Horizontes Históricos.

SONORIDADES AFRO-INDÍGENAS DE BARRA LONGA-MG: TRADIÇÕES MILONGAS

AFRO-INDIGENOUS SOUNDS OF BARRA LONGA-MG:
MILONGA TRADITIONS

Virgínia Albuquerque de Castro Buarque[1]
Marcone de Souza Guedes[2]

Resumo:
Este artigo apresenta o resultado de um estudo acerca das sonoridades históricas afro-indígenas de Barra Longa-MG, temática de um projeto extensionista desenvolvido pelos autores entre 2023-2024, dedicado à produção de cinco podcasts, a seguir vinculados no site do Núcleo de Mentalidade e Memória da Universidade Federal de Ouro Preto. O texto sintetiza, em seu primeiro tópico, interpretações historiográficas sobre a presença afro-indígena no município e, em seu segundo item, discorre sobre o sentido conceitual do termo "sonoridades". Essas duas abordagens são então entrecruzadas na terceira parte, que enfoca sua problemática central: a busca de noções operatórias que pudessem contribuir a interpretação das sonoridades afro-indígenas em Barra Longa. Como procedimento metodológico, foram cotejadas as concepções de "tradição viva" (Hampâté Bâ, 2010) e de "fábula" (Michel de Certeau, 1982b). Em conclusão, consideramos que as sonoridades afro-indígenas de Barra Longa abordadas pelos podcasts podem ser entendidas como expressões de tradições híbridas, em afinidade com a "teoria da milonga" (Márcio Goldmann, 2021).

Palavras-chave: Afro-indígena; Barra Longa-MG; Sonoridade histórica.

Abstract:
This article presents the results of a study on the historical Afro-Indigenous sounds of Barra Longa, Minas Gerais, the subject of an extension project developed by the authors between 2023 and 2024, dedicated to the production of five podcasts, linked below on the website of the Center for Mentality and Memory of the Federal University of Ouro Preto. The text's first

[1] Titulação: Doutora e História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Realização de estágio pós-doutoral em ciências religiosas na Université Laval (2011-2012), em Teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2013-2015) e em História na Universidade Federal Fluminense (2020-2021). Vínculo Institucional: Professora titular na Universidade Federal de Ouro Preto. Lattes: http://lattes.cnpq.br/8261322099289186. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9600-1133. E-mail: virginiacastrobuarque@gmail.com.
[2] Titulação: Doutorando em História. Vínculo Institucional: Universidade Federal de Ouro Preto. Lattes: http://lattes.cnpq.br/6879340922743451. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5433-7026. Instituição de fomento: CAPES. E-mail: marcone.guedes@aluno.ufop.edu.br.

section summarizes historiographical interpretations of the Afro-Indigenous presence in the municipality, and its second section discusses the conceptual meaning of the term "sonorities." These two approaches are then intertwined in the third section, which focuses on its central problem: the search for operational notions that could contribute to the interpretation of Afro-Indigenous sounds in Barra Longa. As a methodological procedure, the concepts of "living tradition" (Hampâté Bâ, 2010) and "fable" (Michel de Certeau, 1982b) were compared. In conclusion, we consider that the Afro-indigenous sounds of Barra Longa addressed by the podcasts can be understood as expressions of hybrid traditions, in affinity with the "milonga theory" (Márcio Goldmann, 2021).

Keywords: Afro-indigenous; Barra Longa-MG; Historical sonority.

INTRODUÇÃO

Em outubro de 2022, foi finalizado o projeto multidisciplinar de pesquisa aplicada "Gualaxo Vivo: histórias através de sons", financiado pela Fapemig com recursos depositados em Juízo pela Fundação Renova.[3] Com duração de 24 meses, este projeto dedicou-se ao levantamento e interpretação de sonoridades históricas ecoantes na região banhada pelo rio Gualaxo do Norte (correspondente ao território dos municípios mineiros de Mariana e de Barra Longa) entre o século XVII e o início do XXI. Esta espacialidade ganhou notoriedade nacional devido ao fatídico rompimento da Barragem de Fundão, ocorrido em 2015, que provocou graves danos sociais, econômicos e ecológicos (muitos dos quais irreversíveis), além de mortes. O projeto procedeu ao inventário crítico de mais de uma centena de sonoridades que ali reverberaram[4], elaborando, a seguir, 17 mapas histórico-sonoros, então disponibilizados na plataforma digital www.gualaxovivo.com.br. O propósito destas cartografias era evidenciar a dimensão de patrimônio intangível de muitas dessas expressões aurais, assim endossando as demandas das comunidades barra-longuenses por um ressarcimento mais condizente com suas perdas.

Foi dessa maneira que viemos a conhecer pessoalmente – e nos envolver profundamente – com a cidade de Barra Longa, a ponto do coautor deste artigo ter produzido sua dissertação de mestrado sobre o referido município, sob orientação da coautora, em 2021. Concluída a pesquisa "Gualaxo Vivo", consideramos crucial dar continuidade ao diálogo que havia sido iniciado com pessoas e instituições de Barra Longa. Por isso, em 2023, a coautora iniciou a coordenação do projeto extensionista intitulado *Áudio Série "Sonoridades Históricas Afro-indígenas em Barra Longa-MG"*, tendo o coautor como colaborador. Este projeto, finalizado em 2024, teve como propósito produzir cinco podcasts sobre algumas das sonoridades históricas expressivas dessa localidade mineira, que portassem uma matriz cultural afro, indígena ou ambas.[5] Afinal, ainda que possuindo

[3] Este projeto teve como título oficial "Cartografias histórico-sensoriais de Bento Rodrigues, Paracatu de Baixo e Gesteira".
[4] Essas sonoridades foram identificadas através de consultas a memórias históricas, corografias, relatos de viagem, textos de folcloristas, reportagens de periódicos (1º ano do projeto) e depoimentos de moradores e estudantes de Ouro Preto, Mariana e Barra Longa, promovidos em oficinas culturais e pedagógicas (2º ano).
[5] Estes podcasts integram uma Áudio Série, produção do Núcleo de Mentalidade e Memória do Instituto de Filosofia, Arte e Cultura (IFAC) da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Agradecemos o apoio do Prof. Dr. Federick Hunzicker, diretor do IFAC, ao projeto da Áudio Série.

> [...] culturas e trajetórias diversas, esses povos compartilharam algumas experiências em comum, sobretudo a de terem sido incorporados às sociedades americanas em condições de extrema violência, preconceito e discriminação. [...] Misturados em aldeias, quilombos, sertões e vilas, índios, negros e seus descendentes reconstruíram culturas e identidades, associando-se ou separando-se e nesses processos podiam assumir uma identidade ou outra, conforme experiências de vida e escolhas próprias relacionadas às suas trajetórias e interações. Suas escolhas e atuações eram significativamente influenciadas pela dinâmica de suas mútuas interações no complexo jogo de relações políticas, sociais e econômicas, nos quais se incluem vários outros grupos étnicos e sociais (ALMEIDA, 2021, p. 2).

Posição similar é afirmada pelo cacique Danilo Borum-Kren, integrante de etnia indígena em ressurgência na região:

> Essa questão interface indígena-africana é muito grande aqui em Ouro Preto. Eu até falo que é quase impossível um indígena aqui não ter sangue de algum ancestral africano e é muito difícil um negro daqui não ter uma ancestralidade indígena. Foram dois grupos muito violentados, explorados, dizimados. E os dois grupos fugiam, iam para a mata, área de grandes riscos para o português, por seu desconhecimento do território. Surgiram os quilombos, e nesse momento o diálogo afroameríndio foi crucial. Houve um compartilhamento de saberes em relação aos alimentos, às técnicas… (BORUM-KREN In: LIMA; PAOLIELO; BUARQUE, 2025, p. 113).

O primeiro podcast da Áudio Série, intitulado “Do agouro à esperança”, abordou os sentidos atribuídos à vocalização de aves como acauã e urutau, geralmente tidas como um presságio de mau-agouro: “A tradição popular diz que quando uma pessoa está para morrer ele começa a cantar [...]. Se tiver uma pessoa doente na família e aquele bicho começar a cantar, diz vai morrer amanhã, o bicho tá cantando, olha lá.” (Depoimento do Sr. Arlindo Marco da Silva *apud* Podcast “Do agouro à esperança”, 2024). Contudo, tal sonoridade também pode consistir na comunicação de mensagens espirituais que podem guiar as decisões e ações das comunidades. Assim, o canto das aves, como o da acauã e do urutau, vem recebendo uma escuta cada vez mais atenta por parte uma ecopolítica sensível às ancestralidades e ao respeito às diversas dimensões da existência, com as quais o humano é convidado a comungar: “Eu gosto do canto dele. Ele canta bonito, eu gosto do som.” (Depoimento do Sr. Arlindo Marco da Silva *apud* Podcast “Do agouro à esperança”, 2024).

O segundo podcast, “Marujos de Nossa Senhora Aparecida”, destacou a singularidade desta Guarda em Barra Longa, que não faz parte dos grupos de Congado deste município, mas assume características singulares, mantendo, não obstante, a inter-relação entre matrizes culturais afro e católicas: “O Marujo é uma coisa e o Congado é outra. [...] O Marujo é uma dança que saiu de terreiro, entendeu? [...] veio do afro-brasileiro, é uma dança que veio lá dos escravos, que passa de pai pra filho. [...]” (Depoimento das Sras. Germana e Aparecida do Carmo *apud* Podcast “Marujos de Nossa Senhora Aparecida”, 2024).

Em sequência, o terceiro podcast, “Congado de Nossa Senhora do Rosário do Dobla” destaca as interfaces entre religiosidade afro e protagonismo feminino.

> São aquelas mulheres que andam com a bandeira de Nossa Senhora do Rosário. E elas também têm um grande papel no Congado. [...] O papel delas é assim: poque o Congado não sai sem a bandeira. [...] E elas que são as guardiãs da bandeira de Nossa Senhora do Rosário. [...] Tudo depende da rainha. A rainha é que manda no dia da festa. Prá nós, aqui na nossa tradição, a rainha é que manda, não é capitão. Outros lugares aí o capitão é que decide tudo, mas só que a gente, a tradição do lugar, a rainha decide quantos corpos de dança, quantas guardas, a gente fala corpo, mas é guarda, que quer que venha na festa dela. (Depoimento do Sr. José Cesar Gomes *apud* Podcast "Congado de Nossa Senhora do Rosário do Dobla", 2024)

O quarto podcast, "Caminhos das águas - Primeira parte: a silenciada presença indígena", atentou aos parcos indícios dos povos originários na região, bem como aos efeitos da mineração sobre esses povos.

> A questão dos cursos d'água, das cachoeiras, isso era importante porque era ali que eles se refugiavam, que eles moravam, e tinha a questão dos rituais. Tinha que fazer as danças, onde era os pontos que eles faziam as caçadas... Às vezes eles estavam nas andanças, ali eles paravam para pegar água, para extrair alguma matéria prima.... Então a questão dos cursos d'água era muito importante no passado. Infelizmente, grande parte desses cursos d'água hoje estão assoreados. (Depoimento de Danilo Borum-Kren *apud* Podcast "Caminhos das águas - Primeira parte: a silenciada presença indígena", 2024)

Por fim, o último, "Caminhos das águas – Segunda parte: entre romarias e o racismo ambiental", atualiza a luta afrodescendente por seus direitos sociais no município, sob a mediação de religiosidades promovidas em Barra Longa.

> O encontro dos rios Carmo e Gualaxo
> Marca o desencontro das águas com a natureza
> Veja só a transferência de tristeza. [...]
> O encontro dos rios foi a bia batismal da cidade de Barra Longa
> E seus padrinhos, os próprios rios,
> Que em uma grande cerimônia, deram-lhe vários nomes.
> Hoje o Gualaxo pode entender, com seu enorme sofrer,
> O que o Carmo sentia,
> Pois em suas águas, por anos, lama trazia.
> A felicidade é mesmo fugaz.
> Hoje eu carrego lama; amanhã, é você quem traz.
> Pois no mundo do capital, é a morte quem faz o cerimonial.
> (Poesia "O grande encontro: Carmo e Gualaxo", de autoria de Sérgio Papagaio, por ele declamada *apud* Podcast "Caminhos das águas – Segunda parte: entre romarias e o racismo ambiental", 2024)

A elaboração dos podcasts contou com a participação de residentes em Barra Longa[6] e com as instâncias parceiras do projeto: a Rádio UFOP Educativa 106.3 FM,[7] a Câmara de Vereadores

[6] Os moradores concordaram com a inclusão de seus depoimentos nos podcasts e em artigos científicos a eles associados, tendo assinado neste sentido um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.
[7] Agradecemos especialmente aos senhores Danilo Nonato, responsável pelo Núcleo de Programação – Conteúdo e Entretenimento da Rádio UFOP, e Francisco Daher, coordenador-geral da Coordenadoria de Comunicação Institucional da UFOP, bem como à graduanda Gabriela Rosa, bolsista da Rádio UFOP, pelo apoio ao projeto da Áudio Série.

do Município de Barra Longa[8] e a Secretaria de Cultura e Turismo da Prefeitura de Barra Longa.[9] Os podcasts (e os videocasts a partir deles produzidos) podem ser acessados no site do Núcleo de Mentalidade e Memória (NUMEM) do Instituto de Filosofia, Artes e Cultura (IFAC) da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) (https://ufop.abrange.site/projetos-anteriores).

Não obstante, de forma concomitante à produção desses podcasts, consideramos relevante sistematizar contribuições da historiografia sobre a presença afro-indígena em Barra Longa, bem como da teoria sobre as alternativas de interpretação das sonoridades dessas matrizes histórico-culturais ali circulantes. Dessa maneira, este artigo busca responder à seguinte problemática: qual(is) conceito(s) ou noção(ões) operatória(s) viabilizam interfaces entre sonoridades históricas afro-indígenas e mobilizações ético-políticas desses segmentos étnico-sociais em Barra Longa no tempo presente?

Em termos metodológicos, este artigo baseou-se na consulta ao trabalho de dois autores que transitam entre a narrativa e a teoria da História, em suas distintas concepções epistêmicas. Um eles foi Amadeu Hampâté Bâ, nascido em Mali por volta de 1990 em uma família fula[10] de pastores nômades que transitava através da África savânica. Órfão de pai ainda jovem,

> Hampâté Bâ foi acolhido como filho primeiro pelo padrasto Tidjani Thiam, à época filho do rei de Bandiagara. Com essa filiação, pode frequentar escolas coloniais em Djenné e Kati, por exemplo, e ocupou espaços na administração francesa na colônia, como uma figura de mediação entre a administração colonial francesa e as comunidades de tradições africanas; um intermediário cultural. [...] Foi um narrador, escritor, historiador, etnólogo, poeta, [...] letrado na savana e alfabetizado naescola dos brancos franceses colonizadores. De seu local de enunciação, chamou a atenção para o cuidado com o estudo da história da África como num projeto contra-hegemônico [...] Amadou Hampâté Bâ, que assumiu, a partir do seu discurso, a representação de viés de africanidades, tais como as características culturais, linguísticas, artísticas, os sistemas de crenças, as visões de mundo e a própria tradição oral. (SANTOS, 2019, p. 60-61).

Hampâté Bâ ganhou notoriedade intelectual com sua formulação de “tradição viva”, título, inclusive, do capítulo que utilizamos neste artigo, o qual foi publicado na coletânea *História geral da África*, publicada pela Unesco em 2010. Hampâté Bâ faleceu em 1991 na Costa do Marfim.

Por sua vez, o segundo autor elencado em nosso estudo, Michel de Certeau (1982b), nascido justamente no país colonizador do território natal de Hampâté Bâ, a França, em 1925.

---

[8] Agradecemos especialmente ao senhor Greison Anderson de Souza da Costa, presidente da Câmara de Vereadores, assim como à senhora Lorena Machado Meireles, funcionária dessa instituição, pelo apoio de ambos ao projeto da Áudio Série.

[9] Agradecemos especialmente ao senhor José Alexandre Carneiro, integrante da Secretaria de Cultura e Turismo, bem como à senhora Larissa Lisboa Carneiro, Secretária de Cultura e Turismo de Barra Longa, por seu apoio ao projeto da Áudio Série.

[10] “A própria definição de fulanidade é quase impossível e os diversos critérios retidos pelos especialistas desde o século XIX suscitam objeções. Alguns insistem em características físicas, de que se conhecem a fragilidade e as derivas potenciais (misturas de traços ‘caucasoides’ e ‘negroides’, ao passo que outros salientam a existência de pelo menos duas comunidades muito contrastadas, cuja definição remete [...] para fatos de história e de organização social. Melhor estabelecido, o estudo de sua língua não permite de maneira alguma que se vá mais longe. Misturada por contribuições diversas e apresentando afinidade muito forte com o jalofo e serer do Senegal, foi classificada no grupo das línguas sudanesas da costa ocidental atlântica. [...]” (M'BOKOLO, E. *África Negra*: história e civilizações, tomo 1 (até o século XVIII). Salvador: Edufba; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009. p. 126 *apud* SANTOS, 2019, p. 60).

Certeau provinha, como Hampâté Bâ, de uma família nobiliárquica, mas optou por uma trajetória eclesiástica, tendo ingressado na Companhia de Jesus e vindo a ser ordenado padre em 1956. Durante praticamente duas décadas, Certeau dedicou-se a pesquisar a história da mística dos séculos XVI e XVII, com particular atenção aos escritos deixados por jesuítas desse período, como Surin e Favre (companheiro de Inácio de Loyola). Tendo acompanhado diretamente os eventos de Maio de 1968, passou a interpretar os eventos místicos como acontecimentos irruptivos, que desestabilizavam/alteravam os sistemas político-religiosos, sem, entretanto, romper com eles. Ele destacava, assim, as particularidades ("os desvios") das experiências surgidas no bojo do cristianismo. A partir de meados da década de 1970, os artigos de Certeau sobre o cristianismo começaram a escassear, sem que, com isso, cessassem suas indagações acerca do ato de crer, não redutíveis a um sistema de crenças nem ao espaço das igrejas instituídas. O deslocamento do objeto de investigação do religioso enquanto campo institucional para o sociocultural pode ser parcialmente atribuído à relevância assumida pela questão política, com diferentes setores da *intelligentsia* francesa contestando de forma mais explícita os totalitarismos vigentes em regimes de direita e esquerda nos diferentes continentes. Por conseguinte, entre 1973 e 1975, Certeau promoveu uma inquirição sobre diferentes lugares de saber-poder, conferindo especial atenção às operações produtoras do conhecimento histórico, esforço que culminou no famoso texto "A operação historiográfica", publicado de forma parcial na obra coletiva *Faire la Histoire*, em 1974, e de maneira integral, no livro A *escrita da História*, em 1975. Certeau faleceu em 1986 (BUARQUE, 2004; DOSSE, 2002). Para este artigo, recorremos à "Introdução" deste autor à coletânea *A fábula mística, 1*, publicada inicialmente na França em 1982 e traduzida no Brasil em 2015. Neste texto, Certeau apresenta a noção de "fábula" como uma enunciação provinda de segmentos sociais vulneráveis, que atuam na correlação de forças político-sociais mediante acionamentos de atos de crer.

Desta maneira, entrecruzamos abordagens vinculadas às tradições orais africanas e à vertente pós-estruturalista da historiografia religiosa, ambas críticas de uma compreensão epistêmico-científica universalista, com critérios de veridicção pautados em objetividade de um real empírico e mensurável, ainda que mediado por representações.

1. BARRA LONGA E A PRESENÇA AFRO-INDÍGENA

Barra Longa é um município situado na antiga Zona da Mata do estado de Minas Gerais,[11] com aproximadamente 400.000 km^2, distribuídos pela sede urbana e 25 povoados rurais. Até 2015, não havia recebido grande destaque na mídia, apesar de ser tricentenária e localizar-se

[11] A mesorregião da Zona da Mata, divisão geográfico-administrativa vigente entre 1989 e 2017, subdividia-se em sete microrregiões: Cataguases, Juiz de Fora, Manhuaçu, Muriaé, Ponte Nova, Ubá e Viçosa. Em 2017, foi estabelecida, pelo IBGE, a divisão em regiões geográficas intermediárias e imediatas. Barra Longa passou então a pertencer à Região geográfica imediata de Ponte Nova.

relativamente próxima às cidades de Mariana (com quem faz divisa)[12] e Ouro Preto, ambas tombadas como patrimônio nacional. Contudo, a partir de novembro daquele ano, tornou-se manchete no Brasil e no exterior em função do rompimento da Barragem de Fundão, pois a avalanche de lama tóxica contaminou os rios, a fauna e a flora da região – soterrando ruas, casas e plantações por onde passava, ela também provocou a morte de 19 pessoas (MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DE MINAS GERAIS, 2020). Até hoje a população local sente os graves efeitos desse desabamento em sua saúde[13], na perda de seus bens[14] e na impossibilidade de dar continuidade a muitas atividades que então promoviam para obter renda familiar.[15]

Não foram encontradas produções acadêmicas que mencionassem os efeitos do rompimento da barragem sobre etnias indígenas neste município, pois não há registros oficiais quanto à sua presença na região no período contemporâneo[16] Um dos raros indicativos da presença pregressa dos povos originários em Barra Longa é a denominação "Gruta dos Botocudos", atribuída a um marco natural do município tido como abrigo de escravizados em fuga nos séculos passados (SEBRAE, 2005, p. 45). A expressão "botocudo"[17] referia-se, de forma genérica, a um conjunto de grupos indígenas de vinculação etnolinguística Macro-Jê[18] que resistia à incorporação colonial na região: "Botocudo, em outras palavras, era sinônimo de inimigo" (OLIVEIRA, 2009, p. 45). Tal designação dificulta, na atualidade, o devido reconhecimento das singularidades identitárias indígenas.

[12] Barra Longa também é limítrofe com os municípios de Dom Silvério, Alvinópolis, Acaiaca, Ponte Nova e Rio Doce.

[13] "A população de atingidos pelo desastre, avaliada em uma amostra representativa de todos os atingidos, adoeceu no período após novembro de 2015. Foram registradas maiores incidências de doenças respiratórias, doenças de pele, doenças gastrointestinais e problemas de saúde mental, principalmente entre aqueles que vivem na margem do Rio Doce. [...] Agravos como cânceres, doenças renais, doenças do aparelho digestivo, do aparelho respiratório, de pele e de saúde mental apresentam indícios inequívocos de maior incidência em atingidos que no grupo de controle e maior incidência após o desastre em relação ao período anterior ao desastre." (FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS, s.d.)

[14] "Sublinhe-se vidas devastadas, porque não foram somente casas destruídas, carros perdidos, animais mortos ou plantações perdidas: as vítimas do rompimento da barragem da Samarco perderam, sobretudo, bens imateriais, como a vida comunitária, as suas lembranças, suas histórias, sua tranquilidade, seus amigos, ou seja, bens irreparáveis, enterrados na lama [...]." (MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DE MINAS GERAIS, 2015, p. 10-11)

[15] O Governo Federal, o Estado de Minas Gerais e o Estado do Espírito Santo elencaram, conforme AC- Processo 69758-61.2015.4.01.340) 20 categorias de graves danos socioambientais decorrentes do rompimento da barragem do Fundão, listados nominalmente em relatório oficial, conforme CONSELHO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS, 2017, p. 8. No caso de Barra Longa, a inviabilidade da subsistência econômica de muitos moradores deveu-se diretamente à obtenção de sua renda da agricultura, na pecuária leiteira e criação de aves, suínos e equinos, já que as águas continuam apresentando alto nível de metais pesados, tornando-as impróprias para tais práticas econômicas e para consumo humano.

[16] Promovemos exaustiva procura, com auxílio de ferramenta de busca, na base de dados científicos Google Academic e do IBGE, com recurso à combinatória de palavras-chave Barra Longa-Indígenas. Na página do IBGE relativa à distribuição dos povos indígenas nos municípios brasileiros, Barra Longa aparece sem registros dessa população na cartografia que foi disponibilizada (IBGE, 2025).

[17] O nome "botocudo" possuía uma conotação pejorativa e estava vinculado ao uso botoques labiais e nas orelhas, feitos de madeira da árvore conhecida como "barriguda", por esses povos indígenas. Esse adorno era comparado por reinóis e colonos a botoques, rolhas usadas para tampar tonéis (ARAÚJO; SILVA, 2012, p. 52).

[18] A classificação Macro-Jê pode ser remetida aos estudos do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro na década de 1860: ela foi proposta por Carl von Martius como alternativa à designação "Tapuia", que congregava inúmeros povos indígenas que não falavam o idioma tupi. Para isso, ele partiu da presença da partícula final "jê" (chefe, pai, ascendente) na denominação de vários grupos, como Apinagez, Crengez (RODRIGUES, 2002, p. 280). Segundo AGUIAR, 2010, p. 204, o "grupo Macro-Jê […] comportava em si os dialetos Kamakã, Maxacali, Botocudo, Pataxó, Puri, Cariri, Ofaié, Jeikó, Rikbaktsá, Guató, e, com menor grau de certeza, Bororo e Fulniô [...]. O tronco linguístico Macro-Jê predominava no leste brasileiro, desde o Rio de Janeiro até a Bahia".

Os conflitos com indígenas "Botocudo"[19] no território do atual município de Barra Longa foram intensos,[20] pois a área era fértil para agricultura, rica em ouro e considerada de importância estratégica para o avanço para o Leste de Minas, através do vale do rio Doce. A partir da segunda metade do século XVIII, mais precisamente entre "[...] 1762 e 1778, distinguiu-se um afluxo de posses que se lançou mais a leste em direção ao rio Casca, com diversas menções à 'freguesia de São José da Barra Longa', jurisdição eclesiástica que cobria toda a margem sul do rio Doce e seus principais afluentes" (ANDRADE, 2017, p. 17). Em concomitância, "[...] em 1766, moradores de Furquim, Barra Longa e Abre Campo buscaram a intervenção do governo para lidar com as contínuas hostilidades [indígenas,] que vinham fazendo com que um grande número de habitantes abandonasse as terras que cultivavam" (ANTUNES; SILVEIRA, 2022, p. 489). De forma subsquente, houve a declaração de "guerra justa" aos Botocudo, proclamada em maio de 1808, quando a Corte portuguesa já se encontrava na América (RESENDE, 2013, p. 71; 64).[21]

Não obstante, menções a populações indígenas no atual território de Barra Longa desaparecem dos registros desde as últimas décadas do século XIX, numa imbricação de narrativas "de extinção" e apagamento de dados estatísticos no intuito de expropriação das terras e requisição de mão de obra (DORNELLES, 2018, p. 77).

> [...] a trajetória de diversos grupos indígenas e seus descendentes em Minas Gerais colonial pode ser vista como duplamente esvaziada. Primeiro, pelos agentes colonizadores ao nomearem indivíduos de origem indígena com o termo genérico de índio ou outros correlatos de mestiçagem. Nas fontes documentais, produziram o apagamento de uma memória étnica particular, ao colocar populações com tradições e valores culturais distintos no mesmo bojo. No entanto, se há uma incerteza na definição étnica desses índios, pelo registro oficial e eclesiástico pouco preocupado em distinguir a origem do gentio, escamoteando a alteridade dos nativos, isso não pode ser uma negação, por excelência, da contribuição desses índios na formação de Minas. (RESENDE, 2003, p. 63)

Tal apagamento da existência de povos indígenas em Minas foi seguida pelo emprego da categoria "pardo" como critério identitário da população brasileira durante mais de um século.[22] Afinal, a autoidentificação de brasileiros como indígenas só foi incluída no censo de 1991.[23]

---

[19] Em 1953, a Associação Brasileira de Antropologia estabeleceu que os nomes de povos e de línguas indígenas fossem empregados como palavras invariáveis, sem flexão de gênero nem de número (OLIVEIRA, 2009. p. 1). O autor cita como referência a *Revista de Antropologia*, v. 2, n. 2, p. 150-154, 1954.

[20] ESPÍNDOLA, 2009, p. 76, informa que "Em 1832, o Mestre-de-Campo Matias Barbosa [da Silva], atuou como perseguidor dos "Botocudo" que atacaram localidades próximas à cidade de Mariana".

[21] A declaração de "guerra justa" foi utilizada no Brasil do século XVI ao XVIII com base numa instituição europeia criada durante as Cruzadas. Embora tenha sido abolida desde 1757 pelo Diretório Pombalino, foi retomada em 1808.

[22] Passando à consideração de dados específicos sobre a população indígena [no Brasil], cabe focalizar inicialmente os dois primeiros censos nacionais (1872 e 1890). Antes de tudo há que observar que em ambos existem quatro categorias, ali chamadas de 'raças': 'brancos', 'pretos', 'pardos' e 'caboclos'. Não existe uma conceptualização explícita dessas categorias, mas no censo de 1890 são traduzidas para o idioma francês. Os 'pardos' são caracterizados como mestiços (*métis*), enquanto os 'caboclos' seriam os indígenas (*indiens*). O censo de 1872 procede também a uma divisão geral da população em 'livres' e 'escravos'. Assim os 'pretos' (e também os 'pardos') se dividem em 'livres' e 'escravos', enquanto os 'brancos' e os 'caboclos' são sempre caracterizados como 'livres', o que reforça a impressão de que com a categoria 'caboclo' se está falando dos índios, cuja escravização já fora proibida inclusive em atos da antiga legislação colonial. (OLIVEIRA, 1997, p. 70-71).

[23] "Nos Censos de 1900, 1920 e 1970, o quesito cor/raça não foi incluído. No Censo de 1940, sob a designação de pardos, foram alocados os que registraram cor diferente de branco, preto e amarelo, ou foi lançado um traço no lugar da resposta. Nos Censos de 1950 e 1980 foram utilizadas quatro categorias, agrupando todos os que registraram cor diferente de

Tal violência sociocultural foi tão extremada que, na atualidade, dos diversos grupos linguísticos agregados sob a designação "Botocudo" - Krekmum, Naknanuk, Djiporok, Pojitxpa, Bakuen, Krenak e Nakrehé - apenas o povo Krenak[24] mantém-se como referência aldeada, habitando na região do vale do Rio Doce (mais ao norte do atual território de Barra Longa),[25] igualmente devastada pelas nefastas consequências da queda da Barragem de Fundão.

Em contrapartida, é crucial mencionar o movimento de ressurgência indígena Borum-Kren, o qual, iniciado entre 2018-2019 em Ouro Preto, tem agregado integrantes nos municípios de Mariana, Ponte Nova e Piranga, ou seja, no entorno de Barra Longa[26] . Logo, é válido supor a presença de descendentes desse povo originário também em tal território, como comenta o cacique Danilo Borum-Kren:

> Porque todas essas terras, no passado, eram terras indígenas. Toda essa área, do alto rio Doce, rio das Velhas, alto Paraopeba, Barra Longa, está dentro do territó rio ancestral nosso. Os grupos indígenas do passado faziam roçados temporários, e viviam deles e das guarnições da floresta. Por isso, as pesquisas arqueológicas aqui na região têm encontrado tantos vestígios: um machado de pedra ali, um fragmento de cerâmica aqui… (BORUM-KREN in: LIMA; PAOLIELO, BUARQUE, 2025, p. 114).

Já a presença africana em condição de diáspora e escravização foi relatada em Barra Longa desde as primeiras décadas do século XVIII, junto ao estabelecimento de grandes fazendas e lavras de extração aurífera. Assim, por exemplo, em 1804, foram contabilizados nas freguesias de Barreto (integrante atualmente de Barra Longa) e de Abre Campo (hoje município autônomo) 250 escravizados, sendo 96,5% vinculados às etnias bantu e 3,5% aos grupos sudaneses; desse montante, 65,6 eram nascidos na América Portuguesa e 34,4 desterritorializados do continente africano (LUNA; COSTA, 1981). Pouco depois, um censo de 1835 demarcou que Barra Longa possuía 1.387 moradores livres e 924 escravos (MARTINS, 2002). Em paralelo, alguns marcos das tradições africanas também se encontram nas denominações de sítios desse município, como "córrego do Congo" e "fazenda do Congo" (LIMA, 2012, p. 85).

A presença afrodescendente em Barra Longa se manteve concentrada sobretudo nos distritos rurais, mesmo após o advento do regime republicano. É importante mencionar também a migração entre cidades da região, pois muitas famílias de remanescentes de escravizados e forros deslocaram-se, desde o final do século XIX, de localidades vizinhas banhadas pelo rio Piracicaba

branco, preto e amarelo na categoria "pardo'. No Censo de 1960 foi incluída a categoria índia, para os indígenas residentes nas reservas, sendo que os indígenas residentes fora das reservas foram agrupados na categoria 'pardo'. Nos Censos de 1991, 2000 e 2010 incluiu-se a categoria indígena, sendo que no questionário do Censo de 2010 também foram incorporadas questões sobre língua falada e etnia. Nos Censos de 1980, 1991 e 2000 o quesito cor/raça foi pesquisado apenas na amostra e, em 2010, voltou a ser pesquisado no universo." (DIAS JÚNIOR; VERONA, 2018, p. 3).

[24] Para indicação dos distintos grupos linguísticos agregados sob o nome "Botocudo", bem como para maiores dados históricos abalizados sobre o povo Krenak, ver a página "MG – Povo indígena Krenak segue lutando por reconhecimento e demarcação total de seu território tradicional", produzida pela FIOCRUZ.

[25] O povo Krenak encontra-se atualmente presente na região entre as cidades de Resplendor e Conselheiro Pena, em Minas Gerais.

[26] Sobre essa revitalização, ver o programa na plataforma Youtube "Indígenas Borum Kren ressurgindo na região de Ouro Preto/MG. Aula Magna de Danilo Campos em entrevista à Dra. Alenice Baeta e ao Frei Gilvander Moreira, da CPT/MG. 23 dez. 2020". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Ga04UI-_hfw. Acesso em 5 abr. 2023.

para distritos de Barra Longa e vice-versa.[27] A área abrangida por esse movimento pendular pertencia à antiga Comarca de Piracicaba, que criada em 1840, compreendia os municípios de Santa Bárbara, Itabira e Caeté (antiga Vila Nova da Rainha) (VAL; SOARES, 2011).[28]

Se as condições de sobrevivência dessa população afrodescendente mostraram-se, de forma geral, bastante precárias em Barra Longa ao longo do século XX, elas pioraram ainda mais com a queda da Barragem do Fundão, com várias denúncias de racismo ambiental,[29] face à "predominância de negros diretamente atingidos pela massa de lama oriunda da Barragem" (WANDERLEY, 2015, s. p.).

> O grupo Política, Economia, Mineração, Ambiente e Sociedade (PoEMAS), da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), realizou nos últimos anos pesquisas que jogam luz à existência do racismo ambiental nos desastres ocorridos em Minas Gerais. [...] o grupo observou, a partir de dados do IBGE, que em Bento Rodrigues, primeira área atingida pelos rejeitos da Barragem de Fundão, 85% eram negros. As comunidades afetadas logo em seguida tinham características parecidas. Em Paracatu de Baixo, 80% dos moradores eram negros. Em Gesteira [povoado de Barra Longa], 70%. Já [na sede urbana de] Barra Longa, 60,3% (LEI.A, 3 mar. 2022).

Logo, não é casual que as manifestações sonoras indígenas e afrodescendentes em Barra Longa sejam ainda pouco conhecidas, inclusive pelos levantamentos patrimoniais realizados pelos poderes públicos desse município.[30] Apenas duas sonoridades afro possuem maior divulgação na cidade, os Congados das comunidades do Pimenta e do Dobla, mas ainda assim sobre eles existem apenas parcas referências em reportagens, como as transcritas a seguir:

> Festa, tradição e história de união. O terceiro domingo do mês de julho [de 2022] em Barra Longa foi marcado pelas comemorações da Festa do Congado do Pimenta [...]. As comemorações tratam da tradição que os africanos trouxeram de seu continente, fortalecendo a cultura e a religiosidade. Tudo muito rico, sonoro, alegre e cheio de cores. (PREFEITURA MUNICIPAL DE BARRA LONGA, 22 jul. 2022)
>
> A tradicional e tão aguardada Festa do Congado do Dobla aconteceu no último domingo, dia 24 de julho [de 2022]. A festa acontece todos os anos na comunidade

[27] "A possibilidade de encontrar novamente o metal precioso fez com que viajantes de várias cidades da região como Barra Longa, Dom Silvério, Ponte Nova, Piedade de Ponte Nova, Rio Doce, entre outras, viessem para o município de Rio Piracicaba na década de 1940. A procura começou desde a comunidade de Ponte do Saraiva, em Rio Piracicaba e se estendeu até o distrito de Fonseca, já no município de Alvinópolis, por onde o rio também passa. Nesse período (final da década de 30), o último em que consta a extração de ouro de aluvião em Rio Piracicaba, foi retirado ainda quantidade considerável do mineral." (MELO, 2017, p. 22-23).

[28] Em 1891, a Comarca passou a denominar-se Itabira.

[29] "O conceito 'racismo ambiental' se refere a qualquer política, prática ou diretiva que afete ou prejudique, de formas diferentes, voluntária ou involuntariamente, a pessoas, grupos ou comunidades por motivos de raça ou cor. Esta ideia se associa com políticas públicas e práticas industriais encaminhadas a favorecer as empresas impondo altos custos às pessoas de cor. [...] A questão de quem paga e quem se beneficia das políticas ambientais e industriais é fundamental na análise do racismo ambiental" (BULLARD, 2005). Agradecemos a Marcone de Souza Guedes por esta indicação bibliográfica, bem como pela subsequente.

[30] *O Inventário do Patrimônio Cultural de Barra Longa* menciona como bens imateriais desse município apenas duas sonoridades de específica vinculação com a matriz cultural afro-indígena, o Congado do Pimenta (incluído em 2005 e atualizado em 2021) e a Guarda de Nossa Senhora do Rosário da Comunidade do Dobla (incluída em 2021) (PREFEITURA MUNICIPAL DE BARRA LONGA, 2021). Não há, contudo, uma síntese histórica sobre cada uma dessas manifestações sonoras, que são apenas elencadas. Uma versão anterior deste *Inventário* disponibilizada na web data de 2017, sendo o documento posteriormente atualizado.

> do Dobla, zona rural do Município, sendo realizada pelo grupo de Congado Nossa Senhora do Rosário do Dobla [...]. Apoderados de cultura, as apresentações de congado trazem como origem os figurinos com cores vibrantes, a dança de exclusividade do congado e as músicas que remetem a fé e relatam a vivência de seus antepassados (PREFEITURA MUNICIPAL DE BARRA LONGA, 29 jul. 2022).

A constatação desse silenciamento historiográfico sobre as sonoridades afro-indígenas de Barra Longa motivou-se ainda mais para a produção da Áudio Série anteriormente mencionada, no intuito de incentivar uma escuta que reconheça as presenças socioculturais a ela associadas e endosse suas reivindicações por pautas antirracistas e maior participação nas diferentes instâncias da vida social local.

2. SONORIDADES E SUAS EXPRESSÕES AFRO-INDÍGENAS

A promoção de uma reflexão sobre as sonoridades afro-indígenas em Barra Longa sob uma perspectiva histórica requer, por sua vez, um conhecimento preliminar sobre a própria concepção de sonoridade e sua inclusão como temática investigativa pelo campo historiográfico.

Efetivamente, as sonoridades vêm exercendo um impacto cada vez maior na sociedade globalizada, no bojo da transposição de uma cultura midiática[31] para uma cultura digital[32] nessas primeiras décadas do século XXI. Com isso, as expressões sonoras retomam um destaque que, a princípio, parecia (ao menos parcialmente) obscurecido diante da preponderância obtida pelo aparato visual (sobretudo no campo das artes, da religiosidade e da simbólica do poder político) e pela escrita impressa, no Ocidente dos séculos anteriores.[33]

Dessa maneira, no âmbito da cultura sonora midiática, foram desenvolvidas técnicas específicas de ouvir, de forma correspondente à invenção de dispositivos de telegrafia, telefonia ou exames médicos (como o estetoscópio). Isso implicou em uma necessidade de capacitação para escuta de determinados indícios sonoros, a fim de que não passassem despercebidos – o ouvir, portanto, foi tornando-se cada vez mais especializado. Simultaneamente, houve uma redistribuição sonora de ambientes públicos e privados (algumas sonoridades deveriam ser ouvidas no recesso do lar enquanto outras eram circunscritas às ruas), de forma associada à codificação social, étnico-

[31] A concepção "cultura midiática" é aqui empregada em referência ao *corpus* extremamente plural (não raramente conflitivo) de imaginários (com seus padrões de gosto/consumo), ideologias e práticas, suscitado e continuamente ressignificado no bojo de um sistema de comunicação e entretenimento pautado em dispositivos tecnológicos industriais e dinâmicas de mercado e capital hegemônicos a partir do final do século XIX.

[32] Por "cultura digital", pode-se entender as maneiras igualmente plurais e contrapostas de conferência de sentido e de ação promovidas por agentes (individuais e coletivos) sob a mediação da internet e, que aí adquirem certa singularidade. A emergência da cultura digital em grande escala por ser remetida às décadas de 1980-1990, quando o recurso à transformação de ondas elétricas em sinais binários, a seguir processados por algoritmos, tornou-se cada vez mais empregada pelas novas tecnologias de informação.

[33] Cf. HIKIJI, 2004, p. 5-6: "Tal característica das humanidades reverbera, em parte, a própria forma como a sociedade ocidental hierarquiza os sentidos. Anthony Seeger lembra que, na língua inglesa, quando alguém quer dizer que compreende algo, diz '*I see*' [eu vejo]. Entre nós, pessoas com ideias que só serão implementadas no futuro são chamadas 'visionárias'. [...] Curioso notar que em inglês e em português, quando se aproxima audição e cognição, há, em geral, um tom negativo nas expressões." Não obstante, os sentidos corpóreos e suas significações e sensibilidades mostram-se profundamente interligados, não sendo possível considerar apenas um deles de forma completamente isolada dos demais.

racial e de gênero. Outras mudanças culturais foram a individualização dos espaços acústicos (a exemplo das cabines telefônicas), assim como a tentativa de classificação e subsequente controle de ruídos (uma vez que alguns eram sinônimos de progresso, como os "trens de ferro" ou os apitos das fábricas, e outros deveriam ser combatidos, geralmente provindos dos segmentos empobrecidos ou estrangeiros) (CASTANHEIRA, 2016, p. 5).

Não obstante, com a emergência da cultura sonora digital, foi sendo paulatinamente esgarçada a conferência de uma dimensão representacional do real às expressões audíveis. O sonoro passou a ser tido como uma dimensão performativa do vivido,[34] adquirindo um protagonismo que até então fora atribuída somente à voz e à música – assim, por exemplo, nos filmes hiper-realistas contemporâneos, busca-se suscitar uma imersão do espectador mediante uma percepção mutissemiótica (que por vezes apresenta-se de forma disjuntiva, com os sons que estão sendo ouvidos dissociados das imagens vistas e dos discursos/silêncios enunciados) (CAPELLER, 2011, p. 14-15).

Já no campo das ciências humanas, o sonoro foi sendo paulatinamente incorporado como fonte e como método de produção do saber desde o final do século XIX. Com o desenvolvimento de dispositivos de transdução do som (do telefone ao cinema sonoro, passando pelo gramofone e pelo alto-falante), que permitiam a captura da voz, o audível tornou-se "objetificável" pelo saber científico.[35] Na atualidade, a abordagem do sonoro pelas ciências humanas vem assumindo novas configurações, como indicado por José Geraldo de Moraes (2018): ele deixou de ser tido como simples reflexo de práticas e poderes sociais, recebendo cada vez mais destaque por sua dimensão performativa; foi considerado indissociável do suporte físico que o constitui e veicula, assim como das sociabilidades/redes através das quais é experienciado; começou a ser formulada uma interrelação entre sonoridades e a historicidade das práticas de escuta.[36] Nesse processo, a categoria "cultura sonora" vem sendo cada vez mais empregada, inclusive pela historiografia,[37]

[34] Cf. LABARRE, 2014, p. 49: "Em termos de som, a transição da era moderna, definida pela produção, para a pós-modernidade, definida pelo consumo pós-produção, pode ser ilustrada pela saída das paisagens sonoras enquanto ambientes naturais (os sons da fábrica eram ruídos necessários, mas não suficientes, para uma função produtiva determinada), e a entrada em cena dos territórios sonoros, ou das territorializações sonoras enquanto processos performativos. Esses processos vão criar e representar sentidos de lugar e de pertença agora flexíveis, transitórios, provisórios, efémeros – em perfeita sintonia, aliás, com a experiência urbana contemporânea [...]".

[35] Mais precisamente entre as décadas de 1870-1930, houve uma apropriação das sonoridades pelas ciências sociais emergentes e outros saberes fronteiriços, alocados no mundo das artes e da tecnologia. Pode-se citar, no campo das ciências humanas, os estudos de Franz Boas, de 1889, sobre as sonoridades da língua falada pelos povos Haida, Kwakiutl e esquimós, seguidos pela criação de sociedades e instituições nacionais voltadas ao inventário e gravação de arquivos fonográficos, numa tentativa de "salvar" o folclore da extinção (REIS, 2009). Já no âmbito das artes e tecnologias, há o trabalho pioneiro do engenheiro acústico Pierre Schaeffer (1993), que propôs a noção de "objeto sonoro" – o próprio som, de forma dissociada de sua fonte sonora, considerado fenomenologicamente em sua reverberação e, portanto, imbricado a seu ato de escuta.

[36] Em desdobramento, devido às pouquíssimas menções às sonoridades nos registros escritos, a interpretação das sonoridades pelas ciências humanas demanda uma atenção a menções aparentemente episódicas (costumeiramente tidas como insignificantes) (CORBIN, 1990, p. 20), assim como à imaginação histórica (MORAES, 2018, p. 132).

[37] Conforme descrito na chamada para o Dossiê "História e Culturas Sonoras", da *Revista História*, da USP, lançada no 2º semestre de 2022.

juntamente com a maior atenção conferida aos silenciamentos das sonoridades – e seus agentes – que soassem discrepantes e até perigosas:

> A ocultação das formas de resistência ligadas à colonialidade e à escravidão através do silenciamento de suas formas expressivas, culturais e artísticas foi um recurso sistematicamente empregado ao longo de todo o período escravista no continente americano e se refletiu numa crônica colonial fortemente marcada por menções pejorativas à música, dança e celebrações promovidas pelos escravos africanos [e, acrescentamos, pelos indígenas] (SILVA, 2014, p. 77).

Nessa reelaboração do campo historiográfico, o vocábulo "sonoridade" foi alçado à condição de noção operatória,[38] embora seja ainda de emprego recente e polissêmico (CASTRO, s. d.). Buscamos, então, em diálogo com os pesquisadores Cesar Maia Buscacio e Bárbara Pereira (2022), também da UFOP, sistematizar seu sentido, entendendo-a como um

> [...] processo de significação dos sons, de cunho histórico-cultural. [...] Logo, as sonoridades incidem sobre uma gama extremamente variada de sons – os advindos dos ecossistemas, os que são promovidos por objetos e máquinas e aqueles produzidos por intervenções humanas. Neste último caso, as sonoridades configuram-se em modalidades verbais (falas, gemidos, gritos, soluços, silêncios…), musicais (instrumentais e de canto) ou híbridas (numa mescla de diversos ou mesmo de todos esses elementos). As sonoridades são constituídas mediante um envolvimento simultâneo da corporeidade, da sensibilidade afetiva, da inteligibilidade e de referências histórico-culturais (BUARQUE; BUSCACIO; PEREIRA, 2022).

As sonoridades vêm se tornando questão para algumas produções historiográficas compromissadas em evidenciar o protagonismo de sujeitos (individuais e coletivos) subalternizados, muitas vezes em função (ainda que não exclusivamente) de seu pertencimento étnico-racial. Pode-se mencionar, especificamente, o trabalho de Paul Gilroy junto aos Estudos Culturais, [39] que em 1993 lançou o livro *O Atlântico negro*. Para este sociólogo, a cultura e a música negras caracterizam-se por uma relação ambígua com a modernidade (de apropriação, de contestação e de produção de alternativas a ela), instituindo, por sua vez, simbologias e práticas de comunicação entre as diferentes comunidades diaspóricas[40] e, com isso, viabilizando suas lutas políticas. Dessa maneira, para Gilroy, a música negra consiste em uma expressão político-cultural pela qual as comunidades negras disputam uma historicidade própria. Essa mesma música também cumpre uma função mnemônica e, com isso, permite uma expansão do conceito de arquivo, pois a escrita não pode

[38] Compreende-se por noção operatória um termo que enfoque privilegiadamente os usos, os reempregos, os esquemas de ação, favorecendo o delinear uma teorização a partir das práticas, conforme CERTEAU, 1982a, p. 183: "Por um lado, eles são operatórios: na ciência ou na cultura das Luzes, a teoria articula práticas".

[39] "O que os une [os autores que instauraram os Estudos Culturais] é uma abordagem que insiste em afirmar que através da análise da cultura de uma sociedade – as formas textuais e as práticas [...] – é possível reconstituir o comportamento padronizado e as constelações de ideias compartilhadas pelos homens e mulheres que produzem e consomes os textos e as práticas culturais daquela sociedade. É uma perspectiva que enfatiza a 'atividade humana', a produção ativa da cultura, ao invés de seu consumo passivo." (STOREY *apud* ESCOSTEGUY, s. d.). A autora reporta-se ao texto de STOREY, John. *An introduction to cultural theory and popular culture*. London: Prentice Hall/Harvest Wheatsheaf, 1997. p. 46.

[40] O conceito de diáspora é de grande importância para Paul Gilroy e para os Estudos Culturais em geral, pois ele viabiliza o reconhecimento da relação simultânea de elementos similares e diferentes nas culturas negras. Logo, dispõe de relevante potencial heurístico para reflexão sobre a dinâmica da identidade/não-identidade das culturas negras.

monopolizar as significações dos passados de sujeitos que foram excluídos do mundo da linguagem como "povos sem história" (GILROY, 2001).[41]

Outras vertentes historiográficas que têm ampliado suas análises sobre sonoridades afro-indígenas é a das abordagens pós-coloniais e decoloniais. Elas indicam como tais manifestações sonoras podem fortalecer projetos e mobilizações tanto de oposição à colonialidade como de re-existência dos povos conquistados e da diáspora. Opera-se assim uma insurgência contra os chamados epistemicídios sonoros e musicais (QUEIROZ, 2017), em paralelo à reivindicação da escuta de falas e cantos "sufocados", que não podem ser substituídas por análises intelectuais que se apresentem como seus porta-vozes.

> Os povos colonizados foram considerados inferiores, em parte, pelas suas práticas culturais, muitas vezes marcadas pela oralidade. [...] [a] tradição oral, trazida de várias partes do continente africano pelos povos escravizados, mas também herdada dos povos originários das Américas, foi sendo historicamente inferiorizada e colocada como um conhecimento considerado menor, intitulado de inculto. [...] Mas a maior sequela da diferenciação cultural é quando ocorre a incorporação pelas/os próprias/os colonizadas/os de sua inferioridade na capacidade de se pensar enquanto produtora/or de saber, de conhecimento e de história. Essa incorporação não é absoluta e a história desses povos já mostrou que a resistência esteve presente em todo o tempo de tentativa de destruição das suas culturas e existências (VASCONCELOS, 2022, p. 18-19).

Há uma grande preocupação, portanto, em conferir o lugar de fala àqueles que vivem a experiência de subordinação e discriminação, em particular os autores africanos e indígenas, inclusive no que tange à tradição oral e às sonoridades.

3. FABULAÇÕES AFRO-INDÍGENAS COMO POLÍTICAS DE RESISTÊNCIA

Em respeito a essa premissa de escuta de intelectuais provindos de povos subalternizados, bem como à forte menção às memórias orais evocadas por moradores de Barra Longa em seus depoimentos[42], debruçamo-nos inicialmente sobre o capítulo "A tradição viva", de Hampâté Bâ (2010). Este autor assevera que como os relatos orais (mas também outras modalidades de manifestações sonoras), evocativos de tradições ancestrais e enunciados sobretudo por idosos ou mestres, contêm intensa potência performativa. Segundo ele, a palavra pronunciada possui, nas culturas africanas, além de uma eficácia prática na vida cotidiana, um altíssimo valor ético e religioso, pois ativa forças ou energias que repousam nos elementos – toda palavra dita gera movimento e ritmo e, portanto, vida e ação.[43] Por isso, postula a pesquisadora Leda Martins, referindo-se às sonoridades do Congado no Brasil, as palavras emitidas neste rito fundam o axé:

[41] Tais reflexões encontram-se sobretudo no capítulo "Joias trazidas da servidão: música negra e a política da autenticidade" do livro supracitado.
[42] Listamos dois exemplos dessas menções: "A tradição popular diz [...]" (Depoimento do Sr. Arlindo Marco da Silva *apud* Podcast "Do agouro à esperança", 2024); "[...] são comunidades rurais. [...] Esses dois congados, eles têm uma tradição afrodescendente. [...] São Congados que além de trazer a cultura local, eles têm uma tradição" (Depoimento do Sr. Greison Anderson *apud* Podcast "Congado Nossa Senhora do Rosário do Dobla", 2024).
[43] Não obstante, alerta o autor, a palavra possui não somente um poder criador ou de conservação, mas também destruidor.

> O narrar, contado e cantado, é a energia, o fôlego [...] A palavra proferida é investida de um poder nas manifestações banto, similar à sua investidura nos rituais nagô [...]. É pela palavra ritual que se fertiliza o ciclo vital fenomenológico, consenso dinâmico entre o humano e o divino, os ancestrais, os vivos, os infantes, e os que ainda vão nascer, num circuito [...] que assegura o próprio equilíbrio cósmico e telúrico (MARTINS, 1997, p. 22; 146; 148).

Tal entendimento, por sua vez, é compartilhado por povos indígenas da América, como transparece no dizer de Itamar Krenak: "O rio, ele tem um espírito. Ele tem um espírito que faz parte da nossa cultura, que faz parte do nosso povo. Uatu Hoon. Quer dizer, o rio que fala. Que fala com nossos espíritos, que nos alimenta espiritualmente, que traz a força e a energia pra nós caminhar, pra nós viver o nosso dia a dia, que a gente ensina a nossas crianças, que a gente traz essa força para dentro do nosso pensamento, do nosso ser indígena." (Relato de Itamar Krenk *apud* Podcast "Caminhos das águas - Primeira parte: a silenciada presença indígena", 2024).

Retomando o texto de Rampaté Bâ, os mais sábios, são considerados os grandes detentores da palavra, logo, cruciais agentes da promoção da vida. São eles os herdeiros das palavras sagradas e encantatórias, as quais remontam à tradição primordial. Através deles, os jovens aprendem a entrar em relação apropriada com as forças que sustentam o mundo visível.[44] Assim, uma das integrantes do grupo Marujos de Nossa Senhora Aparecida esclarece: "Eu me chamo Germana, sou filha de Celso [...] um dos filhos do Marujo, porque isso veio pra trás. Foi do pai do pai dele, passou pro pai dele, depois passou pra ele e depois passou pra ele aqui, meu irmão. E aí a gente seguiu. Eles morreram e nós seguimos." (Depoimento da Sra. Germana do Carmo *apud* Podcast "Marujos de Nossa Senhora Aparecida, 2024). Tal fala foi reiterada pela irmã: "Meu nome é Aparecida, sou irmã dela, filha de Celso do Carmo, dono de Marujo [...] A dança é de família." (Depoimento da Sra. Aparecida do Carmo *apud* Podcast "Marujos de Nossa Senhora Aparecida, 2024).

Para tanto, elucida Rampâté Bâ, nas tradições vivas da África as narrativas orais são continuamente compartilhadas e repetidas, o que requer um demorado e sofisticado exercitar da memória, que então se torna prodigiosa. E os estudiosos da cultura africana destacam a consistência histórica desses relatos, circulantes através dos tempos. Seu estatuto de verdade apoia-se na indicação da fonte da informação, e não em uma chancela de prova documental, mas essa remissão é acompanhada pelo repúdio a qualquer deturpação deliberada.[45] Ademais, nas culturas africanas, falar e ouvir são percepções muito mais abrangentes do que no Ocidente, com cada sentido interagindo com os demais e assim constituindo um saber englobante da experiência.

[44] Por isso, e por implicar um compromisso com a verdade da palavra enunciada, o aprendizado da tradição oral não se resumo à transmissão de narrativas ou de conhecimentos. Ela é geradora e formadora de um tipo particular de ser humano (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 189).
[45] Segundo o autor, na África, quem mente se separa de si e da sociedade, passa a um estado de "morte" (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 174). Um mestre jamais pode mentir, devendo constituir-se em um sujeito equilibrado, senhor das forças que nele habitam e propiciador de ordenação e quietude naqueles que o cercam (HAMBATÉ BÂ, 2010, p. 178).

Contudo, a palavra oral nas tradições africanas foi sendo progressivamente desqualificada e até perseguida pelo poder colonial, que assim procurava extirpar saberes e identidades locais. Dessa forma, foi sendo aproximada do sentido atribuído à "fábula" pela tradição ocidental, como indica Achille Mbembe, filósofo e historiador de Camarões: "[...] entende-se que, ao contrário da razão no Ocidente, o mito e a fábula são vistos como o que, em tais sociedades [tradicionais], denota ordem e tempo. Visto que o mito e a fábula são vistos como a expressão do poder do *originaire*, [...] há pouco espaço para discussão aberta; evocar o tempo das origens é suficiente." (MBEMBE, 2017, p. 25). Evidentemente, Mbembe critica tal associação da fábula (entendida como um sentido estagnado de real) aos povos africanos. Já no sentido apontado por Hampâté Bâ (que, não obstante, não emprego o termo "fábula" e sim "tradição viva"), vislumbro importantes afinidades, mediadas pela oralidade.

Por sua vez, "fábula" foi o vocábulo escolhido por Michel de Certeau para referir-se às narrativas orais dos grupos subalternizados na cultura ocidental. Segundo Certeau, a fábula encontrava-se desde meados do século XVIII vinculada à oralidade, sendo contraposta aos discursos eruditos e carecendo de legitimidade social e política na ordem letrada.

> A *palavra*, em particular, tão ligada às tradições religiosas, foi emudecida desde o século XVI, a partir de quando seus 'examinadores' ou 'observadores' científicos, no decorrer de três séculos, passaram a denominá-la de *fábula*. [...]. Para a *Aufklärung*, se a 'fábula' fala (*fari*), ela não sabe o que ela diz, sendo necessário aguardar que o escritor interprete o saber que ela exprime de forma inconsciente. Ela é, portanto, atirada para o lado da 'ficção', e como toda ficção, é suspeita de camuflar ou iludir o sentido que ela porta. [...] Uma questão eleva-se, de forma simultânea: o que *resta* da palavra [...]? (CERTEAU, 1982b, p. 23. Tradução nossa).

Assim, Certeau, aborda a "fábula"[46] como uma "linguagem dos fracos", eminentemente oral, que demanda a escuta compartilhada. Justamente por isso, consideramos que os depoimentos sobre sonoridades afro-indígenas de Barra Longa possam ser igualmente considerados "fábulas", por contraposição a um saber científico, inclusive historiográfico.[47] Ademais, Michel de Certeau propõe uma ressignificação do termo, a fim de indicar seu potencial performativo, transformador do

[46] O termo "fábula" foi empregado por Certeau no diálogo por ele travado com Jean-Marie Domenach, diretor da revista *Esprit*, em programa de rádio transmitido em 1973 e publicado em formato de livro no ano seguinte, sob o título *Le Christianisme Éclaté*. Certeau aí mencionou a urgência de produção de uma "fábula cristã"/"fábula evangélica". No livro *La Fable mystique* (1982b), Certeau afirmou que o místico, como as antigas fábulas, não se fundamenta sob critérios de verdade (indissociáveis de uma ontologia, pela qual uma palavra equivale a uma "coisa", ou seja, a uma dimensão do criado), mas configura-se como uma "ficção", isto é, um imaginário de fé (um ato de crer), que percebe possível o que não é diretamente apreensível.

[47] Nessa maneira, por exemplo, o discurso historiográfico foi tido como uma modalidade de saber contraposta à fábula: "Ao historiador, sua tarefa em contar *res gestae*, eliminando *res fictae* ou *res fabulosae*, implica um procedimento metódico em busca de uma verdade sempre parcial, em fragmentos, e tolhida pela imaginação ou preconceito dos informantes (viajantes exploradores, naturalistas, funcionários da administração colonial, missionários e também nativos). [...] Os historiadores luta(ra)m contra as fabulações genealógicas, os mitos e as legendas da memória coletiva ou as corrupções das informações através de sua circulação oral. Ao tratar a ficção como erro, a historiografia forjou um território próprio, onde os historiadores mais se esforça(ra)m para detectar o falso do que para construir o verdadeiro, como se eles produzissem a verdade ao apontar onde e o que está errado [...]". O autor acrescenta: "No entanto, Michel de Certeau demonstrou que a historiografia é um misto de ciência e ficção. [...] a escrita da história tem mostrado que a realidade do discurso plasma o real. As narrativas históricas sobre o real fabricam também o real". (SOUZA CORREA, 2008, p. 17; 20).

vivido, sentido presente em narrativas dos moradores de Barra Longa, a exemplo da citação à intervenção da Virgem: "Nossa Senhora do Rosário é uma santa milagrosa e todos têm uma promessa a cumprir com ela, então a gente abre espaço mais pra quem tem uma promessa a cumprir. Agora aquele que não é promessa, quer fazer só por fazer a festa, aí vai esperando enquanto tem pessoas para pagar promessa." (Depoimento do Sr. José Cesar Gomes *apud* Podcast "Congado de Nossa Senhora do Rosário do Dobla", 2024). Tal relato parece coadunar-se muito bem com a seguinte reflexão de Certeau sobre narrativas de fábulas:

> [...] invertem frequentemente as relações de força e, como as histórias de milagres, garantem ao oprimido a vitória num espaço maravilhoso, utópico. Este espaço protege as armas do fraco contra a realidade da ordem estabelecida. Oculta-as também às categorias sociais que 'fazem história', pois a domina. E onde [certa] historiografia narra no passado as estratégias de poderes instituídos, essas histórias 'maravilhosas' oferecem a seu público (ao bom entendedor, um cumprimento) um possível de táticas disponíveis no futuro (CERTEAU, 1994, p. 85).

Dessa maneira, apoiada em Certeau, ponderamos que as sonoridades afro-indígenas de Barra Longa possam ser consideradas "fábulas", ou seja, ações mediadas pelo audível que possuem grande potência performativa – ou, nos termos de Hampâté Bâ, tradições vivas. Observa-se aqui um trânsito epistêmico-conceitual entre as noções de "tradição viva", "fabulação" e "mitopoética", operante em função dos efeitos performativos suscitados por tais narrativas no fortalecimento comunitário daqueles que os enunciam. Assim, não é casual, por exemplo, que no âmbito dos estudos sobre as narrativas míticas afrodiaspóricas no Brasil em viés decolonial, Leda Maria Martins empregue o termo mitopoética em suas pesquisas sobre o Congado mineiro de forma conjugada ao de "fabulações da memória" (MARTINS, 1997, p. 18; 49).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após cotejarmos os escritos de Hampâté Bâ e Michel de Certeau, defrontando-os igualmente com o levantamento das sonoridades levantadas e mapeadas pelo projeto "Gualaxo Vivo", concluímos que tais sonoridades, sem perder sua configuração de "tradições vivas" ou "fabulações da memória", apresentam-se hoje profundamente imbricadas a vivências devocionais católicas. Nisso, aproximam-se de ritualísticas como os Congados, os Candombes,[48] as Guardas de Marujo, os Jongos[49] (ou Caxambus), expressões seculares de um catolicismo negro de confraria, inúmeras vezes promovidos "[...] dentro das capelas das Irmandades do Rosário ou no terreiro destas [...]".

[48] O candombe foi uma das expressões promovidas na diáspora pelas "comunidades do tambor". Nas terras de Minas, há registros da prática de candombes desde o final do século XVIII em variados quilombos (SILVA, 2018, p. 251). Eles eram comumente ritmados por três tambores, tradição que perdura até a atualidade.

[49] "O jongo é uma forma de expressão que integra percussão de tambores, dança coletiva e elementos mágico-poéticos. Tem suas raízes nos saberes, ritos e crenças dos povos africanos, sobretudo os de língua bantu. É cantado e tocado de diversas formas, dependendo da comunidade que o pratica. Consolidou-se entre os escravos que trabalhavam nas lavouras de café e cana-de-açúcar localizadas no Sudeste brasileiro, principalmente no vale do Rio Paraíba do Sul. É um elemento de identidade e resistência cultural para várias comunidades e também espaço de manutenção, circulação e renovação do seu universo simbólico. Proclamado Patrimônio Cultural Brasileiro em novembro de 2005" (IPHAN, s. d., p. 11).

(DIAS, 2001, p. 12). No circuito da diáspora africana, entrecruzaram a invocação a divindades banto (Calunga, Zambi) e aos antepassados com devoções aos santos católicos (DIAS, 2001, p. 12). Assim, por exemplo, o padroeiro da comunidade "do Dobla é Santa Ifigênia. Mas a festa que nós temos lá é Santa Ifigênia, São Benedito, juntos, e Nossa Senhora do Rosário, que a que nós louva e festeja ela." (Depoimento do Sr. José Cesar Gomes *apud* Podcast "Congado de Nossa Senhora do Rosário do Dobla", 2024). A entrevista com o senhor Cesar, capitão do congado do Dobla, foi encerrada com um emocionante depoimento no qual ele relata como seu pai, passando por um momento de dificuldades, apelou a Nossa Senhora e sentiu-se renovado. Daí ele compôs para ela uma música, mescla de homenagem e pagamento de promessa:

> Nossa Senhora, eu estou aqui. (2x)
> Eu vim cumprir a promessa que eu lhe prometi
> Se hoje eu estou aqui, eu agradeço a ti.
> Eu vim cumprir a promessa que eu lhe prometi
> Se hoje eu estou aqui, eu agradeço a ti.
> (Sr. José Cesar Gomes *apud* Podcast "Congado de Nossa Senhora do Rosário do Dobla", 2024)

De forma similar, é no aspecto devocional que a guarda de Marujo de Barra Longa reconhece sua identidade maior, como expresso no canto abaixo transcrito:

> O Marujo de Barra Longa
> Da Senhora Aparecida
> Nós fizemos 'ela um pedido
> E já fomos atendida, aiá
> (Melodia de Cálix Bento)
> (Sras. Germana e Aparecida do Carmo *apud* Podcast "Marujos de Nossa Senhora Aparecida", 2024).

Mas também os santos negros, como São Benedito e Santa Efigênia, recebem a reverência da Guarda de Marujos de Barra Longa através de seus cantos sagrados:

> São Benedito, tando em vossa casa cheia
> São Benedito, tando em vossa casa cheia
> Cravos e rosas, flor de laranjeira
> Cravos e rosas, flor de laranjeira
> (Sras. Germana e Aparecida do Carmo *apud* Podcast "Marujos de Nossa Senhora Aparecida", 2024).

O antropólogo Marcio Goldmann nos forneceu uma chave de leitura muito interessante, ao formular a "teoria da milonga", que atenta às variações, aos movimentos e às transformações culturais e religiosas dos povos africanos em diáspora. Segundo ele, essa "teoria" conduz a uma compreensão mais próxima às tradições afro do que até então era denominado sincretismo ou mestiçagem.

> Em 1984, Seu Esmeraldo Emeterio de Santana, saudoso ogã do terreiro angola Tumba Junsara, de Salvador, [...] apresentou, no importante encontro realizado naquela cidade pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia [...] o que eu gostaria de denominar aqui [...] uma teoria da milonga. Nela, Seu Esmeraldo sugeria basicamente que a nação angola:

> - É uma mistura de cambinda, moçambique, munjola, quicongo. Tudo isso é angola. Então virou o que eles mesmos chamam de milonga. Há pouco tempo houve uma polêmica por causa da palavra milonga. Mas milonga é mistura. Foi assim que eles fizeram. Misturaram, porque nas senzalas tinha todas as 'nações' e, quando era possível, eles faziam qualquer coisa das obrigações deles, então cada um pegava um pedaço, fazia uma colcha de retalhos, um cozinhava isso, outro cortava aquilo, outro pegava. A mesma coisa fez-se no cântico. Um, 'eu sei tal cantiga', outro, 'eu sei tal', e todos cantavam, e então o 'santo' aceitava, e não ficou somente uma 'nação' pra fazer aquele tipo de obrigação. Era a mistura, como já disse, a milonga. Se a reflexão de Seu Esmeraldo diz diretamente respeito ao processo que deu origem à nação de candomblé angola, não há nenhuma razão para não estender seu raciocínio às demais nações e mesmo para além do candomblé, de tal modo que milonga poderia justamente exprimir a modalidade de relação que se estabelece entre as diferentes nações de candomblé, assim como entre muitas outras atualizações da herança africana nas Américas. (GOLDMANN, 2021, p. 5-6).

Consideramos, assim, em conclusão, as sonoridades históricas de Barra Longa uma "fabulação milonga", que perpassa elementos indígenas, africanos, do catolicismo de confraria, atualizados diante dos desafios de uma população que se vê atingida pelos efeitos de uma mineração predatória e que busca, incessantemente, na combinatória de suas matrizes culturais, um aporte ético-político para lutar por seus direitos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGUIAR, José Otávio. Quem eram os índios Puri-Coroado da mata central de Minas Gerais no início dos Oitocentos? Contribuições dos relatos de Eschwege e Freyreiss para uma polêmica (1813-1836**)**. **Mosaico**, v. 4, n. 2, p. 197-211, jul.-dez. 2010.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Da invisibilidade étnica à etnogênese: histórias e identidades de índios e negros em abordagem articulada e comparativa. **História***.* São Paulo, v. 40, p. 1-19, 2021.

ANDRADE, Mateus Rezende de. Espaço e sociedade na ocupação dos sertões das minas – vale do rio Piranga, Minas Gerais, séculos XVIII e XIX. **Geografias**, Belo Horizonte, v. 13, n. 1, jan./jun. 2017.

ANTUNES, Álvaro de Araujo; SILVEIRA, Marco Antônio. Distribuição da população escravizada pelas unidades domiciliares de Guarapiranga, Mariana, Minas Gerais (1766-1810). **Topoi***,* Rio de Janeiro, v. 23, n. 50, p. 473-496, maio/ago. 2022.

ARAÚJO, Patrícia Vargas Lopes de; SILVA, Thiago Henrique Mota. Rústicos e civilizados: representações da sociedade, do espaço e do homem mineiro. **Cordis***.* Comunicação, Modernidade e Arquitetura, n. 8, jan./jun. p. 33-68, 2012.

BAETA, Alenice; MOREIRA, Gilvander. Memória indígena Borum Kren na região de Ouro Preto, Minas Gerais. **CEFEDES**, 5 out. 2022. Disponível em: https://www.cedefes.org.br/memoria-indigena-borum-kren-na-regiao-de-ouro-preto-minas-gerais/. Acesso em: 6 abr. 2023.

BUARQUE, Virgínia; BUSCACIO, Cesar Maia; PEREIRA, Bárbara Luíza Alves. As sonoridades histórico-ambientais do Gualaxo do Norte: tempo, espaço, patrimônio*.* In: BUARQUE, Virgínia *et al*. (Org.). **Bricolagens sonoras 2***.* Belo Horizonte: Escola Cidadã, 2022.

BUARQUE, Virgínia. A epistemologia negativa de Michel de Certeau*.* **Trajetos:** Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, v. 5, n. 9/10, p. 231-248, 2004.

BULLARD, Robert. Ética e racismo ambiental. **Revista Eco 21**, v. XV, n. 98, s.p., 2005.

CAPELLER, Ivan. Introdução à arqueologia da escuta - Do som e da voz como objetos de enunciação. **Ciberlegenda**. p. 7-15, 2011.

CASTANHEIRA, José Cláudio Siqueira. Modelos de escuta: delineando o objeto de pesquisa. **E-Compós**. v. 19, n. 2, 2016.

CASTRO, Guilherme Augusto Soares de. **O conceito expandido da sonoridade como ferramenta para entender o processo de criação musical em estúdio**. Disponível em: https://www.academia.edu/4613485/O_conceito_expandido_da_sonoridade_como_ferramenta_para_entender_o_processo_de_cria%C3%A7%C3%A3o_musical_em_est%C3%BAdio. Acesso: 4 fev. 2023.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982a.

_____. **La Fable Mystique, 1.** Paris: Gallimard, 1982b.

_____. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **A cultura no plural**. Campinas: Papiros, 1995.

CONSELHO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS. **Relatório sobre o rompimento da Barragem de Rejeitos da mineradora Samarco e seus efeitos sobre o Vale do Rio Doce**. Maio 2017. Disponível em: https://www.gov.br/mdh/pt-br/acesso-a-informacao/participacao-social/old/cndh/relatorios/RelatriodaBarragemdoRioDoce_FINAL_APROVADO.pdf. Acesso em: 14 jul. 2025.

CORBIN, Alain. Histoire et antropologie sensorielle. **Anthropologie et sociétés**, v. 14, n. 2, p. 13-24, 1990.

DIAS, Paulo. A outra festa negra. In: KANTOR, Iris; JANCSÓ, István (org.). **Festa**: cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Hucitec/Edusp, 2001. Disponível em: http://cachuera.org.br/cachuerav02/images/stories/arquivos_pdf/aoutrafestanegra.pdf. Acesso em 25 fev. 2020.

DIAS JÚNIOR, Claudio Santiago; VERONA, Ana Paula. Os indígenas nos Censos Demográficos brasileiros pré-1991. **Revista Brasileira de Estudos Populacionais**, Belo Horizonte, v. 35, n. 3, p. 1-9, 2018.

DORNELLES, Soraia Sales. A produção da invisibilidade indígena: sobre construção de dados demográficos, apropriação de terras e o apagamento de identidades indígenas na segunda metade do XIX a partir da experiência paulista. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, v. 10, n. 20, p. 62-80, jul-dez. 2018.

DOSSE, François. **Michel de Certeau:** le marcheur blessé. Paris: La Découverte, 2002.

ESPÍNDOLA, Haruf Salmen. Território e geopolítica nas Minas Gerais do século XIX. **Cadernos da Escola do Legislativo**, Belo Horizonte, v. 11, n. 16, p. 71-88, jan./jun. 2009.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. **Os Estudos Culturais**. Cartografias: website de estudos culturais. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4609010/mod_resource/content/1/estudos_culturais_ana.pdf. Acesso em: 23 abr. 2022.

FIOCRUZ. MG – **Povo indígena Krenak segue lutando por reconhecimento e demarcação total de seu território tradicional**. Disponível em: https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/mg-povo-indigena-krenak-segue-lutando-por-reconhecimento-e-demarcacao-total-de-seu-territorio-tradicional/**.** Acesso em: 6 abr. 2023.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. **Avaliação de impactos do desastre a partir da pesquisa domiciliar participativa**. s.d. Disponível em: https://projetoriodoce.fgv.br/pesquisa-domiciliar-participativa. Acesso em: 14 jul. 2025.

GILROY, Paul. Joias trazidas da servidão: música negra e a política da autenticidade. In: **O Atlântico negro.** São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: UCAM, 2001.

GUEDES, Marcone de Souza. **Do luto à luta**: sentidos do patrimônio histórico-natural de Barra Longa (1938-2021). 2021. 185 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2021.

HAMPÂTÉ BÂ. Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). **História geral da África**. V 1. - Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.

HIKIJI, Rose Satiko. Possibilidades de uma audição da vida social. XXVIII ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. **Anais...** 2004. Disponível em: https://anpocs.com/index.php/papers-28-encontro/st-5/st04-4/3919-rhikiji-possibilidades/file. Acesso em: 9 out. 2021.

IBGE. **Indígenas.** 2025. Disponível em: https://indigenas.ibge.gov.br/mapas-indigenas-2.html. Acesso em: 14 jul. 2025.

IPHAN. **Dossiê IPHAN 5**: Jongo no Sudeste. S. l., s. d. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_jongo_m.pdf. Acesso em: 5 dez. 2020.

LABARRE, Jorge de. Poder, território, som: alguns comentários. **El Oído Piensante**. v. 2, n.1. 2014.

LEI.A. **Racismo ambiental**: faceta ignorada nos conflitos socioambientais no Brasil. 3 mar. 2022. Disponível em: https://leia.org.br/racismo-ambiental-faceta-ignorada-nos-conflitos-socioambientais/**.** Acesso em: 6 abr. 2023.

LIMA, Emanoela Cristina. **A toponímia africana em Minas Gerais**. 2012. 215f. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

LIMA, Edilson Vicente de; PAOLIELO, Guilherme; BUARQUE, Virgínia (Org.). **Presenças**. São Paulo: Ponta de Lança, 2025.

LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci del Nero da. Estrutura da massa escrava de algumas localidades mineiras (1804). **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, v. 23, p. 137-142, 1981. Disponível em: file:///C:/Users/User/Downloads/69677-Texto%20do%20artigo-92564-1-10-20140108.pdf. Acesso em: 16 mar. 2023.

MARINATO, Francieli Aparecida. **Índios imperiais**: os Botocudos, os militares e a colonização do Rio Doce. (Espírito Santo, 1824-1845). 2007. 252f. Dissertação (Metrado em História). Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2007.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**: o Reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARTINS, Maria do Carmo Salazar. Revisitando a Província: comarca, termos distritos e população de Minas Gerais em 1833-35. In: PAIVA, Clotilde Andrade; LIBBY, Douglas C. (orgs.). **20 Anos do Seminário sobre a Economia Mineira 1982-2000**: coletânea de trabalhos. Belo Horizonte: UFMG, 2002. v. 2 – História econômica e demografia histórica.

MBEMBE, Achille. O tempo em movimento. **Contracampo**, Niterói, v. 36, n. 3, p. 20-41, dez. 2017-mar 2018.

MELO, Alice Sanches. **Conflitos socioambientais e mineração**: territorialidades e desenvolvimento em rio Piracicaba – MG. 2017. 81f. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso de Bacharelado em Geografia) – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2017.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DE MINAS GERAIS. **Rompimento da barragem de Fundão, em Mariana: resultados e desafios cinco anos após o desastre,** 29 out. 2020. Disponível em: https://www.mpmg.mp.br/portal/menu/comunicacao/noticias/rompimento-da-barragem-de-fundao-em-mariana-resultados-e-desafios-cinco-anos-apos-o-desastre.shtml. Acesso em: 13 jul. 2025.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DE MINAS GERAIS. **Ação Civil Pública [...] em face da Samarco Mineração S. A**. 10 dez. 2015. Disponível em: https://www2.mppa.mp.br/sistemas/gcsubsites/upload/25/Acao%20Civil%20Publica%20-%20MPMG%20-%202%20PJ%20MARIANA%20-%20IC%200400_15_00306-1%20e%200400_15_000307-9.pdf. Acesso em: 14 jul. 2025.

MORAES, José Geraldo. Escutar os mortos com os ouvidos. Dilemas historiográficos: os sons, as escutas e a música. *Topoi*. **Revista de História**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 38, p. 109- 139, mai./ago. 2018.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 6, p. 61-84, out. 1997.

OLIVEIRA, Ricardo Batista de. **Povos indígenas e ampliação dos domínios coloniais**: resistência e associação no Vale do Rio Doce e Zona da Mata, séculos XVIII e XIX. Dissertação (Mestrado em História). 2009. 171f. Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2009.

QUEIROZ, Luis Ricardo Silva. Formação intercultural em música: perspectivas para uma pedagogia do conflito e a erradicação de epistemicídios musicais. **InterMeio**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação, Campo Grande, MS, v. 23, n. 45, p. 99-124, 2017.

REIS, Filipe. A (i)materialidade do som: antropologia e sonoridades. In: COSTA, Paulo Ferreira (org.). **Museus e patrimônio imaterial**. Agentes, Fronteiras, Identidades. Lisboa: Instituto dos Museus e da Conservação/Softlimits, 2009. p. 337-351.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **Gentios Brasílicos**. Índios coloniais em Minas Gerais Setecentista. 2013. 401f. Tese (Doutorado em História). Unicamp, Campinas, 2013.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Para o estudo histórico-comparativo das línguas Jê. In: SANTOS, Ludoviko dos; PONTES, Ismael (orgs). **Línguas Jê**: estudos vários. Londrina: Vel, 2002. Disponível em: http://www.etnolinguistica.org/text:rodrigues-2002-estudo. Acesso em: 13 mar. 2023.

SANTOS, Eumara Maciel dos. **A tessitura da palavra: um estudo sobre a oralidade africana na obra literária de Amadou Hampâté Bâ**. 2019. 254f. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

SEBRAE. **Diagnóstico Circuito Turístico Serras de Minas**. Belo Horizonte, 2005. Disponível em: http://www.ipatrimonio.org/wp-content/uploads/2018/11/ipatrimonio_Circuito-tur%C3%ADstico-serras-de-minnas-Fonte-SEBRAE.pdf. Acesso em: 13 mar. 2023.

SCHAEFFER, Pierre. **Tratado dos objetos musicais**. Ensaio interdisciplinar. Brasília: EdUnB, 1993.

SILVA, Maria do Rosário Gomes da. **O potencial emancipatório das festas do tambor**: a dimensão dionisíaca de um Atlântico negro invisível. 2014. 133f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

SILVA, Maria do Rosário Gomes da. As lutas simbólicas do Candombe mineiro: das comunidades *N'goma* à tradição festiva dos Tambus sagrados. CONGRESSO EPISTEMOLOGIAS DO SUL. **Anais Eletrônicos**, v. 2, n. 1, 2018. Disponível em: https://revistas.unila.edu.br/aeces/article/view/855/863. Acesso em: 15 ago. 2022.

SOARES, Geralda Chaves. **Os Boruns do Watu**. Os índios do rio Doce. Contagem: CEDEFES, 1992.

SOUZA CORREA, Sílvio Marcus de. A antropofagia na África equatorial: etno-história e a realidade do(s) discurso(s) sobre o real. **Afro-Ásia**, n. 37, p. 9-41, 2008.

TRINDADE, Raimundo. **Monografia da Paróquia de São José de Barra Longa (1729-1961)**. 2ª ed. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1962.

WANDERLEY, Luiz Jardim. **Indícios de racismo ambiental na tragédia de Mariana: resultados preliminares e nota técnica**. Grupo Política, Economia, Mineração, Ambiente e Sociedade (PoEMAS). Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ, 2015. Disponível em: https://www.ufjf.br/poemas/files/2014/07/Wanderley-2015-Ind%C3%ADcios-de-Racismo-Ambiental-na-Trag%C3%A9dia-de-Mariana.pdf. Acesso em: 12 mar. 2023.

VAL, Andréa Vanessa da Costa; SOARES, Rosane Vianna. Estudo histórico da divisão administrativa, judiciária e eclesiástica das Minas Gerais. **Jurisprudência Mineira,** Belo Horizonte, v. 61, n. 195, p. 13-20, out.-dez. 2010.

VASCONCELOS, Vânia Nara Pereira. A aprendência da escuta como insurgência epistêmica a partir das narrativas de uma mulher do sertão baiano. **História Oral**, v. 25, n. 2, p. 13-30, jul./dez. 2022.

Podcasts:

BUARQUE, Virgínia *et al*. **Do agouro à esperança**. Ouro Preto: Núcleo de Mentalidade e Memória da UFOP, 2024. Podcast. Disponível em: https://ufop.abrange.site/projetos-anteriores. Acesso em: 15 jul. 2025.

BUARQUE, Virgínia *et al*. **Marujos de Nossa Senhora Aparecida**. Ouro Preto: Núcleo de Mentalidade e Memória da UFOP, 2024. Podcast. Disponível em: Disponível em: https://ufop.abrange.site/projetos-anteriores. Acesso em: 15 jul. 2025.

BUARQUE, Virgínia *et al*. **Congado de Nossa Senhora do Rosário do Dobla**. Ouro Preto: Núcleo de Mentalidade e Memória da UFOP, 2024. Podcast. Disponível em: Disponível em: https://ufop.abrange.site/projetos-anteriores. Acesso em: 15 jul. 2025.

BUARQUE, Virgínia *et al*. **Caminhos das águas - Primeira parte: a silenciada presença indígena**. Ouro Preto: Núcleo de Mentalidade e Memória da UFOP, 2024. Podcast. Disponível em: Disponível em: https://ufop.abrange.site/projetos-anteriores. Acesso em: 15 jul. 2025.

BUARQUE, Virgínia *et al*. **Caminhos das águas – Segunda parte: entre romarias e o racismo ambiental**. Ouro Preto: Núcleo de Mentalidade e Memória da UFOP, 2024. Podcast. Disponível em: Disponível em: https://ufop.abrange.site/projetos-anteriores. Acesso em: 15 jul. 2025.