalista ou mercantilista, nações europeias, em destaque Portugal, deram início ao processo de esbulho possessório das terras ocupadas pelos indígenas. Desvencilhando de definições brandas, alinha-se, nesta pesquisa, a categoria esbulho que se faz pela invasão de propriedade onde a posse se constituiu. O esbulho possessório é “ato de invadir, com violência à pessoa ou grave ameaça, terreno ou edifício alheio, para o fim de apropriar-se no todo ou em parte, de coisa de outrem” (SIDOU, 1995, p. 314). Desde Pedro Álvares Cabral a Teófilo Benedito Ottoni, a penetração das terras se deu de modo violento e sanguinário. Afirmar a penetração das terras indígenas a modos civilizados significa negar os dados da realidade. Negando a categoria ‘ocupação’ e afirmando as tramas do esbulho das terras indígenas, Prado Jr. (2012) apresenta dois fatores essenciais para a expansão das terras:

O bandeirantismo predador de índios e prospector de metais e pedras preciosas, que abriu caminho, explorou a terra e repeliu as vanguardas da colonização espanhola corrente; mais tarde, a exploração das minas, descobertas sucessivamente a partir dos últimos anos do século XVIII, que fixou núcleos estáveis e definitivos no coração do continente (Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso) (PRADO JR, 2012, p. 36).

A colonização brasileira se deu, em seus primórdios, de modo concorrencial. Há que se destacar a presença espanhola, em disputa com o Império de Portugal, quando da penetração e esbulho das terras indígenas. Segundo Prado Jr. (2012), o bandeirantismo⁵³ penetrou e expandiu áreas de terras em busca de metais preciosos, escravizando povos indígenas e, ato contínuo, repeliu a presença espanhola. Necessário, portanto, alinhar a escravidão

⁵³ “O movimento bandeirantista surgiu da necessidade de mão-de-obra dos habitantes do planalto piratiningano. Sem condições de importar os escravos africanos que o comércio europeu lhes colocava à disposição nos portos coloniais, utilizavam a força de trabalho indígena. As condições específicas da sociedade do planalto não lhes permitiam consumir um dos mais caros e mais absorvidos produtos, mercantilizado pela exploração do comércio colonial – o escravo africano”. (VOLPATO, 1985, p. 45)

indígena com a prática da força no sentido de fundamentar a impossibilidade de sustentar a ideia de ocupação das terras indígenas transcendendo, com isso, para a categoria esbulho. Com efeito, o uso da violência contra os povos indígenas promoveu marcas sanguíneas nas terras denominadas, arbitrariamente, de Brasil.

Importa considerar, no desenlace desta digressão, a clara oposição entre as categorias destacadas. Por ocasião dos eventos históricos, o pensamento ditatorial português se fez reproduzir, até mesmo no meio educacional, repetindo a bizarra conceituação que impôs aos povos indígenas o termo ‘índio’.

Pela ordem da imposição, determinou-se ocupação das terras no lugar do esbulho possessório. A segunda etapa do desastre social indígena se deu quando da redução dos territórios mediante uso da violência. Entre uma carta que transferiu a propriedade, ao poderio português, e um relatório navegacional que deu forma ao latifúndio, no Mucuri, povos indígenas foram preados e assassinados. A lógica da repetição, invenção ingrata e dura, penetrou e esbulhou as terras e os territórios dos povos indígenas do Mucuri.

Forçoso considerar que, sociedades indígenas se realizam, na esfera material e imaterial, em seus espaços territoriais. É, pois, da ordem das relações e dos sentidos, a constituição das identidades e do reencontro com as memórias quando das manifestações culturais nos espaços das vivências e convivências humanas. Após perseguidos, acudados, escravizados e mortos, em suas terras, os indígenas vislumbraram espaços de fuga no Brasil e no Mucuri.

2.3 Interzona: O Mucuri *versus* Teófilo Benedito Ottoni

No início do século XIX, o Vale do Mucuri recebeu a reprodução da barbárie e torpeza impulsionada pela bandeira do Império de Portugal. Personagens distintas, em tempos distantes, abeiraram-se quanto aos intentos e manejos deflagrados contra a terra e os povos indígenas que habitavam o território brasileiro. Entre a Cabralia esquadra, nos primórdios da colonização brasileira, e Ottoni navegação, momento em que o Brasil, passara pela virada do Período Imperial para o republicano, o que os difere é o marco temporal. O primeiro fez uso de uma portentosa empresa naval para aportar e esbulhar terras em busca de riquezas e, noutro tempo, o segundo fez instituir a Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri (CCNM)⁵⁴.

⁵⁴ “A Companhia do Mucuri foi fundada durante o gabinete do liberal Alves Branco (22.05.1846 a 08.03.1848) e viveu seu momento de crise, encampação e liquidação dos gabinetes conservadores de Visconde de Abaeté (12.12.1848 a 10.08.1858), conselheiro Ferraz (10.08.1859 a 02.03.1861) e Marquês de Caxias (02.03.1861 a 24.05.1862)” (SANTOS, 2008, p. 14).

Tais personagens, em tempos distantes e distintos, arregimentaram forças políticas e econômicas que deram forma à expansão territorial para prospecção de riquezas que culminou com a reconfiguração do cenário brasileiro e do Mucuri.

A ordem da repetição alçou Teófilo Benedito Ottoni ao patamar de ‘Pai’ e ‘Criador’ do Vale do Mucuri; como, se este não existisse e, outrossim, produziu rasgos e lacunas fundamentais à destruição das estruturas sociais e culturais dos povos indígenas que estanciavam nas terras cobertas por matas de grandezas homéricas. Quanto a centralidade de Ottoni, tem-se que:

A história do Mucuri costuma ser resumida a um acontecimento: a aventura de Teófilo Benedito Ottoni, atilado negociante e político que nos anos de 1850 levou para as matas um empreendimento comercial de grandes dimensões. Como havia projeto, recurso, relatórios, posseiros, imigrantes, rodagem, navegação e polêmica imprensa, o Mucuri foi bem documentado no meio do século XIX (RIBEIRO, 2013, p. 13).

Em sobressaltos, a ‘ilustre’ persona de Ottoni, regozijada por tantos, por aqui passa. Por obra das virtudes de Teófilo Benedito Ottoni, o Mucuri sentiu a funcionalidade de um colossal empreendimento navegacional que contou com recursos financeiros, pessoas, petrechos, materiais bélicos e relatórios suficientes ao extermínio de sociedades indígenas para o exórdio da implantação do latifúndio agropastoril no Mucuri.

Segundo Santos (2018, p. 43) “nas produções acadêmicas, de um modo geral, o olhar do mito, em torno da figura de Ottoni, é substituído pelo homem de seu tempo”. A ordem da repetição, operando nos espaços dos rigores científicos, produzindo e reproduzindo a ideia ícone em distanciamento aos fatos à época da penetração colonizadora imposta por Ottoni.

Afirmou Nietzsche (2007, p. 18) “que a mentira do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade”. Com efeito, seguindo a linha deste autor, criou-se a ideia de Ottoni como um liberal progressista em dedicada afeição aos indígenas; contudo, por suas ações, no Mucuri, deu-se o genocídio destes povos. Necessário considerar que, este trabalho abarca, também, a função de demonstrar, pelos fatos, a inverdade que envolve a figura de Ottoni. Na obra ‘Notícias sobre os Selvagens do Mucuri’, a historiadora Regina Horta Duarte (2002) desvela a face do discurso da inverdade nobre:

Mesmo apresentando-se com um ferino crítico da elite monárquica, Teófilo Ottoni, ao reunir índios, negros, imigrantes, proprietários de homens livres nos seus planos de fundar uma nova região, permaneceu afinado aos mesmos discursos homogêneos

da sociedade imperial dos quais emergia a imagem de um novo povo (DUARTE, 2002, p. 35).

Mesmo efetuando a dicção do distanciamento, no que se refere aos interesses monárquicos brasileiros, no plano prático, Ottoni realizou movimentos cerzidos aos interesses imperiais e da Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri (CCNM). Segundo Mattos (2003, p. 25) “ao longo do século XIX, enquanto projetos para a nação, eram concebidos e gerados nos gabinetes dos ilustres políticos imperiais, os chamados Sertões do Leste transformavam-se em civilização”. As linhas de Mattos (2003) tonificam o proposto, por Duarte (2002), quanto ao alinhamento entre a Monarquia brasileira e Ottoni; no que concerne ao ‘polimento’ dos Sertões do Leste da Província de Minas Gerais. Uma longa empreita que contou, sobremaneira, com relatórios descritivos onde:

Renault explorou o rio mais que todos os pioneiros que o antecederam, mas foi pouco rigoroso nas informações colocadas no relatório: descreveu uma mata servida por quedas d’água, com abundância de especiarias – poia, quina, sassafrás, noz-moscada, canela-da-índia; a mata era tão saudável que encontrara índios com 150 anos de idade. Também não economizou palavras para descrever os tesouros da mata e, por meio dele ficou público que no Mucuri havia muito ‘ouro e crisólita, assim como em todos os outros córregos’, que lá viviam muitos índios, que as águas dos rios eram deslumbrantes, as paisagens formosíssimas, e o solo ubérrimo do Mucuri era ‘abundante de pastos e barreiros, e tão próprio para a cultura com para a criação de gado’. Louvou o lugar sem febres nem sezões e a excelência do rio – sua barra larga e funda, o grande trecho navegável desde o oceano, na Bahia, até o Rio da Américas (RIBEIRO, 2013, p. 34).

Minúcias de um paraíso ‘repleto em águas, especiarias, matas livres de febres, ouro, paisagens pulquérrimas, solo fértil para cultivo e criação de gado’. Consta, também, no relatório de Victor Renault⁵⁵, que ‘a mata era habitada por indígenas com 150 anos de idade’. “Renault, em seu relatório, descreveu a queda da produção aurífera e da produção algodoeira no Alto Jequitinhonha” (SANTOS, 2018, p. 22). A derrocada das linhas produtivas, no Vale do Jequitinhonha, à época, cingiu o Mucuri como espaço geográfico com a potência de produzir e reproduzir riquezas e, em tal cenário, Teófilo Benedito Ottoni avivou seu empreendimento liberal:

⁵⁵ “O texto de Vincent Mauraux, Pierre Victor Renault: um pioneiro francês no século XIX (1811-1892) relata a vida deste autor. Nascido em Metz (Sierck), França, em 21-6-1811, chegou ao Brasil em 16-6-1832. Victor Renault trabalhou primeiramente como professor para garantir seu sustento quando chegou ao Brasil e posteriormente em empresas de mineração. Em 1836, realizou a serviço do Governo de Minas Gerais, uma expedição pioneira desde a nascente do Rio Mucuri até sua foz, com levantamento hidrográfico e econômico para navegação e colonização”. (COSTA, 2010, p. 153)

Em 1847 Teófilo recebeu de seu irmão Honório Ottoni uma cópia do relatório do engenheiro Pedro Victor Renault que em 1837, por incumbência do governo provincial mineiro, fizera um estudo sobre as potencialidades do rio Mucuri afirmando sua navegabilidade. A ideia de desenvolver o comércio e a agricultura como alternativa econômica para o nordeste mineiro já era planejada por Elói Ottoni, tio de nosso personagem, que em 1789 escreveu um estudo intitulado Memória sobre o estado da capitania de Minas Gerais, no qual defendia a abertura de vias de comunicação entre o Serro de Minas Novas como forma de incentivar a agricultura e comércio da região (ARAÚJO, 2007, p. 17).

Em decorrência do declínio econômico na região do Alto Jequitinhonha, consorciado ao interesse monárquico em explorar o Vale do Mucuri, para fins de agricultura e comércio, o governo provincial e imperial firmou contrato com o engenheiro Victor Renault no sentido inspecionar o Vale e atestar a navegabilidade do rio Mucuri. Como descrito, Renault afirmou ser navegável, o Mucuri e:

Através do governo provincial e imperial, foi criada em 1847 a Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri. Foram concedidas diversas vantagens, dentre as quais o exclusivo de navegação por vapor entre o porto de S. José de Porto Alegre (atualmente Mucuri-BA) e os da Bahia e Rio de Janeiro, o exclusivo de navegação por vapor ou por outro qualquer modo no rio Mucuri e seus afluentes, o direito no fim de quarenta anos de receber do governo o valor de todas as obras que houvessem construído, dentre outras (SANTOS, 2018, p. 23).

Ao traçar a suposta navegabilidade, em 1847, Teófilo Benedito Ottoni e seu irmão Honório Benedito Ottoni obtiveram todos os elementos estruturais e recursos financeiros suficientes à constituição da Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri; esta, por seu turno, deveria ligar o interior do norte de Minas a São José de Porto Alegre/BA. Por todos ajustes feitos, em torno da política econômico-expansionista, Ottoni viu entesourar-se na célula deste empreendimento. No entanto, deve-se considerar a existência de outro relatório descritivo em plena oposição ao elaborado por Pedro Victor Renault:

Poucos anos dessa viagem, o tenente baiano Hermenegildo de Almeida subiu o Mucuri, navegando no sentido contrário da expedição de Renault. Boa parte de sua tropa sofreu com a sezão, e embora tenha encontrado abundância espantosa de alimentos, sinais de pedras preciosas e índios muito afetuoso, afirmou que o rio nunca seria navegável acima da barra. Almeida vislumbrou o inferno naquela mata perigosa e insalubre, e seus soldados se revoltaram diante das dificuldades impostas pela vida na floresta. Frei Olavo Timmers, que era pouco tolerante com imprecisão, afirmou que a narrativa de Renault semeou entre sertanistas, funcionários públicos, governantes e aventureiros uma pergunta, cuja resposta era muito óbvia: seria possível deixar esse paraíso ao descuido dos selvagens? (RIBEIRO, 2013. p. 35).

Ambos relatórios se aproximaram quanto a fertilidade e potência enriquecedora que as terras do Mucuri haviam de entregar; contudo, divergem no que atine à acessibilidade das matas e a condição de navegabilidade do rio Mucuri. Cômico das divergências nos relatórios e

das ressalvas feitas por Frei Olavo Timmers, Teófilo Benedito Ottoni optou pela via do potencial enriquecimento a se materializar ao comunicar o Alto Jequitinhonha brocando e ‘branqueando’ o Mucuri para chegar ao litoral baiano.

Amparado no relatório fantasioso de Renault, a Companhia de Navegação se deu por fundada no ano de 1847, após celebrado contrato no gabinete do liberal Alves Branco. Há clareza quanto à trama urdida entre os Ottoni e ideário imperial brasileiro que, em suas entranhas, foram, fundamentalmente, de natureza liberal e capitalista. O lapso entre 1847 a 1851 foi o necessário para a marcha ‘civilizatória’ e ‘racional’ dar início aos:

Os trabalhos da Companhia se iniciaram em 1851 e, no ano seguinte, já se tinha estabelecido algumas lavouras. Os primeiros grupos trazidos para o Mucuri foram os lavradores do Alto Jequitinhonha. Ao fundar a empresa de comércio de navegação do Mucuri, um dos maiores problemas era a comunicação. A navegabilidade do rio Mucuri não era o que se esperava e foi necessária a construção de 27 léguas e meia de estrada, que recebeu o nome de estrada de Santa Clara (SANTOS, 2008, p. 14).

O rio Mucuri não se mostrou navegável, o que era sabido, pelo relatório produzido por Hermenegildo de Almeida; contudo, era necessário desenhar o Vale de modo a atrair políticos, investidores, colonos, lavradores e toda sorte de pessoas capazes de se colocar em enfretamento face ao labirinto das matas. Em ‘Inventários do Insucesso’ Eduardo Ribeiro (2013) menciona vários acontecimentos que apontavam para a derrocada da Companhia. O rio Mucuri mostrou-se navegável, em partes; imigrantes sem destreza ao meio rural; famílias sem patrimônio com filhos famintos; a forte seca de 1859; endividamento dos imigrantes e a relevante pressão por parte de Robert Avé Lallemand⁵⁶ que:

Subiu o rio, vendo todo esse desastre, colocou doentes e moribundos num navio de guerra e os levou ao Rio de Janeiro, expondo ao porto, aos passantes, à Corte, à imprensa e ao mundo. Essas e outras razões econômicas e políticas, provocaram o fim da empresa (RIBEIRO, 2013, p. 42).

Importante destacar o caráter hegemônico dos meios de comunicação, controlados por Ottoni e acionistas da companhia, que, à época, eram circulares, relatórios e jornais a

⁵⁶ Robert Avé Lallemand, nasceu em 25 de julho de 1812, em Lübeck, na Alemanha. Filho dos professores de música Jacob Heinrich Avé-Lallemand e de Friederike Marie Canier. Irmão do criminalista Friedrich Christian Avé-Lallemand e do crítico musical Theodor Avé-Lallemand. Iniciou o curso de medicina em Berlim, mudando em seguida para Heidelberg. Após um semestre de estudos em Paris, completou seus estudos e obteve o doutoramento em medicina na Universidade de Kiel, Alemanha, em 1837. Em Lübeck teve contato com Alexander von Humboldt, que o convidou para participar da expedição Novara para o Brasil. Avé-Lallemand abandonou a expedição no Rio de Janeiro, iniciando então a viajar sozinho pelo Brasil. Estas expedições foram apoiadas pessoalmente por D. Pedro II. (ACADEMIA NACIONAL DE MEDICINA, [2021])

comunicar os ‘grandes’ feitos no Vale do Mucuri. No entanto, por ocasião denúncias relatadas por Robert Avé-Lallemant, no Rio de Janeiro, no que toca às grotescas condições de vida dos imigrantes e constantes conflitos com os indígenas, a Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri (CCNM) foi encampada, em 1861, e suas ações encerradas. As razões de natureza econômica e trato aos imigrantes, que; penaram em fome e doenças, são tomadas a relevo, entre o início e término da Companhia comandada por Ottoni; contudo, no que atine aos tratos em relação aos indígenas, restam obscurantismos ou desbrios quanto aos estudos no sentido de apontar as reais condições e relações impostas aos primeiros habitantes do Mucuri.

Ao passar em análise os dados históricos, tem-se a imagem do Mucuri, que antecede os empreendimentos comerciais de Ottoni, habitado por várias etnias indígenas que foram postas em estado de genocídio à simultânea devassa das matas para a gênese do latifúndio. Considerando esta interzona, em seus estudos, a exponencial antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, asseverou:

O Vale do Mucuri só foi devassado após 1847, graças a ação da Companhia do Mucuri, administrada pela família Ottoni. A ação dos Ottoni encontrou forte resistência no cacique Poton, dos Jiporok que se recusou a estabelecer contato que terminou por ser assassinado em Linhares (CUNHA, 2009, p. 418).

Associando o caminho trilhado, às linhas desta autora, revive-se a imagem do Mucuri repleto em matas e povos indígenas que estabeleciam relações harmônicas face aos seus espaços de vivência. No entanto, como consta em Cunha (2009), após o ano de 1847, ‘graças a ação da companhia’, empreendimento comercial e expansionista territorial, ‘administrada pela família Ottoni’, o Mucuri foi transformado em palco para a barbárie. Em oposição à saga ‘civilizatória’, intensos confrontos se deram entre os estrangeiros e autóctones⁵⁷. Por tais batalhas, destaca-se o extermínio dos povos Boruns⁵⁸, vulgarmente designados de “botocudos”⁵⁹. Segundo Mattos (2008, p. 35) “a Carta Régia de 13 de maio de 1808 legalizou

⁵⁷ “Oriundos da terra onde se encontra, sem resultar de imigração importação”. (FERREIRA, 2010, p. 80)

⁵⁸ “Esses Botocudos, segundo Izabel Missagia de Mattos (2004) na realidade eram diversos subgrupos inter-relacionáveis, quer seja em convivências pacíficas, quer seja em violentos conflitos. Mattos considera que a autodesignação ‘borun’ (alguns autores também utilizam borum) poderia englobar de forma mais satisfatória as diversas filiações dos grupos que viviam nas matas, que tinham em comum a língua e o sistema cosmo-sociológico, diferenciando de outros povos que também viviam no Mucuri, como os Puri e os Maxakali” (SANTOS, 2018, p. 14).

⁵⁹ “A terminologia ‘botocudo’ era aplicada para os nativos do interior do Brasil que usavam na região da boca um adorno labial. Generalizante e pejorativo, foi uma expressão comum a todos os que chegavam, mas que não era uma conotação que agradava ao indígena. De uso frequente entre os nativos do Mucuri, esses ornamentos variavam entre grupos e entre homens e mulheres, tendo importância como uma formalidade, um verdadeiro ‘traje de gala’” (SANTOS, 2018, p. 14).

um sistema de escravização e extermínio dos indígenas”. Deve-se considerar que, datada de 1808, a Carta Régia foi aplicada, ao Mucuri, determinando o enfrentamento direto aos indígenas em posição de recusa à coexistência pacífica junto aos estrangeiros colonizadores. A convivência serena, assim compreendida, como entrega das terras à colonização e, em tal quadro, no frontispício daqueles eventos, estava Teófilo Benedito Ottoni.

De acordo, ainda, com Mattos (2008), no ano de 1854 foi fundada a colônia militar do Urucu com o objetivo de promover a ‘defesa’ da Companhia de Navegação em relação às ‘agressões dos selvagens’. Ora, os selvagens eram aqueles que estavam a defender suas terras e territórios empunhando arcos e flechas contra a pólvora do colono branco? Importante considerar que, a Vila de Urucu, atual cidade de Carlos Chagas, foi um desdobramento da colônia militar e, ao pensar o latifúndio monocultor, como herança dos empreendimentos de Ottoni, tem-se a cidade de Carlos Chagas, Vale do Mucuri, como expressão deste quinhão hereditário. O pórtico de Carlos Chagas contém a inscrição ‘Capital do Boi’.

Por ocasião dos discorridos eventos, os indígenas do Mucuri tiveram seu espaço territorial esbulhado pelas mãos capitalistas, à época. Rememorando, a terra e território são os espaços para a vida material, sensação de pertença ao lugar, constituição e transmissão dos saberes tradicionais, sobretudo, para as populações indígenas.

2.4. Os saberes culturais tradicionais indígenas: breves notas

A epígrafe, que principia este movimento, alude à imagem de vetusto líder indígena desdobrando dedicado amor à terra e aos seus descendentes. As representações simbólicas⁶⁰, nela constantes, apontam para três aspectos a serem considerados: em primeiro, o caráter multiétnico do Mucuri; em segundo, a necessidade se pensar o significado de saberes tradicionais culturais; em terceiro e último, a concentração investigativa nos Tikmũ”ũn⁶¹.

Segundo a literatura, o Mucuri era habitado apenas povos indígenas; no entanto, após a implantação da Companhia de Navegação e Comércio do Mucuri, no ano de 1847, o

⁶⁰ “O valor simbólico do espaço está contido na sua proposta de pesquisar a *topofilia* para “determinar o valor humano dos espaços de posse, espaços proibidos a forças adversas, espaços amados”. A relação psicológica do homem com o seu espaço encontra-se também na base de sua proposta de uma *topoanálise*, ou seja, um estudo psicológico sistemático dos lugares físicos de nossa vida íntima. É importante reter o elo afetivo entre a pessoa e o lugar, ou ambiente físico, como um componente do imaginário social e das paixões que constituem os alicerces das relações sociais” (CASTRO, 1997, p. 171 – grifos da autora).

⁶¹ “[...]significando ‘nós, os humanos’ De acordo com Ana Carolina Estrela da Costa (2015) a referência mais antiga sobre os povos Maxakali tem o registro de 1730, feito por João da Silva Guimarães. Segundo Costa, no final do século XVIII e início do século XIX, os relatos de viajantes, como príncipe Maximilian e Saint-Hilaire, identificam a presença dos Maxakali na região” (SANTOS, 2018, p. 17).

cenário veio a ser remodelado. De acordo Santos (2018, p. 28) “além da diversidade indígena, já existente, vão se somar lavradores do norte de Minas atraídos tanto pela Companhia do Mucuri como pela busca autônoma de novas áreas de produção agrícola”. A partir do intenso fluxo de estrangeiros e lavradores, ocorreu a corporificação heterogênic e multiétnica cultural nas veredas do Mucuri.

Compreende-se, então, a múltiplas faces culturais do Vale, sem depreciar as demais, no entanto, o alcance do trabalho está dado no problema pesquisado. Antes de adensar sobre a cultura indígena, do Mucuri, uma breve deriva quanto à explicitação do sentido de saberes tradicionais culturais se faz necessária. Os saberes devem ser compreendidos pelo estatuto da relação entre sujeitos, detentores da capacidade de conhecer objetos e fenômenos, produzindo, então, significados.

O saber é uma relação, um produto e um resultado: a relação do sujeito que conhece com seu mundo, o que é produzido pela interação entre o sujeito e seu mundo e o resultado dessa interação. O saber existe somente referido à situação cognitiva. Não pode existir nenhum saber em si. Daí podemos considerar que todo saber é uma relação (SCHLANGER, 1978 apud GAUTHIER, 1998, p. 182).

Como posto, os saberes são da ordem da relação e interação entre os sujeitos e universo que os cerca sendo, indissociáveis, os processos cognitivos dos quais emergem as ideias e conceitos as serem compartilhados. Os saberes ou conhecimentos, devem ser apreendidos pela ótica da relação e produção se constituindo, desse modo, enquanto:

Fenômenos complexos construídos socialmente a partir de práticas e experiências culturais, relacionadas ao espaço social, aos usos, costumes e tradições. Por ser coletivamente construído, possuem características marcantes de relações compartilhadas, de intercâmbios, de solidariedades, o que os difere, substancialmente, do caráter individualista da propriedade privada (DANTAS, 2006, p. 90).

Compreende-se, então, que os saberes tradicionais, estruturados nas interações humanas, em seus espaços sociais, formam, desse modo, hábitos e costumes. Após a constituição dos saberes, por seu compartilhamento em comunidade, tem-se a transmissão ou tradição de tais conhecimentos. Nesta ordem, os saberes tradicionais culturais devem ser assimilados como produção humana de conhecimentos que se incorporam à sociedade pela entrega solidária e desconexa à lógica da propriedade privada.

Quanto aos povos indígenas, os saberes tradicionais se fazem no seu *locus vivendi*, sendo, por conseguinte, compartilhados aos seus pósteros e comunidades locais. Segundo Santilli (2005, p. 192) “conhecimentos/saberes tradicionais são aqueles produzidos e compartilhados por comunidades locais, indígenas ou não”. Nesse sentido, a transmissão dos

saberes tracionais culturais se efetua no espaço em interação humana comunitária. De feito mais agudo, “o saber e o saber-fazer a respeito do mundo natural e transcendental são gerados no âmbito da sociedade não urbana/industrial e transmitidos oralmente de geração em geração” (DIEGUES, 2000, p. 30). Com efeito, os saberes ou conhecimentos culturais dos povos indígenas se fazem em suas comunidades não urbanas e abarcam o campo material e imaterial.

Quanto aos saberes tradicionais dos povos indígenas, cabe enfatizar o destaque dado pela CF/1988 no seu artigo 216:

Art. 216: Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL, 1988, p. 59).

Seguindo, então, o âmbito jurídico, a cultura indígena foi alçada ao patamar de patrimônio cultural brasileiro material e imaterial⁶² com atinência à contribuição para a formação da memória e identidade do povo brasileiro. De modo acentuado, constituem, tais saberes: as formas de expressão, criação, modos de viver e manifestações artístico-culturais. No entanto, não basta apenas elevar a patrimônio cultural o *modus vivendi* indígena; é, pois, necessário conhecê-lo e compreendê-lo no sentido de difundi-lo.

Quanto aos indígenas do Mucuri, resta clara a complexidade desta cultura em razão dos parques estudos, até então, realizados. Conforme consta, a literatura consolidada versa acerca dos Boruns e dos Tikmũ. Quanto aos Boruns, estes foram exterminados quando da saga ‘civilizatória’ do Mucuri. Acerca dos Tikmũ, estes sobreviveram ao período de devastação do Vale. Dedicar-se, então, esta etapa do estudo, às elencadas etnias no sentido de compreender os elementos da cultura de um povo perseguido, acuado e massacrado e, de outro, os poucos que restaram sobreviventes no Mucuri das mortes.

2.4.1 As danças das matas: os Boruns do Mucuri e suas tradições

Quão vastas as denominações das sociedades indígenas da última paragem devassada nos Sertões de Minas Gerais! Assim nomeados, pelos brancos, os Boruns podem ser

⁶² Para aprofundar sobre as noções e diretrizes acerca do Patrimônio histórico material e imaterial brasileira basta acessar o portal do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. (IPHAN, 2014)

apenas uma ou várias etnias indígenas. O fator determinante, para tal, era o adorno labial e auricular que usavam. Nas palavras de Duarte (2002):

O Vale já conhecia uma ocupação humana. Diferentes sociedades indígenas construíram ali sua vida: os macuni, malali, machacali, naknenuk, aranau, bakuê, jiporok. Muitas delas unificadas pelo pejorativo nome, dados pelos brancos, de botocudos (alusão ao uso do botoque nos lábios e nos lóbulos das orelhas) Sem dúvida, encontra aqui aberto um campo de investigação acerca das relações daqueles primeiros ocupantes com o meio natural e os novos recém-chegados (DUARTE, 2002, p. 22).

Por esta autora, pode-se interpretar que o termo ‘botocudo’ se originou de modo genérico, imposto por estrangeiros, à época do esbulho das terras que compõe o Mucuri. Neste sentido, todos os indígenas que se adornavam com os botoques passaram a ser conhecidos como Boruns ou, de modo vulgar, de ‘botocudos’. Por esta passagem, é possível identificar a assimilação da cultura indígena, por parte da população não indígena, quando do uso destes adornos auriculares. Com efeito, nas sociedades urbanas, faz-se corriqueiro o uso dos mencionados adornos ou alargadores nas orelhas.

Em ‘Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas’, Mattos (2004) faz referência aos Puri, Naknenuk, Giporok, Pochicha, Krenak, Tikmũ”ũn dentre outros. Como já mencionado, a história do Mucuri se baseia, sobremaneira, em relatórios unilaterais referenciando um vasto duplo indígena dividido entre os bravios e os mansos. Os Boruns, tidos como bestializados e agressivos, deveriam ser dizimados. Os Tikmũ”ũn, amainados, sobreviveram em razão das aproximações aos colonizadores; uma suposta estratégia, por eles, assumida.

Segundo Santos (2018, p. 13) “topônimos com referência indígena estão em todos os lugares da região do Mucuri. Além do próprio Mucuri, Nanuque, Itambacuri, Poté, Itamunhec, Poton, dentre outros”. De forma silenciosa, matrizes indígenas se fazem presentes, dando forma à sensação de pertença, em razão da manutenção dos nomes de cidades, povoados e do próprio rio Mucuri. Deve-se considerar, também, a formulação do modo de viver, em comunidade, baseado na caça, coleta de raízes e frutos. Segundo Santos (2018, p. 14), para facilitar o deslocamento, faziam “uso extremo de recursos naturais. Cascas eram usadas como panelas, folhas para dormir e moradias feitas em cipó”. Considerando a cultura, enquanto modo de criar, fazer e viver; é recorrente o uso de gamelas⁶³ feitas em madeira e moradias, no meio

⁶³ Esse utensílio é de uso recorrente no Vale do Mucuri e se presta a acomodar alimentos dentre outros de uso doméstico. Conforme Ferreira (2010) “o termo gamela remete à ‘vasilha de madeira ou de barro” (FERREIRA, 2010, p. 371).

rural, construídas em amarração de cipó e cobertas por folhagens de palmeiras nativas, como será visto no capítulo destinado aos remanescentes quilombolas.

De acordo com Prado Jr. (1995), um dos vários intentos da monarquia portuguesa era transformar os indígenas em ‘elemento participante da colonização’. Para a introdução indígena na colonização não bastava condicioná-los a escravos; sincronicamente, deveriam ser catequizados e convertidos ao cristianismo. Nos mesmos moldes, tal experiência foi aplicada no Mucuri quando:

As expectativas expressas pelo indigenismo governamental de então – que apregoava a transformação indígena em ‘trabalhador útil’ para a construção de um país “civilizado”-, a conversão civilizatória oferecida aos índios pelos missionários constituía, ainda, a ‘correção’ operada tanto na natureza ‘hedionda’ da ‘selva’ como no próprio ‘silvícola’, cuja ‘raça’ deveria ser genericamente reduzida pelo trabalho civilizador do missionário, através da promoção da mestiçagem (MATTOS, 2003, p. 405).

A política sociocultural, imposta nos exórdios da colonização, foi reproduzida no Mucuri gerenciado por Ottoni. As tentativas de conversão ‘civilizatória’, anterior ao abate dos Boruns, perpassou os intentos de impor-lhes ‘trabalhos úteis’ e conversão ao cristianismo. Contudo, no sentido de preservar seus modos diários de viver e sua cultura, os Boruns se serviram do xamanismo⁶⁴ como forma de resistência. Sobre o xamanismo, tem-se em Mattos (2003):

Através da linguagem da linguagem do xamanismo, capaz de incorporar o Outro e a história. As experiências dramáticas dos Botocudos nas missões capuchinhas seriam assimiladas, interpretadas e combatidas pelos indígenas (MATTOS, 2003, p. 405).

Aqueles ‘selvagens’ assimilaram os intentos das missões capuchinhas e, ao interpretá-las, se colocaram em oposição no sentido de defender seu sistema religioso, cultural e território. Desse modo, o xamanismo funcionava como oposição aos trabalhos forçados, catequese e cristianismo. Ao retomar o debate acerca da importância dos territórios para os indígenas, Mattos (2003) aponta para a noção de ‘força encantada’ do xamanismo que não prevalecia nos espaços geográficos cristianizados e, desse modo:

Foi possível, perceber no contexto da investigação então realizada, com a categoria sociocsmologica de ‘força mágica’ expressava-se inclusive no imaginário identitário do grupo indígena: tornava-se recorrente a ideia, por exemplo, de que Yikégn quando os Krenak se entravam nas terras pleiteadas, onde, as forças sagradas capazes de atuar na cura de suas doenças eram, por eles, evocadas e controladas – o que não acontecia

⁶⁴ Deve ser compreendido como ‘conjunto de crenças e práticas associadas às atividades dos xamãs’. Entre certos povos, espécie de sacerdote que recorre a forças ou entidades sobrenaturais para realizar curas, adivinhações, exorcismos, encantamentos etc (FERREIRA, 2010, p. 792).

nos locais ou circunstâncias dominadas pela lógica ‘desencantadora’ dos símbolos e ritos do ‘civilizado’ cristão, que, ao afugentar os terríveis ‘perigos’ que povoavam a natureza nativa – representado pela figura do nadyón -, acabava por minar a força mágica (yíkégn) (MATTOS, 2003, p. 139).

É possível entrever, no citado, que as divindades ou símbolos para crer, no imaginário indígena, não se apresentavam nos espaços onde o cristianismo foi implantado. Com o advento da colonização, as matas foram destroçadas e o cristianismo difundido; daí, para os indígenas, a noção de território ‘desencantado’ como aquele sem a proteção dos seus xamãs. Desse modo, reforça-se a importância dos territórios para a funcionalidade cultural indígena.

Outro ponto a ser considerado se encontra nas práticas curativas, constantes no xamanismo, no sentido de prevenir e combater males e doenças e, sobre tal aspecto, afirma Mattos (2003):

Por outro lado, um grupo liderado por um xamã ‘forte’- capaz, inclusive de prevenir a instalação de doenças nos corpos, ‘soprando-as’ em seu trânsito pelo ar, através de rituais realizados durante a noite – sentia-se, decerto, mais protegido contra a mortalidade (MATTOS, 2003, p. 138).

A ritualística do xamanismo era capaz, segundo a crença dos Boruns, de repelir males em potencial, bem como os instalados nos corpos. Interessante notar a assimilação desta cultura, por parte das sociedades não indígenas do Mucuri, quando do ato de benzer pessoas com o uso de ervas nativas. Desse modo, confirma-se, também, a transmissão destes saberes culturais.

Por toda ordem de estudos, os indígenas do Brasil possuem seu sistema cultural e religioso que lhes é próprio. Após o ano de 1847, os povos cristãos estabeleceram contato com os indígenas do Mucuri e, por tais eventos, aqueles estrangeiros implementaram tentativas para a alteração do sistema mítico-religioso indígena por meio da cristianização; e, desse modo, a alteração de uma estrutura cultural pouco conhecida.

No que atine aos Boruns, suas práticas e costumes materiais e imateriais que constituíram suas identidades e tradições se fazem presentes, ainda hoje, na sociedade brasileira e no Mucuri. De maneira clara, as sociedades não indígenas assimilaram o hábito de usar adornos auriculares, produção de utensílios em madeira, expressões corporais, uso de ervas para cura de doenças em meio às ritualísticas que aderem ao campo da crença. Tais esclarecimentos corroboram com este estudo e, nesta breve exposição, parte do problema de pesquisa poderia ser considerado respondido.

2.4.2 A floresta cantante: Tikmũ'ũn e cantos dos encantos

Quão bestializados os ‘civilizados’ e astutos os ‘selvagens’! Em meio às tensões, conflitos e rastros de sangue “os ‘Malali, Macuni, Pataxó e Maxakali’ se aproximaram das fronteiras agrícolas em busca de proteção. Desses, os que mantiveram traços marcantes de sua cultura no Vale do Mucuri são os Maxakali” (SANTOS, 2018, p. 17). Em meio à barbárie instalada no Mucuri, os Tikmũ'ũn adotaram a estratégia de aproximação aos invasores como forma de sobrevivência e, com isso, se fazem presentes no Mucuri.

Enquanto preparo para sua dissertação, a pesquisadora Ana Carolina Estrela da Costa realizou entrevistas com Isael Maxakali⁶⁵ e obteve a correta informação quanto ao nome do seu povo. Assim disse Isael: “[...] uma contração de tihik [‘pessoa’, ‘gente’, ‘humano’], ũgmũg [‘nós exclusivo’] e ũhũn [‘mulher’], traduzido pela célebre ideia de ‘nós’ [exclusivo], humanos, ou gente de verdade” (COSTA, 2015). Nesse sentido, a denominação correta é Tikmũ'ũn. Em seu dedicado trabalho, Andrade (2017) esclarece que:

A etnia fala a língua maxakali, pertencente ao tronco linguístico macro-gê, e habita ancestralmente o território do Vale do Mucuri, em Minas Gerais. Seus antepassados, como eles gostam de se referir aos seus ancestrais, eram seminômades e viviam por toda extensão do rio Mucuri, caminhando até a região sul do estado da Bahia. Hoje, os Maxakali estão divididos em quatro aldeias: a Aldeia Verde, localizada no município de Ladainha; a aldeia de Água Boa, no município de Santa Helena de Minas; a aldeia de Pradinho, no município de Bertópolis; e a aldeia de Cachoeirinha, localizada em Topázio, distrito de Teófilo Otoni. A população maxakali conta com cerca de duas mil pessoas divididas nesses quatro territórios, número que expressa a luta pela sobrevivência e a quase extinção devido às doenças e às diversas violências sofridas (ANDRADE, 2017, p. 14).

Segundo esta análise, os Tikmũ'ũn são uma etnia indígena que se comunica pela língua maxakali. Citado em vários relatórios históricos e obras academicamente reconhecidas, os Tikmũ'ũn compõe o *corpus* ancestral das sociedades indígenas do Vale. Atualmente, estão distribuídos em quatro aldeias no território do Mucuri como consta no supracitado. Rememorando os dramas indígenas, no que atine ao esbulho das terras e território, os Tikmũ'ũn vivenciam, no momento desta escrita, a vida desapossada do seu legítimo espaço para viver e manter sua cultura viva. Distantes da lógica materialista predatória acumulativa, os Tikmũ'ũn coletam, pescam e caçam o necessário à manutenção da vida corporal.

⁶⁵ Isael é indígena integrante da etnia Tikmũ'ũn e natural de Santa Helena de Minas, ‘Vale do Mucuri. Seu nascimento ocorreu no ano de 1978. No ano de 2020 foi vencedor do prêmio PIPA. (PIPA, 2020)

Por todos esforços empreendidos, os Tikmũ”ũn devem ser compreendidos enquanto preservacionistas em relação as suas estruturas culturais. A consciência cosmogônica⁶⁶, existente na sociedade Tikmũ”ũn, pode ser compreendida por Costa (2015):

Nem todas as boas políticas indigenistas reunidas, nem um máximo hipotético de eficiência em resguardo e valorização de culturas – ou ‘culturas’, ou práticas de vida, estéticas, pensamentos – indígenas poderiam garantir a façanha que os Maxakali realizaram: a partir de um grupo de cinquenta e nove indivíduos, sujeitos às condições mais adversas possível, eles hoje carregam e atualizam uma abundância impressionante de conhecimentos e práticas ancestrais. Surpreendentemente, mantêm e atualizam sua língua – e suas variações – e um corpus mítico-sonoro de cantos e histórias que descrevem detalhadamente uma infinidade de espécies vegetais e animais, dando provas de um conhecimento biológico e geográfico de extrema erudição (COSTA, 2015, p. 55-56).

Posto o citado, em suas considerações, os Tikmũ”ũn elaboraram sua estrutural societal permeada pela lógica protetiva dos seus saberes culturais enquanto patrimônio individual para a coletividade. Seria possível afirmar que este povo produziu sua política particular/pública cultural em apreensão ao todo assimilado pelos seus ancestrais. Nesse universo mítico e sonoro, se comunicam por meio da língua maxakali dando ênfase ao ato de cantar enquanto forma de expressão, que os conecta com suas deidades. Remetem à natureza e aos animais de modo detalhado onde cada ser natural é um ser transcendental.

No belo e dedicado trabalho realizado por Rosangela Pereira de Tugny (2011) denominado ‘Escuta e poder na estética Tikmũ”ũn maxakali’, têm-se profundas reflexões sobre a estética contida nos costumes e expressões culturais dos Tikmũ”ũn. Quanto aos modos de fazer, salienta Tugny (2011, p. XII) “exímios oleiros e construtores de embarcações para todos que queriam navegar por esses rios, transformavam esse espaço e o conheciam muito profundamente”. Nesta passagem, tem-se a cultura manifesta na arte e ofício de criar utensílios domésticos, construção de moradias, através do barro e, também, canoas para navegação no sentido de conhecer a região. Em suas considerações, explicita Tugny (2011):

Hoje os povos Tikmũ”ũn vivem confinados nas menores porções de terras indígenas do Brasil, devastadas pelas frentes extrativistas e pelos fazendeiros, estado entre os povos indígenas que mais se expuseram ao longo dos séculos à violência cotidiana do mundo capitalista. Violência que se baseou na ignorância deliberada de sua língua, do seu pensamento sobre o mundo, de seus conhecimentos sobre a região, das suas

⁶⁶ “Cosmogonia é o conceito apropriado para traduzir qualquer modelo explicativo da irrupção do cosmo. O conceito de ‘cosmo’ indica a ordenação da realidade, designando a estrutura fundamental de como o universo está constituído num mundo. Mas não só. Cosmogonia invoca a noção de uma origem, de uma gênese. Com efeito, o termo ‘cosmogonia’ provém do grego, articulando duas palavras, ‘Kosmos’ e ‘Gígnomai’. ‘Kosmos’ significa precisamente ‘ordem’ e Gígnomai, ‘tornarse, formarse’. Cosmogonia é, assim, o estudo da gênese do mundo, permitindo-nos compreender por que razão existe um mundo e não o caos” (CORREIA, 2018, p.1).

formas de circular e de relacionar com as espécies da fauna e da flora, e até do seu direito a vida (TUGNY, 2011, p. XII).

O estatuto paradoxal da brutalidade protetiva se faz presente nesta passagem. Esbulhados na terra, vivendo em áreas pífias e convivendo com o latifúndio predatório. Não obstante, protegem sua língua que é forma de expressão e comunicação cultural. A relação entre linguagem e canto assume centralidade neste *cosmos* cantado. Desse modo, os rituais denominados de *yāmiyxop*⁶⁷ são regidos por cantos em prece ou agradecimento por algo desejado ou conquistado. No entanto, por falar e cantar e sempre falando cantando, os Tikmũ'ũn foram reduzidos a inteligências surdas; como adverte, Tugny (2011):

Em todas as suas falas aos brancos e aos representantes da sociedade nacional, as vozes dos Tikmũ'ũi todas as suas falas aos brancos e aos representantes da sociedade nacional 'o povo do canto'. Curiosa e drasticamente, o fato de cantarem tanto os tem feito permanecer em algum lugar construído secularmente em sua relação com os brancos, onde nada que enunciam possa de fato ter valor. Ouvi, em sete anos de contato com os Tikmũ'ũ Curiosa e drasticamente, o fato de cantarem tanto os tem feito permanecer em silenciadas quando tentam dizer algo endereçado aos brancos. Enquanto cantam cumprem pacificamente sua função de 'povo' e, ao mesmo tempo, de 'povo tradicional'. Enquanto cantam prosseguem como um povo incapaz de enunciações racionais, válidas, já que não é pelo canto que se veicula o conhecimento sobre o mundo entre as populações urbanas. Por serem tradicionais, 'puros', como dizem a maior parte de indigenistas, regionais e funcionários do governo, eles não estão aptos a dizer outra coisa com sua voz, a deliberar autonomamente sobre suas vidas. Embora não escute propriamente os seus cantos, o único destino de enunciação que lhes é reservado pela sociedade nacional é o de cantar (TUGNY, 2011, p. XXIII).

No âmbito desta reflexão, há vários desdobramentos enunciados pela autora. Os conhecimentos não carecem de uma língua específica para sua expressão; de modo contrário, os conhecimentos necessitam de comunicação compreensiva para sua veiculação. Outro ponto a ser considerado é a tradição dos Tikmũ'ũn em manifestar suas racionalidades e memórias pela linguagem cantada. Ao cantarem enunciam suas tradições culturais e a urgência quanto à destruição ambiental. A língua cantada, aqui posta, é a conexão entre mundo material e espiritual sem a qual, para os Tikmũ'ũn, inexistente a formação da pessoa enquanto humano. Não se trata apenas de cantar; noutra norte, de materializar a ancestralidade e educar para a posteridade. Como relata Costa (2015):

[...]. Fui observando como os cantos contam a história Tikmũ'ũn e trazem muito das sabedorias ancestrais desse povo. Cantar é, também, uma forma de manter vivo o que

⁶⁷ “As cerimônias *yāmiyxop* tanto são usados com o intuito de receber favores, bem como bem como evitar males causados por almas que fazem o mal. Esses rituais são coletivos e a força política está no conhecimento cosmológico e seus rituais, adquiridos nas experiências dessas cerimônias. Dessa rica e diversa produção cultural, pode-se destacar a música nos povos Maxakali. Segundo Myriam Martins Álvares (1992), os cantos têm o papel de construir o contato entre os espíritos – *Yāmiy* – e os seres da Terra. Para a cosmologia Maxakali, o canto é formador da pessoa, é uma força entre o mundo espiritual e terreno”. (SANTOS, 2018, p. 19)

não existe mais dentro do território devastado dessa etnia: muitos dos animais, das plantas, das árvores e dos alimentos não estão mais presentes no território da aldeia, e as novas gerações somente têm esse conhecimento por meio dos cantos. Nesse sentido, cantar é lembrar, relembrar e, conseqüentemente, memória (COSTA, 2015, p. 16).

Se confirma, com efeito, o carreio da sabedoria ancestral que rememora o não mais existente na flora e na fauna. A cultura⁶⁸ do canto é o estatuto da transmissão para as suas novas gerações e para os não indígenas de todas formas de vida não mais existentes no território do Mucuri. Para cada animal, pássaro, árvore, rio, lago e vento há cantos que os mantêm presentes na via da espiritualidade e na esfera do xamanismo.

No fecho destas ideias, é importante considerar que “o movimento de suas danças se assemelha aos da sucuri assim como os desenhos que eles imprimem nestes mastros se assemelham aos da sua pele” (TUGNY, 2011, p. 67). Nesta formulação, é possível inferir a reprodução dos movimentos dos animais nos ritos e danças introduzidos na natureza dos seus corpos ‘humanos de verdade’. É possível afirmar que há um infinito de elementos culturais nas miríades dos indígenas do Mucuri que escapam à capacidade de compreensão desta voz oculta. O recorte se faz necessário e, por ele, foram demonstrados os saberes tradicionais da cultura Tikmũ”ũn. Em seus modos de fazer: oleiros e construtores de pequenas embarcações; enquanto modo de viver: preservacionistas face ao meio ambiente; quanto ao modo de expressar: suas formas de dançar, desenhar e pintar seus corpos; no que toca à manutenção da memória: a ritualística do xamanismo se faz como elo entre o mundo material ao espiritual em meio à arte de cantar.

Contraponto as visões reducionistas que limitaram os indígenas a meros caçadores e coletores dos bens fornecidos pela terra, tem-se em Freyre (2004):

É certo que discriminam esses estudos ter sido a fabricação de louça entre os indígenas da Brasil, arte tardia e precedida pela dos trançados; pela utilização durante muito tempo de trançados impermeabilizados como vasilhame para condicionar líquidos; e esses trançados, arte dos homens mais do que das mulheres. A produção artística, exclusiva ou principalmente dos homens, resumia-se no fabrico de arcos e flechas, de instrumentos de música e de certos adornos para o corpo. Na construção da oca era seu trabalho mais duro; seu esforço de levantar em volta da aldeia acerca de pau-a-pique, que os portugueses adotariam mais tarde como meio de defender as casas-grandes de engenho dos ataques de inimigos. E obra dos homens eram ainda as canoas feitas de um só pau, igualmente adotadas pelos primeiros colonos nos seus raids sertões adentro (FREYRE, 2004, 185).

⁶⁸ “A cultura é todo o resultado da atividade humana, do esforço criador e recriador do homem, de seu trabalho por transformar e estabelecer relações de diálogo com os outros homens” (FREIRE, 1980, p. 38).

Na complexa sociedade colonial brasileira, os povos indígenas produziam para além de utensílios capazes de auxiliar nos manejos dos lares. Como menciona Freyre (2004), os indígenas se mostravam como artistas quando da fabricação de instrumentos musicais e adornos para os corpos que foram recepcionados pelos povos não indígenas; confirmando, desse modo, a tradição dos saberes culturais em estudo. Ainda, no mesmo autor, tem-se a referência à fabricação de casas, cercanias e barcos para navegação no interior do Brasil. Tais elementos da cultura indígena foram apreendidos pelos povos portugueses, à época, o que se fez útil para a penetração das terras do interior. Restou, ao célebre estudioso Gilberto Freyre, em sua obra *Casa Grande e Senzala* ou *Sobrados e Mocambos*, mencionar que os portugueses que assimilaram a cultura indígena, foram os mesmos a esbulhar suas terras e dizimar variegadas etnias indígenas e, desse modo, o campo da cultura passou a conviver com esta herança cultural repleta de lacunas e parcialidades intelectuais.

Ao alinhar as exposições de Freyre (2004) e Tugny (2011), nota-se a correlação entre a elementos da cultura indígena, em dimensões macro, e dos Tikmũ”ũn que remanescem no Mucuri. As virtudes dos Tikmũ”ũn estão, pois, manifestas em todos os saberes tradicionais até aqui detalhados e, de forma específica, quanto a produção de instrumentos musicais para a funcionalidade da tradição do canto. Deve-se ter claro que a elaboração de adornos para os corpos; bem como a culinária indígena dos Tikmũ”ũn se fez recepcionada pelos povos não indígenas.

Por tais formas, a cultura dos Tikmũ”ũn se manifesta, atualmente, no meio urbano e rural do Mucuri ralento de matas. Desse modo, as populações não indígenas incorporaram vestimentas, adornos, pinturas, formas de edificar, dançar, contar histórias e cantar no espectro da identidade cultural indígena. Um patrimônio cultural brasileiro carregado de inteligências a serem compreendidas. Nesta ordem de ideias, justifica-se este capítulo destinado aos indígenas do Mucuri.

3 A CANÇÃO DA CHIBATA: OS SABERES CULTURAIS TRADICIONAIS DOS POVOS NEGROS DO VALE DO MUCURI

*Menina sabor Caetano e Dorival
Coco milho verde banana espalhado no quintal
Tua pele anuncia Áfricas quilombos em Minas Gerais
Beleza que conduz o afoxé o congado nos canaviais*

Wilton Rodrigues

3.1 O desterro ou como se constrói o tombadilho: antecedentes para Áfricas no Brasil

Quando da análise das relações e realizações do povo africano para a formação econômica, política e cultural da sociedade brasileira, após o esbulho das terras indígenas, deve-se ter em cômputo as circunstâncias históricas e manejos com os quais foram introduzidos no cenário brasileiro. Para o transporte das populações africanas degredadas e escravizadas, foi necessária a estruturação navegacional em eficiência a singrar as tormentas atlânticas. Neste sentido, as incipientes monarquias europeias, em alinhavo as entesouradas classes burguesas, gestaram a portentosa empresa naval portuguesa que passou a costear o território africano no sentido de aportar as terras indígenas, denominada Brasil. Isto posto, na busca por fundamentar os antecedentes da escravidão negra no Brasil, deve-se considerar:

A participação dos portugueses no comércio europeu ganhou impulso no início do século XV. A precoce centralização monárquica – com a Revolução de Avis, em 1385, [...] associando os poderes políticos concentrados nas mãos do rei aos interesses do setor mercantil, teve papel decisivo na organização das grandes navegações portuguesas (VICENTINO e DORIGO, 2013, p. 17).

Como se lê, as grandes navegações portuguesas foram o resultado do aquecimento comercial europeu em associação aos poderes políticos centralizados nas incipientes monarquias nacionais europeias no século XV. Se, por um lado, os monarcas desejavam consolidar suas potências enquanto Estados Modernos⁶⁹; por outro, as burguesias comerciais eram movidas pelo afã de alargar suas linhas comerciais. Havia, então, interesses em expandir territórios para a ampliação dos poderes imperiais e fluxos comerciais burgueses. Para o funcionamento dessa lógica capitalista, variegados estudiosos da arte de marear foram cooptados para o funcionamento do colossal empreendimento que singrou oceanos.

⁶⁹ “Como o Estado surgiu da necessidade de pôr fim à luta de classes, mas surgiu também no meio da luta de classes, normalmente o estado é a classe dominante, economicamente mais poderosa, que por seu intermédio se converte também em classe politicamente mais forte e adquire novos meios para submeter e explorar a classe oprimida. Então, a história não é nada mais que a sucessão dialética de classes de dominadores e de dominados, impulsionada pelas condições econômicas” (ENGELS, 1987, p. 196).

Esse contexto foi favorecido pelos estudos náuticos liderados por dom Henrique, o navegador (1394-1460). Esse filho mais novo dos monarcas portugueses atraiu para sua residência, em Sagres, Algarve, navegadores, cosmógrafos, cartógrafos, mercadores e aventureiros, desde o início do século XV (VICENTINO e DORIGO, 2013, p. 18).

O conjunto de circunstâncias constituído pela nobreza imperial e a classe mercantil transformou a vila de Sagres, em Algarve, no referencial para os estudos náuticos em momento que antecedeu o ano de 1500. Para o funcionamento das engrenagens que possibilitaram as expansões ultramarinas; navegadores, cosmógrafos, cartógrafos, mercadores e aventureiros foram introduzidos em uma cadeia produtiva de conhecimentos científicos no cerne residencial de Dom Henrique ‘o navegador’. O resultado prático, de tais engenhos, pode ser percebido por Boris Fausto (2006):

[...] O aperfeiçoamento de instrumentos como o quadrante e o astrolábio, que permitiam conhecer a localização de um navio pela posição dos astros, representou uma importante inovação. Os portugueses desenvolveram também um tipo de arquitetura naval mais apropriada, com a construção da caravela, utilizada a partir de 1441. Era uma embarcação leve e veloz para as condições da época, de pequeno calado, permitindo por isso aproximar-se bastante da terra firme e evitar, até certo ponto, o perigo de encalhar. A caravela foi a menina dos olhos dos portugueses, que a empregaram bastante nos séculos XVI e XVII, nas viagens para o Brasil (FAUSTO, 2006, p. 25-26).

Isto posto, é possível perceber que; ao aperfeiçoar instrumentos para localização navegacional e introduzi-los nas caravelas, Portugal implementou frotas marítimas suficientemente capazes de navegar grandes distâncias podendo, portanto, enfrentar águas atlânticas e aportar nas terras brasileiras. Com o advento dessas estruturas tecnológicas, o plano expansionista para a conquista de novas terras superou a atuação comercial no limite do Velho Mundo. Em tal contexto, os nobres também se envolveram nas expedições, interessados em conquistas e novos domínios. Desse modo, “o espírito que norteou a monarquia, burguesia e a nobreza foi, em última análise, o poder em expansão territorial para alongar o estofô do entesouramento” (VICENTINO E DORIGO, 2013, p. 18).

Deve-se considerar que, a evolução da empresa naval portuguesa se confunde, quanto à temporalidade, com sua atuação comercial em terras africanas no século XV. As riquezas africanas eram conhecidas desde o ano de 1415 e, em buscas das mesmas, os portugueses se estabeleceram em terras de África.

A procura por especiarias e ouro guiava os navegadores portugueses. Das riquezas africanas eles tinham notícias desde 1415, quando conquistaram Ceuta, importante centro comercial no extremo norte da África. Contava-se que no interior do continente havia cidades de ouro e rios que transbordavam pedras preciosas. Desde então, os

barcos lusitanos tomaram a direção dos ventos que pudessem levá-los à costa africana, onde chegaram em meados do século XV (ALBUQUERQUE e FILHO, 2006, p. 19).

A história da formação dos impérios sempre atravessada por metais e pedras preciosas. Naquele panorama concorrencial, fortes resistências locais se impuseram contra os intentos portugueses e, com isso, “nenhum chefe político franqueou-lhes o acesso às zonas auríferas no interior da África, nem os comerciantes os introduziram nas rotas transaarianas”. (ALBUQUERQUE e FILHO, 2006, p. 22). A persistência portuguesa contra a resistência de líderes africanos foi superada após ajustes e pagamentos de tributos para a penetração no território e:

[...]foram crescendo os negócios com os africanos que viviam nas proximidades do rio Gâmbia, gente do poderoso Império do Mali. Tanto que, por volta de 1460, tinham com eles boas relações comerciais. Mas o principal objetivo dos portugueses, que era se apropriar do comércio transaariano, ainda não havia sido alcançado. Tão pouco tiveram acesso às minas de ouro, como sonhavam (ALBUQUERQUE e FILHO 2006, p. 22).

Conforme se faz notar, após os ajustes, no ano de 1460, portugueses e africanos transacionavam especiarias de modo ajustado. O acesso às jazidas auríferas não foi concedido; contudo, aqueles portugueses perceberam a existência do comércio da especiaria detentora de voz e “ali mesmo nas proximidades do rio Senegal, os reis jalofos, há muito, participavam do comércio transaariano fornecendo escravos, ouro, malagueta, plumas e peles de animais”. (ALBUQUERQUE e FILHO, 2006, p. 22). Em razão do negado acesso à extração de minerais de valor, os portugueses vislumbraram a acumulação de riquezas por meio da aquisição e venda de pessoas para o trabalho forçado.

Em seus estudos, Albuquerque e Filho (2006, p. 22) esclarecem que, no sentido de organizar o tráfico negreiro, “Arguim foi escolhida para servir de entreposto comercial. Lá, construíram a primeira feitoria portuguesa fortificada, na África, em 1445, para onde pretendiam desviar o comércio transaariano”. A destinação daqueles escravos encontrava limite no território africano; contudo, “as coisas mudaram de rumo. O embarque dos cativos, naquele barco assombrosamente grande, trouxe inquietação aos africanos”. Aquele espantoso barco⁷⁰ que, anos depois, causou os dramas das sociedades indígenas, no Brasil, apavorou os cativos quando do embarque para além-África. Em tal contexto, não se tratava apenas de adquirir e transportar pessoas para fins de escravidão; pois, já sabiam os portugueses das habilidades laborais dos cativos. Sobre tais considerações, Ieciona, Fausto (2006):

⁷⁰ Referência feita pelo pesquisador, deste trabalho, quanto à embarcação portuguesa denominada caravela.

Como vimos, ao percorrer a costa africana no século XV, os portugueses haviam começado o tráfico de africanos, facilitado pelo contato com sociedades que, em sua maioria, já conheciam o valor mercantil do escravo. Nas últimas décadas do século XVI, não só o comércio negreiro estava razoavelmente montado como vinha demonstrando sua lucratividade. Os colonizadores tinham conhecimento das habilidades dos negros, sobretudo por sua rentável utilização na atividade açucareira das ilhas do Atlântico. Muitos escravos provinham de culturas em que trabalhos com ferro e a criação de gado eram usuais (FAUSTO, 2006, p. 50-51).

Dessa forma, faz-se notar que aqueles portugueses perceberam valor o comercial do humano a ser escravizado por ocasião das movimentações nas beiras das terras africanas. O alcance financeiro da escravaria resultara de suas habilidades laborais quanto a menear lavouras, ferrarias e rebanhos. Nesta ordem de ideias, as práticas navegacionais portuguesas ocorriam antes do período das grandes navegações; dentre elas, na costa africana para fins de comércio de especiarias e de pessoas. Após a introdução da caravela, foi possível, então, efetivar o transporte de negros africanos em expansão marítima. Portugal deflagrou o tráfico negreiro nutrindo o continente europeu e americano com a força de trabalho nas linhas da escravidão.

Não seria demasiado pôr em questão as intenções da abastada tríade poderosa de Portugal. Monarquia, nobreza e burguesia realizaram agenciamentos de elevados custos apenas e tão somente para navegação costeira? A revolução de Avis⁷¹, em 1385, deu início à pavimentação do solo que levaria o Império de Portugal ao primor navegacional. Em 1415, informações oficiais sobre as riquezas nas terras africanas foram comunicadas. As caravelas, projetadas e equipadas com petrechos para localização marítima em longas viagens, foram postas em ação no ano de 1441. Após acordos comerciais, Portugal edificou sua primeira feitoria em Arguim, no ano 1445. Em 1460, ocorreram intensas relações comerciais entre portugueses e africanos e, dentre elas, o tráfico negreiro com destino à Europa. No ano 1492 tem-se a datação histórica do aportar de Cristóvão Colombo e, este, “imaginou que fossem as Índias, mas que na verdade era o atual continente americano” (LUCIANO, 2003, p. 29-30). Quanto a este último evento, há, segundo a literatura, divergências acerca de qual personagem histórica penetrou a quarta parte da massa física esférica denominada de América. Sobre tal incerteza, põe fim Mahn-Lot (1984):

⁷¹ “Com a nomeação do Mestre de Avis como ‘Regedor e Defensor do Reino’ pelo povo de Lisboa, contra todos os tratados e à revelia de todo o direito, os reis aclamados anteriormente são abolidos e a regência de D. Leonor também. Entra-se num interregno. Ou seja, num período em que não há rei nem autoridade governativa que actue em seu nome. O que, num país dotado de história, só pode acontecer por duas causas: ou por grande cataclismo, independente da vontade dos homens; ou por revolução, que os homens provocaram. Foi a segunda alternativa que se verificou em Portugal. De modo que, digamo-lo entre parênteses, não enxergamos fundamento para discriminar, neste caso, revolução de interregno. Ou de crise” (MARQUES, 1986, p. 529-530).

À diferença das cartas de Colombo, a composição vespuciana esteve muito mais atenta à verificação das teorias vigentes, pois desejava obter alguma fama, através de seus escritos, dotados de questionamentos. Embora, de acordo com os estudos de Mahn-Lot (1984), tanto Américo Vespúcio quanto Cristovam Colombo figuraram como “descobridores“ do Novo Mundo: Colombo e Vespúcio são, ambos descobridores, tendo Colombo, evidentemente, a honra da prioridade. Todos os dois raciocinaram sobre aquilo que observavam de insólito; por exemplo, sobre essas massas humanas que desorientavam todas as previsões dos cosmógrafos, já que apesar de uma latitude comum, os índios não se pareciam com os africanos, nem com os asiáticos. Américo, mais que Cristóvão, se mostrou sensível ao aparecimento de novas estrelas (cujo desenho veio ornamentar seus diários) – o que se explica pela amplitude de suas navegações no sentido da latitude (MAHN-LOT, 1984, p.116).

Os embates sobre quem teve a primazia quanto ao esbulho das terras que passaram a ser conhecidas como Continente Americano, para este estudo, não tomam relevo; o que importa é a aproximação destes eventos como as movimentações portuguesas nas terras africanas. Outro ponto a considerar é referência, por Mahn-Lot (1984), quanto aos ajustes cosmográficos feitos por Américo Vespúcio⁷² que possibilitaram viagens mais precisas em águas oceânicas. Após o feito que gravita entre Vespúcio e Colombo⁷³, o império de Portugal penetrou e esbulhou o território indígena que foi nomeado de Brasil.

Por tais formas, houve um processo de aprimoramento científico para funcionamento da grande empresa naval portuguesa que, pelo uso das caravelas, reconfigurou as rotas marítimas à época. Entre a África negra e o Brasil indígena, estava o Império de Portugal a expandir seu poderio e território impulsionado pelo tráfico negreiro. Por tais antecedentes políticos, sociais, econômicos e os intensos avanços científicos, a navegação ultramarina foi possível e, por ela, em primeiro, as terras indígenas foram esbulhadas e a escravidão consolidada no Brasil. Considerando, ainda, a dimensão geográfica brasileira seria impossível a colonização sem a escravidão e, sobre este ponto; encontra-se, em Albuquerque e Filho (2006):

Através do tráfico africano os portugueses puderam colonizar o território que mais tarde passaria a se chamar Brasil. Sem a participação dos africanos dificilmente os portugueses conseguiriam ocupar as terras descobertas no processo de expansão marítima. No século XVI, não havia população suficiente em Portugal para levar à frente a ocupação da colônia. Foi através da importação maciça de africanos que os

⁷² “Américo Vespúcio (1451-1512) foi um mercador, navegador e cartógrafo italiano de grande importância para os descobrimentos, pois escrevia cartas a seus superiores descrevendo os lugares por onde passava. Em sua homenagem, as terras descobertas do Novo Mundo receberam o nome de América. Américo Vespúcio nasceu em Florença, na Itália, no dia 9 de março de 1451. Era o terceiro filho de Anastácio Vespúcio e Isabel Mim”. (FRAZÃO, 2019)

⁷³ “Cristóvão Colombo (1451-1506) foi um navegador genovês, comandante da frota espanhola que chegou às terras do ‘Novo Mundo’, em 12 de outubro de 1492. Acreditando ter alcançado as Índias pelo caminho do Ocidente, morreu sem saber que encontrara terras de um novo continente, na região da atual América Central”. (FRAZÃO, 2021)

lusitanos conseguiram defender o território da cobiça de outras potências coloniais, que também tinham planos para ocupar e explorar as riquezas tropicais aqui encontradas (ALBUQUERQUE e FILHO, 2006, p. 42).

O desenho histórico, até aqui traçado, revela aproximações entre os avanços tecnológicos navegacionais e os processos de penetração em terras africanas e brasileiras. Com um vasto território a ser penetrado, para a formação do Brasil Colônia, as forças políticas e econômicas portuguesas se serviram do trabalho escravo, de origem africana, para dar cabo ao projeto enriquecedor colonialista. Impor aos povos africanos o trabalho forçado, após o desterro, era a alternativa para a colonização das terras indígenas que foram esbulhadas. Acuados e mortos, em suas terras, foram os indígenas; desterrados e esmagados nos tumbeiros, foram os negros. O ideal de civilização, no Brasil, foi regido pelo esbulho das terras, extermínio de povos indígenas e, após, a escravidão negra. Nos mesmos moldes, o Mucuri foi devassado.

3.2 Do tombadilho à Senzala: A cristalização da escravidão no Brasil

A expansão marítima europeia não se limitou ao deslocamento de naus entre Europa, África e Brasil Colônia. A lógica da colonização se sustentava em avanços tecnológicos, relatórios de investigação prévia, acordos em gabinetes políticos e ajustes entre líderes de nações distintas. Por tais arranjos, caravelas e tumbeiros⁷⁴ singraram águas atlânticas com o rigor navegacional proporcionado pela grande revolução científica que possibilitara deslocamentos no bojo das grandes navegações.

Em ‘Raízes do Brasil’, Sérgio Buarque de Holanda (2016) tece contornos acerca da herança cultural que se formou no Brasil Colônia, adotando um modo comparativo e amplo, dando ênfase às novas formas de convívio oriundas de ‘países distantes’ que constituiu uma sociedade de ‘desterrados em nossa terra’ (HOLANDA, 2013, p. 39). Esse legado, rico e confuso teve suas origens na expansão marítima europeia que assentou “[...] formas de vida social nessa região indecisa entre Europa e África” (HOLANDA, 2013, p. 39). Tais considerações revelam a mescla de estruturas culturais configuradas pela junção entre indígenas e africanos desterrados por países ibéricos, onde Espanha e Portugal são para indígenas e

⁷⁴ “No comércio marítimo triangular, a Inglaterra – bem como a França e a América colonial – fornecia o navio e os produtos de exportações; a África, a mercadoria humana; as fazendas, as matérias-primas coloniais. O navio negreiro saía da metrópole com uma carga de artigos manufaturados. Estes eram trocados com lucro por negros na costa da África, os quais eram vendidos nas fazendas com mais lucro, em troca de uma carga de produtos coloniais que seriam levados de volta ao país de partida. Aumentando o volume do tráfico, o comércio triangular foi suplementado, mas nunca suplantado, por um comércio direto entre a Inglaterra e as Índias Ocidentais, no qual as manufaturas de produção interna eram trocadas diretamente por produtos coloniais” (WILLIAMS, 2012, p. 90).

africanos distanciamentos aproximados em modo comparativo. Com efeito, a formação da sociedade brasileira confusa e incógnita, teve suas bases na gestão portuguesa em duplo desterro. Com o esbulho das terras, os indígenas sentiram a perda do chão e, com o tráfico de escravos, os africanos pisaram do solo artificial dos navios negreiros. Por tais linhas, de modo paulatino, formou-se a sociedade brasileira de modo confuso, incógnito e precioso quanto à cultura. No entanto, deve-se considerar as formas virulentas com as quais os africanos foram introduzidos no Brasil Colônia:

Os números não são precisos, mas estima-se que, entre o século XVI e meados do século XIX, mais de 11 milhões de homens, mulheres e crianças africanos foram transportados para as Américas. Esse número não inclui os que não conseguiram sobreviver ao processo violento de captura na África e aos rigores da grande travessia atlântica. A maioria dos cativos, cerca de 4 milhões, desembarcou em portos do Brasil. Por isso nenhuma outra região americana esteve tão ligada ao continente africano por meio do tráfico como o Brasil (ALBUQUERQUE e FILHO, 2006, p. 39).

No sentido de dar cabo à conquista das terras coloniais, Portugal depositou um assombroso número de pessoas no dantesco pesadelo dos tombadilhos. Nos navios negreiros, milhares de pessoas e, entre elas, crianças, mulheres e homens sobrevivem à travessia do Atlântico negro sem poder precisar as vidas que sucumbiram às virulentas condições impostas nas embarcações quando da travessia atlântica. As engrenagens da sociedade patriarcal, escravocrata e violenta estava posta e, sobre tal ponto, delineia Fernandes (2008):

[...] a análise desenvolvida é um estudo de como o Povo emerge na história. Trata-se de assunto inexplorado ou mal explorado pelos cientistas sociais brasileiros. E nos aventuramos a ele, por intermédio do negro e do mulato, porque foi esse contingente da população nacional que teve o pior ponto de partida para a integração ao regime social que se formou ao longo da desagregação da ordem social escravocrata e senhorial e do desenvolvimento posterior do capitalismo no Brasil (FERNANDES, 2008, p. 18).

Vértices abertos, na exposição do autor. Analisar a formação da sociedade brasileira a partir das condicionantes impostas aos africanos, por ordem das incursões europeias, oportuniza compreender os impactos sofridos pelas sociedades indígenas e, nesse ponto, sem o trabalho movido pela chibata, seria impossível o esbulho das terras indígenas. A violência imposta à mercadoria escrava, pelo patriarcado colonial, foi ampliada a toda sociedade brasileira em um contexto de integração assinalado pelo distanciamento entre as classes sociais.

Em 1532, a sociedade brasileira estava civilmente organizada e dividida de modo complexo, sendo “a base, a agricultura; as condições, a estabilidade patriarcal da família, a regularidade do trabalho por meio da escravidão, a união do português com a mulher índia, incorporada assim à cultura econômica e social do invasor” (FREYRE, 2004, p. 65). Desse

modo, a sociedade brasileira concentrou, na figura do patriarca, o controle das relações familiares, o norteio da economia agrícola, a manutenção do trabalho escravo e relações corporais entre indígenas, negros e europeus portugueses. Quanto as relações corporais que se deram entre os três povos, evidenciadas por Freyre (2004), estas não podem ser tomadas de modo a constituir os elementos culturais brasileiros; no entanto, se percebidas enquanto processos de assimilação cultural; tem-se, então, o relevo.

Forçoso considerar que, a formação cultural, delineada no primeiro capítulo, remete ao ato de conhecer as atividades materiais e imateriais de determinados povos. Quanto as colocações feitas por Freyre, o encontro e mescla dos três povos, para a formação cultural brasileira, importa a recepção dos hábitos e costumes que se comunicaram a partir da invasão do Brasil até à atualidade. Por tais considerações, neste grande engenho, casas grandes, senzalas e matas se correlacionaram formando um povo culturalmente complexo.

Antes de discorrer sobre a cultura africana, é imperioso considerar a presença de outras nações europeias nos processos de colonização e, sobre tal panorama, tem-se as considerações de Furtado (2007):

O início da ocupação econômica do território brasileiro é em boa medida uma consequência da pressão política exercida sobre Portugal e Espanha pelas demais nações europeias. Nestas últimas, prevalecia o princípio de que espanhóis e portugueses não tinham direito senão àquelas terras que houvessem efetivamente ocupado (FURTADO, 2007 p. 27).

É evidente a presença de outras nações europeias no início da formação colonial. Como mencionado no fragmento acima, o direito à propriedade das terras esbulhadas somente se concretizaria com a efetiva colonização. Em breve passagem, holandeses e espanhóis tencionaram tomar, para si, as terras indígenas brasileiras. No entanto, em relação à Portugal e outras nações europeias “nenhum outro povo do Velho Mundo achou-se tão bem armado para aventurar à exploração regular e intensa das terras próximas à linha equinocial” (HOLANDA, 2013, p. 61).

Em razão dos investimentos financeiros que proporcionaram avanços científicos, práticas de navegações e comércios de escravos, nas terras africanas, Portugal esteve à frente das demais nações, no contexto das grandes navegações, prevalecendo, dentre as demais, na colonização brasileira⁷⁵. No entanto, a escravidão dos povos africanos não se mostrou, a pleno,

⁷⁵ “É com tal objetivo, objetivo exterior, voltado para fora do país e sem atenção a considerações que não fossem o interesse daquele comércio, que se organizarão a sociedade e a economia brasileiras. Tudo se disporá naquele sentido: a estrutura, bem como as atividades do país. Virá o branco europeu para especular, realizar um negócio; inverterá seus cabedais e recrutará a mão-de-obra que precisa: indígenas ou negros importados. Com tais elementos, articulados numa organização puramente produtora, industrial, se constituirá a colônia brasileira. Este

em estado de aceitação e submissão. Em oposição ao julgo do cativo, africanos se organizaram para se distanciar das frentes onde o trabalho forçado se dava.

3.3 No círculo da cristandade: Novas assimilações simbólicas

Ao tratar da formação do Brasil, Caio Prado Júnior (2011), realiza considerações fundamentais acerca das três matrizes que ancoram este estudo. Com o avanço da colonização, alguns povos indígenas demonstraram certa resistência em conviver com o colono branco:

[...] a maior ou menor facilidade com que prestam seu concurso para ao colono branco, com ele coabitam e se amalgamam, contribuindo assim para as características étnicas do país, são outras tantas circunstâncias da maior importância, sem dúvida, para a história que derivam de particularidades étnicas próprias a cada um daqueles grupos e povos (PRADO JR, 2011, p. 88).

Ainda, que, a dedicação deste capítulo esteja voltada aos povos de origem africana, é necessário considerar as relações entre o que foi denominado de ‘mito das três raças’ ou ‘das três raças’. Importa, nesta passagem, a complexidade e particularidades das sociedades indígenas que, por ocasião da junção com os brancos e negros, em seus hábitos e costumes, deram forma às características múltiplas do Brasil.

Quanto aos africanos, não se pode reduzi-los à insubmissão face ao estatuto da escravidão. “[...] sem dúvida não apenas ao estado servil em que se encontravam, mas também, e em maior proporção talvez aos caracteres próprios dos povos africanos que contribuíram para essa parte da população civil da colônia” (PRADO JR, 2011, p. 87). Desse modo, indígenas e negros, em suas particularidades étnicas, contribuíram para diversidade cultural do povo brasileiro. Contudo é necessário considerar as matrizes culturais dos indígenas e africanas em separado quando da imposição da religiosidade europeia monoteísta a estes povos. O colono branco, necessariamente deveria ser cristão e, sobre tal aspecto:

O branco, que até princípios do século XIX entra na composição da população brasileira, é quase só de origem portuguesa. Nos dois primeiros séculos da colonização, a política do reino com relação à admissão de estrangeiros no Brasil fora bastante liberal. O critério português na seleção de colonos era antes religioso que nacional; a condição de cristão – embora cristão fosse só considerado católico – bastava; a nacionalidade considerava-se secundária. Acreditava-se mais na unidade de crença do que no sangue (PRADO JR, 2011, p. 89).

início, cujo caráter se manterá dominante através dos três séculos que vão até o momento em que ora abordamos a história brasileira, se gravará profunda e totalmente nas feições e na vida do país” (PRADO JR, 2011, p. 29).

O estabelecimento da estrutura religiosa no pensamento, enquanto regra para a condição de colono, deveria ser tomada enquanto elemento nodal para os processos culturais brasileiros. Como exposto, no primeiro capítulo, os indígenas eram e, ainda são, em certa medida, conectados ao xamanismo onde residem várias deidades. Os povos africanos, por sua vez, ligados ao universo mítico-religioso, organizado por diversas divindades, daí seu distanciamento ao monoteísmo cristão. Quanto às práticas religiosas, no período colonial, Albuquerque e Filho (2006) apontam, que:

Em todo o Brasil, no período colonial (até o século XVIII), o termo mais comum para nomear as práticas religiosas de origem africana parece ter sido *calundu*, uma expressão angolana que vem da palavra *kilundu*, que significa divindade em língua *umbundo*. A mais antiga referência escrita ao termo *candomblé* é do início do século XIX, na Bahia. E *candomblé* vem também de um termo oriundo da região de Angola, que significa culto ou oração. Sabe-se que tanto nas cidades como nas áreas rurais, as religiões africanas (ou afro-brasileiras) foram importante fator de agregação dos escravos libertos (ALBUQUERQUE e FILHO, 2006, p. 103).

Por estas considerações, os povos africanos realizavam suas práticas religiosas, em suas terras de origem, que devem ser compreendidas a partir dos termos *calundu*⁷⁶ e *candomblé*⁷⁷ que, ao serem lidos de formas sequencial, tem-se culto ou oração a divindade. Aprofundando na temática, tem-se em Prandi (2006):

O tecido social do negro escravo nada tinha a ver com família, grupos e estratos sociais dos africanos nas origens. [...] A parte ritual da religião original mais importante para a vida cotidiana, constituída no culto aos antepassados familiares e da aldeia, pouco se refez, pois, na escravidão, a família se perdeu, a tribo se perdeu (PRANDI, 2006, p. 96).

Desse modo, os cultos realizados pelos africanos remetiam à reminiscência e manutenção espiritual dos seus ancestrais e pertencentes ao núcleo de convívio necessitando, para tanto, do território de origem para suas ritualísticas religiosas. Contudo, ao serem retirados das terras de África, os escravos passaram a destinar seus cultos aos elementos da natureza:

⁷⁶ Começamos pelo fim. “Em 2001, Yeda Pessoa de Castro definiu *calundu*, vocábulo de língua banto, como ‘a mais antiga denominação de culto afro-baiano, registrada no século XVII na poesia de Gregório de Mattos’ e seguida, nas primeiras décadas do século XVIII, por uma descrição de Nuno Marques Pereira no *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*. A etnolinguista sugere que se consulte os verbetes *candomblé* e *lundu*, e dá em seguida o significado original em banto: ‘*kalundu*’, obedecer a um mandamento, realizar um culto, invocando os espíritos, com música e dança” (SOUZA, 2002, p. 3).

⁷⁷ “*Candomblé*, que é também palavra banto, tem definição mais unívoca, remetendo ao local e ao culto das ‘práticas religiosas afro-brasileiras da Bahia’. Quando empregada de modo pejorativo, a palavra remete a magia negra e a feitiçaria. Quando referida a contexto individual, tem o sentido de ‘rezar, invocar, pedir intercessão dos deuses’. De saída, nota-se que o significado de *candomblé* desliza do rito coletivo à prática individual, do polo positivo ao negativo sem deixar; contudo, o âmbito das crenças mágico-religiosas” (SOUZA, 2002, p. 4).

Quando as estruturas sociais foram dissolvidas pela escravidão, os antepassados perderam seu lugar privilegiado no culto, sobrevivendo marginalmente no novo contexto social e ritual. As divindades mais diretamente ligadas às forças da natureza, mais diretamente envolvidas na manipulação mágica do mundo, mais presentes na construção da identidade da pessoa, os orixás divindades de culto genérico, essas, sim vieram a ocupar o centro da nova religião negra em território brasileiro (PRANDI, 2006, p. 96).

Interessante notar o quão importante é a terra de origem para a manutenção das tradições e, ainda, a aproximação entre as divindades indígenas e africanas no contexto colonial. Por estas informações, tem-se a imagem do estatuto mítico-religioso africano politeísta. Daí a necessidade em cristianizar indígenas e africanos para a formação de uma sociedade em aproximações culturais e religiosas⁷⁸. Em torno do cristianismo, a escravidão se justificava no discurso que se encerrava na conversão ao cristianismo e, desse modo:

[...] nem a Igreja nem a Coroa se opuseram à escravização do negro. Ordens religiosas como a dos beneditinos estiveram mesmo entre os grandes proprietários de cativos. Vários argumentos foram utilizados para justificar a escravidão africana. Dizia-se que se tratava de uma instituição já existente na África e assim apenas transportavam-se cativos para o mundo cristão, onde seriam civilizados e salvos pelo conhecimento da verdadeira religião (FAUSTO, 2006, p.30).

A igreja surge como o quarto de cavalaria ou o quarto cavaleiro da revelação. Monarquia, nobreza, burguesia e clero cristalizaram a escravidão em razão da saída de um território pagão e entrada na colônia regida pela fábula da ‘verdadeira religião’. A cristianização dos africanos, posta em comento, importa para a análise da Folia de Reis⁷⁹ a ser evidenciada no Vale do Mucuri. Postas tais considerações, abre-se a análise sobre o elemento trabalho em alinhavo aos povos de origem africana.

3.4 Áfricas e quilombos: do trabalho forçado as veredas da liberdade

Compreendendo estar sobejado o delineamento quanto às formas de inclusão dos povos africanos, no cerne da colônia portuguesa, as breves considerações acerca do trabalho

⁷⁸ “Até no terreno religioso houve um processo revisionista. Se nas etapas anteriores o movimento negro era notadamente cristão, impôs-se a cobrança moral para que a nova geração de ativistas assumisse as religiões de matriz africana, particularmente o candomblé, tomado como principal guardião da fé ancestral” (DOMINGUES, 2007, p. 116).

⁷⁹ “A tradição que se construiu no bojo das comemorações dos Santos Reis, propiciou, a cada um deles um nome: um era Baltazar, outro Melchior e outro Gaspar. E propiciou, ainda, a cada um deles, etnia e cor: um era branco, como o dia; outro moreno como a tarde e outro escuro como a noite, garantem os ensinamentos populares. Do relato mais que sucinto do evangelho que narra os acontecimentos relativos ao nascimento de Cristo, brotou uma fonte quase inesgotável de imagens sensíveis e ricas, com cores, odores e sabores, gestos e sons incorporados a esses três santos peregrinos do oriente que tiveram fé e lograram êxito na procura pelo menino Deus” (NERY, 2004, p. 3)

devem ser compreendidas enquanto legado cultural destes povos. A depender da forma de realização, o trabalho assume o caráter de saber tradicional integrante da cultura humana. O lume histórico ensina que:

Os índios resistiram às várias formas de sujeição, pela guerra, pela fuga, pela recusa ao trabalho compulsório. Em termos comparativos, as populações indígenas tinham melhores condições de resistir do que os escravos africanos. Enquanto estes se viam diante de um território desconhecido onde eram implantados à força, os índios se encontravam em sua casa (FAUSTO, 2006, p. 28).

As tentativas em impor a escravidão aos indígenas se mostraram infrutíferas; afinal, é por demais sabido que os indígenas detinham conhecimento sobre a geografia local; afinal, foram os primeiros habitantes do território. De modo contrário, os africanos desterrados de sua casa pátria, estavam sem norte nas terras de matas vastas. Todavia, com o passar, ao assimilar a geografia brasileira, os escravos africanos deram início às fugas individuais e coletivas e, portanto:

Seria errôneo pensar que, enquanto os índios se opuseram à escravidão, os negros a aceitaram passivamente. Fugas individuais ou em massa, agressões contra senhores, resistência cotidiana fizeram parte das relações entre senhores e escravos, desde os primeiros tempos (FAUSTO, 2006, p. 28).

A partir do esbulho das terras indígenas e o firmamento da escravidão negra, as relações sociais foram marcadas por tensões e conflitos no cerne da sociedade gerenciada pelas ordenanças da casa grande. As desavenças entre os senhores de engenho e cativos tinham como fundamento as elevadas cargas de trabalho, os castigos por desobediência, separação parental e, também, pela “impossibilidade de ter a própria roça; e, é óbvio, o simples desejo de liberdade eram as razões mais frequentes que os levavam a escapar dos senhores” (ALBUQUERQUE e FILHO, 2006, p. 117). No entanto, em meio as fugas e formação dos quilombos, os escravos africanos cumpriram o papel imposto pelas tramas dos colonizadores. Ergueram os engenhos, abriram matas, levantaram os canaviais, cafezais, algodoais e outras tantas lavouras que ultrapassaram o Período Colonial. As primeiras atividades escravas se concentraram em torno do engenho e, sobre a formulação deste, descreve Caio Prado Júnior (2011):

O engenho compreende numerosas construções e instalações: moenda, caldeira, casa de purgar etc.; além da casa grande, que é a habitação do senhor (no norte; no sul nunca se empregou essa designação, porém, morada, e mais recentemente, sede) a senzala dos escravos e instalações acessórias e suntuárias: oficinas, estrebarias etc. suas terras, além dos canaviais, são reservadas em parte para fins de pastagens – o engenho emprega no seu manejo grande número de cavalos e bois – culturas alimentares para pessoal numeroso; matas ainda sobram, para lenha e madeiras de construção. O engenho é um verdadeiro mundo miniatura, em que se concentra e resume a vida toda de uma pequena parcela de humanidade. O trabalho é todo escravo;

assalariados, há-os em pequeno número e para funções especializadas ou de direção – mestres purgadores, feitores, caixeiros (são os que fazem as caixas) etc (PRADO JR, 2011, p. 153).

Ao empregar a expressão ‘um verdadeiro mundo em miniatura’, o autor revela a complexidade dos engenhos em cinco aspectos: as áreas destinadas à criação de gado e cultivo de canaviais, as áreas destinadas às instalações para a produção do açúcar, as áreas destinadas ao plantio de alimentos para alimentação das pessoas que viviam nos engenhos, os espaços ocupados pela casa grande e as senzalas⁸⁰ e o trabalho escravo que se aproximava da totalidade das atividades executadas nas cercanias do engenho. A casa grande ditava o giro das atividades laborais realizadas pela senzala.

Em suas considerações sobre a organização social brasileira, Prado Jr. (2011, p. 285) menciona que, “em termos de padrões morais e materiais, nada há que a presença do trabalho servil, quando alcança as proporções de que fomos testemunhas, deixe de atingir; e de um modo mais profundo, seja diretamente, seja por suas repercussões remotas”. Nota-se que, ausentes o suor e sangue dos cativos africanos, a sociedade brasileira se faz impensável. Desse modo, o trabalho escravo fez abrir matas, elevou plantações, ergueu edificações e consolidou propriedades rurais que se mantêm presentes até o momento desta escrita. O engenho pode ser compreendido como um reduzido mundo onde se concentrava a segunda etapa da bestial colonização brasileira. Em razão da selvageria imposta pelos ‘civilizados’, os cativos passaram a empreender fugas, formando, então, as sociedades quilombolas que se configuraram como:

[...] estabelecimentos de negros que escapavam à escravidão pela fuga e recompunham no Brasil formas de organização social semelhantes às africanas, existiram às centenas no Brasil colonial. Palmares - uma rede de povoados situada em uma região que hoje corresponde em parte ao Estado de Alagoas, com vários milhares de habitantes - foi um desses quilombos e certamente o mais importante. Formado no início do século XVII, resistiu aos ataques de portugueses e holandeses por quase cem anos, vindo a sucumbir, em 1695, às tropas sob o comando do bandeirante Domingos Jorge Velho (FAUSTO, 2006, p. 28).

A similitude entre as sociedades quilombolas no Brasil e as organizações sociais na África pode ser compreendida de forma natural; afinal, os escravos que empreenderam fugas das senzalas e se embrenharam em matas pertencentes aos territórios pouco conhecidos. Em tal contexto, a relevância estava em desconstituir a escravidão colonial. Muito embora, Palmares⁸¹

⁸⁰ Referência à obra ‘Casa-Grande & Senzala’, elaborada por Gilberto Freyre.

⁸¹ “Se nas palavras de Marx, Paris era o ‘centro de gravidade social’ da classe operária francesa no século XIX (1983, p. 296), podemos dizer que a capitania de Pernambuco era, além de núcleo econômico do regime escravista, o ‘centro de gravidade social’ dos negros escravizados no Brasil. Localizado no território dos atuais estados de Pernambuco e Alagoas, o Quilombo dos Palmares foi, segundo Clóvis Moura, ‘a maior resistência – social, militar,

tenha sido o mais proeminente quilombo na história do Brasil, tomá-lo como paradigma, a pleno, em relação aos demais, existentes no Brasil, implica incorrer em equívocos pelo fato de que os formatos não eram e não são exatamente iguais. As aproximações conceituais entre Palmares⁸² e vários quilombos instituídos no Brasil Colônia decorrem do meio rural onde:

Organizados e refugiados nas montanhas, os quilombolas exploravam minas, cultivavam alimentos, mas também podiam ameaçar viajantes, controlar a entrada e saída de pessoas e mercadorias nas vilas e roubar comboios transportando ouro. Nas muitas vilas e cidades da região era possível se misturar à população negra escrava e liberta, constituindo alianças, fazendo negócios ou convencendo outros escravos a se aquilombarem (ALBUQUERQUE e FILHO, 2006, p. 128).

Os povos africanos, antes de serem introduzidos na sociedade civil colonial, detinham saberes quanto ao manejo face ao ferro, gado e lavouras. Na condição de cativos, junto aos engenhos, aprimoram técnicas de cultivo e defesa. Quando se organizaram, nos mocambos, passaram a explorar o meio rural imprimindo minas, cultivando a terra, coletando alimentos e toda sorte de possibilidades para a manutenção material. A noção de ameaça aos viajantes pode ser compreendida de duas formas: pela sensação de proteção das comunidades quilombolas ou pela necessidade de buscar formas de sobrevivência por aquisição de bens materiais. O que se tem de concreto é um distanciamento no tempo, quando da formação dos quilombos; no entanto, estes se constituíram como organizações em contraposição à violência imposta pela escravatura colonizadora. Fecha-se o macro e adentra-se no Mucuri negro.

3.5 O Mucuri África: tambores entre quilombos e folias Gerais

Em meio a proibitivos externos e internos, a fim de dar cabo ao tráfico negreiro, o Vale do Mucuri recebeu o trabalho escravo. O acossamento se invertera, o acumulado virou-se contra os proprietários da força de trabalho escrava e, sobre qual quadro, afirma Santos (2008):

econômica e cultural – ao sistema escravista (1986, p. 48) Por isso, interessa aqui tratar das lutas dos negros no período colonial, enfatizando a sua expressão mais pujante: a quilombagem em Palmares”. (DAMASCENO, 2018, p. 2)

⁸² “Era Palmares, como já foi acentuado por Nina Rodrigues e Edison Carneiro, uma imitação dos muitos reinos existentes na África, onde o chefe é escolhido entre os mais capazes na guerra e de maior prestígio entre eles. Esse rei governou até o ano de 1678 quando, havendo negociado a paz com os brancos, perdeu o prestígio entre seus pares e foi assassinado, tendo sido substituído por Zumbi, que passou à História como líder incontestável e herói de Palmares. Além do rei, porém a República era dirigida por um Conselho composto dos principais chefes dos quilombos espalhados pela região. Esse Conselho que constituía, ao que parece, a mais importante instância deliberativa da República, reunia-se periodicamente, quando havia assunto de interesse justificado e importado – a paz ou a guerra etc. – e funcionava na capital de Palmares, sob a presidência do rei Ganga Zumba”. (MOURA, 1981, p. 186)

Torna-se crescente a pressão inglesa em acabar com a escravidão na América, o que resultará na criação, em 1845, na Bill Aberdeen, que confere à marinha britânica o direito de aprisionamento dos navios negreiros. O governo brasileiro, cedendo à força inglesa, decreta em 1850 a Lei Euzébio de Queirós, pondo fim ao tráfico escravo (SANTOS, 2008, p. 19).

Mesmo com às pressões internacionais e o advento da Lei Euzébio de Queirós⁸³, o Mucuri agasalhou a escravidão africana. Conforme Santos (2008, p. 14), “no ano de 1847, em contrato com o governo provincial e central, obtendo diversas vantagens, é criada a Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri”. Ao conjugar datas e leis, a CCNM veio a ser fundada em 1847 e suas atividades iniciadas em 1851 e, por este quadro, ao fazer uso da escravidão, o Vale do Mucuri foi aberto de modo contrário aos princípios e determinantes legais e passou a ser esbulhado por colonizadores que, para a consagração do latifúndio, fizeram uso, sobretudo, da força de trabalho escravo de origem africana, como segue:

À medida que as matas do Mucuri iam sendo ocupadas em suas ‘beiradas’, na primeira metade do século XIX, já se tem notícias do uso de escravos nas propriedades agrícolas. São os casos dos atuais municípios de Malacacheta e Ladainha. A quantidade de cativos cresceu com a chegada da Companhia do Mucuri. A empresa utilizou escravos ao longo de toda existência, tanto de posse quanto alugados. Nos relatórios da Companhia são abundantes esses registros: O vapor Peruípe é tripulado em geral por escravos da companhia: possuímos 27 que custarão 31:596\$000 e que hoje darão 60 contos por ser em geral gente escolhida. Os dois homens do leme, pai Manoel e pai Antônio que servem excelentemente desde 1853, têm promessa minha de que se completarem 10 de serviço bom, e à minha satisfação, obterão sua liberdade (SANTOS, 2018, p. 72-73).

Em particular, os colonizadores penetraram a região do Vale do Mucuri ávidos pela acumulação de riquezas; a ganância, âmago do modelo capitalista, fez com que muitos dos colonizadores trouxessem seus próprios escravos para derrubada das matas e produção de lavouras:

Os colonos que chegavam incentivados pela Companhia do Mucuri também trouxeram escravos para a lavoura. É um nome constantemente citado nos documentos e relatórios o de Joaquim José de Araújo Maia Júnior, natural de Valença, Rio de Janeiro, que trouxe pelo menos uma centena de escravos para a região do Mucuri (SANTOS, 2018, p. 71-73).

Tem-se, então, o engenho mor cristalizado: o genocídio de povos indígenas e a implantação da escravidão, de origem africana, seguiu a dinâmica do modelo colonial imperialista e, imperialista na medida em que o Mucuri foi devassado nos fins do Segundo

⁸³ Lei nº 581, de 4 de setembro de 1850. Estabelecia medidas para a repressão do tráfico de africanos no Império.

Reinado⁸⁴. Quanto ao Mucuri, a força de trabalho dos escravos é demonstrada, segundo Achtschin Santos (2018):

Nas obras da estrada Santa Clara, boa parte foi executada por cativos, na sua maioria alugados pela Companhia. Em 1852, abrindo picadas na região para construção da estrada, Teófilo Ottoni relatou: ‘havia eu contratado com o Sr. Joaquim Pereira da Silva, da Serra do Grão-Mogol para esperar-me com 40 escravos’[...] (SANTOS, 2018, p. 72-73).

A introdução da força de trabalho escravo, de origem africana, não teve limite na prática de abertura de picadas e cultivo de lavouras; o ato intencional continha dimensões maiores. Grandes populações escravas foram introduzidas, no Vale do Mucuri, para intensificação e aquecimento econômico na via das grandes lavouras e, com:

A vinda de africanos em grandes proporções gerava uma forte tensão política, a começar pela relação com seus senhores até as rivalidades internas. Vivendo um período de expansão econômica, intensificava-se o tráfico transatlântico, que vigorava a produção nos plantations. Esta situação gerava um conflito crescente entre os escravos, quer seja pela escassez feminina, quer seja pela sobrevivência entre os africanos, vindos de diferentes regiões, algumas vezes rivais (SANTOS, 2018, p. 78).

Considerando o adensado debate sobre os empreendimentos de Ottoni e a Companhia de Navegação, no capítulo destinado aos indígenas, estas breves notas funcionam como forma a demonstrar que os escravos foram introduzidos no Mucuri em meio a contraposições legais. Considera-se, também, que o trabalho cativo, no Mucuri, seguiu a mesma lógica da deflagração colonizadora após o ano de 1500. No Mucuri, os escravos abriram matas, ergueram fazendas, cultivaram lavouras, edificaram estradas dentre outras atividades necessárias ao universo rural. No entanto, em meio a tal quadro, introduziram, também, seus traços culturais e, dentre eles, de forma latente, nas comunidades quilombolas.

Considera-se a aproximação desta escrita ao quilombo Marques e ao grupo de Folia de Reis, em Carlos Chagas, cidade componente do Mucuri, como forma de solidificar esta parte

⁸⁴ “Com a antecipação da maioria de dom Pedro II, em 1840, teve início o Segundo Reinado, apogeu da Monarquia brasileira, representante legítima dos interesses das elites. Deu-se continuidade à centralização política e administrativa iniciada em 1837 e ‘pacificou-se’ o país, com a repressão às revoltas herdadas do período anterior, bem como a novos movimentos que colocariam em risco a ordem monárquica. Conservadores e liberais, os dois partidos de então, integraram o governo elitista de dom Pedro II, durante o ‘período de conciliação’, como foi denominado, contribuindo para consolidar a ordem imperial oligárquica brasileira. A oligarquia escravista-exportadora, em especial açucareira e cafeeira, bem como seus representantes na organização imperial, marcaram a feição do país durante o Segundo Reinado, mantendo a ordem socioeconômica construída ao longo do processo de colonização. Apesar da aparente continuidade entre o período colonial e o Império, emergiram novas forças sociais, em especial as nascidas do surto industrial e do processo de urbanização, na segunda metade do século XIX. O cacau e a borracha, de alto valor comercial no mercado externo, ganharam destaque na produção agrícola brasileira, e a mão de obra escrava foi sendo gradualmente substituída pela assalariada, constituída basicamente de imigrantes” (VICENTINO e DORIGO, 2013, p. 259).

do estudo, revelando as estruturas culturais africanas existentes no Mucuri e, neste passo, o movimento chega ao Marques do Mucuri.

3.5.1 Comunidades quilombolas do Mucuri: dos critérios de delimitação

A mesorregião do Vale do Mucuri apresenta dezenove comunidades pré-identificadas como quilombolas, distribuídas da seguinte forma: “três em Ataléia, duas em Carlos Chagas, três em Fronteira dos Vales, duas em Nanuque, quatro em Ouro Verde de Minas e cinco em Teófilo Otoni” (SILVA, 2012, p. 02 apud CEDEFES, 2008).

Em razão da significativa quantidade de comunidades quilombolas, no Mucuri, urgiu a necessidade em delimitar as breves análises a partir dos seguintes critérios: 1) O problema de pesquisa: os saberes tradicionais dos povos quilombolas se estruturam enquanto solo para a centralidade da pesquisa; 2) Acessibilidade de literatura, cientificamente consolidada, para compreensão da análise do discurso; 3) Reconhecimento enquanto remanescente de quilombo como determina o artigo 2º, § 1º do Decreto nº 4.887/2003 e certificação exarada pela Fundação Cultural Palmares (FCP).

Por tais moldes, a análise foi restringida à comunidade Marques, no município de Carlos Chagas; certificada no ano de 2005.

3.5.1.1 Marques do Boqueirão: Localização, identificação e reconhecimento legal

São Julião é o nome dado à região onde se localiza a comunidade quilombola Marques. “Nas imediações do Córrego São Julião, médio Vale do Mucuri; este córrego demarca a divisa noroeste do município de Carlos Chagas com o município de Teófilo Otoni” (MARQUES, 2012, p. 31). “O reconhecimento como remanescentes de quilombos se deu em 15/07/2005, pela Fundação Cultural Palmares e certificada pela mesma Fundação através da Portaria nº. 39, de setembro de 2005” (MATTOS, 2011, p. 15).

Entre Marques e Marcos, o nome decorre da ‘identificação da comunidade’ com seu ancestral fundador: “Marcos de Souza Franco. Por isso alguns moradores do município, também, costumam denominá-la de Marcos” (MATTOS, 2011, p. 20). Quanto ao território, a comunidade se divide em Marques I e Marques II; o que pode ser explicado em razão da “expansão territorial motivada pelo rápido crescimento demográfico da família” (MATTOS, 2011, p. 20).

Segundo Mattos apud Prates (2011), “toda vida, ali é chamado de Marcos, e as pessoas são uma só. Então há dois pontos ali: Marcos I e Marcos II. Mas tudo foi herança que os pais deixaram para eles”. Interessante notar a leitura social do uno separado quando da expressão: ‘as pessoas são uma só’, o que remete à noção de unidade além do reconhecimento da sociedade local acerca da história dos Marques. Outro ponto a ser considerado é temporalidade no território, a partir da dicção ‘foi herança que os pais deixaram para eles’.

Em relação à terra e o trabalho, a comunidade mantém suas estruturas, em certa medida, nas bases do campesinato⁸⁵.

Historicamente, a principal atividade econômica a que têm se dedicado é a agrícola, baseada em uma produção diversificada e na mão de obra familiar. Voltada prioritariamente para o consumo das unidades domésticas, sua produção já teve uma participação mais forte na economia regional, primeiramente na feira livre de sábado no município de Carlos Chagas, e depois no distrito de Francisco Sá, onde vendiam para os comerciantes locais (MARQUES, 2012, p. 100).

Numa estrutura campesina, organizada em torno da família, a produção agrícola se faz de forma diversificada. Em tempos pretéritos, vendiam apenas ‘o para além das necessidades’ da comunidade em feiras na cidade de Carlos Chagas e no povoado de Francisco Sá, pertencente ao município de Carlos Chagas.

3.5.2 As lavouras e abundâncias

Em suas relações para com a terra, o trato é voltado para o cultivo de roças. Em outros tempos, a produção de alimentos era mais avolumada e:

[...] como chovia muito, tinha muita produção“. Nas palavras dos quilombolas, houve um tempo em que “o clima“, como dizem, foi mais propício para uma produção diversificada e as roças forneciam muita mandioca, feijão, milho, arroz, café, cana, além de hortaliças e verduras. Além disso, ainda tinham uma criação considerável de galinhas e porcos. A produção era maior não só em quantidade, mas também em qualidade. Os quilombolas atribuem a redução de sua produção às mudanças climáticas (“chovia mais, o sol não era tão quente“), ao desgaste do solo e à chegada da pecuária extensiva na região. Hoje, o gado ocupa a maior parte das terras da região, sendo que antigamente, mesmo os fazendeiros, criavam gado para produzir carne, queijo e requeijão principalmente para o próprio consumo (MARQUES, 2012, p. 100).

⁸⁵ “O campesinato possui uma organização da produção baseada no trabalho familiar e no uso como valor. O reconhecimento de sua especificidade não implica a negação da diversidade de formas de subordinação às quais pode se apresentar submetido, nem da multiplicidade de estratégias por ele adotadas diante de diferentes situações e que podem conduzir ora ao ‘descampesinamento’, ora à sua reprodução enquanto camponês”. (LAMARCHE, 1998, p. 252-253)

Aspectos de inquietude, no citado. Havia expressiva e diversificada produção de mantimentos que foi reduzida por ocasião da redução das chuvas, que afetou a qualidade e quantidade dos alimentos que, de modo comezinho, são a base alimentar do povo brasileiro. Deve-se perceber que, houve uma redução no quantitativo das colheitas; ou seja, a produção agrícola, ainda, se mantém. Atribuem, os Marques, a redução da fertilidade do solo à pecuária extensiva, notadamente predominante na região; e, com isso, se confirma determinadas hipóteses trabalhadas neste capítulo.

Em meio à dicção da pata do boi⁸⁶, as roças se mantêm, porém, eram mais abundantes. Segundo Sr. Pitengo, “de primeiro era muito bom de roça. A roça tinha muita fartura. O tempo corria bem. A chuva não faltava. Hoje em dia, trabalha muito, mas nunca que vê a fartura que via antes” (MARQUES, 2012, p. 100). Confirma-se, nesta passagem, a dimensão da memória que releva a relação trabalho e terra enquanto elementos culturais na ordem do campesinato. Com efeito, a lógica do trabalho e trato para com a terra, na comunidade Marques, se distancia das linhas capitalistas para a acumulação furiosa.

Outro ponto a ser destacado emerge na produção e comercialização de alimentos com fins a suprir aqueles não possíveis de serem cultivados e manufaturados na comunidade. Tal comercialização se assemelha, em certa medida, ao estatuto do escambo e agricultura familiar⁸⁷.

[...] Da produção das roças retirava-se o necessário para o consumo doméstico e o excedente era comercializado. Os irmãos Sr. Pitengo e Sr. Bel descrevem a relação com o comércio e a rotina das vendas. A participação do grupo na feira em Carlos Chagas estava vinculada à Estrada de Ferro Bahia-Minas. [...] A viagem durava cerca de três horas. Segundo Sr. Bel, as vendas eram quinzenais porque esse era o tempo necessário para fazer a rapadura e pilar o arroz. Em geral, vendiam de 80 a 160 unidades de rapadura (o que equivalia a cerca de quatro cargas de rapadura); duas a três arrobas de café; uma arroba de fumo (o que equivalia a uma bola); 80 litros de arroz (aproximadamente 60 kg); duas bandas de porco; além de requeijão. Com a

⁸⁶ Expressão usada, pelo pesquisador, para designar o predomínio do poderio pecuarista.

⁸⁷ “O conceito de agricultor familiar é estabelecido pelo decreto nº 3.991, de 30 de outubro de 2001, e, de acordo com a classificação adotada na política nacional de assistência técnica e extensão rural (ATER), pode ser definido como: “agricultores familiares são aqueles que exploram e dirigem estabelecimentos rurais, tendo o trabalho familiar como base da exploração da unidade produtiva, na condição de proprietários, posseiros, arrendatários, parceiros, comodatários ou parceleiros, desenvolvendo, nos estabelecimentos, atividades agrícolas ou não-agrícolas. São considerados ainda como agricultores familiares, os produtores familiares tradicionais e assentados da reforma agrária, os agricultores, pescadores artesanais, silvicultores, extrativistas florestais, ribeirinhos, indígenas, quilombolas, povos da floresta, seringueiros e outros públicos definidos como beneficiários de programas do Ministério do Desenvolvimento Agrário e dos Estados e que atendam, simultaneamente, aos seguintes requisitos: residam na propriedade ou em local próximo; detenham, sob qualquer forma, no máximo quatro módulos fiscais de terra, quantificados conforme a legislação em vigor, ou no máximo seis módulos quando tratar-se de pecuarista familiar; utilizem predominantemente mão de obra da família nas atividades do estabelecimento ou empreendimento; e obtenham renda familiar originária, predominantemente, de atividades vinculadas ao estabelecimento ou empreendimento” (DIDONET, 2004, p. 9).

renda obtida podiam comprar artigos de necessidade não supridos pela própria produção, que nessa época eram o sal, o querosene e a carne. Além disso, também adquiriam, com a venda da produção, ‘o pano para vestir, a coberta para rebuçar, a calça para vestir, tudo era produto do mantimento’ (MARQUES, 2012, p. 103).

A produção de alimentos sempre esteve voltada às necessidades da comunidade. As roças entregavam milho, arroz, café, feijão, mandioca, cana e outros tantos. Da cana, faziam rapadura; da mandioca, faziam farinha; do fumo, faziam os rolos; do leite, faziam requeijão; do porco, duas bandas; quando comercializadas, eram convertidas no que não podiam produzir. Nessa espécie de escambo, o que era vendido retornava na forma de querosene, sal e panos de cobrir o corpo. Tais passagens, revelam a memória aos lugares onde as vidas se entrelaçavam e afetividade familiar. As lavouras em abundâncias eram o fruto da terra e das relações familiares constituídas no território. Os debates teóricos sobre o lugar e espaço, para os territórios quilombolas, são teorizados como segue:

A esse respeito Marc Augé (1994:76) afirma que o lugar é o “sentido inscrito e simbolizado, o lugar antropológico“, que o autor, seguindo Michel de Certeau, entende como ligado ao fato de que o espaço é sempre o “lugar praticado“. Enquanto Augé (1994) fala em lugar antropológico, Merleau-Ponty (1999) fala em espaço antropológico, aquele em que as relações dependem de um sujeito que as trace e as suporte, ou seja, um espaço mediado de relação com o mundo (MARQUES, 2012, p. 103).

Na compreensão dos autores, lugar ou espaço antropológico remete à noção de limite territorial no qual os sujeitos sociais tecem suas relações materiais e imateriais e, nesse espaço, são produzidos os elementos simbólicos que determinam a identidade dos povos. Quanto à comunidade Marques, o lugar e a terra se fazem enquanto território para viver e o espaço remete ao passar temporal no qual suas práticas culturais moldam suas identidades e memórias ao lançarem suas mãos no chão. Em relação a esta comunidade quilombola, o lugar é o espaço do suor livre.

3.5.3 Entre religiosidades e festejos

Mantendo a linha de que as relações humanas materiais e imateriais se dão na terra e no território, pontos discutidos no capítulo destinado aos indígenas, não seria diverso, quanto aos quilombolas. A identidade cultural é definida enquanto processo social e político definido por pessoas, em comunidade, onde o espaço privado se relaciona com o público. Portanto, os saberes culturais assumem a potência de transmissão para além de um grupo ou comunidade. Segundo Marques (2012):

A identidade cultural do grupo é demarcada de modo mais difuso em sua religiosidade e nos festejos comemorativos. Se não estão objetivamente associados à paisagem do território, de todo modo, estabelecem a identidade dos Marcos em termos das relações sociais efetivadas em seus rituais (MARQUES, 2012, p. 92).

Para o autor, o estatuto da religiosidade e festejos comemorativos ampliam a identidade cultural⁸⁸ e, nessa linha, é possível inferir a difusão quando da recepção de pessoas que não pertencem à comunidade quilombola. No que se refere aos Marques, o território se faz fundamental para as realizações dos seus ritos e festejos, onde “suas principais manifestações culturais estão ligadas à religiosidade católica popular sendo forte, entre eles, a prática da *benzeção* e das romarias, além do pagamento de penitências” (MARQUES, 2012, p. 92).

Neste ponto, os autores dão prevalência à religiosidade no que atine a manifestações culturais em alinhavo ao catolicismo que, notadamente, foi absorvido pelos povos africanos, antes mesmo do desterro, para a submissão como escravos no Brasil Colônia. Sobre o ato de benzer, afirma Marques (2012):

A benzeção é prática comum entre os Marcos e na região do Vale do Mucuri como um todo. Como prova de sua força, entre as oito famílias do Boqueirão há duas benzedeiros: Dona Isabel e Dona Laura. Dona Laura nos relatou que a benzeção é uma prática antiga entre seus familiares e que seu pai e sua tia Isabela também foram benzedores. [...] Apesar de ser uma prática conhecida, a benzeção não é explorada de forma pública. Em seus depoimentos, as duas benzedeiros alertaram sobre o cuidado em falar sobre o assunto. Dona Laura lembrou: ‘benzeção não é uma coisa que se fala muito, pois não tem efeito (...) se ficar falando em benzeção, o benzimento não funciona’. Também disse, ‘quem benze não precisa estar falando... quem benze é Deus na frente com as palavras’. [...] apenas informamos que as benzeções ocorrem preferivelmente no período da manhã, utilizando ramos de alfazema, fedegoso ou vassourinha. Benze-se principalmente para mau-olhado, impinge, engasgo e mama (MARQUES, 2012, p. 92-93).

Determinadas aderências religiosas não devem ser adensadas em respeito às convicções individuais e coletivas. Importa mencionar que, o ato de benzer se faz enquanto saber cultural que, conforme consta no citado, foi transmitido pela voz ancestral e recepcionado pelos seus pósteros. Entre o privado e público, nos Marques, o ato de benzer atende a pessoas pertencentes e não pertencentes à comunidade. Quando desta prática cultural, faz-se uso de determinadas ervas para a cura de determinadas moléstias e incômodos corporais. O que está no pano de fundo é dimensão da crença curativa tal qual a do *cosmos* indígena.

⁸⁸ “A identidade cultural é um sistema de representação das relações entre indivíduos e grupos, que envolve o compartilhamento de patrimônios comuns como a língua, a religião, as artes, o trabalho, os esportes, as festas, entre outros. É um processo dinâmico, de construção continuada, que se alimenta de várias fontes no tempo e no espaço. Como consequência do processo de globalização, as identidades culturais não apresentam hoje contornos nítidos e estão inseridas numa dinâmica cultural fluida e móvel”. (OLIVEIRA, 2010, p. 1)

Há, também, festejos que coexistem com o campo sagrado. Segundo Mattos (2011, p. 91), “A maior devoção deles é para com o senhor do Bom Jesus da Lapa e Nossa Senhora Aparecida”. No sentido de realizar as viagens que se estruturam na religiosidade, há um senso de economia solidária quando da organização das caravanas até os santuários em outras cidades. Sobre tal ponto, tem-se em Mattos (2011):

[...] economiza-se, durante o ano todo, cada centavo que conseguem. Quando os devotos voltam das romarias passam pela estrada soltando foguetes e os demais que os esperam reúnem-se na casa de algum morador para agradecer a ida e a volta daquele que teve sorte de participar da romaria. Lá rezam o terço, cantam e fazem orações espontâneas. Para comemorar a volta das romarias, os vizinhos trazem flores e velas para realização da festa de agradecimentos (MATTOS, 2011, p. 91).

No que se refere às romarias, percebe-se uma certa noção de economia solidária que se apresenta desde a reserva de pequenos valores individuais que se unem aos de outras pessoas tornando possível o custeio das viagens para os locais dos cultos. Ao chegaram no destino das romarias, realizam suas preces no sentido de agradecer por algo que lhes foi proporcionado e, também, rogar pelo necessário, segundo suas crenças.

Outro ponto a ser destacado na comunidade, em relação às romarias, é que, em meio a fogos, vizinhos se unem portando flores e velas para realização de festejos em agradecimentos às peregrinações feitas de forma segura. Ainda, sobre festejos, os Marques preservam as festas com os batuques⁸⁹. Sobre essa expressão corporal regida pela música em tambores, esclarece, Marques (2012):

Ah meu amigo, isso é do tempo de meu avô. Isso é do tempo de meu avô. Era deles, eles reuniam tudo junto, aquilo era uma religião para eles. Você quer ver eles reunir, é assim, quando era dia de São João, dia de Santo Antônio, de São Pedro, aí sim que era um batuque forte, era o batuque, mas era assim: comendo galinha, bebendo cachaça, comendo leitoa assada, biscoito (...), mas não tinha encrenca, não tinha confusão. Mais era moda de viola. Não tinha outro toque não, era toque de viola. Quando um cansava o outro pegava. Meu Tio Domingos mesmo é um bom violeiro, meu tio (...) era um bom violeiro. Esse aí fazia o forró. Quando um dançava um pouco o outro pegava na viola. Um ia descansar o outro. Mesma coisa de um sanfoneiro ir descansar o outro (MARQUES, 2012, p. 97).

Nesta passagem, colhidas as informações da pessoa do Sr. Bel, pertencente ao quilombo Marques, têm-se várias referências as manifestações culturais brasileiras que se consolidaram no meio rural. Tal narrativa confirma a recepção das tradições, ou seja, reitera-se

⁸⁹ “Batucada (FB) (BR0) -s.f. ato ou efeito de batuca (r); ritmo ou canção do batuque; reunião popular, geralmente nas ruas, onde se toca o samba em instrumentos de percussão, com acompanhamento vocal ou sem ele; conjunto de instrumentos de percussão que toca samba. Cf. batuca (r) + port.- ada. (...) dançar batuque, tocar tambor e bumbos; fazer barulho ritmado com pancadas; bater com força, repetidamente” (CASTRO, 2001, p. 172).

a ideia de ancestralidade que se mescla a religiosidade e musicalidade por meio dos batuques, que atravessam as datas comemorativas dedicadas as santidades do catolicismo. Em meio a comidas típicas, os batuques se dão por meio de tambores, sanfonas, forrós, violas e danças em estado de harmonia. O estado de harmonia se confirma, no citado, pela inexistência de ‘encrencas’ e ‘confusão’. Sobre batuques e contradanças, nos festejos, pode-se afirmar pelos estudos feitos por Lima (et al, 2012):

[...] era assim: se rezasse um terço, não tinha a dança, mas tinha o batuque para amanhecer o dia. Era batucando. Mas assim, batucando e comendo, não era passando fome não, era apreciando do bom e do melhor. Agora quando rezava o terço, rezava de dia, não tinha a dança também, todo mundo assistia e quando acabava todo mundo ia para suas casas e terminou. Outra vez, que nem era agora dia de Aparecida. Eu também rezo dia de Aparecida. Todo ano eu rezo, quer dizer que ali rezou, só outro ano é que vem outra vez (MARQUES, 2012, p. 97).

Notadamente, há uma certa divisão nesta ritualística. Em momentos distintos ocorrem as orações do terço e, ao fim deste, os batuques são realizados com a forte presença de alimentos. Percebe-se a cronologia na ritualística onde a devoção ao sacrossanto se faz em danças, batuques e cantos em meio a palmas e a sapeados. O que se confirma por Marques (2012):

Segundo o Sr. Bel, a festa era frequentada por todas as famílias e um dos momentos mais esperados eram as contradanças: rodas formadas por homens e mulheres, que cantavam e batiam palmas. Dois sapateando, um fazendo base para o outro, acompanhando o ritmo da batida da viola. Sapateavam no mesmo tempo da viola. Dançavam na terra e levantava muita poeira. Forçando sua memória (MARQUES, 2012, p. 97).

Nesta passagem, novamente a dimensão da comunhão na comunidade se faz presente na confluência das famílias. Segundo consta; cantam, dançam, sapateiam, batem palmas, rodam e brincam de roda nas suas contradanças que, são guiadas por violas e folias; eis a musicalidade. A relação entre o sacrossanto e a dinâmica dos festejos preservando as bases culturais africanas se faz elucidada por Araújo *apud* Mattos (2019):

A Comunidade Quilombola Marques, já citada, caracteriza-se pela semelhança religiosa que perpassa o grupo de Folia de Reis em foco neste estudo. A forte presença da religiosidade cristã, e as práticas religiosas de origem afro-brasileira, são fortes encontros culturais que muito revelam a identidade destes diversos povos da cidade de Carlos Chagas e região (ARAÚJO *apud* MATTOS, 2019).

Percebe-se, pelo citado, a contribuição da Comunidade Marques para a formação cultural das pessoas que residem no espaço urbano de Carlos Chagas e, desse modo, tem-se, também, a transmissão dos saberes em estudo.

Corroborando com a autora, em estudo recente, pela Universidade Federal de São João Del Rei (UFSJ), André Luiz Ribeiro de Araújo (2019), aprofunda sobre a Folia de Reis em Carlos Chagas e no quilombo Marques e esclarece que, a religiosidade existente na Comunidade Quilombola Marques recepciona o grupo de Folia de Reis, existente em Carlos Chagas. Desse modo, há a confluência entre povos que saem do espaço urbano, como no caso da folia, e adentram no meio rural revelando a forte presença cristã e, desse modo, dando forma às identidades culturais na região.

Araújo (2019) ressalta que, no contexto de massificação midiática e ampliação dos aparelhos midiáticos de imprensa, as identidades, memórias e fazeres culturais formam o povo do Mucuri e se mantem presentes nas realidades locais. A pesquisa de campo feita por Araújo (2019), revelou a marcante presença da Folia de Reis na Comunidade Marques:

Em uma certa ocasião, ao acompanhar esta manifestação em atuação na Comunidade Quilombola Marques, os cantadores, muitos com idade aproximada de oitenta anos, apresentavam-se empolgados, dispostos e bem-humorados. Contam casos uns para outros de toda natureza. A Folia acompanhada representava a devoção do santo São Sebastião – santo que luta pela paz, por remeter à figura heroica de um ‘soldado Romano’. Todos os cantadores vestiam um lenço vermelho no pescoço. Segundo Reinaldo, filho de Zé Preto, a cor do lenço seria para simbolizar o próprio São Sebastião, e que ainda ‘é preciso tomar cuidado, [porque] folião quando encontra com outros, nesse tipo de Folia, pode haver briga’ (ARAÚJO, 2019, p .61).

Não se trata apenas das correlações entre o meio urbano e rural; outrossim, a análise das manifestações culturais entre os Marques e a Folia exige compreensões ampliadas que perpassam a socialização dos alimentos, a intensa resistência para manutenção das representações simbólicas; sobretudo, em razão da idade dos foliões e foliãs. O campo simbólico orienta quilombolas, foliões e foliãs desde a cor das vestimentas que remetem à noção de determinadas santidades. Desse modo, as ações socioculturais se entrelaçam entre o mítico religioso reforçando as tradições originadas desde a entrada dos povos de origem africana no Brasil e no Mucuri.

Retomando a noção dos batuques e contradanças, tem-se em Araújo (2019) “[...] quando realizei registros audiovisuais da Folia, aconteceu uma prática, a qual os cantadores e a própria Comunidade Quilombola Marques denominaram de ‘polistas’. Conforme Rosse (2013, p. 104) “a polista é realizada geralmente em um ponto avançado ou pouco eufórico de uma festa”. Desse modo a manifestação da ‘pista’⁹⁰, no universo dos Marques e do grupo de Folia

⁹⁰ “Em um extenso trabalho sobre uma Folia de Turmalina, no Vale do Jequitinhonha (MG), de acordo com Rosse (2013) os cantadores de lá reconhecem este gênero como ‘paulista’ e não como ‘polista’ como é muito comum entre os cantadores de Carlos Chagas. Percebemos aí uma possível variação do nome já que temos como

de Reis, remete ao ato de sambar ou, para eles, dançar. Reforçando a interação entre o sagrado e as danças, Araújo (2019), descreve:

Antes de dormir, após a cantoria de ‘descanso da bandeira’, foram cantados os tradicionais ‘polistas’. Essa ação se dá através de formação de duplas. Nesse caso, foram seis foliões, formando três duplas. Alinhados, tocaram violão, viola, pandeiro, tambor, cantaram e dançaram ao mesmo tempo, e giravam ziguezagueando, de forma que os corpos foram se esquivando uns dos outros, e depois voltaram para suas posições originais, lado a lado com seus parceiros na dupla. Diante do que foi visto, percebemos em certa medida um zelo dos atores envolvidos para com a organização da Folia. Este grupo, no que se refere à música produzida e às expressões corporais da dança, desempenharam performances específicas durante esta prática ritualizada. Os foliões, ao se disporem a tocar e cantar vários dias, passam por um desgaste físico, e suas vozes algumas vezes ficam roucas. Dessa forma os foliões se organizam musicalmente nas cantorias através de um revezamento das vozes (ARAÚJO, 2019, p. 62-63).

O citado reitera as linhas postas em estudo por Lima et al (2012), ao revelar os cânticos e danças manifestas na Comunidade Marques. Os estudos de Araújo (2019) fazem referência à folia em expressão, no quilombo Marques, demonstrando a presença de instrumentos musicais tais como: violão, viola, pandeiro e tambor; este último, abordado no capítulo dedicado aos indígenas, remete à noção de ancestralidade mais intensa que permeia o cosmos afro-indígena. Ainda, no supracitado, tem-se a demonstração das expressões corporais pela dança em performances que aludem aos movimentos das navegações desde à época dos navios negreiros.

Tratar da Folia, como manifestação cultural, junto à Comunidade Marques, proporciona intercambiar narrativas de sociabilidade que comunicam o meio urbano ao rural numa lógica atravessada por ritos sagrados e descontraídos e, desse modo, a noção de festa. Corroborando com a noção de festa, Araújo (2019), em entrevista ao Sr. Sarapião; este faz revelar que:

Antigamente, quando eles faziam a festa, terço ou o que eles rezassem nesta festa, a dança que tinha era polista, contradança é a quase a mesma coisa e tinha batuque, né?! A noite toda e roda, e roda de mulher cantando roda, mulher e homem pegava na mão do outro e jogava verso. Um joga, outro joga, cantando a noite toda (ARAÚJO *apud* SARAPIÃO, 2019).

Em meio ao núcleo sacro da folia, as festas são complementadas pela contradança que, no citado, alude ao batuque onde mulheres e homens cantam e dançam em rodas emitindo

pressuposto que esta festa possivelmente migrou do Jequitinhonha para o Mucuri. No caso de Carlos Chagas, este gênero também é reconhecido como batuque e também como contradança” (ARAÚJO, 2019, p. 62).

versos entre os participantes do festejo. O ambiente que se faz materializado, por ocasião destes festejos, pode ser sintetizado pela expressão musical, conforme Fernandes (2012):

Evento poético-musical, performativo e festivo, onde são cantados versos em rimas com acompanhamento instrumental e, ocasionalmente, servindo para animar uma dança de pares enlaçados, a semelhança da dança do forró, guardada as devidas especificidades (FERNANDES, 2012, p. 14).

Confirma-se, pelo autor, a confluência das diversas manifestações culturais imbricadas na Folia de Reis que se realiza, também, junto à Comunidade Marques. Não se trata apenas de um festejo; noutra norte, em meio às danças, jogos de versos e sons de tambores que animam as pessoas ao se envolverem nesta célula da cultura popular brasileira; a resistência das representações simbólicas e tradicionais, pertencentes ao tecido social cultural do Vale do Mucuri, se faz manter.

A concentração na Comunidade Quilombola Marques e na Folia de Reis de Carlos Chagas, no Vale do Mucuri, se deu pela natureza das semelhanças presentes nesta comunidade e ao grupo de folia; no que toca, a outros quilombos e reisados. Sobre tal aspecto, afirma Reily (1989):

Como qualquer tradição popular, há muitas variações nas práticas e discursos das folias de Reis de uma região para outra. No entanto, há também muitas semelhanças, o que nos permite ver esse universo como uma articulação dos códigos morais e padrões de sociabilidade das comunidades católico-populares e classes baixas do Brasil (REILY, 1989, p. 8).

Mesmo havendo variações entre as manifestações; as dedicadas, neste trabalho, estão ancoradas nas mesmas bases tradicionais culturais construídas após o período do desterro. A aderência ao catolicismo, os manejos junto à terra, os hábitos alimentares, as expressões corporais e verbais; bem como, a lógica dos festejos são estatutos morais, sociais e culturais que comunicam estas manifestações entre o macro e microcosmo da cultura popular que nasce no cerne dos povos de origem africana. Com o passar, estes bens culturais foram assimilados pela sociedade brasileira e, por tal relevância, foram instituídos como patrimônio cultural brasileiro a ser preservado e transmitido para que haja sua preservação e, assim, determinado pela Constituição Federal de 1988:

Art. 216: Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações

artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL, 1988, p. 59).

A segunda cortina se fecha, dedicada aos saberes tracionais culturais dos povos de origem africana no Brasil e no Vale do Mucuri. Postos, estão, os solos para o debate acerca das transmissões destes saberes, por meio da oralidade e musicalidade, nas produções do cancionário popular do Vale.

4 VOZES E CORDAS: A TRANSMISSÃO DOS SABERES TRADICIONAIS INDIGENAS E REMANESCENTES QUILOMBOLAS POR MEIO DA ORALIDADE E MUSICALIDADE NO VALE DO MUCURI

*Misturaram pretos e índios
E dali nasceu minha avó
Eu vivia meio confuso
Sem saber o porquê do arpejo
Ao bater o tambor*

Sergio Moreira.

Nas linhas dos discursos que refinam e intensificam a interação global, a indústria cultural, a ser desvelada neste, amplificou os meios de comunicação impondo, ao humano, o desejo de consumir o ‘inusitado’. A dinâmica de acessibilidade, na lógica do mundo globalizado, potencializou o acesso e consumo a bens não necessários à vida de tal modo que, a cultura elaborada pelos povos e comunidades tradicionais se viu em meio à mercantilização da cultura flácida e fluida.

Não está tão longe o tempo em que o consumo e os estilos de vida eram orquestrados pela oposição dos ‘gostos de luxo’ em vigor nas classes ricas e dos ‘gostos de necessidade’ característicos das classes populares. A umas o refinamento e a distância dos simples prazeres dos sentidos, os emblemas eletivos, o delicado e a preocupação com as formas; às outras, práticas que excluem as gratuidades e as ‘maneiras’ transfigurando as imposições objetivas e levando a escolher sistematicamente o prático, o simples, o necessário. Esse fechamento do universo dos possíveis concretizava-se geralmente entre a plebe, pela ideia: ‘luxo não é para nós’. Mas o que resta desse *ethos* hoje? (LIPOVETSKY, G. ROUX, E, 2005, p. 56:57).

A carga ideológica da indústria cultural impôs a noção fantasmagórica de ser o outro. Enquanto a classe abastada acessa os primorosos artigos de ‘luxo’; sobre a outra, a classe pauperizada, resta o acesso limitado aos bens semiculturais. Desse modo, a indústria cultural aplaca a ideia de ser tal qual o outro padronizando comportamentos. Os jogos cifrados do furor econômico, homogeneizaram a arte no afã de transformar em Ser o que não é. As novas tecnologias⁹¹, impulsionadas pelo entesouramento, deram início ao espetáculo da orquestra on-line, ditando o ritmo que fragiliza a história e essência dos povos.

Mercado e valor engendraram fórmulas para o obscurecimento do mundo, a destruição da terra, a massificação e domesticação do sujeito humano. A suspeita odiosa contra tudo que é criador e livre, asfixiando os passos primários da cultura. Não se trata perspectivas

⁹¹ “[...]as novas tecnologias não são simples ferramentas a serem aplicadas, mas processos a serem desenvolvidos. Usuários e criadores podem tornar-se a mesma coisa. Desta forma, os usuários podem assumir o controle da tecnologia, como no caso da Internet. Segue-se uma relação muito próxima entre os processos sociais de criação e manipulação de símbolos (a cultura da sociedade) e a capacidade de produzir e distribuir bens e serviços (forças produtivas)” (CASTELLS, 1999, p. 50-51).

pessimistas, quanto ao destino da cultura; noutra norte, tais provocações apontam para manutenção das tradições culturais erigidas na gênese dos povos como reposta à cultura massificada pelo modo capitalista de produção.

Alinhando esta apresentação à convergência entre as matrizes culturais dos povos indígenas e remanescentes africanos, entre o início da colonização brasileira e a devassa do Vale do Mucuri; este capítulo cuida da relação entre a transmissão de saberes tradicionais indígenas e quilombolas e sua materialização, por meio da oralidade e musicalidade, nas vísceras Mucuri, apesar dos efeitos oriundos da cultura de massa de cunho homogeneizante, própria do processo de ampliação do acesso a aparelhos midiáticos no modo capitalista de produção.

4.1 Divisão do problema em conceitos

No âmago deste estudo, reside a relação entre a transmissão de saberes tradicionais indígenas e quilombolas e sua materialização por meio da oralidade e musicalidade, no Vale do Mucuri, a partir da introdução de uma cultura de massa de cunho homogeneizante própria do processo de ampliação do acesso à aparelhos midiáticos no modo capitalista de produção.

Evidenciadas, no percurso histórico, a constituição das tradições culturais dos povos indígenas e remanescentes africanos quilombolas, para a clarificação deste derradeiro capítulo, apresenta-se o problema de pesquisa partes no intuito de compreender sua intencionalidade. A seguir, expõem-se as formas de transmissão dos saberes tradicionais, dos povos em comento.

4.1.1 Os saberes tradicionais

A construção dos estatutos epistemológicos, perpassam diversas etapas ou caminhos preparatórios, a depender da abordagem. No entanto, ao cabo, é a linguagem quem comunica os conhecimentos produzidos. Dentre os conhecimentos, residem os conceitos que não são gestos e ações humanas; com efeito, não! Conceitos são encadeamentos de palavras que desejam significar conteúdos e, assim, propôs Brandão (2015):

Algumas palavras querem dizer uma coisa só, ou pelo menos sonham com isso. Outras, ao contrário, podem significar muitas coisas. Podem traduzir seres ou ideias ora próximas, ora distantes. Podem significar algo e seu contrário. Podem estender o seu significado a tantos cenários que correm o risco de dizer tudo e coisa nenhuma (BRANDÃO, 2015, p. 21).

Por esta constatação, as palavras que tencionam dar significado aos saberes tradicionais, quando encadeadas, entregam formas à vários conceitos que foram reduzidos a hábitos de fazer ou constituir moradias, utensílios para os lares, cultivos de alimentos, ervas medicinais, adornos corporais, formas de comunicação gestual e linguística. Contudo, dentre estes, os saberes estão no campo das relações entre os sujeitos humanos e o espaço material para dar forma às suas produções. A tentativa em significar tais saberes, elevada abstração, apresenta um plano teórico onde:

[...] o saber é uma relação, um produto e um resultado: a relação do sujeito que conhece com seu mundo, o que é produzido pela interação entre o sujeito e seu mundo e o resultado dessa interação. O saber existe somente referido à situação cognitiva. Não pode existir nenhum saber em si. Daí podemos considerar que todo saber é uma relação (SCHLANGER *apud* GAUTHIER, 1978, p. 182)

Por tais linhas, os saberes são resultados ou produções que sucedem as relações entre os sujeitos, detentores da capacidade de conhecer, em suas interações para com o campo material e imaterial. A necessidade da interação, para a produção dos saberes, exclui o estatuto do isolamento e, desse modo, como apresentam os autores, inexistem saberes postos, dados ou em si mesmos. Contudo, Rezende e Ribeiro (2005), ao relacionarem o termo tradicional ao conhecimento, revelam significações intensas ao que se entende por tradicional:

Perceber algumas das características intrínsecas do conhecimento Tradicional, tais como: sua ancestralidade, sua dinamicidade, ou seja, ao contrário do que a palavra tradicional pode erroneamente sugerir, ele evolui com o tempo em um processo contínuo de acumulação e uso. Nota-se ainda que ele parte de uma visão holística de mundo, onde a natureza, as relações sociais e espirituais são vistas de modo interdependente; ainda dentro desse conjunto de características, pode-se acrescentar a questão da oralidade, já que a grande maioria das comunidades detentoras de conhecimento tradicional não possui uma tradição escrita de repasse desse saber (REZENDE e RIBEIRO, 2005, p. 2).

Desse modo, a tentativa de produzir significados, pelos autores, remete à imagem ou cenário onde o humano e, neste mister, indígenas e quilombolas estabelecem relações entre si, em seus territórios de suas vivências, constituindo seus conhecimentos. Tais saberes ou conhecimentos assumem características materiais ou imateriais que, remetem ao campo simbólico⁹² consolidando a ancestralidade que se manifesta na esteira material ou espiritual. A

⁹² “Espaço onde os indivíduos atuam em pluralidade edificando sentidos que se comunicam e se tornam comuns. Compreender a gênese social de um campo e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, tornar necessário, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não motivado os atos dos produtores e as obras por eles produzidas” (BOURDIEU, 1998, p. 69).

tradição ou entrega se dá, pois, por meio da oralidade em ato-ação de modo dinâmico e, com isso, assumindo ressignificações.

4.1.2 Os aparelhos midiáticos no modo capitalista de produção

É por demais sabido que, além da estrutura orgânica, os sujeitos humanos se determinam em razão da capacidade intelectual e pela necessidade de se comunicar. Ao retornar aos tempos imemoriais, o humano efetuava seus processos de comunicação por intermédio de linguagens gestuais e sonoras compreensíveis entre grupos sociais. O espectro que gravita nas expressões gestuais e sonoras pode ser compreendido pelo estatuto do significado onde, nas estruturas da comunicação, “o próprio da linguagem é antes de tudo significar”, (BENVENISTE, 1989, p. 222). Inexistindo a significação dos conteúdos, as formas de comunicação perdem a lógica do sentido. Outro ponto a considerar, está presente nas formulações de estruturas e códigos fixos, nas formas de linguagem, pressuposto da comunicação e, sobre tal, tem-se em Moreno (2000):

Uma das teses clássicas, presentes nas diferentes reflexões sobre a linguagem, é a que a comunicação linguística supõe a existência de uma série de traços formais, semânticos e sintáticos, presentes nas línguas, que são partilhados pelos interlocutores. Estes teriam, em igualdade de condições, acesso aos elementos formais, e saberiam usá-los devidamente, segundo regras bem determinadas. É essa tese, velha como os deuses, que Wittgenstein ataca (MORENO, 2000, p. 56).

Conforme o citado, impõe-se a falsa noção de que a linguagem e o significado, das informações, são compartilhados de modo acessível, quanto ao teor do que se comunica. Por ordem da elaboração de códigos e traços formais incompreensíveis, os aparelhos midiáticos operam produzindo e reproduzindo significados homogeneizantes. Não por mero acaso, afirmou Moraes (2016):

[...] a célebre imagem da ‘correria de transmissão’, com a qual Lenin procurou fixar o papel desempenhado pelos periódicos na propagação de valores e pontos de vista; e a condição privilegiada dos meios de comunicação; enquanto, distribuidores de conteúdos tal como assinalado por Marx: ‘Transportam signos; garantem a circulação vez das informações; movem ideias; viajam pelos cenários onde as práticas sociais se fazem; recolhem, produzem e distribuem conhecimento e ideologia’ (MORAES, 2016, p. 32).

Em períodos e circunstâncias distintas, Marx⁹³ e Lenin⁹⁴ revelaram o condão e celeridade dos meios de comunicação em impor cenários sociais, ao veicular significados não acessíveis, em suas cargas ideológicas, moldando sociedades que recepcionam informações e se adequam às mesmas uniformizando pensamentos. Nesta ordem, a posição privilegiada dos aparelhos midiáticos imprensa se faz por intermédio da incompreensão acerca da totalidade social quanto à carga de significados que veiculam e, por tal, materializam as informações impostas pelas classes dominantes.

A aplicação prática deste plano teórico possibilitou o funcionamento das engrenagens da indústria cultural que massificou informações na sociedade regida pelo capitalismo.

Como fenômeno histórico, a Cultura da Mídia é relativamente recente. Embora as novas formas da Indústria Cultural descritas por Horkheimer e Adorno (1972) nos anos 1940 – constituídas por cinema, rádio, revistas, histórias em quadrinhos, propaganda e imprensa – tenham começado a colonizar o lazer e a ocupar o centro do sistema de cultura e comunicação nos Estados Unidos e em outras democracias capitalistas, foi só com o advento da televisão, no pós-guerra, que a mídia se transformou em força dominante na cultura, na socialização, na política e na vida social. A partir de então, a TV a cabo e por satélite, o videocassete e outras tecnologias de entretenimento doméstico, além do computador pessoal – mais recentemente – aceleram a disseminação e o aumento do poder da cultura veiculada pela mídia (KELLNER, 2001, p. 26).

O autor, em seu recorte histórico temporal, determina que o estatuto da cultura de massa e indústria cultural, assim conceituadas por Horkheimer e Adorno, nos anos 1940, são fenômenos tenros. Entre cinema, revistas, propaganda em imprensa, passando pelo advento dos aparelhos televisores, sistemas via cabo e, satélites, interconectando computadores. Muito antes da difusão do sistema cultural e midiático nos Estados Unidos da América, no pós-guerra, o que sem tem é a ampliação dos meios de comunicação para a aceleração ao acesso dos significados veiculados. Contudo, escapa a Kellner (2001) que; não se pode confundir ampliação dos meios de comunicação, em avanços tecnológicos, com o ideal midiático que, em última análise, importa em colonizar o espírito das sociedades tencionando uniformar pensamento para o consumo de significações e ideologias hegemônicas impostas pela indústria cultural.

⁹³ “Karl Heinrich Marx nasceu em Trèveris, Renânia, província ao sul da Prússia - um dos muitos reinos em que a Alemanha estava fragmentada, no dia 5 de maio de 1818. Foi um filósofo e revolucionário socialista alemão. Criou as bases da doutrina comunista, onde criticou o capitalismo. Sua filosofia exerceu influência em várias áreas do conhecimento, tais como Sociologia, Política, Direito e Economia” (FRAZÃO, 2021).

⁹⁴ “Vladimir Ilitch Ulianov (Lenin) Nasceu em Simbirsk, atual Ulianovsk, na Rússia, no dia 22 de abril de 1870. Foi um político revolucionário russo, principal líder da Revolução Russa de 1917 e primeiro presidente da Rússia socialista” (FRAZÃO, 2019).

Sobre as possíveis diatribes, quanto à cultura de massa, indústria cultural e novas tecnologias; enfatiza Bossi (2008) que; os novos pressupostos dos meios de comunicação se servem de códigos que se adequam aos sentidos do corpo humano:

Assim, a transmissão oral de contos e lendas, anterior à Renascença, aplicava-se ao ouvido. A partir de Gutenberg dá-se ênfase ao seguimento escrito, isto é, aplica-se a visão (um exercício linear) à matéria do conhecimento; enfim, dessa última especialização excessiva nos livrados o telefone, o cinema sonoro e a televisão (imagem mais som). Na era eletrônica, em que vivemos, não só um sentido, a audição ou visão, mas um processo de envolvimento múltiplo áudio visual definiria o relacionamento entre emissor e receptor, condicionando novas mensagens (BOSSI, 2008, p. 50).

A autora revela processos históricos, situando os primórdios da transmissão de informações no campo da oralidade até o império da eletrônica globalizada. Referenciando os contos, a difusão da escrita, os sistemas de telefonia, as formulações televisivas; podendo incluir, também, a internet. O ato intencional de Bossi (2008) clarifica que o objetivo final dos meios de comunicação, entre a emissão e recepção, é o condicionamento dos sentidos corpóreos às mensagens a serem comunicadas.

A última especialização da indústria cultural consiste em produzir sensações por intermédio da massificação de informações racionalizadas e padronizadas e, neste espaço de disputa, atores culturais que se alinham aos elementos culturais da gênese dos povos e, neste particular, indígenas e quilombolas produzem e buscam espaços para expressão de suas obras e transmissão para a manutenção cultural que se opõe a mercantilização da cultura massificada pela indústria cultural.

Apresentadas as considerações que nortearam o problema pesquisado, inicia-se a demonstração das produções orais e musicais do cancioneiro popular do Mucuri que, por suas obras e atuações, transmitem as estruturas culturais dos povos indígenas e quilombolas no contexto da ampliação e acesso aos aparelhos midiáticos no modo capitalista de produção. Com isso, faz-se as análises centrais acerca das canções ou músicas populares que nortearam este investimento intelectual. Conforme Giacometti e Graça (1981, p. 52), “indiferentemente expressões como canção popular, música tradicional, folclore musical, para designar a música de tradição oral (embora não exclusiva), cujo caráter intrínseco e funcionalidade testemunham um íntimo relacionamento com a sociedade de economia rural”. A música popular ou canção popular, segundo os autores, assumem certa sinonímia e expressam a intimidade em relação ao meio urbano e rural.

As produções artístico-musicais, selecionadas foram, em razão do alinhamento ao pesquisado, naturalidade dos agentes culturais e localização dos institutos culturais. Desse

modo, todas as produções analisadas são de artistas e institutos do Vale do Mucuri; pois, nele nascem e, para além dele, ressoam.

4.2 Por Bilora: História de Maxakali

Valmir Ribeiro de Carvalho⁹⁵, conhecido no meio artístico-musical como ‘Bilora’, nasceu na comunidade rural do Córrego do Norte, município de Santa Helena de Minas, Vale do Mucuri, divisa com o sul da Bahia e Vale do Jequitinhonha. Centrou sua trajetória em intenso contato com folias, batuques, cantigas de roda, contradanças, cordéis, dentre outras manifestações culturais. Acerca das citadas: folias, batuques e contradanças foram explicitadas neste labor.

Ao contemplar a obra deste compositor, foi possível identificar a canção ‘História de Maxakali’⁹⁶; forma com a qual os povos indígenas Tikmũ”ũn são popularmente conhecidos. Como segue, a canção:

História de Maxakali

Era uma vez um velho índio,
Guerreiro forte, feito do chão.
Era cacique daquela Tribo,
Amava a terra como ninguém mais amou.
A sua gente era feliz.
Unidos acreditavam nele.
Outra mais forte só o Topá
Que vem do alto soar na terra.
Terras daqui,
Maxakali!

Alusões à ancestralidade, à terra, à comunidade e à religiosidade emergem na representação imagética de um ‘velho índio’ desdobrando amor à terra e ao seu povo. A religiosidade se faz presente, na canção, ao surgir ‘Topá’⁹⁷; divindade herói da cultura Tikmũ”ũn. Neste fragmento, nota-se referenciais à ancestralidade, terra, comunidade e religiosidade. E, segue:

Quem diz? Um dia Jequitinhonha já foi.
Branco do boi tirou de lá.
E foi a terra e foram vidas ao chão,
Foi muito sangue virar capim pra boi comer.
E foi assim que veio a dor.
Cada morada, canhões tomavam pra alguém.
Até que viram Umburana, Rio Pradinho e Água Boa.

⁹⁵ Para aprofundar sobre a história do artista e compositor: (BILORA, 2012)

⁹⁶ Para comprovar a autoria da canção: (BILORA, 2018)

⁹⁷ “Topá sor. Deus, divindade maxakali, herói cultural” (SIL, 2005, p. 68).

Em sua construção literária, a canção carrega a expressão: ‘Branco do boi tirou de lá. E a foi a terra e foram vidas ao chão, foi muito sangue virar capim pra boi comer’. Nesse ponto, confirma-se a leitura do compositor quanto aos processos de colonização do Mucuri que culminaram com a morte de indígenas e expansão do latifúndio. Nesta leitura, a canção descreve a perda da terra e do território; espaço para a elaboração da cultura indígena. Tem-se, ainda, alusões às casas moradas dos Tikmũ”ũn em Umburana, Rio Pradinho e Água Boa. Pontos examinados nesta pesquisa.

O trabalho do compositor, encandeando detalhes entre transmissões de transmissões, entrega os detalhamentos quanto a tradição cultural mantida pela oralidade e, se confirma:

“Meu pai contou pra mim,
 eu vou contar para o meu filho.
 Quando eu morrer,
 ele conta para o filho dele.
 É assim. Ninguém esquece.
 Mesmo encontrando aquela terra de até
 Perseguição não acabou:
 Queimou a mata, tirou o peixe do rio
 E ainda lhe chama ladrão, mas tudo é seu.
 Pois ele é terra, ele é do chão.
 Sua razão um dia vence.
 Morreu Cacique, ficou Topá
 Olhando os poucos que ainda restam...
 Glórias pra ti, Maxakali.

Perceptível a tradição oral no fragmento: ‘Meu pai contou pra mim, eu vou contar para o meu filho. Quando eu morrer, ele conta para o filho dele. É assim. Ninguém esquece’. O ensino e aprendizado da cultura indígena se realiza por intermédio da oralidade e, por esta, ensina-se ao contar os eventos passados, formas de cultivo, expressões orais e corporais; sobretudo, a religiosidade e o cuidado para com a terra que são pulso vital dos povos indígenas e, nesta pesquisa, dos Tikmũ”ũn.

A canção ‘História de Maxakali’ está registrada no álbum ‘Coletânea’⁹⁸, de propriedade do músico e compositor Bilora. Importante considerar a intensa ação cultural deste artista que recebeu vários prêmios voltados à música popular brasileira. Considera-se, também, sua participação em todas as edições do Mucuriarte⁹⁹. No ano de 2015, a cidade de Poté, no Vale do Mucuri, recepcionou o Mucuriarte; ocasião em que Bilora contou com Rogério Maxakali¹⁰⁰ em seu espetáculo musical.

⁹⁸ Para certificar a autoria. (BILORA, 2018)

⁹⁹ Para comprovar as participações. (MUCURIARTE, 2017)

¹⁰⁰ Para comprovar o referido. (BILORA, 2017)

4.3 Por Beatriz Farias: Mayõn-Nãng

Beatriz Farias¹⁰¹ é natural da cidade de Machacalis, Vale do Mucuri, estado de Minas Gerais. Em sua trajetória artística se fez musicista, compositora, cantora e diretora musical. Seu percurso artístico guarda intrínseca relação face à cultura popular do Mucuri dedicando, sobremaneira, seu trabalho às comunidades quilombolas e os indígenas Tikmũ”ũn. Enquanto esta pesquisa tem como dedicação, no plano teórico, da cultura os povos indígenas e remanescentes quilombolas do Mucuri, pode-se afirmar que o trabalho artístico-musical de Beatriz Farias é o sinônimo prático deste labor.

Em ‘Ubuntu – Um Canto pela Paz’, que teve sua estreia no ano de 2017, tem-se a eterna viagem à ancestralidade feminina por meio da oralidade de musicalidade. Enquanto agente cultural, Beatriz Farias atua nos projetos ‘Boi na Rua’; sendo, este, idealizado pelo grupo Flor & Cultura. No trabalho ‘Dandô’, a artista dedica sua homenagem ao músico e compositor Dércio Marques.

Em seu álbum ‘Tikmũ”ũn – Nós, humanos’¹⁰², Beatriz Farias, revela seus processos de pesquisas étnicas do universo indígena e africano e, por este álbum, é possível afirmar que este labor restaria comprovado quanto a transmissão dos saberes tradicionais culturais estudados. Com efeito, o ‘Tikmũ”ũn – Nós, humanos’, de propriedade da compositora, pode ser tomado como objeto de várias pesquisas. Partindo, então, da vinculação das canções ao problema desta pesquisa, dá-se o destaque para:

Mayõn-Nãng

Eu vi divina deusa correndo sobre o verde das serras, terras Maxakali
Mescla de raças morena de amores serena como a flor na madrugada

Eis aqui Mayõn-Nãng
Diva divina índia Maxakali
Brilhando tanto assim feito o sol
Sua voz grita por sua nação irmã... irmã

A atenção primeira, para esta canção, recai sobre o nome que, segundo Antunes (1999, p. 27) significa “sol estrela”. De forma clara, a expressão ‘Eu vi divina deusa correndo sobre o verde das serras, terras Maxakali’ apresenta duplo sentido ao feminino quais sejam: a mulher indígena enquanto deidade e a terra deusa adornada pelo verde vital. Desse modo, a fertilidade possível à continuidade geracional dos povos Tikmũ”ũn. Em ‘mescla de raças

¹⁰¹ Para comprovar as informações e propriedade do trabalho artístico-musical (FARIAS, 2018).

¹⁰² Para comprovar a autoria (FARIAS, 2020).

morena de amores serena como a flor na madrugada’, a canção remete aos processos históricos que fizeram confluir indígenas e africanos que, em seus territórios, se fazem florescer nos orvalhos das madrugadas. Daí, pensar a terra e território como o lugar fecundo para os povos e comunidades tradicionais.

Após séculos de aviltamento e processos de genocídio resiste, ainda, a potência e calma que somente é possível, aos indígenas, através da terra que lhes é a mãe-paterna e, para tanto, tem-se ‘nos olhos carrega a força de um povo doçura materna terra’. Eis uma grande metáfora no verso ‘nas mãos que tecem embiras o afagar suave humano a romper grillhões’. As mãos que produzem cordas de vegetais são as mesmas relutaram contra as correntes dos europeus colonizadores quando da escravidão indígena. Contudo, é necessário questionar se os povos indígenas são, de fato, libertos das tormentas grotescas impostas pelo latifúndio e poderes políticos que os esbulharam na terra.

No refrão, tem-se: ‘Eis aqui Mayõn-Nãng, Diva¹⁰³ divina índia Maxakali’. É possível inferir que, a compositora relaciona o poder feminino indígena com a potência vital imanente da terra. No fragmento ‘brilhando tanto assim feito o sol sua voz grita por sua nação irmã’; há alusões ao poder e posição política assumida por Maria Diva Maxakali no sentido de defender e entregar calor ao seu povo por intermédio seus reiterados discursos na defesa dos direitos indígenas.

Na passagem ‘voa, águia, sobre os Vales vá buscar no braço do rio a coragem para lutar pois, no chão, ainda brota de novo a força guerreira dos Maxakali’, alusões ao Vale do Mucuri e Jequitinhonha, em razão das proximidades geográficas, e ao próprio rio Mucuri pois, é nele que nasce o vigor para os enfrentamentos diários quanto às questões relacionadas à terra e território esbulhados dos Tikmũ”ũn como elucidado.

Eis aqui Mayõn-Nãng
Diva divina índia Maxakali
Brilhando tanto assim feito o sol
Sua voz grita por sua nação irmã... irmã

Interessante notar a ideia presente no refrão que alude à pessoa de Maria Diva Maxakali. Ao relacioná-la como mulher que se faz luz ao cair da noite e, desse modo, personificando-a como lua da noite ou mulher capaz de ser luz para as questões sociais, políticas e culturais dos Tikmũ”ũn.

¹⁰³ Nesta canção, a artista Beatriz Farias, ao fazer uso da expressão ‘Diva divina índia Maxakali’ está a referenciar a pessoa de Maria Diva Maxakali que é expressiva liderança política entre Tikmũ”ũn.

No fecho da canção, a expressão ‘sua voz grita por sua nação irmã’ revela a ideia de ‘grito’ enquanto atuações na defesa dos direitos de todos os povos indígenas e, desse modo, transportando o *cosmos* Tikmũ”ũn à universalidade das etnias aviltadas no curso histórico brasileiro. De modo efetivo, uma canção que relaciona questões do feminino, da terra, do território e da cultura em embates políticos.

4.4 Por Wilton Rodrigues: A Negra

Wilton Rodrigues Alves¹⁰⁴, natural de Carlos Chagas, no Vale do Mucuri, iniciou sua formação musical na Associação Musical Lira São Sebastião que, atualmente, tem o nome de Associação Musical Lira Macionílio Rodrigues¹⁰⁵. Obteve o título de licenciado em Música pela Universidade Metropolitana de Santos/SP. Multi-instrumentista e educador musical, atuou na docência junto à Lira Macionílio e unidades educacionais do município de Carlos Chagas/MG. No campo da composição, consta mais de 50 canções de sua autoria. Wilton Rodrigues Alves faleceu na data de 08/09/2019; contudo, deixou registrado seu álbum ‘Inconveniência Azul’; materializado por meio do projeto Catarse¹⁰⁶.

Em seu trabalho como cantor e compositor, destaca-se a canção denominada de ‘A Negra’ e, esta, alinha-se intimamente com esta pesquisa. E, segue:

A Negra

Menina sabor Caetano e Dorival
Coco, milho verde, banana espalhados no quintal
Tua pele anuncia Áfricas quilombos em Minas Gerais
Beleza que conduz o afoxé o congado os canaviais

Venha me seduzir quem sabe me traduzir
Venha ser o sol dos meus segredos do meu amor, “Vem”
Venha me seduzir quem sabe me traduzir
Venha ser o sol dos meus segredos da minha dor, “Vem”

Lua raios do desejo
Açude mata minha sede
Segredos de gente milenar, “Vem”

Lua raios do desejo
Açude mata minha sede
Segredos de gente milenar...
“Vem cá...”

¹⁰⁴ Para aprofundar sobre a história do artista e compositor (ALVES, 2011) e (COSTA, 2019).

¹⁰⁵ Para conhecer a associação musical (LIRA, 2015).

<https://www.facebook.com/profile.php?id=100016534487297>

¹⁰⁶ (ALVES, 2014)

É possível entrever, nesta canção, que a palavra ‘negra’ pode ser interpretada como referência ao feminino enquanto origem da vida e, também, das vidas negras que pulsam nos quilombos, delineados no capítulo dedicado aos remanescentes dos povos africanos e, outrossim, aos miscigenados do povo do Vale do Mucuri.

No fragmento ‘coco milho verde banana espalhados no quintal’, revela-se a relação entre a terra e o trabalho, bem como assimilação dos hábitos alimentares dos povos indígenas e quilombolas por parte da sociedade que se formulou no Mucuri. Importante considerar as formas de cultivo e disposição de alimentos em residências do meio rural e urbano, no Vale do Mucuri, do mesmo modo como o compositor expressa em sua canção.

Em ‘tua pele anuncia Áfricas quilombos em Minas Gerais’ é possível entrever duas perspectivas: a introdução da força de trabalho escravo, no Mucuri, após o esbulho das terras indígenas e a formação das comunidades quilombolas. Em ambas as possibilidades, a apreensão e expressão do compositor tenciona demonstrar o traço africano e suas matrizes culturais, assimiladas pelo povo do Mucuri.

A ‘beleza que conduz o afoxé e o congado os canaviais’, por si, se explica. Os saberes tracionais culturais compreendem, também, as formas de expressão através dos modos de andar e dançar e, aqui, o afoxé e o congado remetem à cultura africana introduzida no Brasil e no Mucuri. Tanto o afoxé como o congado são expressões rítmicas alinhavadas à religiosidade africana que foi recepcionada, também, no Mucuri.

Por fim, o verso ‘venha me seduzir quem sabe me traduzir’ elucida a complexidade miscigenada do Mucuri; resultado da confluência entre indígenas e africanos; considerando, também, os europeus colonizadores presentes na formação social heterogênea, multicultural e miscigenada. Ainda, o compositor deixa a grande questão na expressão: “quem sabe me traduzir?”. Os elementos e saberes culturais assimilados e transmitidos em ‘A Negra’ são evidentes; contudo, ela, ‘A negra’ é um processo de classificação inclassificável sobre o Vale do Mucuri e, desse modo, quem sabe traduzir o Mucuri?

Atualmente, as canções que foram produzidas por Wilton Rodrigues Alves são executadas pelo seu filho Addaê Gomes Costa Rodrigues¹⁰⁷ no cenário mineiro. Necessário considerar que Addaê Gomes Costa Rodrigues é acadêmico em Música pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)¹⁰⁸, na região da Zona da Mata e atua intensamente com seu grupo de música Forró de Bolso¹⁰⁹. Após o falecimento do seu pai, Addaê Gomes Costa

¹⁰⁷ Sobre a paternidade: (RODRIGUES, 2014)

¹⁰⁸ (RODRIGUES, 2014).

¹⁰⁹ Para aprofundar: (FORRÓ DE BOLSO, 2018).

Rodrigues mantém vivo o trabalho de Wilton Rodrigues Alves e, desse modo, tem-se a tradição e transmissão entre pai e filho.

4.5 Por André Luiz Ribeiro de Araújo: Tradição

Entre pesquisas, organizações de eventos culturais, apresentações musicais e composições, reside André Luiz Ribeiro de Araújo¹¹⁰. Nascido na região de Santa Helena de Minas, Vale do Mucuri, enraizou-se em Carlos Chagas quando criança. Consta, em seu currículo¹¹¹, formação acadêmica em História e Música, mestrado em Artes, Urbanidades e Sustentabilidade, em 2019, pela Universidade Federal de São João Del Rei (UFSJ). Em sua pesquisa de mestrado, foi debatida a questão da Folia de Reis face à Tecnologia da Cultura, e, por ocasião deste estudo, este pesquisador produziu a canção “Tradição¹¹²” que revela a confluência de todas as estruturas culturais dos povos indígenas, remanescentes quilombolas e atores da Folia de Reis no Vale do Mucuri. Como segue, a canção:

Tradição

Tempo, sol, calor.
Nu nosso mundão
O corpo, a pele, as danças das matas.
Faz crescer o prazer

Vento arvorecer
Quando acaba a farinha, ainda falta o feijão.
Tem quiabo, pimenta, maxixe e jiló.
De comer do Sertão

Zé Cumprido favoreceu a tradição
Com batuque, polista, girento e pilera.
Brinquedos do Brasil

Roda de mulher cantando roda.
O moço tocador causa a alegria.
Emoções, com Tamiro e Caboclo: é Folia!
Nas profundas Gerais.

As considerações sobre esta canção têm início no nome que ela carrega. A palavra ‘Tradição’ remete aos saberes tradicionais dos povos indígenas e remanescentes de africanos do Mucuri. A obra remete à Folia de Reis e ao meio rural e, na primeira parte, tem-se: ‘Tempo, sol calor, nu nosso mundão’. Há, nesta passagem, indicação às pessoas que entregam sua força

¹¹⁰ Para acessar informações: (ARAÚJO, 2015)

¹¹¹ <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/busca.do>

¹¹² Para comprovar a autoria: (ARAÚJO, 2016)

de trabalho para os detentores dos meios de produção; o homem nu¹¹³. Em ‘o corpo, a pele, as danças das matas, faz crescer o prazer’, o compositor dedica seu olhar aos povos indígenas e descendentes de africanos em seus movimentos corpóreos nos resquícios de matas no Mucuri. As danças das matas metaforizam os movimentos dos indígenas em harmonia face a natureza que, em nossos tempos, se vê devastada, como descreveu Bilora na canção ‘História de Maxakali’.

Em ‘vento arvorecer/quando acaba a farinha, ainda falta o feijão. Tem quiabo, pimenta, maxixe e jiló. De comer do Sertão’, é possível inferir que, no meio rural, o trabalho é, também, um saber cultural que promove a manutenção material. ‘Quando acaba a farinha’, no meio urbano, tem ‘de comer no Sertão’; interessante notar a forma de expressão linguística em: ‘de comer no Sertão’ que apresenta uma amostragem dos hábitos e jeitos de falar nas entranhas do Mucuri. Forçoso remontar a noção de que as formas de expressão foram definidas, pela norma legal, enquanto patrimônio histórico cultural do povo brasileiro.

Em sua pesquisa acadêmica¹¹⁴, o músico e compositor, realizou um levantamento no qual foi comprovado que ‘Zé Cumprido’ foi um mestre marcante que deu início e manteve manifestação cultural da folia na cidade de Carlos Chagas, no Mucuri. Segundo o estudo, este senhor foi quem transmitiu as formas com as quais a Folia de Reis se organiza e se realiza. Nota-se, também, por ordem da pesquisa elaborada por André Luiz Ribeiro de Araújo ou André Mangalô, nome artístico que remete ao povoado de Mangalô, em Carlos Chagas, no Mucuri, que a folia existe e se manifesta no meio urbano e rural e, quanto a este, no território quilombola Marques.

No fragmento ‘com batuque, polista, girento e pilera’, tem-se os movimentos de dança que são realizados na folia e nos quilombos. Confirma-se, com isso, a presença de instrumentos percussivos para o batuque e contradanças que foram delineados neste estudo. Em ‘roda de mulher cantado roda’, tem-se a manifestação cultural das contradanças, trocas de versos e canções que remetem ao *cosmos* mítico religioso que se faz presente nas práticas dos remanescentes de africanos e, também, nas ritualísticas indígenas.

Importante considerar que, tais alusões foram delineadas nos capítulos destinados aos indígenas e remanescentes quilombolas como consta nas linhas desta pesquisa.

¹¹³ É possível interpretar o termo ‘nu’ a partir dos comportamentos primeiros dos indígenas; no sentido de estar na natureza e, também, pela condição humana detentora, apenas, da sua força de trabalho posta à venda como mercadoria.

¹¹⁴ (ARAÚJO, 2019)

Ao fim desta canção, tem-se referências à importantes atores culturais, tocadores e cantores de folia e, para tanto, emerge na canção: ‘emoções do Tamiro e Caboclo: é Folia! Na profundas Gerais’. Confirma-se, assim, a noção de que o Mucuri era compreendido enquanto Sertão como explicita a literatura referenciada que elucida tal noção. Em ‘Tamiro e Caboclo’, a canção produz a imagem dos tocadores de folias que levam o festejo para o espaço privado que, deve ser compreendido, enquanto as residências das pessoas que recebem os foliões.

Há, nesta canção, um profundo de informações e sensações acerca da cultura tradicional existente no Mucuri que se mantém pela ‘Tradição’; ato de entregar os saberes entre gerações. Importante considerar que André Luiz Ribeiro de Araújo mantém sua atuação na música, pesquisa cultural e na produção de projetos junto ao In-cena¹¹⁵ na cidade de Teófilo Ottoni, no Vale do Mucuri.

4.6 Por Sérgio Moreira: ‘Cafuzo’

Sergio Moreira¹¹⁶ nasceu na cidade Nanuque, Vale do Mucuri. Em sua carreira musical, produziu e gravou várias canções e, dentre elas, ‘Cafuzo’. Produzida no e para o Mucuri, ‘Cafuzo’ é a sétima faixa do álbum homônimo Sergio Moreira¹¹⁷ do ano de 1986. Em 2001, ‘Cafuzo’ foi gravada por Pereira da Viola no seu trabalho ‘Viola Ética’¹¹⁸. Do mesmo modo que a demais canções apresentadas neste movimento, ‘Cafuzo’ narra as primeiras e atuais histórias do povo do Mucuri; como se lê:

Cafuzo

Misturaram pretos e índios
 E dali nasceu minha avó
 Eu vivia meio confuso
 Sem saber o porquê do arrepio
 Ao bater o tambor
 Mas agora eu sou cafuzo
 A morena tingiu minha cor
 Eu não vivo mais tão confuso
 Compreendo o porquê do arrepio
 Ao bater do agogô
 Canto mais alto e abro o peito negro
 Nessa Angola deixada nas Minas Gerais
 É viola, é batuque, é folia, é reisado
 E o povo do Brasil tem mil Áfricas mais.

¹¹⁵ (INCENA, 2007)

¹¹⁶ Para comprovar as informações citadas: <https://dicionariompb.com.br/sergio-moreira/dados-artisticos>

¹¹⁷ (MOREIRA, 1986)

¹¹⁸ Para acessar Viola Ética: (VIOLA, 2001)

Em ‘Cafuzo’, observa-se os conflituosos instantes da formação social brasileira que, teve início a partir dos encontros biológicos genéticos e, por eles, a mistura ou convergência que fez nascer ‘avó’ a partir das correlações entre ‘pretos e índios’. Tais processos são evidenciados nas obras Casa Grande e Senzala e, também, em Sobrados e Mocambos. Corre a canção numa espécie de drama interno, no qual o humano mestiço, por não compreender o que de fato é. Ou seja, negro/índio ou ‘cá’ aqui ou dentro ‘fuzo’. Eis o centro da poesia cantada sobre um povo internamente fundido com outros povos.

Os ‘cá - fuzos’ sabem que o são quando do ‘arrepio ao bater do tambor’. Nessa passagem, pode-se questionar: por quais fundamentos os brasileiros, em profundo numérico, aderem tanto da cultura do samba, dos batuques e das danças? É possível afirmar que, neste ponto, a canção deixa explícita a recepção da cultura cafuzo pela natureza genética. Através da expressão ‘a morena tingiu minha cor’, é possível inferir que a cor morena dos indígenas intensificou a cor da pele dos povos do Mucuri. A canção remete, com efeito, às frações exponenciais existentes no povo brasileiro que descendem dos povos indígenas e africanos.

Perceptível que a canção encontra seu repouso ao retomar a dimensão do sujeito humano confuso que, ao se descobrir-se cafuzo, sabe ser viola, batuque, folia e reisado. Compreendendo seu fluxo histórico, étnico, e cultural, o caboclo deixa seu estado de lamento de surdina e se liberta ao cantar ‘mais alto’, desoprimindo o ‘peito negro’, e sabe ser Angolas e Áfricas nas Minas Gerais. Confirma-se, pela canção, a transmissão dos saberes e da cultura tradicional do Brasil e do Mucuri inclassificável e miscigenado.

A poética, posta nestas canções, possibilita afirmar recepções intuitivas das culturas em comento e, nesse sentido, o cancioneiro popular do Mucuri impulsiona os aspectos mítico-religiosos, a relação entre trabalho e a terra mantendo, desse modo, vivas as práticas culturais indígenas e quilombolas ao comunica-las no ambiente urbano e, assim, redefinindo os hábitos e costumes do povo urbano e rural do Mucuri.

4.7 In-Cena: As margens dos girassóis

As formas de transmissão dos saberes tradicionais que remetem à cultura indígena e de origem africana são descritas na Constituição Federal de 1988:

Art. 216: Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações

artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL, 1988, p. 59).

O patrimônio histórico brasileiro, de natureza material e imaterial, que remete à identidade e memória, são bens protegidos por determinação legal. Posto isso, as formas de expressão, modos de fazer, criar e viver devem ser difundidas, também, por espaços destinados às manifestações artístico-culturais.

Com isso, há um Mucuri pensado e difundido, enquanto cultura e arte, nas tramas do Instituto Cultural In-Cena, sediado na cidade de Teófilo Ottoni, Vale do Mucuri. Em suas veredas, o In-Cena forjou o espetáculo ‘As Margens’¹¹⁹. Após a observação e análise deste, foi possível identificar que não se trata apenas de expressões corporais e orais conduzidas pela rítmica percussiva das cordas e tambores, nele presentes. Neste espetáculo, contaram e cantaram a história de uma árvore deitando ao chão; a história de humanos sendo abatidos e lançados ao pó da terra; a história de outra nação açoitada, no Atlântico, para deitar seu sangue neste quinhão. A história contada e cantada nos giros e fugas dos quietos que, hoje, não mais estão. Contaram as histórias dos olhares indígenas e negros pasmos em espasmos ao sentirem o branco esbulhar seu sertão. Neste espetáculo navegação, contaram e cantaram a história da maré que afirmou ser o Brasil e o Mucuri outra nação.

Um espetáculo que conta e canta a mistura de africanos e índios que mantém a tradição e desvela os segredos de gente milenar nas terras de Maxakali. ‘As Margens’ se mostra como o cerne onde as partes desaguam e se formam o todo do Vale do Rio Mucuri. São cantos e tambores; são batuques e afoxés; são folias e reisados que se fazem na terra e terminam nos fustigar dos canaviais. ‘As Margens’ é o centro dorso que conduz a memória ancestral; bem como, a oralidade musical que pulsa nas cenas e interpretações.

A ação cultural, para a manutenção da memória e dos saberes tradicionais dos povos indígenas e remanescentes dos africanos, requer aproximações e a análise de ‘As Margens’ proporciona perceber o alinhamento do todo teórico e artístico que norteou esta pesquisa. A cultura popular é resultante dos elementos significativos e formativos carregados de símbolos e valores singulares de um povo. A noção de acessibilidade da cultura, no Brasil, remete às elites entesouradas como aponta Silva (2008):

No Brasil a ideia de cultura (pelo menos a denominada ‘cultura de verdade’ ou a ‘alta cultura’) remete para um conjunto de bens materiais ou imateriais possíveis de serem apropriados e elaborados por uma minoria, uma elite endinheirada. Acessíveis a

¹¹⁹ Para acessar a sinopse: (INCENA, 2007)

poucos, a perspectiva de universalizar esses bens somente se desvaloriza e apequena (SILVA, 2008, p. 07).

De modo contrário, o acesso à cultura, no Brasil, não se concentra no núcleo das classes entesouradas; o que se confirma em razão do estatuto da ação cultural¹²⁰. Por intermédio de agenciamentos possíveis os atores culturais do Mucuri se organizam e atuam em frentes diversas materializando espaços possíveis ao acesso à cultura do e no Mucuri.

4.8 Mucuriarte: Espaços possíveis de um Rio

A medida em que os aparelhos midiáticos de imprensa foram intensificados nas sociedades e, por eles, a indústria cultural alargou seus espaços para introjeção das estruturas culturais das classes dominantes; atores culturais se organizaram coletivamente no sentido de preservar a cultura popular do Mucuri. Para reafirmar e difundir a cultura do Mucuri, espaços possíveis foram constituídos pelos manejos do Instituto Cultural Válido Mucuri¹²¹ (ICVM) e, em razão deste, foi concebido o Mucuriarte¹²² no sentido de mapear, identificar e desenvolver estratégias, em ação prática, para salvaguarda do patrimônio histórico material e imaterial do Vale do Mucuri (VM). As políticas de salvaguarda do patrimônio imaterial (PSPI)¹²³ que se fazem enquanto parte integrante do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) foram, por seu turno, criadas a partir do Decreto de nº. 3.551/00¹²⁴ e devidamente regulamentado por ocasião da Portaria de nº. 200¹²⁵ datada de maio de 2016.

Conforme Iphan¹²⁶ (2018), até o ano 2000, as políticas de preservação do patrimônio histórico-cultural brasileiro, abarcavam apenas dimensão material compreendidas, assim: ‘os monumentos, edificações, sítios históricos ou objetos recebiam a atenção do Estado por seu valor patrimonial, amparados pelo Decreto-Lei 25/1937’. A partir da publicação do Decreto de nº. 3.551/00¹²⁷, o alcance protecionista alcançou o aspecto imaterial do patrimônio

¹²⁰ “Ação cultural resume-se na criação ou organização das condições necessárias para que as pessoas inventem seus próprios fins e se tornem assim sujeitos – sujeitos da cultura, não por seus objetos”. (COELHO, 2012, p. 14)

¹²¹ Por este link tem-se acesso às informações e intentos do Instituto Cultural Válido Mucuri (ICVM): <https://www.facebook.com/validomucuri/>

¹²² Página oficial do Mucuriarte: (MUCURIARTE, 2017)

¹²³ A Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, reunida em Paris de 17 de Outubro a 21 de Novembro de 1972, na sua décima sétima sessão: (IPHAN, 1972)

¹²⁴ Este Decreto Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. (BRASIL, 2000)

¹²⁵ Por esta Portaria Dispõe-se sobre a regulamentação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial – PNPI: (IPHAN, 2016)

¹²⁶ Sobre as informações em comento: (IPHAN, 2014)

¹²⁷ Este Decreto Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. (BRASIL, 2000)

brasileiro¹²⁸ e, com isso, o reconhecimento de ações para a preservação do patrimônio cultural atraiu “os saberes e os ofícios tradicionais, as celebrações, as formas de expressão e os lugares” (IPHAN, 2018, p. 13). Nesse sentido, os saberes tradicionais culturais obtiveram seu reconhecimento e, a partir de então, o aparelho estatal se viu compelido, por lei, a desenvolver políticas públicas objetivando a proteção, produção de reprodução para a manutenção das balizas tradicionais culturais brasileiras no campo material e imaterial.

Tais proposituras nascem do núcleo norteador constante no excelso legal pátrio, como segue:

Art. 216: Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL, 1988, p. 59).

Com o advento dos apresentados estatutos legais e, sobretudo, as determinantes do Art. 218 da Constituição Federal (CF) de 1988 que deu ênfase aos grupos formadores da identidade e memória da sociedade brasileira; bem como, espaços destinados às manifestações artístico-culturais; o Instituto Cultural Válido Mucuri houve, por bem, organizar e materializar, de forma coletiva, o Mucuriarte, Conforme Araújo (2019):

Mucuriarte é um festival que se caracteriza por valorizar as riquezas culturais da região do Vale do Mucuri, sendo um antro da canção regional, cuja proposta é realizar-se todo ano em uma cidade pertencente a essa mesorregião mineira. O evento é resultado de um esforço coletivo de agentes, produtores, entidades culturais e artistas da região, consubstanciado na fundação do Instituto Válido Mucuri, em 2013 (ARAÚJO, 2019, p. 96).

Percebe-se, pelo autor, que dos agenciamentos entre Instituto Cultural Válido Mucuri, entidades, agentes culturais, produtores e artistas, do Mucuri, deu-se forma ao Mucuriarte enquanto espaço possível para materialização da cultura elaborada na mesorregião do Mucuri. Este, deve ser compreendido como o curso de um rio e, para tanto, após análises no sítio do Instituto Cultural Válido Mucuri¹²⁹ foi possível identificar as cidades que receberam o Mucuriarte. A primeira edição veio a ser na cidade de Águas Formosas, no ano de 2013. A segunda edição ocorreu na cidade de Poté, no ano de 2015. A terceira edição

¹²⁸ Para aprofundar: CONVENÇÃO PARA A SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL Paris, 17 de outubro de 2003.

¹²⁹ Para acessar as datas das edições: (INSTITUTO VÁLIDO MUCURI, 2013).

foi realizada na cidade de Carlos Chagas, no ano de 2017. A quarta edição na cidade de Bertópolis, no ano de 2018 e a quinta edição, no ano de 2019, foi realizada na cidade de Fronteira dos Vales. Como posto, todas as cidades citadas integram o Vale do Mucuri. Nesse sentido, o festival possibilita o intercâmbio e vivências culturais, criando novas trilhas culturais no Vale. Nas palavras de Araújo (2019):

É possível perceber, através do engajamento de alguns agentes - e isso ficou claro durante a realização de todos os Festivais Mucuriarte -, que ao mesmo tempo em que a população local está demonstrando interesse, apresentando uma demanda pública por manutenção e preservação dos bens culturais, por um outro lado, grande maioria da população local, ignora a cultura tradicional local. Isso reforça que registrar práticas culturais locais, historicizando as suas trajetórias e decodificando seus signos, juntamente com as comunidades envolvidas, é uma forma de o conhecimento científico contribuir para a preservação e Sustentabilidade Cultural dessas manifestações, que sofrem sistemática constrição pelas forças da produção do capital industrial e urbano (Araújo, 2019, p. 97).

Confirma-se, desse modo, os pressupostos legais do artigo 218 da Constituição Federal de 1988 que legitima a ação conjunta dos grupos formadores da identidade e memória da sociedade e, assim, atuando em preservação dos saberes e manifestações culturais do Mucuri. Ao confrontar as ideias de Araújo (2019) com a ideologia posta pela indústria cultural, veiculada por seus aparelhos de comunicação em massa, percebe-se a força do Mucuriarte em atrair o público local. Com isso, o Mucuriarte se mostra com potente espaço para ‘manutenção e preservação dos bens culturais’. Ainda, que, parte da sociedade tenha sido cooptada pela poderosa carga ideológica cultural das classes dominantes, não se pode pretender afirmar a existência de hegemonia cultural, no Vale do Mucuri, em razão da intensa recepção das comunidades locais face ao Mucuriarte.

Conforme consta na página do Instituto Cultural Válido Mucuri, todas as edições foram marcadas pela presença dos povos indígenas e remanescentes quilombolas e, para tanto, foram realizados fóruns no sentido de debater e encaminhar propostas para preservação dos saberes culturais tradicionais destes povos. Desse modo, constata-se a imbricação do Mucuriarte para com esta pesquisa. Notadamente, todas as obras, analisadas neste estudo, foram executadas pelos seus respectivos autores em apresentações musicais nas edições do Mucuriarte.

Em relação ao In-Cena, além de passar a produzir o Mucuriarte a partir da edição de Bertópolis, no ano de 2018, este Instituto levou a público o espetáculo ‘As Margens’, devidamente elucidado em seu destaque especial. Trata-se, pois, da concretização quanto a transmissão de saberes tradicionais culturais que se colocam em campo de enfrentamento para a proteção do patrimônio histórico, cultural e tradicional e, para tanto, tem-se em Araújo:

Esses eventos, previamente programados, incentivaram a profissionalização de grupos locais, além de possibilitar fruição cultural à população, por meio de uma programação democrática e diversa, com apresentações teatrais, feira de economia solidária, festival de canção, dança, noite literária, oficinas, fórum de debates, shows de artistas consagrados, artistas locais, cortejos e apresentações de grupos de Cultura Popular (ARAÚJO, 2019, p. 96).

O que o autor denomina de ‘eventos’, deve ser compreendido como ação cultural¹³⁰ que faz do Mucuriarte a expressão, a pleno, das tradições culturais do Mucuri. Em meio oficinas de teatro, dança, música, noites literárias, fóruns, espetáculos teatrais, apresentações musicais, cortejos que aglutinam tradições culturais; tem-se, no Mucuriarte, o espaço para Rio Mucuri poetizar seus saberes tracionais culturais. O termo poetizar, aqui, deve ser compreendido como produzir sentidos quanto ao todo que gesta, materializa e preserva nas curvas da cultura do Vale. Necessário considerar que, o Mucuriarte somente se faz possível em razão das ações culturais empreendidas pelos agentes culturais e:

Assim, as denominações gerentes e administradores culturais predominam nos Estados Unidos e na França; as noções de animadores e promotores culturais possuem uma importante tradição na Espanha; em muitos países da América Latina fala-se em promotores e trabalhadores culturais e em outros países podem ser utilizados termos como: mediadores culturais, engenheiros culturais ou científicos culturais. Em Portugal, também se utiliza a expressão programadores culturais para dar conta de atividade particular da esfera da organização da cultura. Mas recentemente a noção de gestão cultural ganha vigência em diversos países, dentre eles os ibero-americanos (RUBIM e RUBIM e VIEIRA, 2004, p. 8).

Numa ordem hierárquica, os agentes culturais recepcionam variados nomes que devem ser tomados como um corpo que se organiza para produzir os fenômenos culturais e, ainda, que, haja coordenação, nesta estrutura, são as pessoas que laboram para manutenção e manifestação dos saberes tracionais culturais. Quanto aos atores apresentados nesta pesquisa, a leitura de Martinho (2005), além de aguda, se faz alinhada com este esforço, sendo, nesta ordem de ideias, uma rede padrão.

A rede é um padrão organizacional que prima pela flexibilidade e pelo dinamismo de sua estrutura; pela democracia e descentralização na tomada de decisão; pelo alto grau de autonomia de seus membros; pela horizontalidade das relações entre seus elementos. (...) a rede opera por meio de um processo de radical desconcentração (MARTINHO, apud DIAS, 2005, p. 18-19).

¹³⁰ “O processo de ação cultural é a criação ou organização das condições necessárias para que as pessoas inventem seus próprios fins e se tornem assim sujeitos da cultura e não seus objetos. Através do lúdico e do imaginário, a biblioteca pública deverá exercer uma participação mais efetiva em eventos e projetos voltados ao resgate cultural, promovendo ações que visem à mediação da informação no processo político educativo, no qual seu público e, principalmente o não público, passem de meros receptores a produtores de cultura, participando da discussão sobre essas questões” (SANTOS, 2015, p. 1).

O Mucuriarte, como explicitado por Araújo (2019), precedeu reflexões, debates, reuniões e ações colaborativas para sua efetivação. Desse modo, os agentes culturais, no campo prático e, neste estudo, são pessoas que atuam de modo dinâmico e flexível na tomada das decisões. Compõe uma rede que opera de modo organizado para a obtenção da preservação do tecido cultural e transmissão dos saberes tradicionais culturais. Nessa rede, gravita a cultura indígena e africana, em seus remanescentes quilombolas, presentes na oralidade e musicalidade ampliada pelo Mucuriarte em seus aspectos.

O fim se aproxima e como tocar a barranca deste Rio?

Rio Adentro

Da voz oculta

Para Guimarães Rosa, meu amigo!

O que sei, são lembranças sem valor,
Olhares furtivos e desertos cheios de lutas.
Canções semeadas ao vento;
Nos minutos silenciosos, últimos e sem repostas.

O que sei, são os remansos dos homens,
Fundos e calados que sempre, longe no não encontrável!
No transcurso do tempo para outra sina de existir;
Mansa e íntima procura...

O que julgo, por mim?
Culpado daquilo que jamais tive?
De dor em aberto nessa pequena ronda de horas que é a vida?
Nada além de profecias invariavelmente escritas na aurora das minhas mãos!

O que sei são essas tristes palavras rasas e inacabáveis,
Obra da ingênua arte de minha poesia...
Aparecidas no devagar apressado dos tempos!
Vindas do céu de vozes humanas.

O que julgo, são formas invisíveis das distâncias;
Movendo a procissão das sombras nos rasos do mundo,
No rio que vem de longe,
No invisível traço do tempo!

E, assim, deixam traços no invisível para se descobrirem em distâncias caladas, a
aura, das canções!

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O país real, esse é bom, revela os melhores instintos; mas o país oficial, esse é caricato e burlesco.

Machado de Assis.

O 'Brasil oficial', país dos privilegiados, dos poderosos, e o 'Brasil real', que era o dos pobres, dos desvalidos. Se Machado de Assis fosse vivo, notaria que hoje o Brasil real continua a ser o do povo e a revelar-se bom, dotado dos melhores instintos; e o Brasil oficial (que é o país 'do real e do mercado') continua caricato e grotesco.

Ariano Suassuna.

Haverá, sempre, fissuras e lacunas a serem, lentamente, preenchidas por outras mentes. Pontas que esvoaçam soltas, não de ser entrelaçadas por outros. *Nós, Os Sons Essenciais*, deve ser apreendido em plano invertido e, sob tal ótica, são os povos indígenas e africanos quem emitem seus sonoros saberes; sua oral cultura e suas musicais tradições. O cancionero popular do Mucuri não se faz como servo e, tampouco meio; noutras paragens, são dedicados humanos, cujos intentos objetivam interpretar o complexo e enigmático campo simbólico dos povos que, historicamente, mais sofreram para a formação da sociedade civil brasileira.

Por todo percurso, fundamentado em pesquisa qualitativa, ancorado em significativa bibliografia, restou claro que a odisseia não tomou as águas para Ítaca. A bússola que norteou os europeus fez emergir a imagem de uma terra incólume e habitada por seres humanos. As caravelas possibilitaram o esbulho das terras indígenas e, nestas, os tumbeiros descarregaram os africanos desterrados para o enriquecimento de poucos no denominado Brasil Colônia. Bússola e astrolábio apresentaram as coordenadas possíveis para o acumulo indígena e metamorfose humana de origem africana em mercadoria útil para a escravidão. Por tais dramas, este labor encontrou seu solo com o objetivo de contribuir para que as vozes dos povos indígenas e remanescentes quilombolas, amocambadas neste Brasil, ressoe para além das pedras e veredas do Mucuri.

Ao primeiro capítulo, cuidou-se de aplicar conceitos e categorias, de modo adequado, necessários à compreensão do estudo com os devidos agasalhos literários e legais. Neste, os saberes tradicionais culturais dos povos indígenas, em sentido amplo, foram explicitados sem deixar de lançar em debate a terra esbulhada, o latifúndio expandido, a monocultura desde Caminha (1500) ao Mucuri devassado após os empreendimentos de Teófilo Benedito Ottoni. As raízes do Brasil passaram a ser a Casa Grande e as Senzalas. A formação social, econômica e política; forjada pela pata do boi alterou o ritmo das danças das matas

impondo as ordenanças dos latifúndios no Mucuri e, quanto a este, poucos escritos existem. Contudo, faz-se possível compreender este Vale em razão dos estudos oriundos de Izabel Missagia de Mattos, Manoela Carneiro da Cunha, Regina Horta Duarte, Marcio Achtschin Santos e Eduardo Magalhaes Ribeiro que entregam o fôlego necessário para compreensão indígena do Mucuri.

A vida é expressão e criação e, assim, são os saberes tracionais culturais dos povos indígenas, a título meramente exemplificativo, desde a fabricação de pequenas canoas, moradias, adornos corporais, formas de expressão, cultivos e consumo de alimentos que foram incorporados na culinária dos brasileiros. No entanto, é necessário destacar que, dentre as várias etnias arrebatadas, pela sanha do entesouramento, apenas os Tikmũ”ũn sobreviveram e, sobre seu *cosmos*, sobreveio o belo trabalho de Rosângela Pereira de Tugny que proporcionou compreender que não há cultura Tikmũ”ũn sem a oralidade vez, que, estes são os indígenas do cantar.

As curvas desse Rio são remansosas e enigmáticas tal qual o campo religioso indígena; assim, neste exercício, articular o universo mítico religioso dos Boruns e dos Tikmũ”ũn, a denso, não seria prudente, no entanto, a relação entre seus rituais e a necessidade da fauna e flora é, pois, a grande sabedoria e cultura não apreendida pelos povos não indígenas. Importa considerar o mapeamento das terras e territórios dos Tikmũ”ũn, como demonstrados, e suas rotinas para a manutenção da sua cultura.

No segundo capítulo, os povos africanos desterrados singraram veredas oceânicas para serem escravizados e, desse modo, foram o dínamo para a formação da sociedade colonial e patriarcal brasileira. Em razão do trabalho escravo, portentosas propriedades rurais foram abertas para a lavra dos canaviais, cafezais dentre outras atividades agropecuárias. Seus hábitos alimentares, danças, ritmos, instrumentos musicais e expressões corporais foram incorporados pelos europeus e indígenas e, com isso, formou-se o inclassificável povo brasileiro. Estes, foram introduzidos no Mucuri na mesma lógica dos sobrados e mocambos. Seus escapes para a formação dos quilombos foram sinônimo da rejeição face à chibata patriarcal mandonista que impera no Brasil até o momento desta escrita. Neste país, jamais houve democracia entre as ‘três raças’.

Dentre os quilombos reconhecidos no Mucuri, deu-se prevalência à comunidade Quilombola Marques, em Carlos Chagas, no Mucuri, em razão da aproximação da terceira voz e da literatura reconhecida pela academia. Entre o cultivo coletivo da terra, os Marques preservam seus hábitos e costumes na produção de alimentos em similitude ao estatuto do campesinato. Promovem seus festejos, jogam seus versos, ao redor das fogueiras, recepcionam

folias de reis e dançam suas contradanças. A fundamentação teórica, desta parte, somente foi possível após aprofundar nas obras de Márcio Achtschin Santos, Eduardo Magalhaes Ribeiro e André Luiz Ribeiro de Araújo. Em especial, o profundo trabalho investigativo realizado por Sônia Missagia Mattos e Carlos Eduardo Marques que se dedicaram a estudar os Marques do Boqueirão. Essas miríades culturais, que nascem no meio rural, transitam no meio urbano do Mucuri como demonstrado pela recepção de pessoas das cidades quando dos festejos realizados na comunidade Marques. Quanto ao campo simbólico religioso, este restou demonstrado com as devidas cautelas necessárias à preservação dos detalhes e intimidades que lhes pertencem.

Após o caminho trilhado, entre a cultura dos indígenas e remanescentes quilombolas, a oralidade e musicalidade foi explicitada nas produções do cancioneiro popular do Mucuri que, em suas pesquisas e elaborações musicais, transmitem a cultura dessas comunidades tradicionais. A dedicação versou, então, acerca das produções de Valmir Ribeiro de Carvalho (Bilora), Beatriz Farias, Wilton Rodrigues Alves, André Luiz Ribeiro de Araújo (André Mangalô) e Sérgio Moreira. Quanto aos institutos que se colocam na defesa da cultura indígena e africana, o trabalho buscou analisar o Instituto Cultural In-Cena e Instituto Vale do Mucuri; este último, organizador do Mucuriarte. In-Cena e Mucuriarte, de modo incontestado são expressões máximas que se opõem à mercantilização da cultura impulsionada pela indústria cultural nas vísceras do modo capitalista de produção nos remansos deste Rio.

Por todos os movimentos, destes agentes culturais, configurou-se uma rede de ações capazes de preservar e difundir a cultura indígena e africana, no Mucuri, perante a torpeza imposta pela indústria cultural que se serve dos meios de comunicação em massa no afã de aniquilar a memória e identidade cultural dos povos objetivando o lucro pela imposição do entretenimento sob o manto de cultura. O cancioneiro popular e institutos culturais do Mucuri devem ser compreendidos enquanto atores e espaços organizados por atores culturais que gestam e consolidam estratégias para a manutenção e transmissão dos saberes tradicionais culturais dos povos e comunidades tradicionais em estudo. Neste país de muitas raças, nunca houve democracia étnica.

Quanto ao problema enfrentado e pesquisado, as canções se mostraram como resultado de pesquisas históricas, etnográficas, sociais, religiosas e culturais em recuo à colonização do Brasil e do Vale do Mucuri. As estruturas literárias, concentradas nas canções, apresentaram alinhamentos face à formação social, econômica, política, econômica e cultural; bem como, a expressão dos aspectos mítico-religiosos, a relação entre a terra e trabalho nas comunidades tradicionais. Mesmo havendo o escárnio da mercantilização de uma cultura

oriunda do abastado núcleo capitalista, deve-se ter em conta que, a medida em que as comunidades tradicionais preservarem suas balizas culturais pela oralidade, tradição oral e musicalidade e, ao mesmo tempo, os atores culturais alinhados aos povos indígenas e quilombolas, haverá a transmissão dos saberes tradicionais mesmo com a proliferação dos aparelhos midiáticos de imprensa impulsionados pela carga ideológica torpe e vil que nasce na indústria cultural; infame engenho do capitalismo. Desse modo as expressões orais e musicais, postas em ação pelo cancionero popular, devem ser compreendidas, pelo demonstrado, como importante veículo para o legado dos povos indígenas e remanescentes quilombolas do Vale do Mucuri.

A pesquisa tem um limite que é dado pelo problema e, desse modo, resta como inspiração a outros estudos: aprofundamentos quanto ao tratamento face aos povos indígenas e africanos após a instituição da companhia do Mucuri; pesquisas que possam detalhar as possíveis diversidades culturais nos núcleos indígenas e africanos após empreendimento comercial gerenciado por Ottoni; investigações sobre a função pedagógica da oralidade na transmissão de saberes tradicionais indígenas e remanescentes quilombolas do Vale do Mucuri; análises que atentem para a atuação feminina enquanto agentes culturais nas comunidades tradicionais do Mucuri; análises acerca da atuação das instituições de ensino quanto a difusão cultura indígena e africana. Aos gestores das cidades do Vale do Mucuri resta, como sugestão, o implemento de políticas públicas continuadas no sentido de manter vivas as manifestações culturais Mucuri; elaboração de mapeamentos culturais para criação de possíveis rotas que deem acesso aos mestres e mestras de cultura popular; dotação orçamentária pública como fomento aos atores e espaços culturais que tenham como pauta as tradições culturais indígenas e africanas no Mucuri. Tais sugestões, são apresentados em razão do limite determinado nesta e, também, pelo fato de ser papel daqueles que se colocam em estado de pesquisa indicar possibilidades de estudos para a compreensão da sociedade na sua totalidade.

Há, neste Mucuri, monumentos referenciando homens empunhando machados, um corte de árvore que sangra em meio à praça, esculturas de bois; contudo, não se vê arquiteturas a referenciar povos indígenas e africanos. As produções do cancionero popular, espetáculos teatrais, musicais e ações coletivas que materializam a cultura dos povos indígenas e africanos passam, então, a ser as edificações que referenciam os povos massacrados a estado de morte no Mucuri.

A colonização do Mucuri, notadamente marcada pela violência e extermínio de seres humanos e do meio ambiente, se mostrou um desajustado modelo desenvolvimentista. No entanto, resta à cultura apontar novos horizontes com vistas à equalização civilizatória. O

legado desta pesquisa, seguramente, são as pontas soltas para outras mentes entregarem o fôlego necessário à compreensão deste Vale. A cortina se fecha repleta de fissuras a serem preenchidas por outras canções e pesquisas entrarem em ato para que o Mucuri caricato e burlesco se apague e as luzes incidam sobre o Mucuri dos instintos e, este, de pertença ao povo. Entre as tensões e repousos, a oralidade, tradição oral e musicalidade deixa seus sons essências que adornam a cultura indígena e africana no Mucuri.

Consagra-se, todas estas linhas, aos povos indígenas, remanescentes de africanos, cancionero popular, agentes culturais do Mucuri e, à minha orientação. E, assim, repousa a canção!

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007.
- ABRAMOVAY, R. O capital social dos territórios: repensando o desenvolvimento rural. **Economia Aplicada**. v. 4, n.º. 2, abril/junho. São Paulo: USP, 2000.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução, Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ALBUQUERQUE, W. R.; FILHO, W. F. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro- Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006
- ANDRADE. A. M. T. de. **NARRATIVAS AUDIOVISUAIS: Cinema, Memórias Ancestrais e Rituais entre os Tikmũ’ũn - Maxakali**. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Instituto de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2017.
- ACADEMIA NACIONAL DE MEDICINA. **Biografia de Robert Christian Barthold Avé-lallemant**. [2021]. Disponível em: <<https://www.anm.org.br/robert-christian-barthold-ave-lallemant/>> Acesso em: 20 de nov. 2021
- ALVES, W. **Wilton Rodrigues Alves**. Facebook, junho 2011. Disponível em: <<https://www.facebook.com/wilton.rodriguesalves>>. Acesso em: 15 dezembro 2021.
- _____, Wilton. **Inconveniência Azul**. Catarse. Março, 2014. Disponível em: <https://www.catarse.me/pt/inconvenienciaazul?fbclid=IwAR2ziBtJ_GvTqIoyBcZ8-oom8yxJxAy7vK6AEn_4VeYerdrBqYtAyyGlcYw>. Acesso em: 08 de janeiro 2022.
- APOLODORO. **Biblioteca**. Traducción de Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Gredos, 2001.
- ARAÚJO, A. L. R. de. **A Folia de Reis de Carlos Chagas: Uma abordagem sobre a Tecnologia da Cultura**. Dissertação (Mestrado em Artes e Urbanidades) Programa Interdepartamental de Pós-graduação Interdisciplinar em Artes, Urbanidades e Sustentabilidade (PIPAUS) Universidade Federal de São João Del-Rei. 2019.
- _____, André L. R. **André Ribeiro**.<https://www.facebook.com/>, 2015. Disponível em: <<https://www.facebook.com/profile.php?id=100004531052504>>. Acesso em: 20 novembro 2021.
- _____, André L. R. **Mangalô Tradição**. Youtube.com, 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=bvuvGkM8suM&t=3s>>. Acesso em: 25 novembro 2021.
- ARAÚJO, V. L. de. **Teófilo Otoni e a Companhia do Mucuri: A Modernidade Possível**. Governo de Minas – Secretaria de Estado de Cultura – Arquivo Público Mineiro. Belo Horizonte. 2007.

AMADO, J.; FIGUEIREDO, L. C. **No tempo das caravelas**. Goiânia: CEGRAF /UFG e SP: Contexto, 1992.

ANTUNES, M. A. Domingos. **Pequeno dicionário indígena Maxakali-Português, Português-Maxakali**. Juiz de Fora, MG: Edição da Autora, p. 27, 1999.

BAHIA. Secretaria Estadual de Cultura. **Descentralização da Secretaria da Cultura e democratização do processo de formulação de políticas para o desenvolvimento da cultura no Estado da Bahia - Um processo em construção**. 2007. Disponível em: www.cultura.ba.gov.br. Acesso em 11/10/2021.

BAKHTIN, M. A interação verbal. In Bakhtin, M. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 2006.

BENVENISTE, Émile, **Problemas de linguística geral II**. Tradução: Eudardo Guimarães, Marco Antônio Escobar, Rosa Attié Figueira, Vandarsi Sant’ana Castro, João Wanderlei Geraldi, Ingedore G. Villaça Koch, com revisão de Eduardo Guimarães. Campinas: Pontes. 1989.

BERNARDO. J. **Economia dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora Cortez p. 399. 1991. Disponível em: Acesso em: 09 de janeiro 2022.

BETTENCOURT, Lucia. **Cartas brasileiras: visão e revisão dos índios**. In: GRUPIONI, Luiz Donizzeti Benzi (organizador) **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto. 2000.

BILORA. **Release**. Bilora, 10 setembro 2012. Disponível em: <https://www.bilora.com.br/sobre-bilora>>. Acesso em: 29 setembro 2021.

_____. **Show com Bilora e Banda**. Facebook, 17 dezembro 2017. Disponível em: <https://www.facebook.com/violeirobilora/photos/896691747095813>>. Acesso em: 12 janeiro 2022.

_____. **História de Maxakali**. Youtube, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CchxbPp4qW8>>. Acesso em: 12 dezembro 2021.

_____. **História de Maxakali**. Youtube, 10 novembro 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RY3p2rrXv4Q>>. Acesso em: 18 novembro 2021.

BOBBIO, N. **Dicionário de política**. [Tradução: Carmen C, Varriale]. 11ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1998.

BONA, P. **Método completo para divisão musical**. (1816-1878) Milão: Edição Ricordi, 2009.

BOSI, E. **Cultura de massa e cultura popular: leituras de operárias**. 13ª ed. /apresentação de Dante Moreira Leite. Prefácio de Otto Maria Carpeaux. Petrópolis, RJ: Vozes. 2009. 3ª reimpressão, 2018.

BORNHEIM, G. et al. **Cultura brasileira: tradição e contradição**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Funarte, 1987.

BOTELHO, I. **Dimensões da cultura e políticas públicas**. São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v. 15, n. 2, 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/spp/a/cf96yZJdTvZbrz8pbDQnDqk/?lang=pt>. Acessado em: 11/10/2021.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRANDÃO, C. R. **A comunidade tradicional**. In: Udry, C.; Eidt, J. S. (Eds) **Conhecimento Tradicional: Conceitos e Marco Legal**. Brasília, EMBRAPA, 2015.

_____. **Lutar com a palavra: escritos sobre o trabalho do educador**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

BRASIL, Constituição (1988) **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Centro Gráfico, 1988.

_____, **LEI Nº 581, DE 4 DE SETEMBRO DE 1850. Lei Eusébio Queiroz**. Estabelece medidas para a repressão do tráfico de africanos neste Império. Disponível em:

_____. **Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000**. Planalto, 2000. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acesso em: 30 novembro 2021.

_____, **Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007**. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 07 de fevereiro de 2007.

CAMINHA, P. V. de. **Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil**. Introdução, atualização do texto e notas de M. Viegas Guerreiro. Lisboa. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1974.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTELLS, R. **O poder da identidade**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.

CASTRO, I. E. **Imaginário Político e Território: natureza, regionalismo e representação**. In: Explorações Geográficas (Org.) CASTRO, I. E; GOMES, P. C. C; CORRÊA, R. L. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 155 – 196.

CASTRO, Y. P. F. **Africanos na Bahia, Um Vocabulário Afro-Brasileiro**, Academia Brasileira de letras, Editora, Topbooks, 2001.

CEDEFES. **Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI: história e resistência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

COSTA, A. C. E. da. **Cosmopolíticas, olhar e escrita: experiências cine-xamânicas entre os Maxacali**. Dissertação do programa de mestrado em antropologia da UFMG, Belo Horizonte, 2015.

COSTA, D. **Wilton se despede**. Informativo Girassol, 08 set. 2019. Disponível em: <https://www.informativogirassol.blog.br/2019/09/wilton-se-despede-de-todos-mas-deixa.html>. Acesso em: 18 dez. 2021.

COELHO, T. **O que é ação cultural**. 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

CORREIA, C. J. **Cosmogonia Estudo de Mitologia Comparada**. Philosophica, 53, Universidade de Lisboa. Lisboa, 2018, pp. 11-19.

COSTA, D. A. da. **A Aritmética Escolar no Ensino Primário Brasileiro: 1890-1946**. Doutorado em Educação Matemática. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo Puc/SP, 2010.

CUNHA, M. C. da (org.) 1992. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP. 2009.

_____. Populações tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. **Revista de Estudos Avançados**, nº. 13, p. 147-163, 1999.

DAMASCENO, W. M. F. Quilombos: os primeiros organismos de duplo poder do Brasil. **Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros**. p. 1-144, 12 a 17 de out. 2018. https://www.copene2018.eventos.dype.com.br/resources/anais/8/1528816715_ARQUIVO_DAMASCENO-Quilombosorganismosedduplopoder.pdf

DANTAS, F. A. de C. Base jurídica para a proteção dos conhecimentos tradicionais. **Revista CPC**, v. 1, n. 2, p. 80-95, 2006.

ODEBORD, G. **A sociedade do espetáculo – Comentários sobre a sociedade do espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 1ª ed. 13ª reimpressão, outubro de 2013. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DIDONET, A. D. Pesquisa e Desenvolvimento em Agricultura Familiar na Embrapa Arroz e Feijão. **Embrapa (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária)**, documento 166. ISSN 1678-9644. Santo Antônio de Goiás, GO. 2004.

DIEGUES, A. C. S. **Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos**. In (Ed.) **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: USP, 2000. p. 29-36.

DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. S. V. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília; MMA. 2001.

DIEGUES, A. C.; PEREIRA, B. E. **Conhecimento de populações tradicionais como possibilidade de conservação da natureza: uma reflexão sobre a perspectiva da etnoconservação**. *Desenvolvimento e meio ambiente*, n. 22, p. 37-50, jul/dez. 2010. Editora UFPR.

DOMINGUES, P. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, Niterói, v. 12, 2007 p. 113-136.

DOURADO, S. B. Conhecimentos Tradicionais e Direitos Humanos. **Anais da 64ª Reunião Anual da SBPC**, São Luís/MA, 2012.

DUARTE, R. H. **Conquista e civilização na Minas oitocentista, In Teófilo Otoni. Notícias sobre os selvagens do Mucuri**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ENGELS, F. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado**. 11^a. Ed. São Paulo: Civilização Brasileira. 1987.

ENGELS, F.; MARX, K. **A ideologia Alemã**. 1^a ed: dezembro de 2007; 1^a reimpressão: fevereiro de 2009. São Paulo: Boitempo, 2007.

FARIAS, B. **Beatriz Farias**. Circuitodando, 2018. Disponível em: <<https://www.circuitodando.com/beatriz-farias>>. Acesso em: 18 dezembro 2021.

_____, Beatriz. Tikmu'un - **Nós, Humanos**. Tratore, 2020. Disponível em: <https://www.tratore.com.br/um_cd.php?id=22406>. Acesso em: 18 novembro 2021.

FAUSTO, B. **História do Brasil**. 12^o ed. 1^o. reimpr. – Editora Universidade da São Paulo: Edusp, 2006. - (didática, 1)

FAVRE, H. **A civilização Inca**. Zahar, Rio de Janeiro, 2004.

FERNANDES, D. C. **O calango no Vale do Paraíba – Estudos Etnográficos em Duas Barras e Vassouras**. Dissertação (Mestrado em Música) UNIRIO/PPGM, Rio de Janeiro, 2012;

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes: (o legado da “raça branca”), v. 1, 5. ed.** SP: Globo, 2008.

FERNANDES, J. Índio – **Esse nosso desconhecido**. Cuiabá: UFMT, 1993.

FERREIRA, A. B. de H. **Mini Aurélio Século XXI – O minidicionário da língua portuguesa**. 5^a ed. Revista. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FERREIRA, N. de S.; RAMOS, J. A. Uma análise sobre existencialismo e identidade em a Metamorfose, de Kafka. **Revista Científica do UniRios**.2020.2/30. https://www.unirios.edu.br/revistarios/media/revistas/2020/27/uma_analise_sobre_existencialismo_e_identidade_em_a_metamorfose.pdf.

FORRÓ DE BOLSO. **Forró de Bolso**. <https://www.facebook.com/forrodebolsooficial/> 2018. Acesso em: 18 novembro 2021.

FRAZÃO, D. **Biografia de Américo Vespúcio**. ebiografia, 10 outubro 2019. Disponível em: <https://www.ebiografia.com/americo_vespucio/>. Acesso em: 10 janeiro 2022.

_____. **Biografia de Lenin**. ebiografia, 10 outubro 2019. Disponível em: <<https://www.ebiografia.com/lenin/>>. Acesso em: 18 novembro 2021.

_____. **Biografia de Vasco da Gama**. ebiografia, 24 set 2019. Disponível em: <https://www.ebiografia.com/vasco_da_gama/>. Acesso em: 12 janeiro 2022.

_____. **Biografia de Cristóvão Colombo**. ebiografia, 01 outubro 2021. Disponível em: <https://www.ebiografia.com/cristovao_colombo/>. Acesso em: 13 janeiro 2022.

_____. **Biografia de Karl Marx**. ebiografia, 08 julho 2021. Disponível em: <https://www.ebiografia.com/karl_marx/>. Acesso em: 20 novembro 2021.

_____. **Biografia de Pedro Álvares Cabral**. ebiografia, 10 janeiro 2022. Disponível em: <https://www.ebiografia.com/pedro_cabral/>. Acesso em: 30 out. 2021.

FREYRE, G. **Casa-Grande & Senzala**, 49ª edição. São Paulo: Global Editora, 2004.

FREIRE, P. **Conscientização**. 3ª.ed. São Paulo: Moraes, 1980.

FURTADO, C. **Formação Econômica do Brasil**. 34ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GALVÃO, A. M. O.; BATISTA, A. A. G. Oralidade e escrita: uma revisão. **Cadernos de Pesquisa**. São Paulo, n. 128, v. 36, p. 403-432, Mai/Ago, 2006.

GAUTHIER, J. **Carta aos caçadores de saberes populares**. In: COSTA, Marisa V. (Org.) **Educação popular hoje**. 1ª. ed. São Paulo: Loyola, 1998. v. 1.

GIACOMETTI, M.; GRAÇA, F. L. **Cancioneiro Popular Português**. 1ª ed. Lisboa: Gris Impressores, 1981.

GRAMSCI, A. **Literatura e Vida Nacional**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

HABERMAS, J. **A inclusão do outro**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HAESBAERT, R. **O Mito da Desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

HALL, S. **Identidade cultural e diáspora**. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro, IPHAN, 1996, p. 68-75.

INCENA. Incena. **Incena**, 2007. Disponível em: <incena.org>. Acesso em: 25 novembro 2021.

_____. **Repertório**. Incena, 2007. Disponível em: <<https://www.incena.org/repertorio>>. Acesso em: 28 novembro 2021.

INSTITUTO VÁLIDO MUCURI. **Instituto Válido Mucuri**. Facebook, 2013. Disponível em: <https://www.facebook.com/validomucuri/?ref=page_internal>. Acesso em: 15 dezembro 2021.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Saberes, Fazeres, Gingas e Celebrações: Ações para a salvaguarda de bens registrados como Patrimônio Cultural do Brasil.2002-2018**.Brasília, 2018.

_____. **Convenção para a protecção do Património mundial, cultural e natural**. Iphan, 1972. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Conven%C3%A7%C3%A3o1972.pdf>>. Acesso em: 30 nov. 2021.

_____. **Patrimônio Imaterial**. iphan, 2014. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>>. Acesso em: 15 out. 2021.

_____. **Patrimônio Mundial**. Iphan, 2014. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/24>>. Acesso em: 05 dez. 2021.

_____. PORTARIA Nº 200, DE 18 DE MAIO DE 2016. Iphan, 2016. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/portaria_n_200_de_15_de_maios_de_2016.pdf>. Acesso em: 03 dezembro 2021.

JÚNIOR, C. P. S. **Formação do Brasil Contemporâneo: colônia/Caio Prado Jr.; entrevista Fernando Novais; posfácio Bernardo Ricupero**. 1ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

KANT, I. **Resposta à pergunta o que é Iluminismo**. In: KANT, Immanuel. A Paz Perpétua e outros Opúsculos. São Paulo: Edições 70, 1995.

KELLNER, D. **A Cultura da Mídia**. Bauru: Edusc, 2001.

KUPER, A. **Cultura, a visão dos antropólogos**. Bauru: São Paulo: Edusc, 2002.

LARANJEIRA, R. **Propedêutica do Direito Agrário**. 2ª ed. São Paulo, Editora LTR, 1981.

LAMARCHE, H. **A Agricultura Familiar: do mito a realidade**. Campinas, Editora da Unicamp, 1998

LEÃO, E. C., LACOMBE, F. P. **Existência e psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1975.

LINGUÍSTICA, Sociedade Internacional de (SLI) **Dicionário Maxakalí – Português**. Primeira Edição Online: Cuiabá, MT. 2005.

LIRA. **Lira Macionílio Rodrigues**. Facebook, 2015. Disponível em: <<https://www.facebook.com/profile.php?id=100016534487297>>. Acesso em: 18 jan. 2022.

LIPOVETSKY, G.; SERROY, J. **A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LIPOVETSKY, G. ROUX, E. **O Luxo Eterno: da idade do sagrado ao tempo das marcas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

LUCIANO, G. S. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006. (Coleção Educação Para Todos. Série Vias dos Saberes n. 1)

LUKÁCS, G. **As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem**. Temas de Ciências Humanas. V 4. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

_____. **Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, in Werke**, v. 14, Luchterhand Verlag, Frankfurt, 1986.

MAHN-LOT, M. **A descoberta da América**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1894.

MAAR, W. L. Prefácio. In: DURÃO, F.; ZUIN, A.; VAZ, A. **A indústria cultural hoje**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

MARQUES, A. H. R. O. **Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV**. Lisboa: Presença, 1986.

MARQUES, C. E. (Org.) **Os Marques do Boqueirão**. 1ª. ed. Belo Horizonte: Fino Traço, v.1. 2012.

MARTINHO, C. Redes. **Uma introdução às dinâmicas da conectividade e auto-organização**. Brasília, WWF Brasil, 2003. Em: http://www.wwf.org.br/publicacoes/livro_redes_ea.htm. Acesso em 25/10/2021.

MARX, K. **O Capital: Crítica da Economia Política**. Vol. 1. Apresentação de Jacob Gorender. Coordenação e revisão de Paul Singer. Tradução de Regis Barbosa e Flavio R. Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. (Os Economistas).

_____. **O Capital. Crítica da economia política** (Tomo 2, Cap. XIII) São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda.,1996. Coordenação e revisão de Paul Singer. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. Disponível em: Acesso em: 10 de janeiro de 2021.

_____. **O Capital**. Vol. I. 2ª. Ed. São Paulo, Boitempo, 2015.

_____. **O desenvolvimento da produção capitalista (excerto)** In: BADIA, G; BANGE, P; BOTTIGELLI, E. **Karl Marx e Friedrich Engels: sobre a religião**. Lisboa: Edições 70, 1972.

_____. **Sociologia**. IN: IANNI, Octavio (org.) São Paulo, Ática, 1988.

MATTOS, I. M. **Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

MATTOS, S. M. **Comunidade Quilombola Marques - Carlos Chagas MG**. 01ª. ed. Goiânia: UCG - Editora da Universidade Católica de Goiás, v. 01. p.121, 2011.

MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. Lisboa: Dom Quixote, 1978.

MORAES, D. **Crítica Da Mídia & Hegemonia Cultural**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Manual x Faperj, 2016.

MOREIRA, S. **discogs**, 1986. Acesso em: 28 novembro 2021.

MORENO, A. R. **Wittgenstein: os labirintos da linguagem: ensaio introdutório**. São Paulo: Moderna; Campinas, SP: Editora da Universidade de Campinas, 2000.

MOURA, C. **Rebeliões da Senzala**. São Paulo: LECH, 1981.

MUCURIARTE. **Mucuriarte Oficial**. Facebook, 09 maio 2017. Disponível em: <<https://www.facebook.com/mucuriarte>>. Acesso em: 10 dez. 2021.

_____. **Mucuriarte Oficial**. Facebook, 2017. Disponível em: <<https://www.facebook.com/mucuriarte/>>. Acesso em: 30 novembro 2021.

MUNDURUKU, D. **Currículo: Reconhecimento e valorização étnico-racial – usando a palavra certa pra doutor não reclamar**. Equipe Multidisciplinar. Secretaria de Educação, Governo do Estado do Paraná, 2016.

_____. Entrevista concedida ao documentário **Muita terra para pouco índio**. VILLELA, Bruno e LOBATO, Sergio. Amazon Picture, 2018.

NERY, V. C. A. Folias e Festas de Reis: o mundo ritualístico dos cantadores da fé. In: XXVII Intercom Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação: comunicação, acontecimento, memória, 2004, Porto Alegre RS. **Anais da XXVII Intercom Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**. Porto Alegre RS: PUC RS, 2004. Disponível em: <<http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/147775184718077013419135724310489755722.pdf>>

NETTO, J. P.; BRAZ, M. **Economia Política: uma introdução crítica**. 8ª ed. São Paulo: Cortez, 2012.

NIETZSCHE, F. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. Tradução: Paulo César de Souza. 2ª. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

OLIVEIRA, D. E. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, L. M. B. **Identidade cultural**. Dicionário de Direitos Humanos. ESMPU. 2010. Disponível em: <http://escola.mpu.mp.br/dicionario/tiki-index.php?page=Identidade+cultural>.

PACHECO, J. O. Identidade cultural e alteridade: Problematizações necessárias. **Revista Spartacus - Revista Eletrônica dos Acadêmicos do Curso de História da Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC)**. p.1-11, 2007. http://www.unisc.br/site/spartacus/edicoes/_joice_oliveira.pdf.

PIPA, I. M. pipa, out. 2020. Disponível em: <<https://www.premiopipa.com/israel-maxakali/>>. Acesso em: 16 out. 2021.

PRANDI, R. **Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização**. In Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, reafirmação, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. CAROSO, C. / BARCELAR, J. (organizadores) – 2. Ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, Bahia: CEAO, 2006.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia: De Nietzsche à Escola de Frankfurt**. Vol 6. 2ª. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

REZENDE, E. A.; RIBEIRO, M. T. F. Conhecimento tradicional, plantas medicinais e propriedade intelectual: biopirataria ou bioprospecção? **Revista Brasileira de Plantas Mediciniais**, Botucatu, v.7, n.3, 2005.

REILY, S. A. As Vozes das Folias: um tributo a Elizabeth Travassos Lins. Queen's University Belfast. **DEBATES | UNIRIO**, n. 12, p. 35-53, jun. 2014. Último acesso em 13/10/2021 no link < <http://www.seer.unirio.br/index.php/revistadebates/article/view/3862> >.

REVEL, N. **Literature of voice: epics in the Philippines**. Quezon City, 2005.

RIBEIRO, E. M. **Estrada da vida: terra e trabalho nas fronteiras agrícolas do Jequitinhonha e Mucuri, Minas Gerais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

RIBEIRO, P. B. **A sociobiodiversidade indígena no Brasil**. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2015.

RODRIGUES, A. **Addaê Rodrigues**. Facebook, 2014. Disponível em: <<https://www.facebook.com/addae.gomes>>. Acesso em: 22 nov. 2021.

RUBIM, A. A. C.; RUBIM, I.; VIEIRA, M. P. **Políticas e redes de intercâmbio e cooperação em cultura no âmbito ibero-americano**. In: Convênio Andrés Bello. Siete cátedras para la integración. Bogotá, Convênio Andrés Bello, 2005

ROSSE, L. P. “Você mandou eu cantar, na mente que eu não sabia “... Per Musi, Belo Horizonte, n.27, 2013, p.103-114. Leonardo Pires Rosse. *PER MUSI – Revista Acadêmica de Música* – n.27, 236 p., jan. - Jun. a 2013.

SALATIEL, J. R. **Peirce e Kant sobre categorias: Parte I – Dedução metafísica e reviravolta semiótica**. Centro de Estudos do Pragmatismo – Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo São Paulo, Volume 3, Número 1, p. 079- 088, TEXTO 09/3.1, janeiro/junho, 2006. Disponível em http://www.pucsp.br/pos/filosofia/Pragmatismo/cognitio_estudos/cognitio_estudos.htm.

SANTOS, J. M. Ação Cultural em Bibliotecas Públicas: o bibliotecário como agente transformado. **Revista Brasileira de Biblioteconomia e Documentação**. São Paulo, v. 11, n. 2, p. 173-189, jun./dez. 2015.

SANTILLI, J. **Socioambientalismo e Novos Direitos. Proteção jurídica à diversidade biológica e cultural**. São Paulo: Petrópolis, 2005.

SANTOS, M. A. **A Estrada Santa Clara no século XIX: caminho de “gentes” e vivências no Mucuri**. Belo Horizonte, 2017.

_____. **A formação econômica, política, social e cultural do Vale do Mucuri**. Teófilo Otoni, 2018.

_____. **A Filadélfia não sonhada: escravidão no Mucuri do século XIX**. Teófilo Otoni, 2008.

SANTOS, M. **Por Uma Outra Globalização: do pensamento único à consciência universal**. São Paulo, Editora Record, 2002.

SCHAFFER, R. M. **O ouvido Pensante**. São Paulo. (trad.) Marisa Fonterrada. Fundação Editora da UNESP, 1991

SEEGER, A, CASTRO, E. V. Terras e territórios indígenas no Brasil. In: Encontros com a civilização brasileira. **Trabalho apresentado na XXX Reunião da SBPC**, 1978. n. 12, jul. 1979.

SIL. **Dicionário Maxakali-Português**. Sil, 2005. Disponível em: <<https://www.sil.org/system/files/reapdata/10/51/13/105113494595837109854129806993147623672/MXDicPT.pdf>>. Acesso em: 19 novembro 2021.

SIDOU, J. M. Othon. **Dicionário Jurídico: Academia Brasileira de Letras Jurídicas**. 3^a ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 1995.

SILVA, A. C. **As Categorias como Fundamentos do Conhecimento Geográfico**. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia. A. (Orgs.) **Espaço Interdisciplinar**. São Paulo: Nobel, 1986.

SILVA, E. A. Territórios Quilombolas no Vale do Mucuri: As comunidades remanescentes de quilombo de Teófilo Otoni/MG. **Revista do Instituto de Ciências Humanas**, v.7, n.8, p. 19 - 33, ago-dez. 2012.

SILVA, J.; ARCE, A. Infância, conhecimento e função docente nos documentos dos MEC destinados à educação infantil: Uma análise à luz da psicologia histórico-cultural. **Revista HISTEDBR On-line**, 2010.

SILVA, R. M. C. **Cultura Popular e Educação**. Salto para o Futuro. Brasília. SEED/MEC, 2008.

SODRÉ, M. **A comunicação do grotesco: introdução à cultura de massa brasileira**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1973.

SODRE, N. W. **Formação Histórica do Brasil**. Editora Brasiliense. 2^a. Ed. São Paulo. 1963.

SOUZA, A. R. “**Nosso querido mestre**”, 2019. Disponível em: <https://www.informativogirassol.blog.br/2019/01/ademar-rodriques-nosso-querido-mestre.html>. Acesso em 22 de nov. 2021

SOUZA, L. M. **Revisitando o calundu**. In: Ensaios sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo. Editora: Humanitas. São Paulo, 2002.

_____. Laura Oliveira Carneiro de. **Quilombos: Identidade e História**. 1^a. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

STRAUSS, C. L. **O pensamento selvagem**. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 1989. 325 p. Título original: La pensée sauvage.

TINHORÃO, J.R. **Pequena história da música popular, segundo seus gêneros**. 7^a ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Editora 34.

VANSINA, J. **Oral Tradition as History**. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1985.

VANNUCCHI, A. **Cultura brasileira: o que é, como se faz**. São Paulo: Loyola, 1999.

VOLPATO, L. **Entradas e Bandeiras**. 3^a. ed. São Paulo: Global, 1985.

VICENTINO, C.; DORIGO, G. **História geral e do Brasil**. 2^a. Ed. Scipione: São Paulo, v.2.2013.

VIOLA, P. **Viola Ética**. Immub, 2001. Disponível em: <<https://immub.org/album/viola-etica>>. Acesso em: 28 nov. 2021.

WAPICHANA, C., MUNDURUKU, D. **Currículo da cidade: Povos Indígenas: Orientações Pedagógicas**. São Paulo (SP) Secretaria Municipal de Educação. Coordenadoria Pedagógica. São Paulo: SME / COPED, 2019.

WILLIAMS, E. **Capitalismo e escravidão**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras, 2012, p. 90.

ZUIN, A. A. S. **Seduções e simulacros: considerações sobre a indústria cultural e os paradigmas da resistência e da reprodução em educação**. In: PUCCI, Bruno (Org.) Teoria crítica e educação: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt. 2ª ed. Petrópolis, Vozes; 1994.

ZUIN, A. A. S; PUCCI, B; RAMOS-DE-OLIVEIRA, N. Adorno: o poder educativo do pensamento crítico. In: **Adorno: o poder educativo do pensamento crítico**. p. 191-191. 2001.

