

DOSSIÊ: ANTROPOLOGIA DOS/NOS GERAIS

Vivos e mortos nas folias do sertão mineiro

The Living and the Dead in the Folias of the Minas Gerais Backlands

<https://doi.org/10.4000/160dt>

Wagner Neves Diniz Chaves

Departamento de Antropologia Cultural, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Orcid: 0000-0003-0479-4445

Lucas Parreira Álvares

Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, PE, Brasil

Orcid: 0000-0002-0339-3730

RESUMO

O artigo aborda as interações entre vivos e mortos no contexto das folias norte mineiras, com especial interesse em descrever e analisar como tais relacionamentos são construídos e vivenciados através do som e da escuta. Fruto de trabalho de campo prolongado com as folias e coletividades em contextos norte-mineiros, bem como de sensibilidade etnográfica para “escutar as histórias de escuta”, o texto apresenta dois cenários em que vivos e mortos mantêm relacionamentos por meio dos cantos e outras sonoridades: no primeiro caso, a partir da trajetória de vida e devoção de Dona Santa a São José, os foliões da Taboquinha, município de São Francisco, visitam cemitérios e sepulturas e cantam para os mortos; no segundo, são estes que se “intrometem” e cantam com os vivos nas folias da Ribanceira e de Buritizinhos, comunidades pertencentes ao município de São Romão. A partir da descrição etnográfica desses dois casos, o artigo sugere que no contexto das folias, vivos e mortos (vida e morte) são entidades e planos indissociáveis, atravessados por diferentes sensibilidades, sonoridades e escutas.

Palavras-chave: Folias; Vivos e Mortos; Norte de Minas; Sensorialidade; Som e Escuta.

ABSTRACT

The article explores the interactions between the living and the dead in the context of folias from northern Minas Gerais, with particular interest in describing and analyzing how such relationships are constructed and experienced through sound and listening. Based on extended fieldwork with folias and local communities in northern Minas Gerais, as well as an ethnographic sensitivity to “listening to stories of listening,” the text presents two scenarios in which the living and the dead maintain relationships through songs and other sonic expressions. In the first case, drawing on the life story and devotion of Dona Santa to Saint Joseph, the foliões of Taboquinha, in the municipality of São Francisco, visit cemeteries and graves and sing to the dead. In the second, it is the dead who “intervene” and sing along with the living during the folias of Ribanceira and Buritizinhos, communities belonging to the municipality of São Romão. Based on the ethnographic description of these two cases, the article suggests that in the context of the folias, the living and the dead (life and death) are inseparable entities and planes, intertwined with different sensibilities, sounds, and ways of listening.

Keyword: Folias; Living and Dead; North of Minas; Sensoriality; Sound and Listening.

INTRODUÇÃO

Em uma pesquisa que é referência para qualquer estudioso de folias em contextos brasileiros (sejam elas de Santos Reis, de São José, de Bom Jesus, ou de outra entidade devocional), Carlos Rodrigues Brandão anunciou a presença significativa dos mortos nesses ritos festivos ao dizer que “nas rezas e na dança a presença do morto invade, pela última vez, de um modo marcante e participado, os gestos e as falas dos vivos, obrigando-os por uma noite inteira a proclamarem a sua existência entre os vivos, ao pedirem a sua salvação entre os santos” (Brandão 1981, 66). Este mesmo autor já havia notado, de maneira adicional, que “a folia define e abençoa sujeitos e coisas concretas, os bichos, os vivos e os mortos do lugar” (*Idem*, p. 37).

As duas passagens acima tocam em temas semelhantes, a saber, a presença dos mortos em folias. Mas seus enunciados revelam uma importante diferença: ao passo que a primeira enfatiza uma forma possível de agência dos mortos junto aos vivos, “invadindo” os giros devocionais, a segunda sugere um vetor inverso, a saber, a agência dos vivos junto ao mundo dos mortos, “abençoando-os”. Este duplo movimento torna-se, aqui, o assunto da investigação. Afinal, no contexto das folias do norte do estado de Minas Gerais (onde os autores deste trabalho desenvolvem pesquisas etnográficas) é recorrente que os mortos falem para (e cantem com) os vivos, assim como é comum que os vivos cantem, visitem e abençoem espaços destinados aos mortos.

João Damascena¹, morador de Januária, e líder do grupo Reis dos Temerosos², caro aos autores deste artigo, afirmou que quem lida com folia “tem um certo trâmite entre esse mundo e o outro, entre os vivos e os mortos” (João Damascena, agosto de 2022), o que aponta um caminho possível para que tal esforço seja realizado. A mediação entre vivos e mortos pode se dar por meio de sensorialidades diversas (Samuels *et al.* 2010) e, especialmente nas folias, manifesta-se por meio da visão, do contato físico, dos sonhos, e das vozes (Álvares 2023, Chaves 2009, Pereira 2011). Enfatizar as dimensões da sensorialidade se justifica na medida em que “as formas sensoriais nos permitem apreender com precisão essa confluência do físico e do espiritual” (Meyer 2018, 31), tornando as etnografias não apenas mais vívidas e acessíveis aos leitores, como também as descrições etnográficas mais fiéis às realidades e experiências de campo. Por isso, nos termos de Stoller (2022), é necessário que se priorize “o gosto das coisas etnográficas” em vez do “senso das coisas etnográficas”.

No material etnográfico que será por nós mobilizado, as conexões entre vivos e mortos se manifestam por meio das sensibilidades dos foliões, com especial atenção para as dimensões sonoras. Através de sons, vozes e escutas, nossos interlocutores não apenas se comunicam com os vivos, como também, como veremos, com os mortos. Neste artigo, abordaremos essas conexões em duas dimensões. Por um lado, será investigado um episódio de agência dos vivos sobre os mortos por meio de cantos e rezas em cemitérios; por outro lado, será analisado um caso de agência dos mortos sobre os vivos por meio de vozes que se somam ao coro dos foliões durante os cânticos. Como os vivos e os mortos

1 João Damascena é uma referência popular e histórica da Rua de Baixo, uma região de origem humilde povoada por pescadores artesanais e que foi, recentemente, reconhecida como uma comunidade quilombola. Damascena é integrante da Comissão Mineira de Folclore e é o atual Imperador do Terno dos Temerosos, uma das mais populares agremiações da cultura popular do norte de Minas Gerais.

2 “Historicamente ligado ao ciclo natalino, Reis dos Cacetes parece ser um Reisado encontrado em regiões do médio rio São Francisco. Os membros do Terno vestem-se com uniformes de marinheiros e se autodenominam uma ‘marujada de água doce’. Sua trajetória surge integrada à Rua de Baixo, bairro de Januária, composto em sua maioria por um segmento afrodescendente de pescadores de baixa-renda, situado no lado norte da cidade” (Fonseca 2008, 3).

vocalizam (Feld *et al.* 2004)? Como suas vozes são materializadas, percebidas e reconhecidas (Barthes 2012)? O que significa, nos contextos pesquisados, cantar para os mortos (e cantar com os mortos)?

Tais questões serão abordadas por meio de uma “escuta etnográfica” (Erlmann 2004) sensível e atenta aos modos como nossos interlocutores constroem suas experiências de escuta, notadamente quando o que escutam são as vozes, os cantos e outras sonoridades dos mortos. Para nos aproximarmos do modo como os foliões conhecem e experimentam o mundo e suas relações com os mortos através da dimensão sônica (fazendo e/ou escutando sons), do ponto de vista metodológico, seguimos Steven Feld em sua proposta “acustemológica”, quando nos convida a “escutar as histórias de escuta” (Feld 2020). É justamente a partir da “escuta das histórias de escuta” dos foliões que procuramos descrever algumas situações de convivência e interação entre eles e os mortos.

O material etnográfico que mobilizamos é fruto de longa convivência dos pesquisadores com diversas coletividades e folias norte-mineiras localizadas no vale do São Francisco, em municípios como São Romão, São Francisco e Januária (Chaves 2009, 2014, 2021, Álvares 2023, 2025). É nessas localidades que os dois cenários etnográficos apresentados em nossa narrativa estão situados. O leitor notará, no entanto, que há uma diferença temporal entre os dados expostos, ou seja, não são episódios coetâneos: o primeiro caso, intitulado “Cantando para os mortos”, é fruto de uma etnografia realizada no ano de 2006, enquanto o segundo caso, intitulado “Cantando com os vivos”, é resultado de incursões etnográficas realizadas no ano de 2022. Em ambos os casos, os dados que fundamentam a descrição foram produzidos de duas formas: a primeira, de maneira síncrona, a partir da participação e engajamento dos pesquisadores em diversas situações rituais junto às folias; a segunda, de maneira assíncrona, por meio da escuta das gravações que realizamos nesses contextos e da consulta às notas e cadernos de campo.

Após essas palavras introdutórias, é o momento de adentrarmos as situações de convivência entre vivos e mortos que dão vida e substância às nossas reflexões etnográficas.

CANTANDO PARA OS MORTOS

Na manhã do dia 17 de março de 2006, na Taboquinha, localidade rural pertencente ao município de São Francisco, a Folia de São José se prepara para iniciar mais um *giro* ritual. Considerado milagroso, protetor dos casais e das famílias, propiciador de trabalho e da subsistência, São José, durante três dias, até 19 de março, como se diz, “está entre nós”, abençoando seus devotos, protegendo suas casas e casamentos, cumprindo promessas e realizando milagres. A chegada do santo à terra e às moradias dos devotos acontece durante as visitas da folia, através da mediação da bandeira, que traz estampada a sua imagem, e da força das palavras cantadas, quando se anuncia e se cria a realidade da sua presença (Chaves 2009). Nesse regime de presenças e interações construídas e vivenciadas através da mediação da folia, os sentidos (principalmente audição, visão e tato, mas tam-

bém o olfato e o paladar) são estimulados e se combinam, tornando a experiência intensa e sensorialmente compartilhada.

Esse primeiro dia da Folia de São José seria um dia de abertura comum, como em muitas outras folias da região, ocasião em que se instaura um tempo-espaço ideal para circulação de dádivas, distribuição de bênçãos e intensificação das relações entre as pessoas e delas com os santos (e mortos). No entanto, diferentemente das saídas costumeiras, que acontecem nas casas dos devotos, nomeados, na região, de *imperadores* (no caso de homem) ou *imperadeiras* ou *imperadoras* (se for mulher), nesse dia a folia fez a sua abertura em outro local: no cemitério. Localizado no alto da serra da Taboquinha, no ponto mais alto da região, com a visão ao longe do Rio São Francisco, o cemitério onde a Folia de São José iniciava o *giro* naquele ano, é o local no qual estão enterrados moradores de diversas gerações da antiga Fazenda Tapera, dentre os quais, Santa Joaquina Barbosa.

Dona Santa, como era conhecida, foi uma devota fervorosa de São José, iniciadora do culto ao santo na localidade e o motivo daquela visita inaugural realizada pela folia³. Nascida provavelmente no início do século XX, não sabemos exatamente em que ano, era uma mulher negra, natural da Serrinha, nas proximidades do córrego do Angical, município de São Francisco. Viúva ainda jovem, mãe de três filhos, veio a se casar com Domingo Pereira dos Santos, também viúvo, pai de 9 filhos. O segundo marido de Santa era natural do Buriti do Meio, comunidade quilombola localizada no Distrito de Vila do Morro, também pertencente ao município de São Francisco (Fialho 2018).

Domingo, homem negro, natural de uma localidade historicamente associada à presença e resistência da população negra na região, era conhecido por um curioso apelido que, como nos relata Ginú, filho mais velho dos nove que Santa e Domingo tiveram, já falecido, havia sido originalmente dado ao seu avô por um fazendeiro local: “Capeta”. Não nos parece mera coincidência o fato de um fazendeiro ter escolhido como alcunha para um homem negro, natural do Buriti do Meio, justamente um termo associado ao diabo, a Satanás e à personificação do mal⁴. Ironicamente, Domingo, apelidado de “Capeta”, veio a se casar justamente com uma mulher de nome “Santa”⁵.

Domingo Capeta e Dona Santa, já casados, decidem morar na Serrinha, onde a avó dela tinha um pedaço de terra para cultivar. Segundo nos relatou Ginú, a situação deles era boa até que veio a *divisão* e, como consequência, as terras foram tomadas, tendo a família sido obrigada a migrar e procurar a sorte em outro lugar. Em consonância com o que descreve Nêgo Bispo para o caso da comunidade quilombola Saco do Cortume, no Piauí (Bispo dos Santos 2018), a partir desse momento (estimamos que por volta de 1920 e 1930), a força da oralidade, da palavra e do uso deixa de ser o critério para ocupação e propriedade da terra, sendo substituída pelo poder da escrita, do papel e da produção de documentos, com ou sem oficialidade.

A arbitrariedade e a violência sentidas pelo casal, que passam a sofrer pressões do fazendeiro que “comprou” as terras, os obrigam a deixar aquele lugar tradicionalmente habitado para buscar uma nova vida em outra paragem. Migram,

3 A propósito, desde que Dona Santa faleceu, é costume a Folia de São José iniciar seu giro no cemitério onde ela está enterrada.

4 Para análises que investigaram a aproximação estereotipada entre populações negras no norte de Minas Gerais e entidades associadas ao mal, conferir Benites (2012) e Álvares (2025).

5 A aproximação entre santos (santas, no caso) e capetas, aparentemente entidades opostas, antitéticas e excludentes (Álvares, 2025), longe de ser uma exceção, é uma realidade nesses sertões norte-mineiros que teimam em desafiar nosso pensamento, como já desconfiava Guimarães Rosa em seu clássico “Grande Sertão: Veredas” (Rosa 1985, Chaves 2020).

portanto, para uma localidade de nome Riacho Fundo, onde se tornam *agregados* nas terras de Basílio Rodrigues, filho do velho Marciano Rodrigues, primeiro “proprietário” da extensa fazenda que fazia divisa com a Taboquinha, local onde, como vimos no início desta descrição, acontece a saída da Folia de São José.

No Riacho Fundo, Santa e Domingo tiveram mais nove filhos. Como recorda Ginú, a situação da família não era boa, principalmente pelo não incentivo do patrão, que somente cedeu um pequeno pedaço de terra para eles morarem, sem, contudo, remunerá-los adequadamente pelos inúmeros trabalhos e serviços que faziam em benefício da fazenda. Como se a vida já não fosse boa, um incidente terá consequências incontornáveis para os rumos da vida dessa família — a morte repentina de seu pai, Domingo. Na altura, Ginú tinha apenas onze anos e seus irmãos, muito crianças, ainda não gozavam de idade para ajudar enquanto força de trabalho. A situação de Dona Santa, novamente viúva, morando e trabalhando em uma terra que não era sua, e ainda responsável por criar uma família de nove filhos, passou a ser dramática.

Como se referiu um antigo conhecido, tratado como Santo Bicho⁶, também já falecido, “ela passava dificuldade não, era fome, passava fome. Que ela era uma viúva carregada de filhos e os filhos tudo pequeno” (Santo Bicho, abril de 2005). Sem marido, com os filhos ainda pequenos e morando de *agregada* na fazenda de um patrão que os deixava à própria sorte, Dona Santa então resolve *se apegar* a São José, o santo que personifica tudo aquilo que ela não tinha – um casamento, um esposo, um pai para seus filhos e um trabalhador responsável pelo sustento da casa. Nessa hora de aperto e desespero é que ela inicia uma intensa e duradoura relação de devoção com o santo *padroeiro das famílias*.

Como relembrou certa vez o finado Joaquim Capeta, filho de Santa, rabequeiro da folia e responsável, em 2006, quando do nosso encontro, pela continuidade da devoção de sua mãe,

essa devoção de São José, de quando eu entendi por gente, a minha mãe já fazia esse trabalho. Então reunia muitas famílias junto, todo mundo ajudava ela. Ela era pobrezinha, muito pobrezinha, ficou viúva com nove filhos, e ela nunca esqueceu do dia de São José. E o pessoal ajudava, ajudava ela muito (Joaquim Capeta, março de 2006).

Além de conduzir sua devoção a São José, o que implicava, entre outras coisas, o compromisso de realizar todo dia 19 de março, dia dele, uma reza em sua casa, Dona Santa ainda fez uma promessa. Nas lembranças de Ginú, a promessa era para que ela pudesse encontrar uma vida mais digna, menos sofrida, e que fosse capaz de criar seus filhos a contento: “Eu sei que ela tinha uma promessa, né? É sobre lavoura, né? Que às vezes tava um ano seco, aí ela pedia pra São José pra dar chuva pra poder criar os filhos dela. O motivo foi esse mesmo, por conta da seca”.

Como forma de levar adiante a sua devoção, Dona Santa, que inicialmente organizava somente uma reza no dia do santo, passa a também contar com a cola-

6 Santo Rodrigues Mendes, conhecido por Santo Bicho, foi um interlocutor importante na Taboquinha. Cabeça de folia e rezador, seus conhecimentos eram amplos assim como sua memória para lembrar de acontecimentos do tempo antigo. Seu Santo, que na ocasião do nosso encontro era um homem de mais de 70 anos, conviveu com Dona Santa e foi um dos foliões que a ajudaram a cumprir sua devoção para com São José.

boração de uma folia, que saía em visita às casas da vizinhança levando cantorias e preces em louvor à São José e recebia, em troca, donativos, alimentos e ofertas para ajudá-la a arcar com as despesas da reza. E assim foi indo: todo mês de março, com o apoio dos vizinhos e parentes, se organizava, em torno da devoção e da promessa de Dona Santa, uma Folia de São José, até que alguns anos mais a frente, estimamos que por volta de meados de 1960, a vida dela e de sua família de fato começa a melhorar. Nesse período, com seus filhos mais crescidos (Ginú, por exemplo, tinha em torno de 20 anos), ela recebe um convite de Martinho Rodrigues, proprietário de terra na vizinha Taboquinha, para se mudar para essa localidade. Santa então, diante dessa nova oportunidade, decide tentar a sorte levando consigo, além dos filhos, sua devoção a São José.

A vida de Santa e de sua família, como salientam seus filhos com quem conversamos, nesse novo contexto, melhorou substancialmente. A esse respeito, Ginú não deixa dúvidas, pois “diferençou muito do que era. Melhorou muito a situação sobre serviço. O serviço era mais fácil pra gente e ele (se referindo a Martinho) contava direitinho com a gente, e até hoje”. Se lembrarmos que no início da devoção houve justamente a formulação de um pedido com essa intenção, com a transferência para a Taboquinha parece que Santa finalmente obtém sua graça, tem seu pedido atendido. No entanto, a obtenção da graça não encerrou sua relação com o santo, ao contrário, só veio a fortalecê-la e ampliá-la, agora incorporando um conjunto mais abrangente de pessoas em torno da folia e da reza de São José. Além de seus filhos, diretamente beneficiados pela intercessão do santo, toda uma comunidade foi criada em torno do culto à São José. E a folia, nessa composição, se fortaleceu e se firmou como sendo o veículo principal de atualização da devoção local.

Dona Santa, que em vida esteve à frente da devoção, promovendo a folia e organizando a reza, antes de morrer fez questão de pedir para que seus filhos não as deixassem acabar. Como recorda Joaquim Capeta, sua mãe sempre pedia:

Ó meus filhos, vocês não deixa acabar não! Ela falava: vocês não deixa acabar não! A Folia de São José vocês não deixa acabar não. Que é uma família, São José é o padroeiro das famílias, casais, pode ser até amigado, mas se respeita direitinho é uma família, vocês não deixa acabar não e nunca despreza ninguém nas suas folias não! Que São José, quando chegar as pessoas, vocês pode receber todo mundo, com muita alegria, que é uma família. Ela falava com nós assim, todo dia de manhã, antes de nós sair pro serviço, de ir pra foicinha, ir pro machado, ou limpar roça, o que for, ela pegava nós tudo e rezava o pai nosso e oferecia a sagrada família. E nossa família foi uma família bonita, graças a Deus foi muito bonita, nossa família assim de união, você não vê um irmão contra o outro (Joaquim Capeta, março de 2006).

Dona Santa vem a falecer no início dos anos 1990, e como era seu desejo, a Folia de São José não acabou, passando a ser organizada pelos seus filhos,

especialmente Joaquim e Martinho Capeta, ambos foliões, sendo este último inclusive *folião de guia* ou *cabeça de folia*⁷. Em 2006, quando da incursão a campo à qual essas informações se amparam, Martinho já havia falecido, e a obrigação pela continuidade da devoção de Dona Santa estava a cargo de Joaquim. Compreender a história de Dona Santa e Joaquim Capeta é importante para ambientarmos o episódio aqui anunciado, a saber, a circunstância da folia em que seus integrantes se aproximaram de um cemitério para cantar para os mortos. Voltemos, portanto, ao rumo da prosa com a qual iniciamos essa narrativa e que nos havia levado ao cemitério da Taboquinha na manhã de 17 de março de 2006 para o encontro com a Folia de São José, que fazia, nesse local, sua saída.

Como havia sido combinado no dia anterior, os foliões se encontraram cedo na entrada do cemitério onde está sepultada Dona Santa. Local sagrado, onde as almas recebem a visita do santo e da folia, o cemitério é onde o grupo iniciaria a devoção de São José naquele ano. Ginú justifica que a folia deve iniciar o *giro* da devoção de Santa pelo cemitério dizendo ser este local “como se fosse a casa dela”. A associação entre cemitério e casa nos parece fundamental para entendermos os sentidos das visitas de folia nesses locais e também para compreendermos, na percepção dos foliões, como os mortos se fazem presentes e continuam interagindo, de diversos modos, com os vivos. A Folia de São José na Taboquinha, desse modo, além de ser um culto ao santo é também um culto aos mortos, especialmente à memória de Dona Santa. Justamente por isso as pessoas devem continuar “fazendo igual ela fazia”, começando o *giro* pelo lugar onde ela, agora, habita.

O grupo de sete foliões que faz a visita ao cemitério e que irá nos próximos três dias cumprir a devoção a São José, está sob o comando de Manoel Barqueiro, genro de Adão Capeta, um dos filhos de Dona Santa. Os foliões chegam e, em silêncio, colocam seus chapéus e bonés sobre a cerca de madeira que delimita o terreno do cemitério. Adentram o espaço, formando um semicírculo em frente ao cruzeiro principal que se localiza na entrada. A bandeira é então cuidadosamente apoiada na cruz, e é diante desse compósito bandeira-cruz que as rezas e o canto são executados. A atmosfera sonora é de um profundo e compenetrado silêncio, interrompido pelo som dos passos dos foliões e pelo canto de pássaros. Antes de iniciarem o cuidadoso processo de afinação dos instrumentos que antecede e prepara o contexto para o canto, assunto que nos ocupou em outro artigo (Chaves 2021), os foliões realizam alguns atos rituais: Joaquim Capeta, responsável pela devoção, acende três velas na base do *santo cruzeiro*, ajoelha e inicia, seguido de todos, a reza do *credo*, do *terço* e da *salve-rainha*. Ao lado do etnógrafo e do grupo de foliões, de acordo com a sensibilidade local, notam-se as presenças de São José e das inúmeras almas que lá habitam, especialmente a de Dona Santa – presenças essas, como veremos, que serão anunciadas nas falas, rezas e no próprio canto. (Figura 1)

7 Cabeça de folia ou folião de guia, na região, refere-se à principal posição na estrutura de um grupo de folia. Conhecido dos versos, é ele quem sabe iniciar as cantorias, sendo também, em muitos casos, responsável pela manutenção dos preceitos morais e comportamentais adequados para a realização, a bom termo, de um giro.

Figura 1. Joaquim Capeta acendendo velas em honra de sua mãe, Dona Santa, no cemitério da Taboquinha. Fonte: Acervo dos autores (2006)



Terminados os atos preliminares, Joaquim, ainda com a palavra, pede a Deus pela alma de todos os sepultados no cemitério, em especial pela alma de Santa, lembrando a todos ainda que essa folia tem como propósito continuar a devoção de sua mãe – “como ela tinha a devoção, nós temos que seguir do mesmo modo”. Além das velas acesas em sua honra, esse é o momento da visita ao cemitério em que a alma de Santa é particularizada e separada do conjunto das almas do lugar. Manoel então assume a palavra e pede a Deus pelos foliões, para que sejam felizes nesses dias de *giro*, que os caminhos estejam sempre abertos e sem embaraços. Os foliões então iniciam o processo de afinação dos instrumentos antes de executarem o canto. A bandeira permanece apoiada no cruzeiro.

Terminada a afinação, Manoel faz um movimento com os braços, indicando aos companheiros para fecharem mais a roda, ficando mais próximos uns dos outros. Devidamente posicionados, tem início o estribilho musical puxado por Manoel em sua viola, seguido pelos demais. O canto se inicia com as seguintes quadras:

Deus vos salve santo cruzeiro / Deus voz salve santa luz/ Por causa de nos-
sos pecados / Pregaram nosso Jesus / Boa hora nós cantemos / Onde está
nosso Senhor / Que passou pra outra vida / Entregou seu corpo ao chão /
Essas almas gloriosas / Recebeis com alegria / Recebeis meu São José / Com
a Virgem Santa Maria / Essas almas vitoriosas / Foi quem Deus escolheu /
São José é vossa guia / Pra ficar junto de Deus.

Essas quadras iniciais, como de costume, delimitam o contexto, a situação em que ocorre o rito. Nesse caso, os primeiros versos estabelecem uma relação entre os foliões, que chegam cantando, as almas, que recebem a visita, e São José, que se manifesta, juntamente com os foliões, como os sujeitos/agentes que fazem a visita. Essa configuração relacional, com o agenciamento distribuído entre foliões e santo, que, em alguns momentos, parecem se fundir em uma só entidade, permanece por todo canto. Nas situações de visita ao cemitério, além do “destinatário” (quem recebe a visita) estar sempre no plural (*essas almas*), o canto é um tipo de súplica a Deus, em que se pede a salvação do *santo cruzeiro*, em uma clara alusão ao cruzeiro central, na entrada do cemitério, *Onde está Nosso Senhor* e onde fica a bandeira.

Desse modo, como se trata de um cemitério, embora a visita seja motivada pelo fato de Dona Santa estar lá enterrada, ela não está sozinha. A imagem do cemitério como morada das almas é acionada pelo canto quando se direciona justamente para esse coletivo – *essas almas vitoriosas*. O canto, assim, se dirige às almas do lugar e não, especialmente, à alma de Dona Santa. Quando comparamos o canto no cemitério com um canto na casa de um devoto, percebe-se que o lugar ocupado por quem recebe a visita é homólogo – almas, no primeiro caso, e moradores, no segundo. Como destinatários, para quem se canta, almas e moradores desempenham papéis equivalentes na estruturação poética dos cantos. Dirigindo-se às almas gloriosas, os foliões pedem a elas – assim como fazem nas visitas aos moradores – que recebam São José.

Terminado o canto, o bandeireiro retira a bandeira de cima do cruzeiro, conduzindo um último ato ritual antes de sair. Tendo à frente a bandeira, os foliões realizam uma volta em torno do cemitério, seguindo o sentido anti-horário. Eles andam em silêncio, com seus instrumentos, até completar o percurso, quando saem, sempre de frente para o cruzeiro, tendo como guia a bandeira. Esse ato de dar uma volta é realizado novamente na chegada à casa do *imperador*, mas diferentemente do cemitério em que se anda silenciosamente, na chegada da folia se anda tocando uma *alvorada*. No entanto, em ambos os casos, o rito parece ter a mesma eficácia. Ao se dar uma volta, na casa ou cemitério, o santo e os foliões estão criando uma espécie de aura protetora, envolvendo o local com as bênçãos de São José. (Figura 2)

Figura 2. Volta dos foliões pelo cemitério, tendo à frente a bandeira de São José. Fonte: Acervo dos autores (2006).



A Folia de São José em 2006, nos seus três dias de *giro*, após cantar no cemitério, onde está enterrada Dona Santa e muitos moradores da localidade, ainda visitou 17 residências, além de passar pela igreja da comunidade e cantar na roça de Joaquim Capeta. Ainda nesse *giro*, e para os propósitos deste escrito, duas outras visitas despertam especial interesse e curiosidade. Antes de mencioná-las, é importante voltarmos brevemente à trajetória de Dona Santa. Havíamos dito que antes de morrer, ela externava com seus filhos a preocupação com a continuidade da sua devoção. Mencionamos também que dos seus nove filhos, um era *cabeça* de folia e, por conseguinte, sabia os preceitos e ainda tinha facilidade em arregimentar foliões para o cumprimento de devoções, promessas e *giros*. E assim foi, quando Santa vem a falecer, sua devoção e a responsabilidade com a folia são transmitidas para Martinho Capeta, que, à época, morava, juntamente com a esposa, na casa de sua mãe. Ocorre que, após alguns anos organizando a Folia de São José, Martinho morre inesperadamente quando estava atravessando o córrego da Tapera, após um dia de trabalho na roça. Após dias de buscas, seu corpo é finalmente encontrado no leito do rio, local onde foi enterrado.

É nesse período que Joaquim Capeta assume a folia. Anos após a morte repentina de Martinho, outra fatalidade irá se abater sobre essa família. Adão Capeta, filho de Dona Santa e sogro de Manoel Barqueiro, como mencionado, também é encontrado sem vida próximo a uma roça de milho. Não sabemos as circunstâncias em que ocorreu a morte, mas, assim como Martinho, Adão veio a ser sepultado, não no cemitério, e sim no local onde o corpo foi localizado. Para sinalizar que ali reside um corpo enterrado, o terreno está delimitado por uma cerca de madeira e arame, tendo ao centro uma cruz com a inscrição das iniciais do nome do falecido e as datas de nascimento e morte.

Durante o *giro* de 2006, além das já mencionadas visitas (nas casas, na igreja, roça e no cemitério), a Folia de São José também fez questão de visitar as sepulturas de Martinho e Adão. Nesses casos, a sequência da visita é semelhante à que vimos quando se visita o cemitério, mas, diferentemente deste, nas sepulturas, o canto não é direcionado às almas em geral, mas sim àquela alma em particular.

Boa hora nós cantemos / Onde está nosso irmão / Que passou pra outra vida
/ Entregou seu corpo ao chão / Essa alma gloriosa / Recebei com alegria /
Recebeis São José / Com essa nobre folia.

Figura 3. Canto na sepultura de Adão. Fonte: Acervo dos autores (2006)



Quando se visita a sepultura de alguém enterrado no local onde o corpo foi encontrado, geralmente por morte inesperada ou acidental, é costume dizer que a folia está visitando a atual morada da pessoa. Assim, certa feita, ouvimos de um dos foliões, ao nos esclarecer qual seria a próxima casa a ser visitada pela folia, a seguinte frase: “Vamos passar na casa de Martinho”. E, de fato, nessa hora, a folia caminhava para cantar diante da sepultura que se encontra na beira do córrego onde o corpo foi localizado e onde está enterrado. Cemitérios e cruzeiros, na percepção dos foliões, parecem ser as moradas dos mortos, o sinal da passagem “para a outra vida”, a “divisa de quem morre”. Nesses locais, a visita, reza e cantoria parecem não somente lembrar de quem se foi, mas também estabelecer conexões profundas, sensíveis e duradouras entre vivos e mortos (ou entre essa e a outra vida).

Como vimos pela descrição acima, as almas dos mortos são frequentemente evocadas durante os *giros* das folias, especialmente através dos cantos a elas direcionados. Nesse sentido, é que podemos dizer, com base nos dados apresentados, que a folia, além de cantar para os vivos, também canta para os mortos. No entanto, essa modalidade de relacionamento, em que o agenciamento parece estar com

os vivos, é somente mais uma possibilidade relacional com os que já se foram. Os mortos, como veremos a seguir, também se fazem presentes nos *giros* de outros modos, ativando escutas e sensibilidades outras.

CANTANDO COM OS VIVOS

Estamos na zona rural do município de São Romão, numa folia que une os moradores de duas comunidades: Ribanceira e Buritizinhos. Ambas estão próximas do Rio São Francisco, provocando uma indissociabilidade clara entre o modo de vida tradicional dessas comunidades, e uso das águas como elemento de confluência. Com a redução da atividade minerária ainda no século XIX, presenciou-se uma expansão de povos afrodescendentes (cativos ou libertos) nas margens do Rio São Francisco, seja como mão-de-obra ocasional e flutuante, seja como posseiros, agregados ou mesmo rendeiros em pequenos sítios pertencentes às fazendas de gado da região (Costa 1998). Daí se depreende uma quantidade significativa de comunidades quilombolas formadas que, por suas particularidades, representam uma verdadeira “negação da ordem escravista” (Guimarães 1988).

Paralelamente à formação e expansão de quilombos, outras comunidades negras e não brancas foram se constituindo, em grande medida, caracterizadas como posseiros, rendeiros ou lavradores agregados às grandes fazendas de gado, produzindo uma multiplicidade significativa de construções identitárias na região. Ribanceira é oficialmente reconhecida como uma comunidade remanescente de quilombo, ao passo que os relatos orais sobre a história de Buritizinho, sugerem que se trata de uma dessas comunidades formadas por rendeiros agregados às antigas fazendas de gado⁸.

Ambas padecem de uma alcunha que orbita a reputação dos povos de São Romão: são tidos como “feiticeiros”. A principal justificativa para que fosse impregnada essa *fama* aos moradores da sede, e principalmente das comunidades rurais do município, se justifica no estigma provocado pela presença massiva de populações afrodescendentes nestas localidades. Um antropólogo que pesquisou especialmente um quilombo do município, afirmou, sobre a população de São Romão, que “o reconhecimento social da presença de populações negras em determinados lugares mantinha uma relação de ubiquidade com as acusações de feitiçaria, isto é, ambas as referências recaiam sobre as mesmas localidades” (Benites 2012, 12).

O estigma que historicamente recai sobre São Romão e sua gente advém das particularidades da religiosidade local, a partir da qual libertos ou cativos exprimiam suas devoções afrodiaspóricas. No entanto, qualquer associação a religiões de matrizes africanas na cidade hoje, bem como em outras localidades da região, é repelida de imediato. Isso não significa que os componentes ancestrais dessas religiões, outrora praticados pelos antigos, não tenham se amalgamado às manifestações locais do sagrado (Álvares 2025; Costa 2005). No entanto, em sua maioria, os sujeitos locais se assumem irredutivelmente enquanto católicos.

Nesse aspecto, a Folia de Santos Reis que une Ribanceira e Buritizinhos é, ao mesmo tempo, uma forma expressiva que caracteriza as comunidades e compõe o calendário local, bem como uma reafirmação de suas identidades católicas, especialmente em um momento em que o principal conflito religioso se dá em razão

8 Para uma visão ampliada sobre as particularidades identitárias dos povos do Norte de Minas Gerais, conferir Costa (2021).

da presença e expansão de evangélicos no local. Em seu início, há mais de 60 anos atrás, o *terno* de folia não tinha nome próprio, mas com o passar das gerações, e de maneira a valorizar os seus antigos integrantes, passou a se chamar *Terno dos Velhos*. A dimensão geracional, expressa pelas preocupações em relação ao futuro, é o principal dilema pelo qual o *terno* passa no atual momento. Vital e Juca, que além de instrumentistas também cantam durante o *giro*, sempre se queixam do desinteresse das novas gerações e dos receios de o *terno* acabar. Considerando o contexto e os dilemas enfrentados pelos foliões do *Terno dos Velhos*, bem como a “sensação ininterrupta de morte” (Álvares 2023, 82) dessa expressividade popular, podemos sugerir que o recorrente temor de fenecimento da folia é também uma forma de alertar as gerações mais novas sobre a necessidade de sua continuidade.

Essa preocupação, compartilhada entre os foliões vivos, parece se expandir também para as preocupações daqueles que já se foram. Os *giros* tendem a acontecer anualmente nas noites entre os dias primeiro e seis de janeiro, perpassando casas nas duas comunidades citadas, e o baixo envolvimento de pessoas alerta os integrantes, sobretudo pelo fato de que as *promessas* permanecem, mas os foliões diminuem – além, é claro, da avançada idade dos integrantes que dificulta a logística do *giro*. Compreender essa sensação constante de perda, agravada em especial nos últimos anos, é fundamental para explorarmos um caso de relações entre vivos e mortos que intercedeu em um *giro*, mais precisamente em um momento em que os cantores e instrumentistas ouviram as vozes de foliões já falecidos contribuírem com o coro das *toadas*, e, conseqüentemente, com as exigências desse rito festivo.

Estamos em 2022, participando do *giro* do *Terno dos Velhos* na comunidade de Ribanceira, em São Romão. O relato a seguir não foi observado ou identificado, *in loco*, por um dos antropólogos autores deste artigo, mas sim, relatado a ele, durante os momentos de deslocamento do *giro*. O antropólogo, em um exercício etnográfico de “escutar histórias de escuta”, como propõe Feld (2020), no entanto, pôde perceber, ali, as queixas e preocupações dos foliões sobre o esforço cada vez maior de sustentar os longos cantos durante o *giro*.

Em alguns deslocamentos, os mais velhos cobravam dos mais novos uma postura diferente e um esforço maior durante a folia. Cobravam, especialmente, que cantassem mais forte, pois o cumprimento das obrigações dependia da força dos cantos. Contaram-nos, em referência a uma ocasião ocorrida há alguns anos, em um *giro* em que o *terno* estava *minguado*, ou seja, com poucos cantadores⁹, que o som entoado parecia se expandir além da capacidade dos foliões presentes. Vital e Juca escutaram, com nitidez e distinção, que não eram apenas as suas vozes que soavam naqueles cânticos, mas sim, as vozes de antigos foliões que intercederam sobre o *Terno dos Velhos*.

Cantando eu já ouvi vozes diferentes. Cantando... eu já ouvi vozes. Na hora que a gente tá cantando a folia a gente escuta aquelas outras vozes no meio, intrometidas. A gente reconhece as vozes diferentes, de gente que já foi das folias e morreu. Você nota que não é voz nossa, isso eu já ouvi várias vezes (Vital, agosto de 2022).

9 Aqueles que cantam em ternos em São Romão nunca são tratados como “cantores”, e sim como “cantadores”. Também são referidos pela posição ocupada por suas vozes durante o *giro*, a saber, guia e contra-guia.

O reconhecimento dessas vozes “diferentes” no meio das vozes dos foliões envolve uma habilidade de escuta sofisticada, resultado de treinamento, apuro e atenção profunda à determinados aspectos do audível (Hoffman 2015). A partir do relato de Vital, percebe-se que o conhecimento acústico mobilizado por ele e pelos demais foliões implica tanto a capacidade de escutar as vozes dos mortos, quanto a sensibilidade para cantar junto com eles. Nesse sentido, podemos postular, em diálogo com Feld (2020), que a “acustemologia” dos foliões (que é a capacidade deles de conhecerem e experimentarem o mundo e suas relações através do som – produzido e escutado) manifesta-se na percepção e interação com essas vozes adicionais (*intrometidas*), é facilitada pela própria dinâmica que estrutura os cânticos de uma folia.

Vital é o *guia* da folia, ou seja, aquele responsável por cantar os versos que os outros cantadores, como num salmo responsorial, repetirão no decorrer do canto; Juca é o *contra-guia*, ou seja, aquele que é formalmente responsável por repetir os versos inicialmente cantados por Vital. Nas folias do norte de Minas, cada uma dessas funções conta com um ajudante, fazendo com que os cânticos sejam executados a quatro vozes, divididas entre as respectivas duplas. O *guia* e seu ajudante puxam os versos, ao passo que o *contra-guia* e seu ajudante respondem aos primeiros. Isso significa que apenas quatro vozes cumprem o rito do canto no *Terno dos Velhos*, e também significa que a *intromissão*, nos termos de Vital, de uma outra voz, a quinta, ao mesmo tempo em que cria uma textura própria (identificável e reconhecida), produz uma sobreposição e até mesmo uma unificação entre vozes e vocalidades. Juca também confirma o fato.

Já aconteceu assim, eu tava cantando e outra pessoa, mas não era gente vivo, porque a gente não via a pessoa, outra pessoa me ajudava a cantar, de jeito que eu ouvia a voz e o povo lá fora vinha e também escutava e dizia: “*Tem outra voz ali! Eles estão cantando ali agora de 5 pessoas*”, e quando eu ia responder o verso, a outra voz ajudava, mas a voz saía mais alta do que tudo! Mas era uma voz bonita, uma voz entoada... (Juca, agosto de 2022).

O relato de Juca, em confluência com o de Vital, ainda traz algumas camadas de sentido para compreendermos a “intromissão” dessas vozes outras nos cantos de folia. O primeiro aspecto que nos pareceu relevante é a associação que o folião estabelece entre o sentido da visão e a presença das pessoas vivas, ao passo que a escuta possibilita a interação com as pessoas mortas (e aqui o tratamento dos mortos enquanto pessoas parece fundamental) – Juca é enfático quando afirma que se tratava de uma pessoa morta justamente porque não era vista, enquanto sua voz era ouvida. Nessa direção, o som e a audição (materializados enquanto voz, no canto e na escuta) são os caminhos privilegiados para a comunicação e interação com os mortos.

Outra observação apontada por Juca e que nos parece relevante se dá quando o interlocutor afirma que a voz da pessoa morta é diferente das vozes dos vivos

por se manifestar em outro registro: “saía mais alta do que tudo”. Tal diferença de altura, cujo efeito é destacar uma voz em relação às outras, a princípio poderia ser percebida como um problema, especialmente quando levamos em conta que o ideal sonoro da folia é produzir uma síntese equilibrada (“afinada”, como dizem), impedindo que um determinado som (produzido por um instrumento ou pela voz) esteja acima (mais alta) dos demais. Nesses casos, como ouvimos e relatamos em outra oportunidade, diz-se que o som do instrumento ou da voz estaria “roubando o som dos outros” (Chaves 2022). No entanto, nesses casos, a diferença entre a voz do morto e a dos vivos, longe de representar uma ameaça à estabilidade da folia, é valorizada. Como elabora Juca, após mencionar a altura da voz do morto, arremata dizendo que ela era *bonita* e *entoada*. Ao ser qualificada desse modo, a voz *intrometida* da pessoa morta, apesar de não se misturar totalmente com a dos foliões vivos (permanecendo distinta e destacada pela altura), acaba, em um nível mais sutil, se entrelaçando e contribuindo para a eficácia do canto.

Como *guia* e *contra-guia*, Vital e Juca ocupam, no *Terno dos Velhos*, um locus de proeminência no *giro*, e, dada a responsabilidade de suas funções, normalmente tomam a frente das folias. Possuindo, em conformidade com a passagem previamente citada de João Damascena, “um certo trâmite entre esse mundo e o outro, entre os vivos e os mortos”, ouvir uma quinta voz, pertencente a algum morto, não causa estranhamento a eles. Ao contrário, a interposição dos foliões falecidos parece ser regra, especialmente em circunstâncias em que o *terno* está *minguado* e precisa de ajuda de outra natureza. A forma dessa interposição é que adquire uma adjetivação curiosa, afinal, Vital a nomeou por *intromissão*, um ato que normalmente está associado a uma interferência inoportuna. Mas à revelia do que o termo pode ensejar à primeira vista, nada há de inoportuno na participação de um morto em um *giro*, principalmente quando este reforça a cantoria do *guia*, do *contra-guia*, e de seus ajudantes. A presença do morto contribui para a execução devida dos ritos exigidos pelos *giros* de Santos Reis e, por isso, são vozes desejáveis, embora distintas. A naturalidade narrativa dos relatos, que faz parecer uma habitual contação de casos, endossa a convivência dos foliões diante da presença dos mortos.

A *intromissão* dos mortos no *Terno dos Velhos* não se dá, somente, através das vozes que entoam o coro e são escutadas e reconhecidas pelos foliões. É possível pensar numa relação de coexistência entre vivos e mortos na região que se manifesta em diversas expressividades possíveis, como aparições e sonhos. Porém, nas folias, por ser esse espaço de conexão entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, os relatos são ainda mais recorrentes. De maneira adicional ao caso acima, em que há uma manifestação por meio da sensibilidade da voz, há outros episódios narrados por foliões que atestam as *intromissões* por meio de formas distintas de comunicação mediada pelo som e pela escuta. Ouvimos, em uma incursão a campo também no ano de 2022, que um folião, ao cochilar na folia, recebeu uma espécie de sopro no ouvido de um morto para manter as exigências de cumprimento dos ritos. Pensou, inicialmente, que era zombaria de outros foliões, mas diante do clima de seriedade imposto no *giro*, percebeu que se tratava de um

ato feito por algum folião morto.

Outro caso, também narrado por Vital, é dotado de ainda mais complexidade. Ele me contou, naquele mesmo ano, que durante um *giro* do Terno dos Velhos, ao adentrarem uma casa anfitriã, os foliões logo fecharam a porta em razão da intempestiva chuva e dos fortes ventos que agiam no local. O “tempo das Folias de Santos Reis”, digamos assim, é também o tempo das águas, e mesmo no sertão a chuva se manifesta, com alguma frequência, como componente adicional dos *giros*. Por um lado, o rito da folia exige, necessariamente, que as portas das casas que recebem os foliões permaneçam abertas durante a passagem nas casas; por outro, há um ímpeto instintivo de conter a entrada da água da chuva nas casas e, portanto, fechar as portas. O que fazer? Contrariar o rito e reduzir os danos da chuva, ou manter o rito e correr o risco de ter a casa inundada? No episódio, a chuva era tanta, e os ventos tão fortes, que foram os foliões mesmos os responsáveis por pedir ao anfitrião para que a porta fosse fechada, temendo, por óbvio, que a água pudesse danificar os instrumentos do *terno*.

Aí nós chegamos, entramos, tava chovendo de vento e a gente foi e pediu pra fechar a porta. Aí minha esposa fechou a porta. Daí a pouco a gente escuta: “Toc Toc Toc”. Todo mundo ouviu. Aí o dono da casa correu e abriu a porta, quando ele abriu a porta não tinha ninguém. Como tava chovendo de vento, ele fechou a porta (Vital, agosto de 2022).

Não bastou muito tempo com a porta fechada e todos os presentes, tocadores, cantadores, o restante do séquito e os anfitriões, ouviram claramente as três batidas na porta. Na expectativa de que alguém pudesse ter ficado do lado de fora, sem abrigo diante da intempestiva chuva, o anfitrião logo correu para abrir e, surpreso, não encontrou ninguém. Quem em sã consciência se deixaria molhar por aquela chuva intensa apenas para zombar daqueles que estavam dentro da casa durante um *giro*? Foi o que os foliões imaginaram naquele momento. A cena, no entanto, se repetiu.

Quando ele fechou a porta, “Toc Toc Toc”. Aí ele abriu a porta de novo: ninguém. Aí falei: “deixa a porta aberta... deixa a porta aberta”, e ele deixou (Vital, agosto de 2022).

Poderia até duvidar se se tratava de uma zombaria, um engano ou se o som consequente à batida da porta pudesse advir de outras circunstâncias. No entanto, Vital sabia que o melhor a se fazer era manter a porta aberta, por pior que fossem as consequências deste ato, desde molhar toda a casa do anfitrião ou mesmo encharcar os instrumentos dos foliões. Ele não precisou explicar os motivos de seu pedido aos outros foliões, que consentiram com o ato. Alguns até poderiam acreditar que a ideia de manter a porta aberta seria uma escolha para identificar o possível responsável pela zombaria, caso ela se repetisse. Mas para Vital a

justificativa era mais profunda: nem mesmo em circunstâncias extremas o rito poderia ser quebrado.

Aí depois chegou um *cumpade*, João Véio, e entrou. Terminamos de cantar, e depois perguntamos a ele “ô Véio, era você que tava batendo na porta aqui, né?” e ele “Não, não bati em porta nenhuma não. Cheguei aqui, a porta tava aberta e eu entrei” (Vital, agosto de 2022).

João Véio é um homem sério, decoroso e sistemático. Não é de brincadeiras e zombarias. Ele não precisou dizer duas vezes que não havia batido à porta para que os presentes percebessem, alguns pela primeira vez, que havia outras explicações para aqueles sons. Interpretado novamente como *intromissão* de um folião morto para garantir o cumprimento dos ritos, a porta da casa anfitriã permaneceu aberta durante todos os cânticos e orações, e nenhum outro som incomum acometera o ambiente. Nesse caso, também por meio de uma sensorialidade sonora (o som emitido pelas batidas no lado de fora da porta), foi constituída uma relação entre vivos e mortos.

Dados os casos explorados por esse capítulo, a *intromissão*, enquanto categoria nativa das folias de São Romão, parece estar associada a uma forma de interferência propositiva, intencional e, até certo ponto, inesperada do morto, por meio do som, de modo a lembrar aos foliões da necessidade de se garantir, de maneira devida, as obrigações da folia.

CONCLUSÃO

Inicialmente, apresentamos o tema do artigo em questão por meio de uma dupla agência entre vivos e mortos em contextos de folias de santo: 1) a primeira, aquela em que os vivos procuram e se mobilizam até os espaços dos mortos (como sepulturas e cemitérios); 2) e a segunda, aquela em que os mortos se *intrometem* em folias para garantir o cumprimento adequado dos ritos. De alguma maneira, os dados etnográficos aqui apresentados endossam a afirmação de Saul Martins (1969), de que o norte de Minas “é, precisamente, o centro mais frequentado por almas de outro mundo”.

Aludindo novamente a Carlos Rodrigues Brandão, com quem começamos este artigo, o fato de determinados sujeitos dessa pesquisa estarem mortos, não significa que eles sejam menos reais (Brandão 2007, 52). Os casos etnográficos apresentados convidam, por fim, ao endosso de argumentos contrários à dissociabilidade entre vida e morte no Norte de Minas Gerais, reduzindo as barreiras fronteiriças entre uma condição e outra. As folias parecem ser tanto “espaços” quanto “momentos” propícios para que a relação sensorial entre vivos e mortos se intensifique, afinal, trata-se de um rito festivo em que, seja em sua origem, em sua execução ou em seu imaginário, os mortos se fazem presentes.

A partir de uma etnografia atenta ao que faziam e nos diziam os interlocutores, percebemos que muitas são as possibilidades de interação com os mortos, notadamente aquelas vivenciadas por meio do som e da escuta. Os mortos, portanto, se, para os foliões, são sujeitos ativos (para quem se canta e com quem se canta), também o são na construção das reflexões e nas pesquisas que subsidiaram este artigo.

Sobre os autores

Wagner Neves Diniz Chaves

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Departamento de Antropologia Cultural, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. É professor do Programa de Pós-Graduação em Etnografia e Crítica Cultural (PPGECC) da UFRJ. Integra o Núcleo de Estudos Ritual e Sociabilidades Urbanas (RISU). Desenvolve pesquisas sobre religiosidade popular, performance e ritual, etnomusicologia, cultura popular e patrimônio imaterial.

E-mail: wagnerchaves03@gmail.com

Lucas Parreira Álvares

Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), Departamento de Ciências Sociais, Recife, PE, Brasil. É professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da UFPE. Coordena o Laboratório de Etnografia e Crítica (Etc.). Desenvolve pesquisas sobre Teoria Etnográfica, Teoria Antropológica e Antropologia das Culturas Populares.

E-mail: lucasparreira1@gmail.com

Contribuição dos autores

Este artigo foi escrito a quatro mãos, além de ter sido baseado em dados etnográficos mobilizados por duas pesquisas: o capítulo “Cantando para os mortos” é fruto do trabalho etnográfico de Wagner Chaves; já o capítulo “Cantando com os vivos” é proveniente das pesquisas de Lucas P. Álvares. Todo o texto foi escrito e revisado pelos dois autores.

Declaração sobre a disponibilidade das informações

Declaramos que os conteúdos subjacentes ao texto provêm principalmente de observações etnográficas não disponíveis em nenhum repositório, exceto alguns fragmentos que fazem referência a outros textos de nossa autoria.

Editor Chefe

Carlos Sautchuk (<https://orcid.org/0000-0002-2427-2153>).

Editores Associados

Rosana Castro (<https://orcid.org/0000-0002-1069-4785>).

Sara Morais (<https://orcid.org/0000-0003-1490-1232>).

Jose Arenas Gómez (<https://orcid.org/0000-0002-2159-0527>).

Alberto Fidalgo Castro (<https://orcid.org/0000-0002-0538-5582>).

Elisabeth Defreyne (<https://orcid.org/0009-0009-2559-0047>).

Recebido em 30/09/2025

Aprovado em 30/03/2026 pela editora Sara Morais (<https://orcid.org/0000-0003-1490-1232>)

REFERÊNCIAS

- Álvares, Lucas Parreira. 2023. “*Dívidas d’alma: Sensibilidades entre vivos e mortos no sertão do São Francisco*”. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais.
- Álvares, Lucas Parreira. 2025. “*Pacto e Promessa no sertão do São Francisco*”. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Barthes, Roland. 2012. “The grain of the voice”. In *The sound studies reader*, editado por J. Sterne, 495-503. London; New York: Routledge.
- Benites, Luiz Felipe. 2012. “Lugar de negros, lugar de feiticeros: Estereótipos, pertencimento racial e política no Vale do Alto-Médio São Francisco”. *Vivência: Revista de Antropologia* 1, nº 40: 9-26.
- Bispo dos Santos, Antonio. 2018. “Somos da terra”. *Piseagrama* 12: 44-51.
- Brandão, Carlos Rodrigues. 1981. *Sacerdotes da viola*. Petrópolis: Vozes.
- Brandão, Carlos Rodrigues. 2007. “Tempos e espaços nos mundos rurais do Brasil”. *Ruris* 1, nº 1: 37-64.
- Chaves, Wagner. 2009. *A bandeira é o santo e o santo não é a bandeira: Práticas de pre-sentificação do santo nas Folias de Reis e de São José*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Chaves, Wagner. 2014. “Canto, voz e presença: Uma análise do poder da palavra cantada nas folias norte mineiras”. *Mana-Estudos de Antropologia Social* 20, nº 2: 249-280.
- Chaves, Wagner. 2020. “Tudo é e não é: Paradoxos e antinomias no pensamento de Riobaldo e no imaginário de violeiros do Vale do São Francisco, Norte de Minas Gerais”. *Religião e Sociedade* 40, nº 2: 75-97.
- Chaves, Wagner. 2021. “Em busca do limiar sonoro: Gestos, sons e riscos na afinação das folias”. *Revista de Antropologia* 64, nº 2: 1-26.
- Costa, João Batista de Almeida. 2005. “A reescrita da história, a valorização do negro e a atualização das relações ancestrais no norte de Minas”. *Revista Verde Grande: Geografia e Interdisciplinaridade* 1, nº 2: 12-27.
- Costa, João Batista de Almeida. 2021. *Norte de Minas: Cultura catrumana, suas gentes, razão liminar*. Montes Claros: Editora Unimontes.
- Erlmann, Veit. 2004. “But what of the ethnographic ear? Anthropology, sound, and the senses”. In *Hearing cultures: Essays on sound, listening, and modernity*, 1-20. Oxford: Berg.
- Feld, Steven, Thomas Porcello, e David Samuels. 2004. “Vocal anthropology: From the music of language to the language of songs”. In *A Companion to Linguistic Anthropology*, editado por Alessandro Duranti, 321-345. Malden, MA: Blackwell.
- Feld, Steven. 2020. “Alternativas pós-etnomusicológicas: A acustemologia”. *PROA: Revista de Antropologia e Arte* 2, nº 10: 193-210.
- Fialho, Gustavo Ferreira. 2018. *O “povo da cultura” e as forças do barro no Quilombo Buriti do Meio-MG*. Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Fonseca, Edilberto. 2008. “Reis dos Cacetes: Uma etnografia da performance musical do Terno dos Temerosos de Januária/MG”. *Cadernos do Colóquio* 9, nº 1: 1-10.
- Guimarães, Carlos Magno. 1988. *Uma negação da ordem escravista: Quilombos em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Icone.



- Hoffmann, Anette. 2015. "Introduction: Listening to sound archives". *Social Dynamics: A Journal of African studies* 41, nº 1: 73-83.
- Martins, Saul. 1969. *Os barranqueiros*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Mineiros.
- Meyer, Birgit. 2018. "A estética da persuasão: As formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo". *Debates do NER* 34: 13-45.
- Pereira, Luzimar. 2011. *Os giros do sagrado: Um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia, MG*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- Rosa, João Guimarães. 1985. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Samuels, David, Louise Meintjes, Ana Maria Ochoa e Thomas Porcello. 2010. "Reorganization of the sensory world". *Annual Review of Anthropology* 39: 51-66.
- Stoller, Paul. 2022. *O gosto das coisas etnográficas*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.