

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Educação
Programa de Pós-graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social

Sueli do Carmo Oliveira

**BRINCAR TAMBOR: uma etnografia das aprendizagens dos Tamborzeiros de Nossa
Senhora do Rosário no Vale do Jequitinhonha, Araçuaí/MG**

Belo Horizonte

2025

Sueli do Carmo Oliveira

**BRINCAR TAMBOR: uma etnografia das aprendizagens dos Tamborzeiros de Nossa
Senhora do Rosário no Vale do Jequitinhonha, Araçuaí/MG**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Conhecimento e Inclusão Social, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais UFMG, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Educação. Linha de Pesquisa: Infância e Educação Infantil.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Fernanda Müller

Belo Horizonte

2025

O48b T	Oliveira, Sueli do Carmo, 1986- Brincar tambor [manuscrito] : uma etnografia das aprendizagens dos Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário no Vale do Jequitinhonha, Araçuaí-MG / Sueli do Carmo Oliveira. -- Belo Horizonte, 2025. 216 f. : enc., il., color. Tese -- (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação. Orientadora: Fernanda Müller. Bibliografia: f. 193-209. Anexos: f. 210-216. 1. Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário -- Araçuaí (MG) -- Teses. 2. Educação -- Teses. 3. Antropologia educacional -- Teses. 4. Educação -- Relações culturais -- Teses. 5. Educação -- Relações raciais -- Teses. 6. Educação -- Relações étnicas -- Teses. 7. Cultura -- Teses. 8. Cultura afro-brasileira -- Aspectos educacionais -- Teses. 9. Pluralismo cultural -- Teses. 10. Multiculturalismo -- Teses. 11. Antropologia -- Aspectos religiosos -- Teses. 12. Cultos afro-brasileiros -- Rituais -- Estudo e ensino (Ensino médio) -- Teses. 13. Tambor -- Instrução e estudo -- Teses. 14. Tambor -- Aspectos antropológicos -- Teses. 15. Crianças -- Antropologia -- Teses. 16. Crianças -- Aprendizagem por atividades -- Teses. 17. Aprendizagem -- Relações culturais -- Teses. 18. Aprendizagem -- Aspectos antropológicos -- Teses. 19. Brincadeiras -- Aspectos antropológicos -- Teses. 20. Brincadeiras -- Aspectos educacionais -- Teses. 21. Festas religiosas -- Aspectos educacionais -- Teses. 22. Tradição -- Aspectos antropológicos -- Teses. 23. Etnologia -- Teses. 24. Grupos étnicos -- Araçuaí (MG) -- Teses. 25. Comunidades Tradicionais -- Araçuaí (MG) -- Teses. 26. Jequitinhonha, Rio, Vale (MG e BA) -- Educação -- Teses. 27. Araçuaí (MG) -- Educação -- Teses. I. Título. II. Müller, Fernanda. III. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.
-----------	--

CDD- 370.1934

Catálogo da fonte: Biblioteca da FaE/UFMG (Setor de referência)
 Bibliotecário: Ivanir Fernandes Leandro CRB: MG-002576/O



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

ATA

DEFESA DE TESE DA ALUNA SUELI DO CARMO OLIVEIRA

Realizou-se, no dia 24 de fevereiro de 2025, às 08:30 horas, em plataforma virtual, a 984ª defesa de tese, intitulada "*Brincar Tambor*": uma etnografia das aprendizagens dos Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário no Vale do Jequitinhonha, Araçuaí/MG, apresentada por SUELI DO CARMO OLIVEIRA, número de registro 2021660057, graduada no curso de HISTÓRIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Fernanda Muller - Orientador (UnB), Prof(a). Levindo Diniz Carvalho (UFMG), Prof(a). Rubens Alves da Silva (UFMG), Prof(a). Emilene Leite de Sousa (UFMA), Prof(a). Erisvaldo Pereira dos Santos (UFOP).

A comissão considerou a tese: A banca considera a tese aprovada e recomenda a sua publicação. Sugere-se considerar a inclusão dos termos criança e infância no título para facilitar os buscadores. Parabeniza a relevância, a qualidade e excelência do trabalho para os campos da Educação, da Antropologia e estudos da infância.

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 24 de fevereiro de 2025.

Prof(a). Fernanda Muller (Doutora)

Prof(a). Levindo Diniz Carvalho (Doutor)

Prof(a). Rubens Alves da Silva (Doutor)

Prof(a). Emilene Leite de Sousa (Doutora)

Prof(a). Erisvaldo Pereira dos Santos (Doutor)



Documento assinado eletronicamente por **Fernanda Müller, Usuária Externa**, em 24/02/2025, às 18:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Emilene Leite de Sousa, Usuário Externo**, em 24/02/2025, às 19:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rubens Alves da Silva, Professor do Magistério Superior**, em 25/02/2025, às 06:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Levindo Diniz Carvalho, Professor do Magistério Superior**, em 28/02/2025, às 13:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Sandro Vinicius Sales dos Santos, Subcoordenador(a)**, em 15/04/2025, às 19:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3999812** e o código CRC **571FA575**.

AGRADECIMENTOS

Concluir esta tese representa não apenas o encerramento de um ciclo acadêmico, mas também a celebração de uma trajetória coletiva, permeada por trocas enriquecedoras. Ao longo desse percurso, contei com a generosidade de muitas pessoas e instituições, às quais expresso minha mais profunda gratidão.

Agradeço à minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Fernanda Müller, por sua orientação afetuosa, dedicação incansável e incentivo constante.

Em nome dos capitães José Marcos, Renan e Tarcísio, manifesto minha gratidão aos Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário e à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí pelo acolhimento generoso; ao mestre Branquinho, pelos ensinamentos compartilhados; e às meninas e aos meninos tamborzeiros, que aceitaram participar da pesquisa, pela amorosidade e pelas inúmeras partilhas e aprendizados. Salve Maria!

Às mães, avós e pais que autorizaram a participação de seus filhos e netos, meus sinceros agradecimentos pela confiança.

Também expresso minha gratidão aos membros da banca examinadora, Prof. Dr. Levindo Diniz Carvalho (UFMG), Prof. Dr. Rubens Alves da Silva (UFMG), Prof.^a Dr.^a Emilene Leite de Sousa (UFMA), Prof. Dr. Erisvaldo Pereira dos Santos (UFOP), Prof. Dr. Ademilson de Sousa Soares (UFMG) e Prof.^a Dr.^a Mariana Ramos de Moraes (MN/UFRJ), pelas valiosas contribuições e pelo olhar atento ao meu trabalho.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), por proporcionar um ambiente acadêmico estimulante e fecundo. Da mesma forma, sou grata ao IFNMG – Campus Araçuaí e ao Programa de Bolsas para Qualificação de Servidores (PBQS-IFNMG), cujos suportes institucionais e financeiros foram essenciais para a realização desta pesquisa.

Aos colegas da Linha Infância e Educação Infantil, em especial Eugênia, Célio e Hozana, expresso meu reconhecimento pelas trocas intelectuais, pelo acolhimento e pelas reflexões compartilhadas ao longo dessa jornada.

Aos meus amigos e amigas, que, mesmo distantes em muitos momentos, estiveram sempre presentes com palavras de incentivo e gestos de carinho, fundamentais para que eu seguisse firme nesta caminhada.

À minha família. À minha mãe, Nita, que sempre celebrou cada uma de minhas conquistas com imenso orgulho. Ao meu pai, Ladico, que partiu ainda quando eu estava na graduação. Em especial, presto minha mais profunda homenagem ao meu segundo pai, Guinho, cuja partida, durante o período do meu doutorado, representou uma perda irreparável. Sua presença foi fonte de inspiração, e sua memória seguirá comigo em cada passo que eu der.

Ao meu companheiro, Rone, expresso minha sincera e eterna gratidão. Sua paciência, compreensão e apoio constante foram fundamentais para que eu enfrentasse os momentos mais desafiadores deste percurso. A nossa interlocução intelectual, sempre generosa e instigante, contribuiu significativamente para o amadurecimento das reflexões que sustentam este trabalho.

À Débora Lanne, à Aline Gomes Ruas e ao Luiz Bernardes, meu agradecimento pelo cuidado e apoio essenciais durante esta trajetória.

A Lori Figueiró, por gentilmente ceder suas fotografias para a pesquisa, meu especial agradecimento.

Agradeço também à Ana Clara Silva, pela cuidadosa revisão do texto.

Um agradecimento especial ao Terreiro Caboclo Águia Branca, por sua acolhida e força espiritual, que foram fontes de inspiração e equilíbrio ao longo desta jornada.

Minha profunda gratidão aos lutadores e lutadoras do Vale do Jequitinhonha que conquistaram o IFNMG – Campus Quilombo Minas Novas, o primeiro campus da Rede Federal de Educação Profissional, Científica e Tecnológica voltado ao atendimento prioritário de povos e comunidades tradicionais. Sinto-me honrada por ter-me sido confiada a mediação institucional dessa proposta, por integrar a equipe de implantação ao lado de Rone, Aécio, Renata e Maria Helena, e por contar com a assessoria de Sidnéa. Durante meu percurso no doutorado, contribuir para a construção de uma unidade do Instituto Federal que acolha, de forma generosa, a multiplicidade dos saberes dos povos e comunidades tradicionais do Vale do Jequitinhonha tornou-se meu maior sonho. Desejo que as crianças tamborzeiras encontrem nesse espaço um ambiente acolhedor, que se permita ser fecundado pelas belezas e saberes ancestrais do brincar tambor. Viva Nossa Senhora do Rosário!

RESUMO

Esta pesquisa investiga os processos de aprendizagens dos Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí/MG, destacando a centralidade das práticas rituais no contexto das irmandades negras do Vale do Jequitinhonha. A partir de uma etnografia realizada entre 2019 e 2024, explora como crianças e adultos se tornam membros do grupo por meio de dinâmicas de "brincar tambor", compreendidas como aprendizado relacional, situado e interligado à ancestralidade e à vida comunitária. Ancorada nas abordagens da aprendizagem situada (Lave e Wenger, 1991) e da educação da atenção (Ingold, 2000), a pesquisa analisa os ritmos, as relações e as materialidades que estruturam o campo de prática dos tamborzeiros. Critica a visão de transmissão intergeracional como processo exclusivamente vertical, mostrando que a aprendizagem ocorre de forma fluida e mediada por interações de pares, adultos, crianças e elementos materiais do ritual. O estudo enfatiza o protagonismo das crianças na preservação e na reinvenção das tradições culturais, desconstruindo a visão de que são agentes passivos e revelando sua atuação ativa no contexto das irmandades negras. Ao situar-se na interface de Antropologia e Educação, a investigação contribui para compreender os modos de aprender e se tornar tamborzeiro em performances rituais, situando-se em um diálogo interdisciplinar que enriquece a compreensão das práticas afrodiaspóricas no Brasil.

Palavras-chave: antropologia da criança; aprendizagem; performance ritual; tamborzeiros; Reinado de Nossa Senhora do Rosário; Vale do Jequitinhonha.

ABSTRACT

This research investigates the learning processes of the “Tamborzeiros” of Nossa Senhora do Rosário in Araçuaí/MG, highlighting the centrality of ritual practices within the context of Black brotherhoods in the Jequitinhonha Valley. Based on ethnographic work conducted between 2019 and 2024, it explores how children and adults become members of the group through the dynamics of “Brincar Tambor”¹, understood as relational and situated learning that is deeply interconnected with ancestry and community life. Anchored in the frameworks of situated learning (Lave and Wenger, 1991) and the education of attention (Ingold, 2000), the research analyzes the rhythms, relationships, and materialities that structure the “Tamborzeiros” field of practice. The study critiques the notion of intergenerational transmission as an exclusively vertical process, demonstrating that learning occurs fluidly and is mediated by interactions among peers, adults, children, and the material elements of the ritual. It emphasizes the active role of children in preserving and reinventing cultural traditions, deconstructing the view of children as passive agents and revealing their active participation in the context of Black brotherhoods. Positioned at the intersection of Anthropology and Education, this investigation contributes to understanding the ways individuals learn and become “tamborzeiros” within ritual performances, engaging in an interdisciplinary dialogue that enriches the comprehension of Afro-diasporic practices in Brazil.

Keywords: anthropology of childhood; learning; ritual performance; tamborzeiros; Reinado of Nossa Senhora do Rosário; Jequitinhonha Valley.

¹ The term “Brincar Tambor” was not translated to preserve its cultural specificity and symbolic meaning within the context of the research. While it could be translated as “Playing the Drum”, such a translation would fail to fully capture the semantic richness of the term, which combines the act of playing the drum with ritual, spiritual, and communal aspects deeply rooted in Afro-Brazilian tradition. Similarly, the term Tamborzeiros, which could be translated as “Drummers,” goes beyond merely referring to those who play the drum, encompassing a sense of belonging to a collective and engagement in the cultural and spiritual practices of the group.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Coleta de esmolos para a Igreja do Rosário (1828).....	58
Figura 2 – Mulheres do Rosário	59
Figura 3 – Coroação de um Rei nos festejos de Reis	61
Figura 4 – Rei e Rainha negros da festa de Reis	61
Figura 5 – Mapa do percurso dos tamborzeiros mirins até a igreja.....	95
Figura 6 – Brincar tambor	132
Foto 1 – Festa de Nossa Senhora do Rozario: Dança na rua (1988)	62
Foto 2 – Rei e rainha mirins da Festa de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí (1949).....	66
Foto 3 – Tamborzeiros mirins de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí.....	69
Foto 4 – Festa Mirim de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí (1985).....	70
Foto 5 – Ensaio dos Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí.....	74
Foto 6 – Encontro dos Tamborzeiros Mirins.....	86
Foto 7 – Festa das Crianças	86
Foto 8 – Enchente ao pé do morro do Rosário (1979).....	94
Foto 9 – Festa Mirim de Nossa Senhora do Rosário (2019)	104
Foto 10 – Se farofa não entra, batuque não sai.....	111
Foto 11 – Dia de ensaio	116
Foto 12 – Dia de festa.....	116
Foto 13 – Rito de afinação dos tambores	121
Foto 14 - Afinar tambor 1	122
Foto 15 - Afinar tambor 2.....	122
Foto 16 – Afinar tambor 3	123
Foto 17 – Tocar tambor 1	125
Foto 18 - Torcar tambor 2.....	126
Foto 19 – Tocar tambor 3	127
Foto 20 - Tocar tambor 4.....	127
Foto 21 - Fazer tambor 1	129
Foto 22 – Fazer tambor 2.....	130
Foto 23 – Fazer tambor 3.....	130
Foto 24 – Fazer tambor 4.....	131
Foto 25 – Fazer tambor 5.....	133

Foto 26 – Fazer tambor 6.....	134
Foto 27 – Fazer tambor 7.....	135
Foto 28 – Fazer tambor 8.....	136
Foto 29 – Os pequenos na roda dos grandes	143
Foto 30 – Os pequenos na roda dos grandes 2	143
Foto 31 – Veteranos mirins	145
Foto 32 – Ensaio dos alferes.....	146
Foto 33 – Ensaiair cortejo.....	147
Foto 34 – Ensaiair cortejo 2.....	148
Foto 35 – Ensaiair roda.....	149
Foto 36 – Benzimento da bandeira.....	152
Foto 37 – Dia de brincar tambor.....	153
Foto 38 – Ô gente boa, vamos marchar no Rosário!	154
Foto 39 – Corte real da Festa Mirim de Nossa Senhora do Rosário	155
Foto 40 – Senhor Rei, na roda eu quero ver	156
Foto 41 – Menino de fama.....	158
Foto 42 – Cravo, rosa e flor de laranjeira	160
Foto 43 – Senhor Rei e Senhora Rainha.....	161
Foto 44 – Alferes do Pontão	163
Foto 45 – Alferes da Espada.....	164
Foto 46 – Alferes da Bandeira.....	165
Foto 47 – Rei novo e Rainha nova	166
Foto 48 – Aprender brincar tambor	180
Foto 49 – Aprender brincar tambor 2	181
Foto 50 – Aprender Brincar Tambor 3	182

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 PESQUISAR BRINCANDO TAMBOR.....	17
2.1 Repensando a aprendizagem: uma análise sobre os estudos sobre os Reinados de Nossa Senhora do Rosário.....	17
2.2 Por uma etnografia com crianças tamborzeiras como teoria vivida.....	22
2.3 Etnografia da aprendizagem tamborzeira e aprendizagem da etnografia: descentrar a criança e a aprendizagem	28
2.4 Conhecimentos e memórias incorporadas: o ritual e o brincar	30
2.5 Da minha infância na guarda de Congo às vivências com as crianças tamborzeiras de Araçuaí/MG.....	32
2.6 Aprendizagem da/na etnografia: entrada em campo e engajamento prático na pesquisa ..	34
3 AS CRIANÇAS NOS CAMINHOS DAS IRMANDADES NEGRAS E DAS FESTAS DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO	48
3.1 As irmandades negras, as crianças e a recriação de formas culturais centro-africanas no Brasil.....	49
3.1.1 Irmandades do Rosário dos Homens Pretos e mundividência centro-africana	49
3.1.2 As crianças e a recriação no interior das irmandades negras de formas culturais centro-africanas no Brasil	53
3.2 As crianças tamborzeiras e o processo de produção da identidade cultural regional do Vale do Jequitinhonha: de Vale da Miséria a Vale da Cultura	64
4 AS CRIANÇAS TAMBORZEIRAS DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS DE ARAÇUAÍ.....	82
4.1 Tamborzeiros Mirins de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí.....	84
4.2 Bairros e percursos: (re)construindo vínculos no Rosário.....	93
4.3 Formas de acesso: amizade, família e vizinhança	96
4.4 Rosário dos Pretos: as crianças tamborzeiras nas trilhas do antirracismo.....	98
4.5 Lá no Rosário: igreja-adro-cemitério-casa dos tamborzeiros.....	103
5 O CORPO TAMBORZEIRO NA FESTA	108
5.1. “Vai ter farofa?”: Comida e ritual	109
5.2 Engomado e sem deixar o chapéu cair: apresentar-se em dia de Festa	112
5.3 Tocar para Nossa Senhora do Rosário: tambores, roncador, triângulo e pirraça	119

6 BRINCAR TAMBOR: ETNOGRAFIA DA APRENDIZAGEM DAS PRÁTICAS TAMBORZEIRAS	140
6.1 “Tem Rosário hoje?”: Performance ritual tamborzeira	140
6.1.1 Ensaio: não perder o vínculo com o tambor	141
6.1.2 Festa de Nossa Senhora do Rosário: “a bandeira subindo, eu quero ver”	150
6.1.3 As mediações geracionais da festa	169
6.2 Brincar tambor.....	173
6.2.1 A aprendizagem do Brincar Tambor	177
7 CONCLUSÃO – PRÁTICAS INCORPORADAS COMO SISTEMA DE APRENDIZAGEM.....	185
REFERÊNCIAS.....	193
ANEXOS.....	210



1 INTRODUÇÃO

Em Araçuaí, como em várias partes de Minas Gerais, o bater das caixas, o repique dos sinos e os estouros dos fogos de artifício anunciam todos os anos as festas de Nossa Senhora do Rosário. Araçuaí é um município que integra o Vale do Jequitinhonha, nordeste de Minas Gerais, região do semiárido mineiro reconhecida pelas muitas produções artístico-culturais desenvolvidas por seus habitantes. É uma região identificada com saberes e fazeres diversos: é o vale dos corais, do artesanato de cerâmica, de couro e de madeira, das folias, dos congados, dos bois, dos batuques, dos jogadores de verso, dos conhecedores dos ofícios tradicionais (parteiras, benzedeiras, fazedores de farinha, de rapadura, fiandeiras, tecelãs e tantos outros)². Território onde se aprende que a vida é produzida pelas próprias mãos, nas manufaturas do cotidiano, por sucessivas gerações (Henriques, 2018).

Do Vale do Jequitinhonha, diversos artistas de renome se projetaram nos cenários nacional e/ou internacional como Maria Lira Marques, Zefa, Leandro Júnior, Rubinho do Vale, Wilson Dias, Lori Figueiró, João Alves, Isabel Mendes da Cunha, Ulisses Pereira, Josino Medina, Pereira da Viola e tantos outros. E todos são unânimes em referenciar suas obras no diálogo com os saberes de matrizes culturais marcadamente afrodiaspóricas e indígenas produzidos em contextos comunitários do Vale do Jequitinhonha.

Marcada por um duplo discurso, a região é também descrita, muitas vezes, sob o signo da carência e do baixo IDH, resultado das dinâmicas de expropriação, exploração e racismo vivenciadas pela população ao longo dos séculos³. Indicadores oficiais, como o IDH, têm sido sistematicamente mobilizados no processo de estigmatização do Vale do Jequitinhonha para fins de controle territorial e social⁴. São processos violentos que se renovam no presente, ampliando as desigualdades sociais, raciais e de gênero.

Paralelo a este movimento de objetificação, todavia, há um forte questionamento do discurso da miserabilidade regional, que mobiliza o vasto repertório de manifestações artístico-

² Registros de algumas destas práticas culturais podem ser encontradas nas seguintes obras: Poel (2013), Figueiró (2021, 2019a, 2019b, 2019c, 2018, 2017, 2016), Moura et al (2018), Nogueira (2012), Oliveira (2019), Martins (2009, 2013).

³ Para uma análise sobre a territorialização do capital e das condições de reprodução do campesinato no Vale do Jequitinhonha conferir Leite (2015).

⁴ Cf. Servilha, 2012.

culturais e as riquezas produzidas na região que não são captadas pelos indicadores oficiais, como, por exemplo, a produção agrícola vendida em feiras livres ou utilizada para trocas e autoconsumo, bem como as práticas educativas comunitárias. Esse contramovimento produziu novas formas de identificação regional e criou espaços de projeção de grupos, movimentos e organizações, entre os quais se destacam as manifestações culturais ligadas às irmandades negras.

Nesse contexto, uma das festas de maior expressividade em Araçuaí, e que é celebrada em vários municípios da região do Vale do Jequitinhonha, é a de Nossa Senhora do Rosário, realizada anualmente pela irmandade, na qual tomam parte os tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário. O repertório de práticas dos tamborzeiros representa um legado das irmandades negras de Minas Gerais e da diáspora africana no Brasil, composto por homens, mulheres, meninos e meninas, em sua maioria negros(as), que praticam uma forma peculiar de devoção à santa. Tal devoção emergiu da ressignificação de elementos do catolicismo à luz da mundividência centro-africana, realizada por africanos e seus descendentes no Brasil, constituindo uma das variações dos Reinados de Nossa Senhora do Rosário em Minas Gerais (Perez; Martins; Gomes, 2014; Moraes, 2019).

No âmbito dessa tradição, minha pesquisa junto à Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos de Araçuaí buscou compreender as aprendizagens envolvidas nas performances rituais tamborzeiras, de modo a identificar, descrever e refletir suas dinâmicas. Entre 2019 e 2024, realizei uma etnografia com foco nas práticas de meninos e meninas tamborzeiras em interação com os adultos, o que abriu novas chaves interpretativas para entender, do ponto de vista intergeracional, as relações sociais que sustentam esse campo de prática e o conformam historicamente. Esse percurso me permitiu refletir sobre as performances rituais afrodiaspóricas dos tamborzeiros como um rico repertório cultural, distanciando-me da ideia de performance-como-desaparecimento, que enquadra práticas incorporadas sob o signo do esquecimento, do efêmero e da transitoriedade (Taylor, 2013).

Esta pesquisa busca contribuir para as discussões sobre a inclusão das crianças como sujeitos ativos (Buss-Simão, 2009; Cohn, 2013; Ferreira; Nunes, 2014; Rifiotis *et al.*, 2021; Siqueira, 2021), abordando-as como um grupo geracional em constante interação com pessoas de outras gerações nos diversos âmbitos da vida (Pires; Ribeiro, 2015, p. 13-14). Nesse sentido, investiguei como crianças e adultos se integram às práticas rituais dos Reinados de Nossa Senhora do Rosário no contexto das sociabilidades das irmandades negras. Ao participarem desses rituais, eles se colocam em movimento como percebedores e produtores do ritual, contribuindo para a reprodução e renovação contínua das práticas e de si mesmos.

A pesquisa, assim, amplia o escopo das investigações sobre religião e infância (Caputo, 2020, 2018; Freitas, 2020; Pires, 2008a, 2008b, 2009, 2010, 2011, 2014; Sousa, 2021), dando visibilidade à participação das crianças em experiências religiosas afrodiáspóricas no Brasil. Além disso, dialoguei com abordagens sobre a aprendizagem para além do humano (Ingold, 2015b; Sautchuk, 2015), explorando as relações que transcendem o humano nas práticas rituais tamborzeiras. Isso inclui tanto as materialidades religiosas – como igrejas, tambores, comidas e vestimentas – quanto os entes mais que humanos, como santos, Nossa Senhora do Rosário, tamborzeiros antigos e ancestrais.

Com isso, a pesquisa posiciona-se na interface entre Educação e Antropologia, dialogando com um conjunto de estudos que exploram a aprendizagem em contextos de práticas sociais diversas (Bergo, 2011; Faria, 2008; Medaets, 2020; Sautchuk, 2013, 2020; Silva, 2011). Esses trabalhos oferecem contrapontos analíticos às abordagens que reduzem a aprendizagem à mera interiorização de conhecimentos ou a processos exclusivamente dependentes do ensino. São investigações que destacam as relações entre etnografia e aprendizagem, examinando os processos de apreensão de práticas culturais difusas existentes em diferentes contextos sociais no Brasil (Gomes; Faria; Bergo, 2019, p. 116).

Apesar do crescimento das pesquisas sobre aprendizagem de diferentes comunidades de práticas, incluindo a participação de crianças em contextos religiosos, os estudos sobre os Reinados de Nossa Senhora do Rosário ainda não abordaram de maneira aprofundada a questão da aprendizagem. Embora noções como "manutenção da tradição", "transmissão intergeracional" e "relação mestre-aprendiz" sejam frequentemente mobilizadas como descritores da *aprendizagem da cultura* (Gomes, 2017), elas não capturam a complexidade dos processos de aprendizagem. Em minha etnografia junto aos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí, identifiquei práticas e concepções locais que complexificam, desnaturalizam e desestabilizam tais noções.

Em duas ocasiões, ouvi José de Felício, antigo capitão dos tamborzeiros mirins, questionar diretamente a ideia de ensino para explicar a aprendizagem no grupo. Na primeira, afirmou: "Tamborzeiro nasce! Não precisa ensinar!", referindo-se à sua relação com os tamborzeiros mirins. Em outra ocasião, José Marcos, atual capitão dos tamborzeiros mirins, disse: "Foi ele (José de Felício) que me ensinou a ser tamborzeiro". José de Felício retrucou de imediato: "Não ensinei. A gente não ensina. Só encaminhei".

Encaminhar é, de fato, colocar no caminho, e essa reflexão do tamborzeiro José de Felício encontra eco nas formulações de Ingold (2015, p. 38), que considera o caminho como a condição primordial do ser e do tornar-se. Tal perspectiva revela a potência dessa metáfora para

compreender a aprendizagem e os processos de constituição dos sujeitos nos contextos rituais. Ao "encaminhar", o capitão não se limita a transmitir um conjunto fixo de conhecimentos, mas participa da criação de condições para que os tamborzeiros trilhem seus próprios percursos no interior da tradição, aprendendo ao longo do caminho e em relação contínua com os outros, humanos e não humanos, que compõem o ritual.

Essa ideia amplia a compreensão da aprendizagem como algo que não se reduz à interiorização de saberes, mas que emerge no fluxo das práticas, no movimento da caminhada e na convivência com os elementos e sentidos que se entrelaçam no cotidiano da comunidade de tambor e na ritualidade. Em Araçuaí, como em tantos outros contextos afrodiaspóricos, "encaminhar" torna-se não apenas um gesto pedagógico, mas também uma forma de existência compartilhada e profundamente relacional.

A reflexão sobre "encaminhar" como colocar no caminho conecta-se profundamente com a cosmologia Kongo expressa na citação: "eis o que a cosmologia Kongo me ensinou: eu estou indo-e-voltando sendo em torno do centro das forças vitais. Eu sou porque fui e re-fui antes, de tal modo que eu serei e re-serei novamente" (Bunseki Fu-Kiau *apud* Martins, 2021, p. 43). Ambas as ideias ressaltam a dinâmica cíclica e relacional do existir, em que o ser é concebido como um movimento contínuo, um ir e vir em torno de um centro vital que organiza a experiência e o sentido da existência.

Essa visão bantu, presente na prática dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário, aponta para uma compreensão da aprendizagem como um processo não linear e profundamente enraizado na história, na ancestralidade e na interação com a comunidade de tambor. "Encaminhar", na perspectiva de José de Felício, implica reconhecer que cada tamborzeiro carrega consigo um movimento de ida e volta, sendo formado e reformado pelas forças que o antecederam, pelos rituais, pelas relações ancestrais, comunitárias e devocional.

Inspirada por essas reflexões e pelas assertivas de José de Felício, bem como pelas abordagens contemporâneas sobre aprendizagem na interface entre Educação e Antropologia, propus-me a explorar questões centrais que conectam história, ritualidade e aprendizagem: de que maneira crianças e adultos participam da história afro-diaspórica dos Reinados e das irmandades negras, assim como das práticas rituais realizadas anualmente em Araçuaí? Qual é o papel de suas performances rituais na transmissão e renovação dos saberes afrodiaspóricos no Brasil? E como o(a) tamborzeiro(a) se constitui para a prática de brincar tambor e, ao mesmo tempo, é por ela transformado(a), considerando os ritmos, interações e configurações das aprendizagens que caracterizam esse campo de prática?

Esta tese está organizada em cinco capítulos, que exploram as práticas rituais dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário em Araçuaí e sua relevância no contexto mais amplo das tradições afro-diaspóricas no Brasil. A partir de uma abordagem interdisciplinar, que articula Educação, História e Antropologia, os capítulos constroem um percurso que parte do contexto histórico e cultural das irmandades negras e do Vale do Jequitinhonha, passa pela análise detalhada das performances rituais dos tamborzeiros, e culmina em reflexões sobre os processos de aprendizagem que sustentam e renovam essas tradições.

Em “Pesquisar Brincando Tambor”, apresento a abordagem dialógica e engajada da pesquisa, investigando as interseções entre brincar, ritualizar e pesquisar. Esse capítulo estabelece as bases teórico-metodológicas do trabalho, apresenta o problema de pesquisa e narra o processo de entrada em campo. A etnografia adotada tem foco especial nas crianças tamborzeiras, reconhecendo-as como participantes ativas, mesmo em um contexto onde a senioridade é um valor estruturante. A partir de uma revisão crítica da literatura, questiono a predominância de abordagens que concebem a aprendizagem como um processo linear e hierárquico, centrado na relação mestre-aprendiz, e proponho, em contraposição, uma análise relacional e multidimensional, em que a aprendizagem se configura como um fenômeno dinâmico, atravessado por interações entre crianças e adultos, humanos e materialidades sagradas, o visível e o invisível. Distanciando-se da noção de uma pesquisadora como mera observadora externa, a pesquisa propõe uma etnografia engajada marcada pelo aprendizado compartilhado e afetivo. Minha inserção no campo exigiu negociações constantes entre os papéis de pesquisadora e participante da performance ritual, estabelecendo vínculos que possibilitaram uma compreensão mais profunda dos sujeitos e dos contextos estudados.

Em “As Crianças nos Caminhos das Irmandades Negras e das Festas de Nossa Senhora do Rosário no Vale Do Jequitinhonha”, a análise recai sobre a inserção das crianças no contexto das irmandades negras e nos rituais dedicados a Nossa Senhora do Rosário, com enfoque na Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos de Araçuaí, no Vale do Jequitinhonha. O capítulo investiga como meninos e meninas participam ativamente da construção e renovação das tradições afro-diaspóricas na região.

A primeira parte do capítulo examina a história das irmandades negras no Brasil e suas conexões com a cosmologia centro-africana, abordando como essas tradições foram recriadas no contexto da diáspora africana. Destaca-se o papel das crianças nesse processo, desafiando visões que as reduzem a sujeitos passivos da aculturação. Em vez disso, são apresentadas evidências históricas e iconográficas de sua participação nas performances rituais ao longo da

história das irmandades negras, demonstrando sua importância na perpetuação e atualização das práticas afrodiaspóricas.

Na segunda parte, o foco se direciona à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí e à atuação das crianças tamborzeiras. Reflete-se sobre como essas crianças, ao participarem das festas e práticas rituais, colaboram na ressignificação da identidade cultural do Vale do Jequitinhonha. A narrativa explora o duplo discurso sobre o Vale do Jequitinhonha: a tensão entre o estigma histórico da região como "Vale da Miséria" e a afirmação de uma identidade baseada na riqueza cultural, da qual os meninos e meninas tamborzeiros são parte fundamental. O capítulo destaca a relevância das interações intergeracionais e do aprendizado situado no contexto das festas, bem como a importância da participação infantil, vinculada ao legado afro-diaspórico e às variadas manifestações socioculturais e artísticas do Vale do Jequitinhonha.

Em “As Crianças Tamborzeiras de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí” apresento a comunidade dos Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí, com ênfase na participação das crianças tamborzeiras e na dinâmica intergeracional do grupo. O texto contextualiza a cidade de Araçuaí, localizada no Vale do Jequitinhonha/MG, e os bairros periféricos da Baixada e do Canoeiro, onde residem a maioria dos tamborzeiros mirins. Descreve as condições socioeconômicas desses territórios e a relação dos moradores com a Irmandade do Rosário. Aborda a estrutura do grupo, suas formas de organização e os modos de adesão das crianças, marcados por redes de vizinhança, amizade e relações comunitárias.

O capítulo também examina a composição e as transformações do grupo dos tamborzeiros mirins ao longo dos anos, analisando aspectos como a permanência e a evasão dos participantes, os desafios enfrentados por crianças e adolescentes e a relação entre gênero, trabalho e migração. A narrativa acompanha as rotinas dos ensaios, os deslocamentos das crianças até a igreja e as formas de engajamento no grupo. Além disso, descreve os espaços sagrados da irmandade — igreja, adro, cemitério e Casa dos Tamborzeiros — e o papel que desempenham na organização da comunidade tamborzeira. Por fim, apresenta as interações entre infância, tradição e devoção, abordando a atuação das crianças tamborzeiras na manutenção e renovação das práticas rituais do Rosário dos Pretos.

“O Corpo Tamborzeiro na Festa” aborda a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Araçuaí, destacando o papel central do corpo tamborzeiro na performance ritual. O texto analisa como o corpo, por meio do batuque, do manejo dos instrumentos, da alimentação e do uso das vestimentas rituais, torna-se mediador da devoção e estruturador de identidades. A festa é

apresentada como um espaço de subversão temporária das adversidades do cotidiano, promovendo experiências de pertencimento, fartura e valorização da comunidade tamborzeira. O capítulo investiga ainda a relação entre corpo, rito e memória, demonstrando como a performance tamborzeira incorpora e atualiza narrativas históricas e cosmológicas da diáspora africana.

A análise se desdobra em três eixos principais: o rito comensal, que confere centralidade à alimentação como elemento estruturante do corpo tamborzeiro; a indumentária ritual, que marca a transição do cotidiano para o tempo extraordinário da festa e reafirma valores de disciplina e pertencimento; e as materialidades sagradas dos instrumentos rituais, nas quais tambores e outros objetos desempenham um papel fundamental na organização do ritual e na conexão com a ancestralidade. O capítulo também investiga a aprendizagem e a transmissão intergeracional dos saberes tamborzeiros, desde a construção dos instrumentos até sua execução nos cortejos e rodas de batuque. A partir dessas dimensões, a pesquisa evidencia como a festa instaura um tempo sagrado em que corpo, som e materialidade se entrelaçam, instituindo os vínculos dos participantes com a devoção e a própria comunidade de tambor.

Em “Brincar Tambor: Etnografia da Aprendizagem das Práticas Tamborzeiras” abordo a noção de “brincar tambor”, expressão utilizada pelos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí para descrever a experiência ritual e comunitária. A relação entre o lúdico e o ritual é tomada como eixo central para compreender as formas de participação das crianças, suas interações com os mais velhos e com seus pares, e os processos de construção de pertencimento.

O capítulo examina a organização das práticas tamborzeiras, os ensaios e as festividades, considerando as interações entre diferentes gerações e entre os próprios pares. A festa de Nossa Senhora do Rosário é abordada como um espaço de mediação geracional, articulando tempos e experiências na formação dos tamborzeiros. O estudo se volta para a experiência dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário em Araçuaí, explorando o “brincar tambor” como um sistema de aprendizagem coletivo e dinâmico, em que o engajamento intra e intergeracional nas performances rituais estruturam a circulação dos saberes, reproduzindo e atualizando o repertório do campo de prática tamborzeiro.



2 PESQUISAR BRINCANDO TAMBOR

Este capítulo apresenta os fundamentos que orientam a abordagem adotada nesta pesquisa, desenvolvida a partir de uma etnografia engajada junto aos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí/MG, com atenção especial às experiências das crianças. A partir da imersão em campo, busco explorar as articulações entre o brincar, o ritual e o fazer etnográfico, reconhecendo as crianças tamborzeiras como sujeitos ativos e produtoras de saberes, mesmo em um contexto em que a senioridade ocupa lugar central na organização das práticas.

Ao longo do capítulo, discuto os modos específicos de participação infantil nas dinâmicas rituais e as formas pelas quais as crianças exercem agência nesses contextos; problematizo concepções de aprendizagem predominantes nos estudos sobre o Congado, marcadas por modelos hierárquicos e lineares de transmissão intergeracional; abordo a aprendizagem como um processo relacional e multidimensional, atravessado por interações entre sujeitos, materialidades sagradas, experiências sensíveis e dimensões do invisível; e reflito sobre os efeitos e as possibilidades de uma etnografia engajada, sustentada na copresença, na aprendizagem compartilhada e na constante negociação dos papéis de pesquisadora e participante.

2.1 Repensando a aprendizagem: uma análise sobre os estudos sobre os Reinados de Nossa Senhora do Rosário

O estudo dos Reinados de Nossa Senhora do Rosário, há muito reconhecidos em obras clássicas (Brandão, 1985; Gomes, Pereira, 1988; Lucas, 2002; Martins, 1997; Silva, 2010), vêm sendo enriquecidos por uma crescente produção acadêmica em diversas áreas. Essas contribuições ampliam as perspectivas sobre o tema, mas a problemática da aprendizagem, foco desta pesquisa, ainda é pouco explorada. Mesmo quando mencionada em estudos voltados à cultura popular, infância, memória social e ritual, a dimensão educativa dos Reinados aparece de maneira secundária ou implícita.

Pesquisas que tratam do sistema cosmológico e ritual dos Reinados (Corrêa, 2018; Cezar, 2010; Correa, 2009; Costa, 2006) oferecem valiosas reflexões sobre os processos interativos e de significação presentes na cosmologia, nos rituais e nas práticas dos

participantes. Patrícia Costa (2006), por exemplo, discute o Congado como resposta aos processos de pauperização e discriminação, enfatizando as ressignificações do imaginário da escravidão no mito de Nossa Senhora do Rosário. Já Juliana Correa (2009) e Joana Corrêa (2018) abordam a festa como eixo central da vida social, conectando práticas coletivas a concepções religiosas afro-brasileiras e católicas.

Por outro lado, algumas pesquisas focam a relação entre os saberes do Reinado e os processos de ensino no âmbito de instituições de ensino (Arroyo, 1999; Meira, 2007; Nunes, 2010). Cícera Nunes (2010) destaca a potencialidade de incluir africanidades nos currículos escolares, enquanto Renata Meira (2007) analisa as relações, mediadas pela dança, entre as culturas populares e as escolas, e Margarete Arroyo (1999) explora a educação musical como cultura no Congado e no Conservatório.

Outros estudos abordam diretamente o Congado como prática educativa (Silva, 2016; Simões, 2013; Souza, 2012; Loures, 2012). Desde as reflexões pioneiras de Ambrósio (1989), que descreveu os conteúdos da festa como uma "Pedagogia do Rosário", até análises mais recentes de Loures (2012) e Silva (2016), há um destaque consistente para a transmissão intergeracional como um eixo central dessas práticas. Contudo, essas abordagens frequentemente compreendem a transmissão como uma relação linear e vertical entre gerações, o que tende a simplificar a complexidade e a multidirecionalidade dos processos educativos envolvidos no Reinado. Patrícia Loures (2012), por exemplo, investigou a congada como uma prática de religiosidade popular e argumentou que, por meio de rituais religiosos-educativos, os bens simbólicos e saberes são transmitidos das gerações adultas para as mais jovens. De maneira semelhante, Valéria Silva (2016) destacou o papel dos mais velhos na preservação das práticas e concluiu que a adesão das gerações mais novas tem sido limitada.

Nas últimas décadas, pesquisadoras como Tatiana Souza (2012), Bárbara Altivo (2019) e outros passaram a interrogar os limites dessas noções. Souza focou na agência conjunta de adultos, jovens e crianças no aprendizado mútuo, sublinhando as dinâmicas entre ancestralidade, sagrado e vida social. Em vez de se perguntar o que os congadeiros mais velhos transmitem para os mais novos, indagou sobre o que os congadeiros mais novos e mais velhos aprendem uns com os outros. Nesse mesmo sentido, Bárbara Altivo (2019) propôs uma cosmopolítica preta, decolonial e infantil, refletindo sobre o papel das crianças do Reinadinho de Oliveira/MG no labor cosmológico e político de cura das feridas abertas pela escravidão e pelo racismo.

Outras pesquisas destacaram tanto os processos de engajamento e vivência ritual quanto as dinâmicas educativas que emergem em diferentes contextos. Karla Costa (2013) explora o

"fazer e aprender" da prática festiva, enquanto Vânia Alves (2008) investiga o simbolismo educativo das imagens e mitos do Reinado. Silmara Campos (2017), com uma perspectiva decolonial, analisa os processos educativos da Congada como expressão de motricidades "suleadas". Camila Vieira (2003) e Mariana Simões (2013) enfocam a transmissão intergeracional, ressaltando como memória e corpo são centrais na perpetuação e resignificação das tradições, além das tensões entre ancestralidade e contemporaneidade.

No que diz respeito ao foco na infância congadeira, diversas pesquisas (Altivo, 2019; Novaes, 2018; Viçoso, 2016; Oliveira, 2011) ressaltam a participação de crianças na prática ritual do Congado. Cláudia Oliveira (2011) analisa como as crianças negras aprendem a ser congadeiras em meio às tensões entre ritual e escola. Fernanda Novaes (2018) refletiu sobre a corporeidade das crianças congadeiras e sobre suas experiências corporais tanto no Congado quanto na escola, buscando compreender como as identidades das crianças negras congadeiras são construídas no trânsito entre esses dois espaços. Marcela Viçozo (2016) analisou a posição da infância no Congado, investigando o papel das crianças nos festejos e os significados atribuídos à infância pelos participantes, focando na relação entre cultura popular e infância.

A aprendizagem, na maior parte desses estudos sobre o Reinado, aparece de forma diluída e, raras vezes, topicalizada. E, embora a aprendizagem seja um tema tangenciado em muitos desses estudos, sua abordagem geralmente se limita a noções cristalizadas de transmissão intergeracional. Mesmo as pesquisas que se dedicaram a refletir sobre os processos educativos, não tomaram a *aprendizagem da cultura* (Gomes, 2017) como um tema teórico-metodológico. Se no campo da Educação, a aprendizagem é um conceito hipersaturado, em geral pensado como variável dependente do ensino, e na Antropologia ele aparece na convergência entre as várias abordagens do conceito de cultura ("cultura é algo que se aprende"), as pesquisas sobre *aprendizagem da cultura* deparam-se com a seguinte indagação: "como abordar algo de que, de uma forma ou de outra, todos vão tratar, mas de que pouquíssimos tratam explicitamente?" (Gomes, 2017).

Em contrapartida, essa pesquisa se alinha a um conjunto de estudos (Bergo, 2011; Faria, 2008; Medaets, 2020; Sautchuk, 2013; Sautchuk, 2020; Silva, 2011) que têm elegido a aprendizagem como um eixo central de investigação. Ao focalizar as práticas dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí, a pesquisa contribui para a desnaturalização da noção de aprendizagem e de argumentos recorrentes nos estudos sobre o Reinado, como por exemplo, aqueles relacionados às ideias de manutenção da tradição, de transmissão do legado cultural de geração para geração e da circunscrição da aprendizagem à relação mestre-aprendiz.

Essas concepções tradicionalmente materializam-se em argumentos que apresentam o canto, a dança e as palavras dos reinadeiros como veículos de ressignificação da história da escravidão, transmitidos “de geração para geração” (Ambrosio, 1989). De forma semelhante, outros estudos sustentam que os bens simbólicos e saberes do Reinado são exclusivamente “transmitidos das gerações adultas para as mais novas” (Loures, 2012) ou enfatizam uma “prevalência dos mais velhos na preservação das práticas”, enquanto apontam para uma “pouca adesão das gerações mais novas” (Silva, 2016). Além disso, a manutenção da tradição é frequentemente descrita como um processo de “transmissão intergeracional na qual o ensinamento dos mais velhos é passado para os mais novos” (Vieira, 2003).

As interpretações sobre aprendizagem no Congado frequentemente derivam de um senso comum acadêmico fundamentado na noção de transmissão intergeracional da cultura. Essa abordagem, embora amplamente utilizada, é pouco refletida e teorizada, assumindo delineamentos variados que necessitam ser problematizados. Tais ideias geralmente reforçam a tríade aprendiz/aprendizagem/algo, que, segundo Lave (2019), estabelece uma linha divisória entre pessoa e mundo nas teorias convencionais da aprendizagem. Para Lave, é necessário descentrar as análises da aprendizagem a partir das práticas e dos praticantes, rompendo com as interpretações tradicionais que a reduzem à aquisição de conhecimento. Em vez disso, Lave defende que as análises dos processos de aprendizagem devem centrar-se na forma como os “aprendizes mudam por meio de sua participação na prática em curso” (Lave, 2019, p. 147).

Além disso, é importante desestabilizar a visão da aprendizagem como um processo vertical e hierárquico, conformado por díades como mestre-aprendiz ou adulto-criança. Para Ingold (2010), educação não pode ser concebida como transmissão ou herança, a contribuição que cada geração dá à seguinte em termos de conhecimento não é um acúmulo de conteúdos ou de representações mentais, nem um legado cultural que uma população herda de seus antepassados. Trata-se de uma *educação da atenção*, em que a experiência de cada geração contribui para o desenvolvimento da seguinte por meio da criação de contextos ambientais através do processo de habilitação (*enskilment*), em que as gerações “sucessoras desenvolvem suas próprias habilidades incorporadas de percepção e ação” (Ingold, 2010, p. 21). As diferentes gerações são ao mesmo tempo percebedoras e produtoras, e juntas se colocam *ao longo de caminhos* e como caminantes traçam o devir do mundo e de sua contínua renovação (Ingold, 2015).

Mesmo em análises que reconhecem a agência de crianças e jovens, como o *conceito situado de geração* proposto por Cunha (2021), a díade mestre-aprendiz ainda é uma matriz interpretativa recorrente. Cunha identifica duas gerações no campo da prática da Congada de

Santa Efigênia: mestres (adultos e idosos) e aprendizes (crianças e jovens)⁵. Essas gerações se formam mutuamente por meio de trocas de saberes, conformando-se enquanto coletivo e estabelecendo um sentido de pertencimento baseado em relações de parentesco (Cunha, 2021, p. 206-207).

Questionar essa noção de aprendizagem como um processo dualístico e hierárquico abre espaço para entendê-la como parte de uma “paisagem texturizada de participação” (Lave, 2019, p. 134). Essa perspectiva desestabiliza lugares-comuns nas análises sobre aprendizagem no Reinado, permitindo pensar a partir de processos e concepções locais (Medaets, 2021) que desafiam a universalidade muitas vezes atribuída à noção de aprendizagem.

A inclusão das crianças como interlocutoras na pesquisa também contribui para expandir os debates educacionais e antropológicos contemporâneos. Pois, nas pesquisas sobre o Reinado é possível verificar as mesmas clivagens sistemáticas que Cohn (2021) identifica nos estudos de etnologia indígena: ou o texto foca nas crianças ou não as tem como interlocutoras. Se por um lado podemos afirmar que nas últimas décadas várias pesquisas têm se dedicado ao estudo das crianças do Reinado/Congado (Altivo, 2019; Novaes, 2018; Viçoso, 2016; Oliveira, 2011), os estudos sobre o Reinado que não tematizam as infâncias como eixo central de investigação têm deixado as crianças fora de seus textos e de suas análises. A afirmação sistemática da existência de transmissão intergeracional no Congado se mostra mais como uma afirmação cristalizada, do que uma conclusão que emerge de investigações que se dedicam a refletir e entender as relações interdependentes de adultos e crianças no Reinado.

Ao abordar a aprendizagem de maneira relacional entre os tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí, esta pesquisa propõe um estudo da *aprendizagem da cultura* (Gomes, 2017) que não se circunscreve ao universo da infância e ao processo de formação das gerações jovens (Gomes; Faria, 2015), mas que está atento às crianças como interlocutoras e coautoras da pesquisa. Com isso, é possível questionar as noções de transmissão, herança e de conhecimento como sinônimas de processamento cognitivo, atentando-se para os encontros relacionais entre seres humanos (intra e intergeracionais) e não humanos como *modo de ordenações plurais* (Spyrou, 2017, p. 433).

⁵ Algumas pesquisas etnográficas com/sobre crianças têm relativizado o lugar social de aprendiz reservado às crianças. Falcão (2021), por exemplo, ao analisar a autoridade ritual das crianças ogãs no Candomblé, mostra como as contingências e agenciamentos múltiplos desestabilizam o lugar de aprendizes comumente atribuído às crianças.

2.2 Por uma etnografia com crianças tamborzeiras como teoria vivida

O uso recorrente do termo “transmissão intergeracional” para descrever a circulação de conhecimentos nas comunidades reinadeiras demanda uma revisão conceitual e contextual. Isso inclui reconhecer a diversidade de práticas como produtos culturais e sociais e questionar a ideia de uniformidade do conhecimento implícita nesse descritor (Lave, 2013). Foi com esse objetivo que desenvolvi uma etnografia das práticas tamborzeiras, buscando compreender como a aprendizagem destas práticas se desdobra historicamente na constituição dos/as tamborzeiros/as e na (re)produção das próprias práticas.

A pesquisa focou em entender as aprendizagens envolvidas nas performances rituais dos/as Tamborzeiros/as de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí/MG. O estudo analisou como estas práticas, vistas como sistemas de aprendizagem, operam na produção e atualização de sistemas epistêmicos afrodiaspóricos. Também investigou o acesso às atividades nos ensaios e nas festas, os recursos que facilitam ou dificultam a integração ao grupo e as relações e configurações envolvidas no campo de prática.

Optei por um enfoque etnográfico nas crianças tamborzeiras, não para separá-las do universo dos adultos, mas para direcionar o olhar a elas e suas relações. Essa escolha tem implicações epistemológicas, éticas e formativas, pois o princípio da senioridade nas práticas religiosas de matriz africana frequentemente privilegia os mais velhos e invisibiliza as crianças. Essa invisibilidade etnográfica reforça estereótipos sobre transmissão intergeracional e trivializa o status social das crianças.

A antropologia, como afirma Herzfeld (2014), deve questionar noções de senso comum, incluindo as da teoria social ocidental. No mesmo sentido, Peirano (1995) defende de forma contundente que é na pesquisa etnográfica que a teoria antropológica se atualiza - por meio de um exercício constante de repensar as categorias do senso comum, reavaliar a teoria acumulada a partir da realidade observada e de confrontar teorias acadêmicas e nativas.

Assim, sem desconsiderar a importância que o princípio da senioridade desempenha na estruturação dessas comunidades, a etnografia das práticas de meninos e meninas tamborzeiras em suas relações com os adultos introduz novas chaves interpretativas para pensar as infâncias em termos plurais e relacionais, bem como complexifica, desnaturaliza e desestabiliza o senso comum acadêmico em torno da noção de transmissão cultural e das noções clássicas de socialização e enculturação (cf. Cohn, 2021).

Apreendi o fazer etnográfico como teoria em ação, não apenas como método, mas como teoria vivida (Peirano, 1995), explorando como crianças participam como coautoras das formas

culturais e das regras sociais envolvidas no campo de prática tamborzeira. Para isso, realizei observação participante dos ensaios e das festividades de Nossa Senhora do Rosário em Araçuaí, apoiando-me na tríade olhar, ouvir e escrever como atos cognitivos fundamentais do processo de produção do conhecimento etnográfico (Oliveira, 1996). Além disso, busquei apreender as práticas dos agentes sociais a partir do que dizem, do que fazem e do que pensam sobre o que fazem - práticas essas que ancoram as dimensões do discurso, da ação e da representação, citados por Malinowski (2018) como os três níveis da vida cotidiana a serem englobados pela etnografia.

Utilizei, ainda, relatos orais de crianças e adultos tamborzeiros sobre suas vivências na infância (Demartini, 2009). Inspirada pelas reflexões de Ingold (2015) sobre a natureza narrativa do conhecimento e do mundo, busquei entender como os saberes que emergem do campo de práticas dos tamborzeiros são construídos ao longo do tempo, nos atos de narrar e ouvir histórias, e como se conectam ao presente vivido por novatos e veteranos. Registrei histórias compartilhadas espontaneamente durante as interações do grupo e também criei oportunidades para que os tamborzeiros narrassem suas próprias experiências.

Mas, procurei, por outro lado, adotar um fazer etnográfico não convencional, como indicado em pesquisas com crianças (Pires, 2007; Sousa, 2015). Sem abrir mão dos relatos orais, busquei um enfoque que prioriza o olhar em vez do ouvir, centrando-se na experiência, no aprendizado prático e nas percepções como fundamentos para a produção de conhecimento (Sousa, 2017). Conforme defende Emilene Sousa (2017), essa abordagem questiona a primazia do ouvir nas descrições etnográficas, buscando um enfoque que valorize o visível e o sensível nas pesquisas com crianças. Assim, configura-se uma prática de pesquisa que dialoga com as especificidades das infâncias, caracterizada pela “captura do mundo pela experiência e pela narração do mundo através das práticas” (Sousa, 2017, p. 49), demandando uma antropologia voltada para os sentidos.

Nesta pesquisa, utilizo um corpus fotográfico composto por imagens de Lori Figueiró, cuja produção, embora independente, dialoga diretamente com minha participação nos eventos documentados. Estive presente em todos os momentos em que as fotografias foram feitas, acompanhando e dialogando sobre o processo, o que reforça a dimensão colaborativa desses registros. Em algumas imagens, inclusive, apareço junto aos tamborzeiros, evidenciando minha imersão nas vivências do grupo e minha interação com o próprio ato de documentação. O acervo inclui fotografias dos ensaios dos tamborzeiros e das festas de Nossa Senhora do Rosário entre 2018 e 2024.

A produção fotográfica de Lori Figueiró distingue-se por sua abordagem estética e narrativa orientada à documentação e valorização das manifestações culturais do Vale do Jequitinhonha. Sua obra prioriza a intimidade e a proximidade com os sujeitos retratados, evidenciando as nuances de suas expressões faciais, gestos corporais e os elementos do cotidiano que compõem as práticas culturais da região. Do ponto de vista técnico e compositivo, a fotografia de Lori destaca-se pelo uso habilidoso da luz natural e pela criação de composições que acentuam as características visuais e simbólicas dos cenários e das pessoas retratadas. Quando recorre ao uso de cores, suas imagens ressaltam os tons vibrantes dos trajes, adereços e instrumentos musicais, elementos centrais na construção estética das manifestações culturais.

Entre os aspectos mais notáveis de sua obra está a capacidade de capturar o movimento e o ritmo inerentes às performances. Suas fotografias dialogam diretamente com a musicalidade e a corporeidade das manifestações, criando uma narrativa visual que supera a fixidez do meio fotográfico. Essa abordagem permite que o espectador perceba em detalhes os gestos e rituais registrados, aproximando-o da experiência imersiva vivida pelos sujeitos retratados.

Além disso, a obra de Lori Figueiró está profundamente enraizada no contexto do Vale do Jequitinhonha. Suas fotografias conectam os sujeitos aos seus territórios, integrando paisagens e espaços que modulam as experiências e as vivências das comunidades. Um aspecto singular de seu trabalho é sua escolha por utilizar apenas uma câmera, sem lentes adicionais, refletindo uma abordagem minimalista e imersiva. Lori descreve sua movimentação como dois passos para trás e dois passos para frente, estratégia que promove proximidade e reciprocidade com os sujeitos fotografados. Essa escolha não apenas reforça a intimidade das imagens, mas também revela uma ética profissional comprometida com a construção de vínculos e o respeito às comunidades que protagonizam sua obra.

As fotografias de Lori Figueiró foram por mim utilizadas como ferramentas de pesquisa para descrever, evidenciar e fundamentar reflexões a partir das cenas registradas. Busquei, por meio delas, destacar aspectos específicos que possibilitem o aprofundamento das discussões. Essa abordagem se alinha ao que Guran (2000) define como “fotografia para contar”, explorando as imagens como recursos narrativos que revelam nuances e ampliam a análise dos fenômenos culturais investigados.

Desta forma, apoiei-me em metodologias visuais amplamente utilizadas nas ciências sociais e em pesquisas com crianças (Achutti, 1997; Bateson, Mead, 1942; Sarmiento, 2014; Caputo, Sant’anna, 2020; Fernandes, Caputo, 2020). Essa abordagem visou captar informações relevantes sobre os processos de aprendizagem dos tamborzeiros e apresentar de forma visual e analítica as conclusões da pesquisa (Guran, 2000).

Com base nesses pressupostos, desenvolvi um itinerário de pesquisa fundamentado na participação como instrumento de conhecimento. Ao longo do meu percurso, mantive uma relação próxima com os tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí, envolvendo-me de forma prática nos ensaios dos adultos, das crianças e nos ensaios conjuntos realizados aos domingos na Casa dos Tamborzeiros e na igreja do Rosário. Acompanhei os tamborzeiros mirins e adultos nos trajetos entre suas casas e a Casa dos Tamborzeiros, subindo e descendo a ladeira da igreja do Rosário, percorrendo os lugares que se configuram a partir de seus movimentos de peregrinação (Ingold, 2015b).

Além disso, participei da circulação cotidiana pelas ruas da cidade, dos cortejos que conduziram bandeira, mordomo(a), reis, rainhas, juízas e juízes, e das brincadeiras realizadas em espaços como o cemitério, a igreja, o adro e a Casa dos Tamborzeiros. Essa imersão permitiu-me participar ativamente das performances rituais e observar os processos de aprendizagem que emergem das interconexões entre crianças e adultos, humanos e não humanos, pessoas e objetos.

Realizei uma etnografia em movimento (Müller; Sousa, 2022) assumindo o “mover com” as crianças tamborzeiras como uma possibilidade de produzir conhecimento. Pois, como afirma Ingold (2015, p. 235-238), “movimento é conhecimento” e “é através do peregrinar que o conhecimento é realizado”. Desse modo, me vali da vantagem heurística dos métodos móveis que tem sido afirmada diante da problematização de categorias estáticas e de metodologias sedentárias prevalentes nas ciências sociais (Freire-Medeiros; Lages, 2020; Souza, Guedes, 2021). Estive interessada em perceber os imbricamentos entre “mover-se com” e o “tornar-se” (Büscher; Veloso, 2018) de modo a compreender analiticamente como realidades sociomateriais e subjetividades são produzidas por meio das práticas rituais dos tamborzeiros.

Ademais, a proposição de uma etnografia, em sua acepção de teoria vivida, com crianças tamborzeiras é uma forma de reconhecer o caráter emblemático da própria prática etnográfica como processo relacional e contínuo de aprendizagem. Pois, além de voltar a atenção às atividades ligadas às práticas sociais que envolvem adultos e crianças no brincar tambor, inclui ainda as questões de poder envolvidas nas relações de pesquisa que se estabelecem entre uma pesquisadora adulta e os interlocutores crianças (Fernandes, 2016; Christensen, 2004).

A disparidade de poder entre crianças e adultos e as representações sociais acerca das diferenças geracionais em torno de concepções como imaturidade/maturidade, ser/vir a ser, competência/incompetência me exigiu buscar formas alternativas de construir relações mais horizontalizadas com as crianças no decurso da pesquisa, bem como refletir sobre essas questões de poder inerentes ao encontro etnográfico e intergeracional.

Neste processo, cabe ressaltar, interessou-me mais do que atribuir às crianças propriedades que se supõe qualificar os adultos (maturidade, competência, completude do ser), apreender as agências, em suas propriedades emergentes, como redes de interdependência, em um mundo social inacabado. Trata-se de, alternativamente, à ética das posições, se comprometer com uma ética do movimento - uma sensibilidade ética imatura (Lee, 1998), que não está convicta de saber tudo, que se abre para as capacidades incorporadas sem se circunscrever apenas aos protocolos prescritos, uma postura que está atenta às dimensões do imprescritível, do irrepresentável, do imprevisível (Horton, 2001).

No entanto, neste mesmo horizonte ético, não prescindimos do uso dos protocolos prescritos. Após a autorização da pesquisa pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP-UFMG), foram apresentados, discutidos e assinados tanto o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido quanto o Termo de Assentimento Livre e Esclarecido, aos responsáveis e às crianças. Esses documentos autorizaram o uso de imagens e rostos, assim como a utilização dos nomes reais das crianças participantes. Os Termos de Assentimento foram discutidos e assinados pelas crianças durante os ensaios realizados na Casa dos Tamborzeiros, sede do grupo. Já os Termos de Consentimento e a apresentação da pesquisa aos responsáveis legais foram assinados durante visitas realizadas às suas residências, acompanhadas pelo capitão de tambor, que exerce liderança ritual no grupo.

Conectada a essa noção situada de ética, a reflexão sobre a coautoria no texto etnográfico emergiu como um ponto central desta pesquisa com crianças. Acredito que, além de recorrer aos termos de consentimento e assentimento, é necessário considerar os impasses entre autoria, autorização, autoridade e autonomia na ética de pesquisa com crianças (Kramer, 2002). Todavia, essas questões devem ser ajustadas ao contexto de cada pesquisa, pois as relações éticas se constroem e se reconstroem no diálogo entre o pesquisador e seus interlocutores. Sousa e Pires (2020, p. 146) destacam que, embora em alguns casos as crianças não devam ou não possam ser identificadas nos textos finais, em outros contextos “não só permitem o uso de fotos, desenhos e nomes reais como favorecem isso”.

No caso dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí, seria impensável um texto final sem a presença de seus nomes, vozes e rostos nas fotografias. Tanto os adultos quanto as crianças tamborzeiras demonstraram, desde a submissão do projeto ao doutorado, a expectativa de que suas histórias fossem narradas e suas contribuições evidenciadas no texto final. Assim, produzimos etnografia sobre, com e para crianças, reconhecendo que elas também estão interessadas no produto final (Sousa; Pires, 2020).

Pensando as escolhas estéticas como decisões epistemológicas e políticas (Caputo; Fernandes, 2021), organizei, junto com Lori Figueiró, uma oficina de foto-elicitação com as crianças tamborzeiras, utilizando fotografias produzidas entre 2018 e 2023. Durante a oficina, as crianças elegeram as imagens que compuseram a exposição fotográfica *Brincar Tambor*, realizada na Casa dos Tamborzeiros entre os meses de junho e agosto de 2023. Foi uma experiência importante de compartilhamento processual dos dados da pesquisa com os/as tamborzeiros/as e com o público da festa.

Outro aspecto essencial a ser destacado nesta pesquisa, tendo como base o seu comprometimento com uma ética do movimento, é a posição de uma pesquisadora branca em um campo de práticas afro-referenciadas, tanto em termos de matriz cultural quanto de pertencimento étnico-racial dos participantes. Nesse contexto, aprender a fazer pesquisa significa adotar um compromisso com modos de investigação anti-racistas (Dei, 2008) e com a denúncia do pacto narcísico da branquitude (Bento, 2022). Um compromisso que vai além de questionar a universalidade da branquitude, ao demandar também a elucidação de suas consequências na estruturação das hierarquias sociais e na perpetuação do racismo na sociedade brasileira. Assumir essa postura implica a adoção de uma ética abolicionista-criativa que é, ao mesmo tempo, (auto)destrutiva e demolidora (Mombaça, 2021).

Essa ética exige o enfrentamento de estruturas opressoras, incluindo aquelas que sustentam a própria pesquisa acadêmica, demandando reconfigurações profundas em suas bases. Ao mesmo tempo, a atenção aos processos relacionais, indispensável para a construção de uma etnografia como teoria vivida, envolve uma crítica às noções naturalizadas e aos modelos hegemônicos culturalmente aceitos.

Nesse sentido, o trabalho com os meninos e meninas tamborzeiros de Araçuaí tem demonstrado a potência de uma etnografia com crianças em um contexto de práticas afrodiaspóricas, capaz de deslocar perspectivas normativas e abrir espaço para novas compreensões sobre os processos educativos e sociais.

Essa perspectiva se articula diretamente com as abordagens ecológicas em Antropologia e Educação, que oferecem caminhos promissores para desenvolver pesquisas mais atentas aos processos relacionais entre humanos e não humanos, bem como à materialidade que os envolve. A emergência dos novos materialismos e o questionamento dos dualismos da modernidade reforçam a importância de descentrar não apenas o humano e a infância, mas também as concepções tradicionais de aprendizagem, como será explorado na próxima seção.

2.3 Etnografia da aprendizagem tamborzeira e aprendizagem da etnografia: descentrar a criança e a aprendizagem

A etnografia oferece um campo fértil para questionar categorias naturalizadas e explorar processos de aprendizagem de forma relacional e situada. No contexto das performances rituais dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí, as dinâmicas de (re)produção de saberes nos convidam a olhar para a aprendizagem como um fenômeno distribuído entre humanos (inter e intra-geracionais), não humanos, objetos e espaços. Ao observar as interações entre crianças e adultos tamborzeiros, bem como suas relações com os instrumentos, os rituais e os ambientes, torna-se evidente a necessidade de descentrar noções tradicionais de infância e aprendizagem. Este olhar se articula com as abordagens contemporâneas da teoria social, que criticam os dualismos modernos e propõem análises mais conectadas. Nesta seção, exploro como a etnografia realizada com os tamborzeiros nos conduz a repensar a aprendizagem em termos mais amplos, enquanto ela própria se tornou um processo de aprendizado para mim enquanto pesquisadora.

Prout (2010) oferece uma contribuição valiosa ao debate ao conceber a infância como fenômeno híbrido e complexo, destacando a importância de romper dualismos problemáticos entre cultura e natureza, ser e devir, criança e adulto. A infância, inserida em redes heterogêneas de relações, deve ser pensada a partir de mobilidades e fluxos, reconhecendo as interdependências entre diferentes materiais, humanos e não humanos. Isso implica em romper com a separação arbitrária entre crianças e adultos por meio de uma abordagem que abarque as trajetórias de vida e as relações inter e intrageracionais em suas complexas relações. Tal visão converge com as epistemologias ecológicas e os novos materialismos, que enfatizam as conexões entre sujeito e mundo, superando a dicotomia entre mente e ambiente, natureza e cultura.

É o que vem sendo entendido por virada ontológica. A ênfase tem se deslocado da perspectiva representacional para a reafirmação da materialidade do mundo, ao ressaltar a matéria e o corpo como operadores de conhecimento (Steil; Carvalho, 2014). Não se trata, todavia, de um retorno ao essencialismo. Como afirma Velho (2001, p.136), se referindo a Bateson, precursor do paradigma ecológico na Antropologia, “trata-se de reconhecer que as propriedades não são das coisas em si, nem estão nelas; são apenas diferenças, e só existem em relação”.

Nesse contexto, as perspectivas pós-humanistas reforçam o caráter relacional da vida das crianças, destacando que suas trajetórias emergem das interações fluidas entre humanos e

não humanos (Spyrou, 2019). Essa abordagem não considera as crianças como unidades analíticas independentes, mas como parte de emaranhados de relações que atravessam gerações, materialidades e práticas. Crianças e adultos, assim, são compreendidos em suas multiplicidades e devires, evidenciando como suas aprendizagens se inscrevem em redes dinâmicas e interdependentes (Prout, 2010).

Reconhecer o caráter híbrido da infância é inserir as crianças nas redes heterogêneas do social, sem separá-las arbitrariamente dos adultos, buscando “saber quantas versões distintas de criança e adulto emergem da complexa interação, rede e orquestração entre diferentes materiais naturais, discursivos, coletivos e híbridos” (Prout, 2010, p. 740).

Como defende Müller (2020), ao se estudar as crianças é fundamental se atentar às relações sociais em que estão enredadas. Se adultos e criança estão em relação de interdependência e não de oposição, “não faz sentido estudar crianças por elas próprias sem uma necessária e fundamental atenção às relações sociais - esse sim é o foco de análise e não crianças ou adultos, como se pertencessem a mundos, ou sociedades opostos” (Müller, 2020, p. 14).

Essa visão encontra eco nos trabalhos de Lave e Wenger (1991), que deslocam a aprendizagem da lógica da transmissão ou da internalização de conhecimento para compreendê-la como participação em práticas sociais. A aprendizagem, nesse sentido, não é um processo de aquisição individual, mas um aspecto das interações que constituem comunidades de prática. Essa perspectiva situa os aprendizes em uma “paisagem texturizada de participação”, em que a transformação das práticas ocorre em paralelo à reprodução das mesmas, desafiando concepções dualistas de mestre-aprendiz, novato-veterano ou criança-adulto.

Não se trata mais de um indivíduo abstrato dando sentido ao mundo, mas de um ser-no-mundo (Velho, 2001). Esta perspectiva permite emergir uma ontologia da aprendizagem, ao considerá-la como um processo onipresente na atividade social, que “tem suas raízes na prática e no ser mais do que no saber” (Lave, 2011a, p. 19).

Lave (2015) argumenta que aprendizagem é parte das práticas sociais em curso e que, portanto, aprendizagem e cultura não devem ser pensadas de forma dissociada da produção relacional e histórica da vida cotidiana. Lave (2015, p. 39) afirma, ainda, que “cultura ‘e’ aprendizagem são sempre ambas as coisas, tanto uma quanto outra, indivisivelmente”. Nesse sentido, aprendizagem é produção cultural, não podendo ser subsumida na noção de transmissão, nem se restringir ao desdobramento cognitivo do ensino.

Deste ponto de vista, não devemos considerar o aprendiz nem como aquele que não sabe, nem como aquele que aprende internalizando conhecimentos provindos de alguém que

sabe. Ao contrário, por meio de um processo contraditório e multifacetado, os aprendizes aprendem engajados no que eles já estão fazendo, na relação com os outros.

Ingold (2010) amplia essa abordagem ao discutir a aprendizagem como uma "educação da atenção", enfatizando que ela não se dá pela simples transmissão de conteúdos, mas pela criação de contextos ambientais que habilitam as gerações seguintes. Nesse processo, habilidades (*skills*) emergem das interações dinâmicas entre seres humanos, materiais e ambientes - ou seja, são propriedades emergentes de sistemas dinâmicos. Conhecimento e prática são inseparáveis, e aprender é tornar-se parte de um fluxo de vida que conecta humanos e não humanos, desfazendo as fronteiras entre processos biológicos e culturais.

Ao descentrar o humano, a infância e a aprendizagem, essas abordagens promovem uma ontologia relacional que conecta práticas sociais e ambientes materiais. Aprender, nesse contexto, vai além de compreender o mundo: trata-se de constituí-lo como um campo de práticas compartilhadas, onde conhecer está intrinsecamente ligado ao ser e ao fazer (Ingold, 2020). Essa perspectiva permite deslocar as análises da aprendizagem para o plano das práticas e dos praticantes, destacando os diversos repertórios que são performados por meio de um sistema de memória incorporada, como será apresentado na próxima seção.

2.4 Conhecimentos e memórias incorporadas: o ritual e o brincar

A aprendizagem, entendida como um processo relacional e situado, emerge das interconexões entre pessoas, atividades, saberes e o mundo que as envolve. Assim, analisar a forma como os aprendizes mudam por meio de sua própria prática em mudança (Lave, 2019) exige uma abordagem que considere as dinâmicas sociais, materiais e simbólicas que compõem seus contextos. No caso dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí, a etnografia permite desvendar essas redes de relações constituídas em um campo de prática religioso afro-diaspórico. Assim, orientei minha perspectiva de análise pelo conceito de *religião vivida*, que integra práticas religiosas, materialidades e experiências corporais, aproximando-se de teorias do ritual e da performance para explorar a articulação entre o simbólico e o material (Menezes, 2021).

A renovação das teorias do ritual e da performance ampliou a compreensão do símbolo religioso, questionando sua estabilidade e enfatizando o papel do corpo, das materialidades e dos significados arbitrários (*dis-pares*) que os símbolos podem adquirir. A religião, nesse contexto, é vista como profundamente vinculada à materialidade do mundo, afastando-se de interpretações cognitivistas que a restringem ao plano das ideias ou crenças (Menezes; Toniol,

2021). Como destaca Miller (2013, p. 200), “as coisas fazem as pessoas, tanto quanto as pessoas fazem as coisas”, reforçando a importância de analisar materialidades religiosas como mediadoras das experiências humanas. A análise das materialidades religiosas e das performances rituais é uma via de compreensão das pessoas e de seus múltiplos relacionamentos.

Nesse sentido, José Jorge de Carvalho (2000) propõe pensar os símbolos religiosos como elementos abertos à fantasia e ao devaneio. Essa abertura desafia a concepção de símbolos religiosos como estruturas fixas, enfatizando sua capacidade de provocar vertigens e suspensões temporárias da ordem racional. Sugere pensarmos nas identificações individuais, dos subgrupos e nos atentarmos para o “papel performativo do símbolo exposto”, para a abertura que o contato com o símbolo religioso proporciona para o *sonhar com*, em um exercício de conceber a religião como afeita às características dos jogos infantis. Rompendo-se assim com a premissa de que um grupo religioso se relaciona com um universo simbólico estável.

De forma semelhante, Turner (2013) ressalta a multivocalidade e a ambiguidade dos símbolos rituais, destacando sua dimensão sensorial e emocional como propulsoras de experiências sociais transformadoras. Influenciado por Van Gennep (2011), Turner analisa os rituais como processos que reclassificam periodicamente a realidade e as relações humanas, especialmente nos momentos liminares – transições em que as fronteiras sociais se dissolvem, permitindo novas configurações de sentido e ação.

E nesse sentido, as contribuições de Turner mostram-se relevantes, pois se concentram nos fenômenos *liminares*, que, segundo o próprio autor, são expressões de um “momento situado dentro e fora do tempo, dentro e fora da estrutura social profana” (Turner, 2013, p. 118). O rito em si já é o momento de *liminaridade*, ou seja, a *liminaridade* consiste no próprio momento ritual. Para Turner (2013),

A liminaridade, a marginalidade e a inferioridade estrutural são condições em que frequentemente se geram os mitos, símbolos rituais, sistemas filosóficos e obras de arte. Estas formas culturais proporcionam aos homens um conjunto de padrões ou de modelos que constituem, em determinado nível, reclassificações periódicas da realidade e do relacionamento do homem com a sociedade, a natureza e a cultura. Todavia, são mais que classificações, visto incitarem os homens à ação, tanto quanto ao pensamento (Turner, 2013, p. 156).

Essa renovação teórica também reposiciona o ritual como uma prática relacional e performativa, em que o “dito é também feito” (Peirano, 2002, p. 11). O ritual, nesse contexto, não se limita a transmitir mensagens precisas ou sustentar estruturas sociais, mas

recontextualiza e institui tipos especiais de relacionamentos de forma extraordinária (Houseman, 2006).

Essas performances rituais envolvem múltiplos modos comunicativos – danças, cantos, gestos, entre outros – que constituem “sistemas incorporados de memória” (Taylor, 2013). Por meio dessas práticas reiterativas, traumas históricos, saberes e experiências se tornam memória cultural, inseparável das dimensões racializadas e generificadas dos corpos que a vivenciam e transmitem. Pois, segundo Taylor (2013, p. 134) “os corpos que participam da transmissão de conhecimento e memória são, eles mesmos, o produto de determinados sistemas taxonômicos, disciplinares e mnemônicos”.

De forma semelhante ao ritual, a brincadeira também pode ser vista como uma encenação de relações sociais (Bateson, 2000). Ritual e brincar não são opostos, ambos são modos de intenção comunicativa, que se entrelaçam de maneiras complexas, questionando dicotomias como sagrado/profano e a associação exclusiva da brincadeira ao universo infantil (Houseman, 2006). Esse entendimento amplia as possibilidades analíticas para compreender a multiplicidade de agências que atravessam esses modos de interação.

Assim, ao mobilizar uma abordagem baseada na religião vivida e na aprendizagem situada, concebida como participação crescente em comunidades de prática (Lave; Wenger, 1991), a etnografia com os tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário evidencia a intrincada rede de relações intra e intergeracionais que estrutura esse campo de prática. Essa rede, multidirecional e dinâmica, demonstra como conhecimentos e memórias são constantemente construídos, transformados e compartilhados em contextos performativos e relacionais.

2.5 Da minha infância na guarda de Congo às vivências com as crianças tamborzeiras de Araçuaí/MG

A conexão entre as concepções de aprendizagem situada e religião vivida se desdobra de forma concreta na minha trajetória com os Reinados de Nossa Senhora do Rosário em Minas Gerais e, mais recentemente, com os tamborzeiros de Araçuaí. Assim como as dinâmicas analisadas anteriormente enfatizam as interconexões entre aprendizes, contextos e práticas, meu envolvimento etnográfico ilumina as redes de aprendizagem que sustentaram minha trajetória de pesquisa. Esse percurso se insere em um jogo contínuo entre memória e pertencimento, no qual o ato de “pesquisar brincando tambor” emerge como um modo de aprender convivendo com essa comunidade de tambor em Araçuaí.

Nesta pesquisa adoto a perspectiva da reflexividade prática, ou seja, uma abordagem que não trata a experiência religiosa como epifenômeno. Desse modo, formas corporais, emocionais, intelectuais e multissensoriais do conhecimento se integram em uma compreensão antropológica em que a experiência é um elemento de destaque. A partir desse entendimento, considero de suma importância discorrer sobre a relação que mantenho com a prática religiosa que estou investigando. Os contornos do meu engajamento prático possuem implicações éticas, políticas e metodológicas e ajudarão a elucidar os parâmetros do que nomeei adiante como “pesquisar brincando tambor”.

Minha relação com o Reinado de Nossa Senhora do Rosário remonta à infância. Entre os sete e os 14 anos, vesti-me de branco com saiote, capacete adornado com espelhos, flores e fitas coloridas. Cantei, dancei, brinquei e rezei em uma guarda⁶ de Congo em Itaúna, no centro-oeste de Minas Gerais. Meu pai e irmão também eram reinadeiros, embora em outra guarda. Participei com amigas da vizinhança, Cristiane, Isabel e Sirlene, cujos pais, Sr. Hilton e Dona Florita, estiveram diretamente envolvidos. Os vínculos que construí com esta família negra foram propiciados pelas relações de vizinhança. Morávamos na mesma rua em um bairro periférico de Itaúna, no interior do estado. Na adolescência nos afastamos da guarda, mas continuamos a frequentar os festejos como público. Já o Sr. Hilton, com o tempo, deixou o Reinado e tornou-se evangélico.⁷

Quando cursei História na Universidade Federal de Ouro Preto, reencontrei os reinadeiros de Itaúna e iniciei minhas pesquisas sobre o Reinado, culminando na dissertação de mestrado “O Reinado nas Encruzilhadas do Catolicismo: a dinâmica das comunidades congadeiras em Itaúna/MG” (Oliveira, 2011), defendida no programa de pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Na época, o Sr. Vandeir, capitão e presidente da guarda que integrei, sugeriu meu retorno ao Reinado. Embora não tenha voltado formalmente, percebo minhas pesquisas como um modo de permanecer conectada às irmandades negras, seguindo as *trilhas* do Reinado e alinhando-me aos seus caminhos. Este processo reflete o conceito de *peregrinação* descrito por Ingold (2011), em que histórias e trajetórias se entrelaçam, conduzindo a novas descobertas.

Enquanto morava em Ouro Preto, durante minha graduação, atuei como Assessora de Promoção Cultural, estreitando laços profissionais e afetivos com os reinadeiros locais.

⁶ Nome utilizado em Itaúna para se referir aos grupos reinadeiros.

⁷ O crescimento do pentecostalismo no Brasil, apontado como um dos elementos que contribuíram para o aumento do racismo religioso dirigido às religiões de matrizes africanas, também levou para dentro das igrejas uma parcela significativa da população negra (REIS, TEIXEIRA, 2021).

Participei ativamente das festas do Reinado de Santa Efigênia e Nossa Senhora do Rosário, chegando a ser guardiã da bandeira de Nossa Senhora do Rosário da Guarda de Congo da APAE/Ouro Preto em 2008.

Em 2018, ao me mudar para Araçuaí, no Vale do Jequitinhonha, iniciei contato com os Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário, uma variação dos Reinados em Minas Gerais. Meus primeiros contatos foram com os tamborzeiros mirins. Desde então, tenho acompanhado ensaios e participado das festas, reforçando meu vínculo com as irmandades negras de Nossa Senhora do Rosário e com as crianças tamborzeiras, o que me propiciou “pesquisar brincando tambor”.

2.6 Aprendizagem da/na etnografia: entrada em campo e engajamento prático na pesquisa

A pesquisa com os tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí se desenvolve em um amplo campo de experiências e relações, onde aprender e pesquisar se entrelaçam de maneira dinâmica. Nesse processo, minha vivência pregressa no Reinado e o engajamento pessoal com as práticas dos tamborzeiros constituem não apenas um canal de acesso ao campo, mas também um elemento fundamental de reflexão sobre as relações entre aprendizado e pesquisa etnográfica.

Minhas experiências no Reinado, descritas anteriormente, têm se mostrado como um importante elemento no estabelecimento dos diálogos e vínculos com os tamborzeiros durante a pesquisa. Essa conexão inicial modulou meu engajamento na pesquisa, permitindo não só a aceitação por parte do grupo, mas também o desenvolvimento de um olhar reflexivo sobre minha própria prática etnográfica. Assumir esse meu envolvimento e incorporá-lo como objeto de reflexão na elaboração da etnografia é também uma forma de refletir sobre os múltiplos imbricamentos entre aprendizagem e etnografia na presente pesquisa, uma *aprendizagem da/na etnografia* (Gomes; Faria; Bergo, 2019). Tal perspectiva implicou um percurso investigativo atento tanto às aprendizagens envolvidas nas práticas tamborzeiras, quanto ao que acontecia em termos de aprendizagem na minha própria prática etnográfica.

Conforme argumenta Peirano (1995), o campo etnográfico não é dado, mas continuamente negociado, e a aceitação pelo grupo é uma condição dinâmica que se renova ao longo da pesquisa. Além da aceitação do grupo ser uma condicionante para o trabalho de campo, determinando “se” a pesquisa vai ocorrer, eu acrescentaria que as relações tecidas entre o/a

pesquisador/a e os/as interlocutores/as ao longo da pesquisa influencia o “como”, pois há uma negociação constante entre o engajamento planejado e o autorizado.

No meu caso, essas negociações começaram em 2018, quando ainda não realizava formalmente minha pesquisa de doutorado, mas já me aproximava dos tamborzeiros mirins, na companhia do fotógrafo Lori Figueiró. Motivada por meu papel como coordenadora de Extensão no Instituto Federal do Norte de Minas Gerais (IFNMG) e pelo interesse em fortalecer vínculos com os grupos culturais do Vale do Jequitinhonha, comecei a participar de ensaios e atividades relacionadas aos tamborzeiros, colaborando em tarefas administrativas e organizacionais, como a escrita de projetos e relatórios.

Essa interação inicial com as atividades dos tamborzeiros mirins abriu caminhos para um envolvimento mais profundo, posteriormente, com os tamborzeiros adultos. A relação entre tamborzeiros mirins e adultos mostrou-se intrinsecamente conectada, permitindo que eu fosse gradualmente acolhida nas atividades mais ordinárias e nos rituais, desde ensaios e reuniões até confraternizações, mutirões de trabalho e festas. Até que fui chamada a tomar parte no ritual.

Essa acolhida, embora honrosa, trouxe inquietações sobre a forma de participar sem comprometer a perspectiva analítica e as relações com o grupo. Aos poucos, a aproximação envolveu um esforço consciente de conciliar minha posição como pesquisadora com a experiência afetiva e corpórea de ser parte do grupo, inspirada pela noção de ser “afetada”, proposta por Favret-Saada (2005).

Essa dimensão afetiva revelou-se central para compreender a aprendizagem no campo de prática tamborzeiro, especialmente no que tange às crianças. Participar, ser afetada e abrir-me às dimensões sensoriais e não verbais da experiência permitiram-me explorar o aprendizado não apenas como um processo intelectual, mas também como uma experiência incorporada e relacional. Essa perspectiva, que ressignifica a sensibilidade e os afetos no trabalho de campo, ampliou minha compreensão sobre os modos como os tamborzeiros constroem saberes, memórias e pertencimentos, mostrando que pesquisar, nesse contexto, passa também por *brincar tambor*.

O engajamento no trabalho de campo, especialmente em contextos religiosos, exige uma constante reflexão sobre os limites entre participação e observação. Todavia, como adverte Favret-Saada (2005), aceitar ser afetado não deve implicar um exercício de narcisismo ou uma tentativa de “tornar-se nativo”. Essa advertência é especialmente relevante no meu caso, considerando que, embora minha história pessoal esteja entrelaçada com o Reinado, a relação que construo com os tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário em Araçuaí apresenta

marcadas diferenças. Ignorar essas distinções seria desconsiderar as complexas relações de poder e as contradições informadas pela “infraestrutura da branquitude” (Mombaça, 2021).

Embora meu vínculo inicial com o Reinado me ofereça uma base afetiva e devocional, minha posição como mulher branca, de classe média, que ascendeu social ao se tornar servidora pública federal, insere uma dimensão de privilégio que contrasta com a realidade da maioria dos tamborzeiros – negros e moradores das periferias de Araçuaí. Essa consciência obriga-me a considerar como essas diferenças moldam meu engajamento e a natureza dos laços que estabeleço no campo. Mais do que um simples contraste de trajetórias, essas tensões revelam os limites e possibilidades da colaboração em contextos marcados por desigualdades estruturais em uma sociedade racista.

Nesse sentido, a experiência etnográfica pode ser concebida como um “fluxo numa espiral de aproximação/diferenciação” (Sautchuk; Sautchuk, 2014, p. 594). Essa abordagem reconhece que a interação prática no campo é, ao mesmo tempo, um espaço de aprendizagem e de implicação subjetiva. Sem encapsular o sentido de experiência em uma concepção narcísica do “tornar-se nativo”, a interação prática que venho experienciando junto aos tamborzeiros, apesar de possuir valor etnográfico, não se circunscreve a um mero instrumento heurístico, pois mobiliza igualmente aspectos da minha biografia associados ao Reinado, que atuam de forma indubitável no meu envolvimento com os tamborzeiros. Assim, o meu engajamento prático com os tamborzeiros não é apenas deliberado, mas também mediado pelas oportunidades e limites que emergem do próprio encontro etnográfico, marcando o “como” a pesquisa se desenrola.

O processo em que o/a pesquisador/a torna-se uma pessoa reconhecida socialmente pelo grupo a partir de papéis e categorias locais e de canais de participação que são propiciados pelos/as interlocutores/as de pesquisa é traço distintivo de toda etnografia. Tem relação com “estar lá” por um longo prazo, em um processo intersubjetivo do qual emergem os conhecimentos da pesquisa.

Essa dinâmica é particularmente evidente em contextos religiosos, onde o trabalho de campo frequentemente suscita questões morais, existenciais e ontológicas de grande envergadura. A questão da crença, por exemplo, torna-se central: como o/a etnógrafo/a interage com as pretensões de verdade que emergem dos mundos religiosos estudados? Segundo Bielo (2015), a antropologia da religião é constantemente desafiada a compatibilizar as crenças, não crenças ou ambiguidades dos/as pesquisadores/as com os objetivos da pesquisa, exigindo decisões que variam de participar a manter-se alheio/a. Tais escolhas estão sempre permeadas por uma busca de equilíbrio entre distanciamento crítico e envolvimento reflexivo.

A reflexividade do trabalho de campo está diretamente ligada à experiência de engajamento adotada, o que envolve tomadas de decisão que vão propender a pesquisa para orientações mais éticas ou êmicas. O/a etnógrafo/a que realiza trabalho de campo em comunidades religiosas é colocado/a diante de decisões como:

[...] confessar ou não, juntar-se ao ritual ou ficar de fora, acreditar ou não, ficar ou partir, sentar ou ficar de pé, fechar seus olhos ou mantê-los abertos, escrever a observação de campo ou esperar, registrar ou lembrar, orar ou padecer, cantar ou murmurar, chorar ou manter as emoções para si (Bielo, 2015, p. 62).

No meu caso, tinha que decidir entre ficar na roda ou observar e registrar o que acontecia olhando de fora, cantar e bater palmas ou acompanhar em silêncio, realizar os registros no caderno de campo durante as observações ou deixar para depois, acompanhar os cortejos junto, atrás ou ao lado dos tamborzeiros.

O fluxo dinâmico de aproximação e distanciamento, característico das decisões tomadas no campo, assim como o próprio delineamento de seus limites, tem sido moldado em minha pesquisa pelas tensões inerentes à busca por um engajamento adequado. Essas tensões estão intrinsecamente ligadas a elementos da minha trajetória biográfica e aos canais de acesso e participação disponibilizados pelos tamborzeiros.

Se considerarmos que a entrada em um campo de prática e a adoção de papéis específicos nas relações locais são aspectos indispensáveis a toda pesquisa etnográfica, a forma de engajamento empírico pode derivar tanto de uma escolha deliberada – situada na tensão entre o planejado e o autorizado – quanto das circunstâncias do próprio encontro etnográfico. A escolha consciente pela vivência prática e pela aprendizagem de determinadas práticas como estratégia etnográfica, conforme aponta Wacquant (2002), tem se mostrado uma abordagem valiosa para a produção de etnografias que valorizam a experiência do/a etnógrafo/a. Além disso, essa perspectiva ilumina modos de investigação que desafiam a primazia do visualismo e do verbalismo na construção do conhecimento antropológico (Herzfeld, 2014).

Entretanto, diferentes formas de engajamento podem emergir diretamente do encontro etnográfico, sem que sejam previamente definidas como estratégias ou objetivos da pesquisa. Como observam Sautchuk e Sautchuk (2014), essas formas de engajamento frequentemente resultam das interações e demandas específicas que surgem no contexto do trabalho de campo, tornando o processo etnográfico ainda mais aberto e adaptativo.

Neste contexto, a observação participante, nos termos de Ingold (2016), emerge como uma prática de *correspondência*. Ela não é apenas um método, mas um compromisso

ontológico, baseado na indissociabilidade entre estar no mundo e conhecer o mundo, entre participar e observar. Essa abordagem convida o/a pesquisador/a a viver *atencionalmente* (*attend*) e não *intencionalmente* com as pessoas, respondendo a elas de maneira atenta e aberta, reconhecendo o caráter emergente do mundo.

É como lançar o barco na direção de um mundo ainda não formado - um mundo no qual as coisas ainda não estão prontas, são sempre incipientes no limiar da emergência contínua. Comandados não pelo dado, mas pelo que está a caminho de sê-lo, deve-se estar preparado para esperar. Com efeito, esperar pelas coisas é precisamente o que quer dizer por atender [*attend*] a elas (Ingold, 2016, p. 407).

Assim sendo, a observação participante como uma prática de *correspondência* e de viver *atencionalmente* com os outros é uma prática de educação e um compromisso ontológico. Assim, “observar não é objetificar; é atender (*attend*) as pessoas e coisas, aprender com elas, e acompanhá-las em princípio e prática” (Ingold, 2016, p. 407).

Essa prática adquire um caráter ainda mais desafiador em comunidades religiosas afrodiaspóricas, como é o caso dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário. Aqui, os limites entre participação e observação são particularmente tênues. Conforme Silva (2000), antropólogos/as nestes contextos frequentemente se deparam com expectativas de integração e adesão aos rituais desde os primeiros trabalhos de campo, o que exige uma constante negociação sobre os significados atribuídos tanto por eles quanto pelos membros do grupo. Essas relações são atravessadas por sistemas de classificação, canais de participação e compreensões locais que moldam o lugar do/a pesquisador/a no campo.

Silva (2000) observa que, enquanto a observação participante é frequentemente entendida como uma técnica ou procedimento utilizado pelo antropólogo para se familiarizar com a comunidade estudada, o processo não é unilateral. O grupo também mobiliza seus sistemas de classificação para transformar o pesquisador em um sujeito socialmente reconhecido no seu contexto. Assim, a dinâmica do campo envolve uma negociação mútua, em que o pesquisador busca compreender o universo cultural do grupo, enquanto este organiza mecanismos para incorporar o estrangeiro como alguém "de dentro". Esse processo demanda atenção tanto para os sistemas classificatórios que operam no campo quanto para os canais de participação que os/as interlocutores/as oferecem ao pesquisador.

Por outro lado, em grupos religiosos de matriz africana, há uma percepção recorrente de que é impossível compreender plenamente os significados de suas práticas sem participar delas. O engajamento empírico, nesse caso, não apenas amplia a abertura para etnografias que valorizam experiências subjetivas mais intensas, como também exige do/a pesquisador/a um

compromisso ético e epistemológico de refletir, de forma sistemática, sobre os impactos desse envolvimento na própria produção etnográfica. Como ressalta Silva (2000, p.298), “especular sobre os conhecimentos de qualquer comunidade, sem questionar o próprio modo como se apreende esse conhecimento, é realizar apenas uma parte dos objetivos da etnografia”.

Na minha experiência junto aos tamborzeiros, fui gradualmente compreendendo os limites e a complexidade dos movimentos de aproximação e distanciamento que o trabalho de campo exige. Inicialmente, cobrava-me pela definição de uma forma de engajamento mais clara e circunscrita, mas com o tempo percebi que a rigidez dessa postura limitava minha atuação. Reconheci que não poderia restringir minha posição ao papel de observadora. Apesar de, em alguns momentos, um maior distanciamento ter facilitado meus registros audiovisuais e escritos, essa postura impactava o meu relacionamento com os tamborzeiros. Fora da roda, minha capacidade de acessar os gestos, as cantigas e as conversas diminuía, sentia que minha relação com as crianças tornava-se mais distante.

Durante os períodos “fora da roda”, quando os registros ganhavam mais foco e atenção, notei que as crianças interagiam menos comigo. Por outro lado, quando me juntava à roda para bater palmas e responder às cantigas, as crianças me procuravam mais. Em certos momentos, inclusive, tive a impressão de que as imagens capturadas pela câmera do meu celular, tiradas do lado de fora da roda, mais encobriam do que revelavam os elementos da prática dos tamborzeiros. Aos poucos, fui entendendo a importância de equilibrar ambas as posições: “dentro da roda” e “fora da roda”. Surpreendentemente o grupo passou a me incluir em uma nova posição: no “meio da roda”, algo que emergiu de uma convivência mais longa.

Essa experiência ressoou com a afirmação de Favret-Saada (2005) de que aceitar ser afetada supõe “assumir o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer” (Favret-Saada, 2005, p. 160). Reconheci que a busca por um engajamento adequado não deveria se pautar exclusivamente pelas necessidades da pesquisa, mas sim pelas práticas e pelos canais participativos oferecidos pelos tamborzeiros. Esse entendimento foi resultado do fluxo constante entre aproximação e distanciamento que tem caracterizado minha relação com o grupo desde 2018. Neste processo, ficou claro que o grupo mobilizou, de diferentes formas, seu sistema de classificação para me integrar como alguém socialmente reconhecido em seu contexto.

Um momento marcante deste processo foi quando, em 2019, passei a frequentar mais assiduamente os ensaios dos tamborzeiros mirins. Durante um dos encontros, Elizabeth, uma tamborzeira de sete anos, perguntou se eu era a “rainha das crianças”. A pergunta, recebida com risos e brincadeiras pelos adultos, carregava um elemento cômico, já que apenas crianças

podem ocupar o posto de rainha dos tamborzeiros mirins. Contudo, acredito que a pergunta de Elizabeth foi motivada por outros critérios. A figura da rainha é alguém que, embora não faça parte diretamente do grupo, interage com ele. Essa poderia ser uma posição que ela identificou em mim.

Outro elemento, que possivelmente influenciou essa associação, foi minha contribuição com os lanches dos tamborzeiros mirins. Costumo comprar os itens para os ensaios e as crianças, que frequentemente me encontram no caminho para a igreja do Rosário, me ajudam a carregar as sacolas. Além disso, ao final de cada ensaio, sou eu quem organiza a distribuição dos alimentos, tarefa que realizo a pedido do capitão José Marcos. É provável que Elizabeth tenha associado minha ação de oferecer alimentos ao papel tradicional da rainha, que também é responsável por essa função durante o festejo. Essa interação revela a maneira como as crianças do grupo mobilizam seus sistemas de classificação para atribuir sentido às minhas ações e posicionamentos no campo.

Um modo comum de aproximação entre o grupo e os recém-chegados — sejam pesquisadores ou visitantes — é acompanhar, batendo palmas, a execução das cantigas e do batuque. Adotei essa prática desde meu primeiro contato com os tamborzeiros. Posicionei-me próxima à roda e, à medida que me familiarizava com os versos, passei a cantar, respondendo às cantigas. Contudo, essa forma de participação carrega certa ambiguidade. Por um lado, é recorrente entre visitantes que comparecem esporadicamente aos ensaios ou participam dos festejos de Nossa Senhora do Rosário. Por outro lado, é também o tipo de participação comum entre novatos recém-chegados ao grupo.

Essa ambiguidade refletiu-se em minha própria aproximação. Enquanto eu me via apenas como uma pesquisadora e colaboradora do grupo, aos poucos fui sendo identificada como alguém de dentro. Acredito que minha frequência constante aos ensaios e aos compromissos rituais tenha contribuído para essa mudança de percepção. Minha presença diferia da dos visitantes ocasionais e de outros pesquisadores, que apareciam de forma mais pontual.

Em abril de 2022, um episódio ilustrou esse processo. Tarcísio, um dos tamborzeiros adultos, informou-me que o grupo havia conseguido um ônibus para viajar a Timóteo, Minas Gerais, e participar das festividades organizadas pela guarda de Moçambique de lá. Após compartilhar a notícia, ele disse: “Deus ajuda que seja verdade!”. Perguntei então sobre a data da festa, ao que ele respondeu com surpresa: “Uai, você esqueceu?”. Expliquei que havia esquecido a data, mas que, caso houvesse vaga, viajaria com o grupo. Tarcísio prontamente declarou: “Sua vaga é garantida!”. Tentei justificar minha hesitação e pontuei a prioridade para

os integrantes do grupo: “Primeiro os tamborzeiros”. Ele reagiu com naturalidade: “Uai, você faz parte, Sueli”. Retribuí, explicando que apenas ajudava batendo palmas e respondendo às cantigas. Mas, ele insistiu: “Pois, então, você faz parte”.

Esse episódio foi revelador. Compreendi, então, que acompanhar o toque dos tambores com palmas e responder às cantigas, aliado à convivência regular nos ensaios e eventos rituais, configurava-se como uma forma legítima de acesso ao grupo. Minha participação, inicialmente percebida como algo externo e auxiliar, tornou-se parte integrante das dinâmicas coletivas. O gesto de estar presente e engajada na prática cotidiana dos tamborzeiros foi reconhecido como um vínculo significativo, que transcendia o papel de pesquisadora e colaboradora, aproximando-me de uma identidade compartilhada com o grupo.

Outro elemento central na dinâmica de pertencimento ao grupo é a vestimenta ritual. Apenas aqueles que frequentam os ensaios de maneira assídua recebem o uniforme de tamborzeiro. Essa exclusividade é reforçada por uma recomendação explícita dos capitães: nos dias de festa, somente quem está trajado com o uniforme pode ser chamado ao centro da roda para “puxar cantigas”. Isso exclui, por exemplo, os tamborzeiros que, por inassiduidade aos ensaios daquele ano, estejam desuniformizados durante os festejos.

O uniforme também é um marcador de identidade reconhecido pelas crianças. Desde cedo, elas associam a posse da vestimenta à condição de se tornarem tamborzeiros. Um episódio ilustrativo ocorreu em setembro de 2021, logo após a flexibilização das restrições impostas pela pandemia de Covid-19. Ao visitar as crianças tamborzeiras com o capitão José Marcos para anunciar o retorno dos ensaios, fomos recebidos por Maria da Paz e seu neto, João Gabriel, de seis anos. Desde os quatro anos, João frequentava os ensaios na companhia da avó ou de seus irmãos mais velhos. Durante a conversa, Maria da Paz expressou o desejo de João de se tornar tamborzeiro. O capitão respondeu prontamente: “Ué, João já é tamborzeiro!”. Embora João não tivesse feito um pedido explícito, o capitão percebeu que a solicitação da avó apontava para o desejo do menino de possuir a vestimenta ritual. Olhando para ele, José Marcos prometeu: “Vamos fazer uma camisa pra você este ano, João”. O sorriso de João Gabriel confirmou o quanto aquela promessa era significativa.

Assim como João Gabriel, eu também recebi uma camisa dos tamborzeiros em 2021. Na ocasião, o capitão José Marcos pediu minha ajuda para “olhar”⁸ as crianças durante o cortejo

⁸ “Olhar as crianças” refere-se à presença de adultos nos compromissos dos tamborzeiros mirins realizados fora da igreja de Nossa Senhora do Rosário e da Casa dos Tamborzeiros. O capitão sempre designa alguns tamborzeiros adultos para estarem presentes nestes eventos. “Olhar as crianças” envolve um amplo espectro de atividades: responder aos pedidos de ajuda dos tamborzeiros mirins, dar orientações quanto ao comportamento

e o levantamento da bandeira de Nossa Senhora da Conceição. Ele me entregou uma camisa, dizendo que deveria estar uniformizada para o evento. Essa mesma camisa foi usada durante os compromissos rituais de 2022. No ano seguinte, recebi outra camisa, desta vez personalizada com meu nome e o designativo "tamborzeira", o que me permitiu ocupar formalmente um lugar dentro da roda. Essa progressão reflete como o uniforme e sua simbologia transcendem o mero aspecto material, indicando um reconhecimento gradual de pertencimento e integração. Afinal, como se diz no grupo, “entrar num batuque pode significar integrar-se na comunidade”⁹.

Os papéis de gênero também influenciam as funções que me foram atribuídas no grupo. Além de organizar a distribuição de lanches e ajudar a supervisionar as crianças durante eventos, certa vez fui indicada como secretária¹⁰ dos tamborzeiros — uma função tradicionalmente associada às mulheres. No entanto, o grupo de mulheres adultas que participava ativamente era reduzido. Quando comecei a frequentar os ensaios, apenas duas jovens mulheres e a esposa de um antigo capitão compareciam ocasionalmente. Com o tempo, ambas as jovens se afastaram e por um período éramos apenas Aline (uma nova integrante) e eu. Em 2022, outras três "tamborzeiras antigas" retornaram, mas a presença feminina ainda era limitada.

Em abril de 2022, durante uma reunião, o capitão José Marcos expôs a necessidade de indicação de uma segunda secretária, justificando que Aline, a única secretária até então, viajava frequentemente a trabalho. Apesar de estar disposta a colaborar, inicialmente adotei uma postura reativa. Após algumas tentativas de encontrar um voluntário, José de Méia, outro tamborzeiro, sugeriu minha indicação, perguntando: “cadê aquela outra?”. O capitão olhou para mim e eu aceitei prontamente o convite. Nesse momento, Rodrigo, um tamborzeiro mirim de dez anos, interrompeu com uma sugestão: “Ela vai ser a secretária dos tamborzeiros mirins!”. A fala gerou risos, e o capitão concordou, reiterando o papel que Rodrigo havia imaginado para mim.

Esse episódio evidencia não apenas a relevância das crianças tamborzeiras na criação de canais de participação dentro do grupo, mas também como elas contribuem ativamente para a estruturação da comunidade, incluindo decisões organizacionais. A fala de Rodrigo reflete

esperado em determinadas ocasiões, cuidar para que as crianças pequenas não sejam atropeladas durante o cortejo, distribuir os lanches, mediar conflitos etc.

⁹ Texto de Francisco Van der Poel (Frei Chico) no encarte do primeiro álbum do Coral Trovadores do Vale, *Ainda Bem que Não Cheguei* (1984).

¹⁰ Secretária é um termo utilizado pelo próprio grupo. Trata-se da pessoa responsável por redigir os relatórios das reuniões.

sua percepção de proximidade entre mim e as crianças, além de sua sensibilidade para a necessidade de representação também no grupo mirim.

Após esse episódio, passei a redigir relatórios de ensaios e reuniões dos tamborzeiros mirins, tal como era feito no grupo adulto. O interesse das crianças por esses registros é notável. Muitas colaboram, registram presença, fazem perguntas e sugerem pautas a serem incluídas. Essa interação demonstra como a comunidade tamborzeira é, também, um espaço de aprendizado e exercício político, onde os tamborzeiros mirins são reconhecidos como participantes ativos nas dinâmicas coletivas.

O desenvolvimento dos meus processos de entrada, aceitação e participação no campo foi marcado por negociações constantes nas relações com adultos e crianças tamborzeiras. Na tentativa de equilibrar a construção de laços de confiança com esses dois grupos, emergiram ambiguidades que desafiaram minha postura e posicionamento. Entre elas, ser aceita pelas crianças foi um passo fundamental para o avanço da pesquisa, ainda que esse processo não estivesse isento de tensões.

A dinâmica comunitária dos tamborzeiros exige um engajamento coletivo, e, nesse contexto, fui frequentemente requisitada pelos adultos a colaborar em diversas tarefas organizativas. Entre essas atribuições estavam o registro anual dos dados das crianças tamborzeiras, a elaboração de listas de presença e relatórios de atividades, a organização da distribuição de lanches, a compra e entrega de uniformes, e o controle dos chapéus ritualísticos. Contudo, essas funções, ao mesmo tempo em que reforçavam minha inserção nas atividades do grupo, poderiam me posicionar, aos olhos das crianças, como uma figura de autoridade. Essa percepção poderia gerar um distanciamento em relação às interações mais horizontais que eu buscava estabelecer com elas.

Minhas tentativas de minimizar essa hierarquia ocasionalmente geraram tensões com os adultos tamborzeiros, que interpretavam minha postura como excessivamente permissiva¹¹. Apesar disso, consegui estabelecer relações de proximidade e afeto com as crianças tamborzeiras. Era comum receber abraços espontâneos, disputas para sentarem ao meu lado, convites para “puxar cantigas” na roda e interações animadas durante os cortejos. Elas compartilhavam histórias, comentavam os rituais, manuseavam meu caderno de campo deixando recados carinhosos e se envolviam ativamente nas tarefas, como: organizar listas de presença, recolher chapéus, distribuir lanches e até tirar fotos e gravar vídeos com meu celular.

¹¹ Flávia Pires (2011) também relata que, em seu trabalho de campo em Catingueira/PB, foi considerada uma adulta irresponsável por não ter se comportado de acordo com o esperado por um adulto naquele contexto.

Essas trocas reforçavam uma relação de confiança e cumplicidade, alinhada ao meu esforço por manter uma postura menos hierárquica.

Entretanto, uma exceção notável foi Maria Júlia, que, em 2019, aos nove anos, se mantinha distante, desconfiada e respondia de forma indiferente ou mal-humorada aos meus acenos. Maria Júlia ocupava um papel de liderança entre os tamborzeiros mirins, transitando com facilidade entre as crianças mais novas e os adolescentes, além de se destacar por sua performance ritual. Sua postura em relação a mim contrastava com a dos demais e me levou a refletir sobre as dinâmicas de poder e afeto naquele contexto.

Acredito que sua indisponibilidade para interagir comigo estava relacionada às mudanças que minha presença provocava nas redes de brincadeiras e nos fluxos afetivos do grupo. O interesse que eu despertava nas crianças parecia competir com as atenções que Maria Júlia costumava receber. Além disso, sua recusa em estabelecer um vínculo comigo indicava que ela me percebia como mais uma adulta, alguém cujo papel era associado ao controle e à organização. Esse episódio revelou não apenas as complexidades das relações no grupo, mas, também, como as interações com as crianças eram mediadas por disputas que iam além das dinâmicas aparentes.¹²

Em outubro de 2021, ocorreu um episódio marcante que redefiniu minha relação com Maria Júlia. O capitão José Marcos solicitou, como de costume, minha ajuda para distribuir os novos uniformes dos tamborzeiros. Desde a última festa, realizada em 2019 antes do isolamento social imposto pela pandemia, as crianças haviam crescido consideravelmente e as peças do uniforme antigo já não as serviam mais. Nesse contexto, uma regra clara havia sido estabelecida pelo capitão: somente receberiam novos uniformes aqueles que trouxessem as peças antigas para substituição.

Quando chegou a vez de Maria Júlia, percebi que ela havia trazido apenas a camiseta, mas queria receber o uniforme completo, incluindo a calça. Minha recusa em atender sua solicitação gerou um impasse: Maria Júlia ficou visivelmente irritada e insistiu para que eu entregasse o conjunto. Eu, por minha vez, me vi em um dilema, pois não podia desobedecer à determinação previamente pactuada com o grupo. Tentei explicar-lhe que descumprir a regra representaria uma falta grave e que ela, sendo tão ciente das normas do grupo, sabia disso. Porém, sua resposta enfática foi: “Você também manda!”. Reforcei que, assim como ela e os demais, também estava subordinada às ordens do capitão.

¹² Emilene Sousa (2017) narra uma experiência semelhante em seu trabalho de campo junto às crianças Capuxu. Diante das tentativas frustradas de aproximação com o menino Ítalo, a autora descreve como a ingenuidade foi um elemento importante para romper as barreiras que a separavam daquele menino camponês.

Frustrada, Maria Júlia saiu correndo da igreja onde a distribuição acontecia. Alguns minutos depois ela retornou, ofegante, trazendo uma sacola com a calça antiga e, colocando-a sobre a mesa, exigiu com firmeza: “Me dá minha calça”. Surpreendida pela sua determinação, entreguei-lhe a nova peça. Foi, então, que nesse momento algo inesperado aconteceu: Maria Júlia começou a puxar conversa comigo e, para minha surpresa, ofereceu ajuda na organização dos uniformes. A situação, que parecia destinada a intensificar nossa distância, acabou se tornando um ponto de aproximação. Desde então, nossa relação ganhou uma nova dimensão, marcada por cumplicidade e confiança.

Esse episódio ilustra como ambiguidades e tensões, que inicialmente pareciam comprometer minha aceitação no grupo, acabaram sendo transformadas em oportunidades de fortalecimento dos laços, tanto com as crianças quanto com os adultos. Minhas interações, antes criticadas como permissivas pelos tamborzeiros adultos, gradualmente passaram a ser elogiadas. Comentários que destacavam minha “paciência”, “zelo”, “carinho” e o “jeito tranquilo de lidar com as crianças” começaram a surgir. Os adultos apreciavam minha forma de incentivar as crianças, em vez de repreendê-las, e reconheciam meu papel como alguém que criava pontes e facilitava a convivência no grupo.

Com o tempo, percebi que, tanto as crianças quanto os adultos, passaram a enxergar em mim uma mediadora capaz de atender às necessidades de ambos os lados. Um episódio, em particular, ilustra bem como essa função de mediação se consolidou.

Em 2023, Maria Júlia foi suspensa da Festa de Nossa Senhora do Rosário dos adultos por ter respondido de forma desrespeitosa a um tamborzeiro idoso. Ainda em 2023, no mês de novembro, ela me enviou uma mensagem perguntando se eu sabia se já poderia “voltar para o Rosário”. Seu real interesse era participar da Festa da Consciência Negra no quilombo Arraial dos Crioulos, um evento em que os tamborzeiros estariam presentes no fim de semana. Percebi que, de maneira implícita, Maria Júlia estava me pedindo para intermediar sua situação com o capitão. Transmiti sua pergunta ao capitão, que autorizou seu retorno ao grupo, mas pediu para que conversasse com ela, aconselhando-a a “evitar responder mal aos tamborzeiros adultos e se comportar melhor no grupo”. Ele justificou seu pedido com um elogio: “Você tem mais jeito!”.

Esse episódio ilustra como minha posição ambígua no grupo é percebida e utilizada tanto pelos adultos quanto pelas crianças. As crianças tamborzeiras, por exemplo, também reconhecem e exploram minha condição singular: sou uma adulta que tem a confiança do capitão, mas que ainda não domina completamente os conhecimentos e regras do universo ritual tamborzeiro.

Em uma ocasião, durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário de 2022, um grupo de meninos tamborzeiros me abordou com uma pergunta aparentemente inocente: “Podemos pegar balas no momento da quebra do pote?”¹³. Sem perceber o alcance da questão, respondi de forma hesitante: “Acho que sim”. Imediatamente, eles se entreolharam com entusiasmo, dizendo uns aos outros: “Tá vendo?! Tá vendo?! Pode sim”.

Minha resposta gerou uma euforia que me deixou surpresa. Sem entender o motivo, fui alertada por Rodrigo, um tamborzeiro mirim de 13 anos, que me disse prontamente: “Os tamborzeiros não podem pegar não, Sueli”. Por sugestão dele, buscamos juntos o capitão, que confirmou a proibição. Ele explicou que a quebra do pote serve como uma estratégia para dispersar a multidão, permitindo que os tamborzeiros tenham acesso ao espaço onde é servido o banquete da festa. A distribuição de balas para os tamborzeiros é feita pelo rei e pela rainha apenas após o banquete.

Ao refletir sobre o episódio, percebi que havia tamborzeiros mirins experientes naquele grupo, já familiarizados com as regras. É pouco provável que eles realmente desconhecem a proibição. A euforia que demonstraram após minha resposta sugere que estavam, na verdade, tentando criar uma oportunidade para subverter a norma do capitão – e com meu consentimento, ainda que involuntário, motivado por minha falta de familiaridade com as regras rituais.

O curioso é que havia outros tamborzeiros adultos, também pouco familiarizados com as regras, que poderiam ter sido questionados pelos meninos. No entanto, fui eu a escolhida. Talvez isso se deva à minha posição singular dentro do grupo: além de ter a confiança do capitão, sou incumbida de tarefas diretamente relacionadas aos tamborzeiros mirins, como organizar listas de presença, distribuir lanches e uniformes, e registrar atividades. Essa proximidade me insere em um espaço de interseção entre as crianças e os adultos, tornando-me, aos olhos das crianças, uma figura de autoridade flexível e acessível. Os tamborzeiros mirins sabem reconhecer a miríade de posições que os adultos ocupam e as mobilizam com bastante astúcia no contexto das relações de poder geracionais.

Com base nessas experiências, considero relevante questionar se a posição de “adulto atípico” – descrita como um “adulto diferente” ou “uma espécie de criança grande” (Corsaro, 2005, p. 451) – poderia ser uma estratégia frutífera nas metodologias de pesquisa com crianças em contextos não escolares, onde os mundos de adultos e crianças não são seccionados. Em

¹³ Enche-se um pote feito de cerâmica com balas, pirulitos e doces. Este pote é quebrado em frente ao local onde é servido o banquete aos participantes da Festa de Nossa Senhora do Rosário. No momento em que o pote é quebrado, as guloseimas que se espalham no ar e no chão são disputadas pelos presentes. Frei Chico (POEL, 2013) cita o quebra-pote como uma das brincadeiras que distraem as crianças nas festas do Rosário e do Divino no verbete “Crianças na Religiosidade Popular”.

contextos como o dos tamborzeiros, marcados por intensas interações intergeracionais, em que consistiria a participação de um “adulto atípico” na “cultura das crianças” (Corsaro, 2005, p. 453), tal como narrado por Corsaro em seu estudo em uma pré-escola italiana?

Se considerarmos as múltiplas possibilidades de devires e as complexas interdependências que conectam crianças e adultos (Prout, 2010), podemos questionar a própria ideia de uma tipicidade adulta, sem ignorar as relações de poder desiguais que estruturam as ordens geracionais. Esse movimento de “desontologização” não apenas reforça a pluralidade das infâncias, mas, também, nos convida a refletir sobre “o que é ser adulto” (Christensen, 2004, p. 166). Essa reflexão pode contribuir para desfazer concepções como as de criança típica e adulto típico, permitindo reconhecer os múltiplos papéis desempenhados pelos adultos e crianças em diferentes contextos institucionais e culturais. Além disso, ressalta a necessidade de que as interações entre adultos e crianças sejam examinadas na própria etnografia.

Durante o trabalho de campo, enfrentei dificuldades que impactaram diretamente a condução da pesquisa. Destaco, entre elas, a necessidade constante de negociar o meu papel de pesquisadora com o engajamento prático nas atividades dos tamborzeiros, bem como o manejo das tensões geradas por diferentes expectativas — tanto por parte dos adultos quanto das crianças. Além disso, foi preciso lidar com os efeitos das desigualdades raciais e de classe no campo, o que exigiu um posicionamento ético e reflexivo contínuo. Ao longo da pesquisa, assumi frequentemente o papel de aprendiz, o que se revelou uma experiência profundamente enriquecedora. Tenho aprendido que a força dos tamborzeiros advém da participação, que é um meio de viver vigorosamente, de fortalecer a *energia vital* (Tempels, 2016) e de se proteger contra a diminuição da potência da vida e do ser. Esse aprendizado emerge tanto das relações pregressas que mantive com os tamborzeiros e, de maneira mais ampla, com os Reinadeiros, quanto das interações que surgem diretamente no âmbito da pesquisa etnográfica.

Engajar-se nas práticas de uma comunidade religiosa pode ser uma estratégia para garantir participação nas esferas de conhecimento e de poder do grupo. Há pesquisadores que aceitam se integrar ao grupo para fins explícitos de pesquisa, para ter acesso a todos os âmbitos da prática. No entanto, como eu narrei aqui, meu engajamento com as práticas tamborzeiras não foi resultado de uma escolha metodológica pré-estabelecida ou de uma postura etnográfica intencionalmente definida para atender às questões da pesquisa. Ao contrário, meu envolvimento prático emergiu dos canais de acesso e participação que meus interlocutores abriram para mim. E, nesse sentido, minha biografia — marcada por uma ligação prévia com o Reinado de Nossa Senhora do Rosário — foi determinante para construir essa relação. É esse meu engajamento prático que me permitiu “pesquisar brincando tambor”.



3 AS CRIANÇAS NOS CAMINHOS DAS IRMANDADES NEGRAS E DAS FESTAS DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO

Neste capítulo, a análise se debruça sobre a presença e a atuação das crianças no universo das irmandades negras e nas celebrações dedicadas a Nossa Senhora do Rosário, com especial atenção à Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos de Araçuaí, no Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais. Ao investigar as formas de participação infantil nesses espaços sagrados, revela-se como meninos e meninas se inserem ativamente na construção e na renovação das tradições afro-diaspóricas. Compreendendo as irmandades negras como espaços de ressignificação das cosmologias centro-africanas no Brasil, o capítulo traz à tona o papel das crianças na perpetuação e na transformação dessas práticas.

Este capítulo propõe reflexões sobre como os tamborzeiros vêm se colocando ao longo dos caminhos dos Reinados de Nossa Senhora do Rosário, das irmandades negras e dos rituais, trajetórias que seguem e, ao mesmo tempo, recriam os passos daqueles que os antecederam (Ingold, 2015). Irei, nesse percurso, me remeter à participação de meninos e meninas na história das irmandades negras no Brasil.

Na primeira parte deste capítulo, examino a problemática do desenvolvimento cultural entre as populações escravizadas do Atlântico, explorando as conexões entre as irmandades do Rosário e as práticas religiosas centro-africanas. Esse exame inclui a análise do papel das crianças na dinâmica comunitária e ritual dessas irmandades, subvertendo a ideia de que a infância seria um período de passividade frente à transmissão cultural.

Na segunda parte, o foco recai sobre a Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos de Araçuaí, com destaque para as crianças tamborzeiras. Traço um panorama histórico da ocupação da região e da criação da irmandade, conectando-o à consolidação da identidade cultural do Vale do Jequitinhonha como contraponto ao estereótipo de “vale da miséria”. Também discuto como a participação infantil contribui para a construção dessa contra-imagem e para os trânsitos entre religião e cultura no espaço público.

3.1 As irmandades negras, as crianças e a recriação de formas culturais centro-africanas no Brasil

3.1.1 Irmandades do Rosário dos Homens Pretos e mundividência centro-africana

A análise das Irmandades do Rosário dos Homens Pretos revela a significativa influência da mundividência centro-africana no contexto brasileiro. Estimativas indicam que 12,5 milhões de pessoas africanas foram enviadas às Américas entre 1501 e 1866, sendo que 15% não sobreviveram à travessia do Atlântico. A participação portuguesa e brasileira no tráfico foi expressiva: navios luso-brasileiros transportaram cerca de 47% dos escravizados africanos, e 45% do total teve o Brasil como destino, o que equivale a aproximadamente 5 milhões de pessoas (Nellis, 2013). O maior fluxo ocorreu entre as últimas décadas do século XVIII e a primeira metade do século XIX, para suprir a demanda dos ciclos do ouro e do café. Nesse período, o porto do Rio de Janeiro superou em importância os portos de Pernambuco e Bahia, se tornando o principal receptor de africanos escravizados, a maioria embarcada em Luanda, Angola.

Os centro-africanos representaram a maior parte dos escravizados desembarcados no Brasil, com percentuais significativos em diferentes períodos: 95% de 1501 a 1650, 68% entre 1651 e 1725, 70% entre 1726 e 1825 e 88% entre 1826 e 1866. Entre 1811 e 1856, chegaram a constituir 93% dos africanos escravizados no Sudeste e Sul do Brasil (Slenes, 2018). Estudos recentes têm enfatizado a presença demográfica e o legado cultural centro-africano nas Américas, deslocando o foco dado nas pesquisas pioneiras à experiência dos africanos ocidentais. A partir da década de 1990, abordagens que destacam a África e o papel dos centro-africanos na formação do mundo atlântico têm revitalizado as análises sobre a diáspora africana, com ênfase no desenvolvimento das culturas afro-diaspóricas (Heywood, 2019).

Diante desse panorama, torna-se relevante examinar como a cultura centro-africana moldou as crenças e práticas nas irmandades negras no Brasil, em especial nas Irmandades do Rosário dos Homens Pretos. Elizabeth Kiddy (2000) aponta que essas irmandades forjaram uma cosmologia a partir da interação entre tradições portuguesas e africanas, com Nossa Senhora do Rosário como símbolo mediador. No século XVIII, essas irmandades eram majoritariamente compostas por negros escravizados, libertos ou livres. Em Minas Gerais, representavam quase 20% das irmandades coloniais, perpetuando-se até hoje, mesmo diante de proibições e embates com a hierarquia católica.

A presença centro-africana nas irmandades do Rosário foi marcante, especialmente a partir do final do século XVIII. Muitos centro-africanos, já familiarizados com o cristianismo em seus territórios de origem desde o século XV, incorporaram elementos dessa religião como uma extensão de seus próprios sistemas de crenças, produzindo uma síntese do cristianismo com as cosmologias africanas (KIDDY, 2000). Essa nova religião afro-atlântica foi designada por Thornton (2004) como “catolicismo africano”¹⁴.

Segundo Thornton (2004), essa integração foi facilitada por ideias religiosas comuns, como a crença em um outro mundo habitado por espíritos e entidades, cuja comunicação se dava por revelações. O contato entre vivos e mortos, mediado por presságios, sonhos, visões e transe, era central nas cosmologias centro-africanas e desempenhou papel crucial no desenvolvimento do cristianismo na região. Havia uma primazia das revelações contínuas entre os centro-africanos, elemento que forneceu um caráter dinâmico às cosmologias da África Central e desempenhou um importante papel no desenvolvimento do *catolicismo africano*. Um dos eventos cruciais para o desenvolvimento do cristianismo na África Central foi a conversão do rei do Congo em 1492, que desencadeou uma série de co-revelações. Espíritos ancestrais e divindades territoriais centro-africanas puderam ser correlacionados aos santos e aos anjos da guarda católicos.

Esse *cristianismo africano* atravessou o Atlântico e adquiriu novas formas no contexto das Américas. Apesar das diversidades linguísticas, Thornton argumenta que a formação de culturas afro-americanas foi influenciada por aspectos comuns das zonas culturais da Alta Guiné, Baixa Guiné e Costa de Angola. Thornton (2004) aponta que aspectos homogeneizadores da composição da mão de obra escravizada nas Américas e a existência de grupos culturais relativamente uniformes possibilitaram o compartilhamento de noções culturais com pessoas de uma mesma nação e permitiram a perpetuação e o desenvolvimento de muitos elementos das culturas africanas na América.

Nas Irmandades do Rosário em Minas Gerais, a predominância de centro-africanos desde as últimas décadas do século XVIII deixou marcas profundas de seu legado cultural. Kiddy (2000) sugere que Nossa Senhora do Rosário pode ter sido reinterpretada dentro da cosmologia centro-africana como um espírito da terra dos mortos (associado à cor branca) com a capacidade de cruzar a Kalunga. Com base nas reflexões de MacGaffey (1986), a autora

¹⁴ Sweet (2003) aponta para o risco dessa conceituação de *catolicismo africano* formulada por Thornton diluir o núcleo cosmológico centro-africano, dando a entender que a identidade cristã se sobrepôs às identidades religiosas congoleesas. Esse perigo decorre da falta de “[...] um esquema conceitual para descrever o sistema de crenças congolês que absorveu o catolicismo naturalizado” (Sweet, 2003, p. 138).

observa que os centro-africanos possivelmente interpretaram os primeiros portugueses que chegaram ao Congo, em 1485, como visitantes das terras dos mortos. Isso se deve às suas características associadas aos mortos, como a pele branca, a linguagem incompreensível e uma tecnologia superior até mesmo à dos sacerdotes ferreiros.

Na cosmologia centro-africana, a Kalunga é a linha simbólica que separa vivos e mortos, representada pela água. Esse conceito pode ter servido como base para a convergência entre a cosmologia centro-africana e o catolicismo, simbolizada pela cruz e pelo sinal conhecido como *dikenga* na cosmologia Bakongo. Enquanto a cruz é um símbolo central no cristianismo, o *dikenga* consiste em um eixo vertical que conecta Deus, acima, aos mortos, abaixo, e um eixo horizontal que representa a linha fronteira entre vivos e mortos, formada pela água, a linha da Kalunga. Assim, o *dikenga* serve como uma metáfora abrangente para "tudo o que existe" na visão de mundo centro-africana.

Os rituais e as práticas das irmandades também refletem essa herança. Para Kiddy (2000), o mito de Nossa Senhora do Rosário, que narra sua retirada do mar pelos negros e a adoção dos tambores pela santa, constitui uma síntese entre o cristianismo e as cosmologias africanas. Esse mito conecta o conceito de Kalunga (a linha divisória entre vivos e mortos) à figura de Maria (intercessora entre Deus e os homens). Nesse contexto, Nossa Senhora do Rosário, enquanto símbolo multivocal, teria sido mobilizada por africanos e seus descendentes no Brasil para rearticular uma comunidade africana, especialmente nas irmandades negras, seguindo as tradições centro-africanas de renovação religiosa.

A relevância do termo Kalunga é destacada por Kiddy (2000), que aponta sua presença em diversas manifestações religiosas afro-brasileiras, onde seus significados básicos na cosmologia centro-africana permanecem vivos. Em Minas Gerais e no Rio de Janeiro, por exemplo, “kalunga pequeno” é utilizado para designar cemitérios, enquanto “kalunga grande” refere-se ao mar. Apesar de o termo ser raramente empregado nas celebrações dedicadas a Nossa Senhora do Rosário em Minas Gerais, imagens que evocam seu significado, como o mar e os ancestrais, aparecem frequentemente nas cantigas do Congado. Em Araçuaí/MG, duas cantigas dos Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário utilizam o termo Kalunga, evocando sentidos ligados às tradições centro-africanas. Um exemplo é a cantiga de desafio: “Quando chego no cemitério / Kalunga tá de dentro gemendo / Para que falou linguarudo?”. Outro é entoado no cortejo dos reis e rainhas: “Ô senhora juíza / Sai de barra afora / Vamos embora pro Rosário, Kalunga / Que já é meio dia”.

Além disso, a associação entre os espíritos, os meios de comunicação com o além e a figura de Maria como intercessora se reflete no uso dos tambores, que, na tradição centro-

africana, servem para mediar o mundo dos vivos e dos mortos. O termo *candombe*, de origem bantu, exemplifica essa conexão, significando "para orar" ou "para pedir intercessão". Segundo Kiddy (2000), a associação de Maria ao *candombe* reforça sua imagem como mediadora entre os dois mundos, consolidando um elo simbólico entre as cosmologias africanas e o cristianismo.

As celebrações dedicadas a Nossa Senhora do Rosário também estão ligadas à formação de cortes festivas e à coroação de reis negros nas irmandades do Rosário, práticas que evidenciam seus antecedentes centro-africanos. A organização dessas cortes, embora reproduzisse cargos das cortes portuguesas, remetia também à estrutura política da África Centro-Occidental, onde reis e chefes contavam com auxiliares em suas cortes. Durante as entronizações, festas e rituais eram realizados para legitimar e difundir o poder dos líderes, com o uso de insígnias reais como mantos, cetros e coroas. Essas insígnias, apropriadas por reis de regiões da África Central em contato com os portugueses desde o século XVI (Souza, 2002), simbolizavam prestígio e conexão com o sagrado.

As coroações de reis negros, presentes no Brasil desde o século XVII, ganharam força no século XVIII e sofreram transformações no século XIX, quando se consolidaram novas identidades entre os africanos escravizados. Marina de Mello e Souza (2002) argumenta que, diante da desterritorialização e do rompimento de laços familiares, os africanos recriaram afinidades e identidades baseadas em novos parâmetros no Novo Mundo. Gradualmente, as clivagens étnicas deram lugar a uma identidade mais ampla, exemplificada pela figura do rei congo, que substituiu os reis de nação. Esse processo culminou na formação de uma identidade negra católica, construída a partir de elementos africanos e europeus em um contexto de dominação colonial.

Ainda que reconheça os antecedentes centro-africanos das coroações de reis negros, Souza (2002) enfatiza a consolidação de uma identidade católica negra como resultado dos processos de hibridização. Kiddy (2019), no entanto, argumenta que, embora tenha ocorrido uma transformação na percepção étnica dos africanos e seus descendentes, os reis do Congo representaram uma estratégia de preservação das conexões com a África. Desde o final do século XVIII, esses reis passaram a ser representantes dos centro-africanos de diferentes etnias e, no século XX, tornaram-se símbolos das comunidades afro-brasileiras que relembram o passado centro-africano.

As coroações de reis e rainhas nas irmandades do Rosário frequentemente foram, e continuam, acompanhadas por encenações de batalhas rituais e/ou embaixadas. Fromont (2013) destaca as correlações entre as performances rituais chamadas *sangamentos*, realizadas no Reino do Congo no início da Idade Moderna, e as coroações de reis negros no Brasil. Os

sangamentos consistiam em batalhas rituais executadas periodicamente por homens da elite congoleza, envolvendo danças ao som de tambores e outros instrumentos, além de saltos vibrantes e espetaculares. Essas encenações ritualísticas ocorriam em contextos de pagamento de tributos e ritos de vassalagem ao rei do Congo, evocando a fundação do reino por Lukeni, o herói fundador, e por Afonso, o primeiro rei cristão congolês.

A partir do século XVI, as insígnias utilizadas pela elite congoleza começaram a incorporar elementos da aristocracia ibérica, como espadas de ferro, escudos, capas e brasões, em conjunto com emblemas locais, como redes sobre os ombros, gorros ornamentados com penas e argolas de metal nos tornozelos. Essa combinação de elementos locais e estrangeiros expressava visualmente o prestígio e as forças invisíveis que sustentavam o poder dessas elites. É nesse cenário de fusões culturais que Fromont (2013) identifica a base para as coroações de reis negros no Brasil, indicando que as manifestações visuais dos *sangamentos* serviram de inspiração para essas celebrações no contexto brasileiro.

Ao analisar os registros visuais deixados por Carlos Julião, que retratam reis e rainhas negras no Brasil, e as cenas de *sangamentos* no Reino do Congo, capturadas em pinturas de d'Asti, Fromont revela as semelhanças entre os dois contextos. Essas semelhanças incluem o uso de instrumentos musicais, gestos característicos, trajes como casacos e mantos vermelhos, além de adereços como bastões, espadas, bandeiras, colares, tornozeleiras, medalhas e cruzes. Tais ressonâncias visuais, sonoras, materiais e gestuais não apenas evidenciam a permanência do legado centro-africano no Brasil, mas também reforçam a continuidade simbólica entre os dois lados do Atlântico.

Os participantes atuais dos reinados festivos em homenagem a Nossa Senhora do Rosário continuam a reencenar e recriar ideias e práticas rituais baseadas nesse legado cultural, vinculado à cosmologia e à história dos centro-africanos na diáspora. Nesse contexto, é importante destacar que as crianças, como será discutido a seguir, também desempenharam um papel ativo no processo de recriação das formas culturais centro-africanas no Novo Mundo.

3.1.2 As crianças e a recriação no interior das irmandades negras de formas culturais centro-africanas no Brasil

A reflexão sobre a reelaboração de formas culturais centro-africanas no Brasil conduz a indagações acerca do papel de meninos e meninas nos reinados festivos promovidos pelas Irmandades do Rosário dos Homens Pretos ao longo da história brasileira. Essa perspectiva levanta questões sobre como crianças participaram da vida comunitária e ritual das irmandades

negras, contribuindo para a formulação, disseminação e transmissão de práticas e conhecimentos afro-brasileiros inspirados na mundividência centro-africana. Embora o envolvimento infantil em festividades atuais dos Reinados de Nossa Senhora do Rosário tenha sido abordado em diversas pesquisas (Altivo, 2019; Novaes, 2018; Viçoso, 2016; Oliveira, 2011), sua atuação na história dessas tradições ainda é pouco explorada na historiografia da diáspora africana. Para preencher essa lacuna, esta seção busca analisar vestígios dessa participação nas fontes iconográficas e nos dados marginais de estudos sobre a escravidão e as irmandades negras.

Estudos recentes têm se dedicado a elucidar a absorção de crianças no tráfico atlântico de escravos rompendo com a tendência convencional de se conceber, de forma estereotipada, os escravizados como homens adultos (Campbell; Miers; Miller, 2006, p. 164). Essas pesquisas indicam variações na quantidade de crianças transportadas e sua proporção em relação aos adultos ao longo do tempo. Dados revelam que uma população cada vez mais jovem atravessava a Passagem do Meio, composta por meninos e meninas africanas arrancados de sua terra natal, separados de suas redes de parentesco e submetidos à escravidão nas Américas.

Estatísticas apontam que, até o final do século XVII, crianças representavam cerca de 10% do total de escravizados transportados. Esse percentual cresceu para 22,7% entre 1701-1809 e atingiu 46,1% no período de 1810-1867 (Eltis; Engerman, 1993). No século XIX, a maioria das crianças africanas transportadas era proveniente da África Central, com destino principal ao Brasil e Cuba. Embora meninas, gestantes e bebês fossem frequentemente retidos localmente, as “crias de peito” (bebês) e as “crias de pé” (crianças pequenas) também cruzaram o Atlântico (Lovejoy, 2006). Um levantamento de 351 navios que atracaram no Brasil entre 1795 e 1811 constatou que 28% deles transportavam bebês ou crianças pequenas (Karash, 2000).

Relatos de viajantes e registros de navios negreiros capturados após 1830 reforçam esse cenário. Conforme Karash (2000), cerca de dois terços dos africanos transportados nesses navios tinham menos de quatorze ou quinze anos, sendo, em sua maioria, meninos acima de cinco anos e jovens adolescentes. Entre esses, os adolescentes do sexo masculino eram predominantes. A autora observa que, apesar de haver uma clara preferência por escravizados homens, “os comerciantes tendiam a importar mais meninos do que homens, mulheres e meninas” (Karash, 2000). Na documentação analisada sobre o período pós-1830, os meninos representavam cerca de 43% dos africanos transportados pelos navios negreiros. Karash (2000, p. 72) acrescenta, ainda, que “a idade tinha de ser uma das características mais significativas

entre africanos e brasileiros”. Além disso, a proporção de africanos de dez a dezenove anos era o dobro da registrada entre escravizados nascidos no Brasil nessa mesma faixa etária.

Quais foram as experiências desse grande contingente de meninas e meninos nascidos ou criados em cativeiro? Com certeza, cada um deles vivenciou experiências individuais dolorosas, variadas e complexas, que refletiram a escravidão nas Américas. Podemos perceber a diversidade das infâncias escravizadas nos ambientes urbanos e rurais, onde estavam envolvidos em diferentes ocupações e atividades econômicas, nas diversas regiões do Brasil. Meninos e meninas que sofreram uma dupla subordinação: à sociedade adulta e à escravidão. No entanto, ao invés de abordar a experiência dessas crianças apenas sob a perspectiva de seus senhores, que as viam como unidades de trabalho deficiente (Campbell; Miers; Miller, 2006), buscarei refletir sobre os papéis que elas desempenharam na recriação das formas culturais africanas no Brasil. Essa não é uma tarefa fácil, pois há poucos registros sobre as experiências infantis nas fontes históricas. Contudo, ao percorrer os rastros desses registros, é possível identificar pistas, indícios e vestígios da participação de meninos e meninas em eventos culturais e em comunidades religiosas tanto na África quanto nas Américas.

Focalizando as crenças religiosas e a cosmovisão centro-africana, é relevante destacar a representatividade dos centro-africanos entre os escravizados no Brasil ao longo do tráfico transatlântico de escravizados. Considerando que a maioria das crianças africanas trazidas para o Brasil provinha da África Central, faz-se necessário dar especial atenção a esse grupo. Ademais, os centro-africanos tiveram grande influência na formação das irmandades do Rosário, especialmente a partir das últimas décadas do século XVIII. Essa presença não se limitava aos africanos recém-chegados, mas também incluía um número significativo de crianças "crioulas", cujos pais ou mães eram centro-africanos. Outro ponto relevante diz respeito ao ambiente cultural predominantemente centro-africano que os africanos provenientes de outras regiões da África encontraram ao chegar ao Brasil (Sweet, 2007, p. 48).

Os registros da participação de meninos e meninas nas fontes escritas e iconográficas que apresentarei a seguir desafiam a tese da rápida aculturação das crianças africanas nas Américas, refutando a ideia de que elas passavam por uma assimilação fácil (Lovejoy, 2006, p. 208) e destacando a efetiva contribuição das crianças na recriação das formas culturais africanas no Brasil.

Slenes (1992, p. 58-59) critica a argumentação de que as crianças africanas introduzidas no Brasil no século XIX, por não possuírem conhecimentos culturais elaborados, foram rapidamente absorvidas pelos padrões culturais europeus. Embora concorde que as crianças não eram especialistas nos rituais religiosos, Slenes acredita que não lhes faltavam as orientações

culturais básicas da visão de mundo centro-africana. Dessa forma, as crianças não apenas não foram um obstáculo à formação de uma cultura bantu no Brasil, fruto do compartilhamento de "paradigmas básicos sobre a sociedade e a natureza" entre os centro-africanos, como também ajudaram a formar uma nova identidade entre os escravizados no centro-sul do Brasil. Slenes argumenta que

[...] no contexto centro-sul brasileiro, a falta de socialização de uma grande proporção de novos escravos nos aspectos mais recônditos, e, portanto, mais específicos, de suas culturas de origem, antes teria facilitado a transculturação *entre* africanos, ou seja, a superação de fronteiras étnicas antigas e a formação de uma nova identidade *bantu* (Slenes 1992, p. 58-59).

Um exemplo da mobilização do legado cultural centro-africano por uma criança na diáspora é o caso de Catarina Maria (Sweet, 2007, p. 29-31). Catarina Maria, aos dez anos, foi capturada no interior de Angola e enviada como escrava ao Brasil em 1728, onde foi batizada e recebeu seu nome cristão. Após viver mais de três anos no Brasil, foi vendida pela terceira vez, sendo levada para Lisboa pelo seu comprador. Lá, foi apresentada ao tribunal da inquisição para responder acusações de feitiçaria. Catarina Maria, então com quinze anos, admitiu ter utilizado palavras (*Carinsca*, *Casundeque*, *Carisca*) aprendidas com seu pai para prejudicar seus senhores. Essas palavras possivelmente significavam "que sejas enfeitiçado; que sejas dominado; que sejas devorado". Ela também revelou que, ao retornar a Angola, conversava com várias pessoas durante a noite, uma clara referência à crença centro-africana de que o espírito podia vagar livremente à noite ao abandonar o corpo. Sweet destaca que

[...] esses valores eram muitas vezes fortalecidos por meio de contatos com africanos da mesma região cultural/linguística, se não do mesmo grupo étnico. Ao mesmo tempo, esses valores eram usados, tanto individualmente quanto coletivamente, para desafiar o poder dos senhores de escravos (Sweet, 2007, p. 30-31).

No Brasil, o contato com africanos da mesma região cultural era potencializado por eventos culturais e religiosos promovidos pelos escravizados. Sweet transcreve o relato do escrivão e ilustrador alemão Zacarias Wagener, que viveu no Brasil entre 1634 e 1641, e descreveu a participação ativa das crianças em eventos comunitários aos domingos, durante o tempo livre dos escravizados. Ele observou:

Depois de os escravos trabalharem duramente durante a semana, é-lhes dado o domingo livre. Normalmente, juntam-se em locais especialmente designados e passam o dia em danças loucas, ao som de flautas e tambores - homens e mulheres, **crianças** e velhos. Tudo isso acompanhado de frequentes libações (Wagener, [1634-1641] *apud* Sweet, 2007, p. 237, grifo nosso).

Scarano (2010) também observa a participação das crianças negras em procissões, festas e cerimônias religiosas e cívicas no século XVIII, na região das minas. Além disso, menciona o papel de crianças como "lobinhos", cantores, dançantes e auxiliares de pintores e arquitetos. As listas de pagamentos da irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto registram o pagamento a "muleques" que tocavam tambor e caixa (Scarano, 2010).

As crianças também estavam envolvidas em redes de apoio social formadas pelos escravizados, recebendo, por exemplo, assistência funerária das irmandades negras. "Quitéria, de três anos, foi sepultada na cova da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, dentro da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Desterro de Itambi, em 1725. Antônio e Manoel, também de três anos, foram enterrados junto à pia batismal da mesma igreja em 1741" (Góes; Florentino, 2010).

Scarano (2010) observa que, em relação à documentação das irmandades, as menções às crianças são ocasionais, pois, como essas instituições congregavam apenas adultos, não viam motivo para tratar desse assunto, uma vez que, por seus estatutos, o foco de seu interesse eram os membros da confraria. Contudo, as irmandades negras na Capitania de Goiás, no final do século XVIII e início do século XIX, permitiam a admissão de meninos como membros, conforme registrado nos Compromissos das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (1782) e de São Benedito (1803) de Meia Ponte (Capitania de Goiás), que estabeleciam que "meninos de doze anos para cima" podiam ser admitidos (Moraes, 2014, p. 176).

Ao revisar a lista de membros das irmandades de Nossa Senhora do Rosário da Vila de Goiás, da primeira metade do século XIX, que incluíam informações sobre etnia e nação, Karash (2019, p. 161) encontrou a menção a doze africanos: "9 angolanos, 2 minas e 1 conguinho". O uso do diminutivo "conguinho" para se referir à etnia/nação Congo poderia indicar a presença de um menino originário da África Central como membro da irmandade?

Registros iconográficos dos séculos XVIII e XIX, como as aquarelas de Carlos Julião e as obras de Jean-Baptiste Debret, mostram a participação ativa de crianças nas coroações de reis negros e nas festividades promovidas pelas irmandades negras no Brasil.

Figura 1 – Coleta de esmolas para a Igreja do Rosário (1828)



Fonte: Debret, [1828]

Debret, que permaneceu no Brasil entre 1816 e 1831, registrou uma cena de coleta de esmolas para a igreja do Rosário em 1828 (Figura 1). A obra retrata o rei, a rainha e dois auxiliares, todos vestidos de forma pomposa, cujas vestimentas e insígnias reais combinam elementos europeus e africanos. Essa fusão visual evoca o vocabulário de poder e prestígio, refletindo os *espaços de correlação* entre o pensamento religioso, as formas visuais e os sistemas políticos africanos e europeus (Fromont, 2017, p. 36-37). Os mantos vermelhos ricamente adornados, coroas, cetros, crucifixos, espadas e gorros encimados por penas se entrelaçam para compor a vestimenta do rei, da rainha e de sua corte, conferindo-lhes um ar de autoridade e solenidade.

Na cena, dois membros da corte são destacados: um homem posicionado de pé ao lado da rainha segura com a mão esquerda o cabo da espada, que repousa sobre sua cintura; e uma criança sentada ao lado do rei, segurando seu manto majestático, também vestida de maneira imponente. Ambos os membros da corte usam gorros brancos, adornados com penas. Esses gorros, símbolos de poder na África Central, têm suas qualidades amplificadas pelas penas, que conferem aos portadores as habilidades de animais poderosos (Fromont, 2017, p. 45-46).

Além dos integrantes da corte, outras crianças também participam da cerimônia. De um lado da cena, três crianças seguram moedas e se dirigem à mesa para oferecê-las à irmandade

do Rosário. Do outro lado, próximo aos músicos, uma outra criança é retratada caminhando em direção ao ofertório.

Figura 2 – Mulheres do Rosário



Fonte: Riscos Iluminados [...], 1960

Crianças também são retratadas nas aquarelas de Carlos Julião, datadas do último quartel do século XVIII, que abordam as cortes festivas de reis e rainhas negros no Brasil. Essas aquarelas fazem parte da obra *Riscos Iluminados de Figurinhos de Brancos e Negros dos Uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio / aquarelas por Carlos Julião; introdução histórica e catálogo descritivo por Lygia da Fonseca Fernandes da Cunha*, publicada em 1960. Em uma das aquarelas (Figura 2), um menino adornado com fitas e penas na cabeça segura um escudo e um machado, acompanhando cinco mulheres da irmandade do Rosário. Duas delas carregam bandejas que se assemelham a ofertórios, enquanto outras duas seguram varas¹⁵, insígnias típicas das juízas, sugerindo que elas fazem parte da corte do rei e da rainha da irmandade negra.

¹⁵ Gasbarro (2013) discute os processos de reelaboração, recriação e reinvenção destes artefatos a partir de matrizes culturais africanas nas Américas. A autora discute estas conexões a partir dos exemplos dos cajados do Lupambulu (um culto aos espíritos presente na República Democrática do Congo) e os bastões utilizados nos Reinados de Nossa Senhora do Rosário em Minas Gerais, referindo-se à relação entre função social, proprietário e objeto nos universos centro-africano e afrodiáspórico. As juízas, como integrantes da corte do rei e da rainha na Festa de Nossa Senhora do Rosário em Araçuaí, cumprem papel de protetoras espirituais e portam suas varas como insígnias de comando.

Fromont (2017, p. 193) destaca as semelhanças entre o escudo empunhado pelo menino e os usados por homens do Congo nas batalhas rituais chamadas *sangamentos*. Ela também observa que o machado circular, nas mãos do menino, é caracteristicamente centro-africano, com o formato típico dos machados angolanos do século XVIII.

Em outras aquarelas, as crianças são vistas segurando o manto do rei e da rainha, carregando bandeiras e tocando instrumentos. A Figura 3, por exemplo, mostra um rei majestoso, com uma coroa dourada, um cajado, tornoeleiras e um longo manto vermelho. Uma criança o auxilia segurando seu manto, enquanto uma mulher e outros jovens o acompanham. Os jovens dançam e tocam diferentes instrumentos musicais, como marimba, caixa, pandeiro, reco-reco e violão. Além disso, um deles segura um grande guarda-sol vermelho sobre a cabeça do rei. Todos estão ricamente vestidos, usando tornoeleiras e pequenas coroas adornadas com penas nas cabeças. As vestimentas, insígnias e instrumentos combinam elementos centro-africanos e europeus, evidenciando a fusão cultural presente nessas representações.

Na Figura 4, cinco crianças aparecem ao redor do rei e da rainha. Duas delas seguram a cauda do vestido vermelho da rainha, enquanto outras duas tocam instrumentos de sopro ao fundo. Uma criança segura uma haste que sustenta uma bandeira flamejante no ar. O rei e a rainha, com coroas douradas na cabeça e cetros nas mãos, exibem um colar com um pingente em formato de cruz no peito. Um jovem os acompanha, segurando um amplo guarda-sol azul. Essas representações continuam a mostrar a integração de elementos culturais e visuais de diversas origens, refletindo as dinâmicas de poder e prestígio nas cerimônias das irmandades negras.

Figura 3 – Coroação de um Rei nos festejos de Reis



Fonte: Riscos Iluminados [...], 1960

Figura 4 – Rei e Rainha negros da festa de Reis



Fonte: Riscos Iluminados [...], 1960

Ao analisar as aquarelas de Carlos Julião, Fromont (2017) observa, mas não reflete diretamente sobre a participação das crianças nas festividades e celebrações da coroação de reis e rainhas nas irmandades negras. A autora destaca as “ressonâncias visuais, gestuais e materiais que dão substância à dimensão centro-africana da eleição e das celebrações festivas dos reis negros no Brasil” (Fromont, 2017, p. 194), enfatizando as correlações entre essas festividades e as cerimônias da África Central, como os *sangamentos* — batalhas rituais encenadas pelos centro-africanos no início da era moderna no Reino do Congo. Durante essas cerimônias, combates eram simulados por meio de dança, acompanhados pelo som de tambores e outros instrumentos musicais.

E, ao que tudo indica, no outro lado do Atlântico, as crianças também estiveram presentes nessas cerimônias de *sangamento* realizadas no Reino do Congo no início do século XVII. Registros históricos indicam que, “em 1610, durante a passagem de padres dominicanos por Mbamba (uma chefatura subordinada ao Congo), cerca de 600 homens participaram dessa dança, acompanhados de mulheres e **crianças que dançavam e batiam palmas**” (Souza, 2011, p. 11, grifo meu).

Foto 1 – Festa de Nossa Senhora do Rozario: Dança na rua (1988)



Fonte: Corrêa; Corrêa, 2013

Nota: fotografia produzida por José Severino, em Uberaba, Minas Gerais.

Do lado de cá do Atlântico, o itinerário histórico dos festejos de Nossa Senhora do Rosário, que engendrou um dos lócus da manifestação da identidade afro-brasileira, continuou seu curso no pós-abolição. No ano da proclamação da abolição da escravidão, o fotógrafo José Severino registrou a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Uberaba/MG (Foto 1), revelando a presença marcante das crianças nas festividades: à frente do grupo, cinco crianças seguram tamborins e baquetas. Junto a elas, também estão alguns jovens, com o rei e a rainha posicionados no centro, com suas coroas. Os dançantes, vestindo saiotas sobre calças e capacetes ornados com penas, compõem a cena, e alguns tocam instrumentos. Outros homens à frente, aparentemente parte da guarda de honra do rei e da rainha, seguram chapéus e empunham uma espada. As semelhanças visuais, materiais e sonoras entre a cena registrada na fotografia de 1888, em Minas Gerais, e as representações nas aquarelas de Carlos Julião são notórias, reforçando a continuidade e os vínculos culturais entre essas manifestações no Brasil e na África Central.

As correspondências nas vestimentas, insígnias, gestos e instrumentos musicais observadas nas celebrações da África Central e nas irmandades negras no Brasil evocam uma continuidade cultural entre os dois lados do Atlântico. Fromont (2017, p. 194, grifo meu) afirma que “gestos precisos, objetos e cerimônias viajaram com **homens e mulheres** escravizados e ganharam vida nova nas Américas”. A essa afirmação, acrescento enfaticamente a participação das crianças. Os dados históricos demonstram que muitas crianças africanas cruzaram o Atlântico nos navios negreiros, enquanto outras nasceram no Brasil de mães africanas escravizadas. Crianças escravizadas, filhas de escravizados, libertas ou livres tiveram papel fundamental na recriação das culturas centro-africanas no Brasil. As fontes escritas e iconográficas fornecem fortes indícios de que tanto meninas quanto meninos participaram ativamente de cerimônias rituais em ambos os lados do Atlântico.

Nas festas de coroação de reis negros, os escravizados não apenas imitavam a pompa da elite colonial, mas mobilizavam um vocabulário visual de poder e prestígio do reino do Congo, criando uma síntese de elementos europeus e africanos. Esse processo reflete uma lógica combinatória específica do contexto de escravização no Brasil colonial, que acabou por gerar uma identidade afro-brasileira (Fromont, 2013). Como afirma Fromont (2013, p. 195, grifo meu), “os festivais negros e suas insígnias, hierarquias e coreografias características testemunham não apenas a transmissão cultural, mas também e significativamente a **continuidade epistemológica** através da Passagem do Meio”. Assim, pode-se afirmar que, à medida que se moviam pela diáspora, crianças, homens e mulheres mantiveram seus legados

culturais vivos, recriando um conjunto de crenças e práticas rituais no contexto de escravização e, posteriormente, no pós-abolição, dinâmica que ressoa nas práticas contemporâneas.

3.2 As crianças tamborzeiras e o processo de produção da identidade cultural regional do Vale do Jequitinhonha: de Vale da Miséria a Vale da Cultura

Nessa seção, meu olhar se volta para a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí e o protagonismo das crianças tamborzeiras, evidenciando como sua participação nas festas e rituais contribui para a ressignificação da identidade cultural no Vale do Jequitinhonha. A história da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí é parte da dinâmica apresentada na primeira parte, onde analisei como os escravizados criaram uma síntese cultural a partir das cosmologias centro-africanas nestes espaços de sociabilidade. Assim como no passado, em que homens, mulheres e crianças recriavam práticas rituais no contexto da diáspora e da escravização, as festas contemporâneas no Vale demonstram a vitalidade desse legado, reafirmando essa continuidade epistemológica, a despeito das dinâmicas culturais.

Araçuaí está localizada no Médio Vale do Jequitinhonha, no sertão de Minas Gerais. Caracterizada por uma população majoritariamente negra, a cidade possui, segundo o Censo Demográfico de 2022 (IBGE), 34.297 habitantes, dos quais 64,55% se declaram pardos, 14,88% pretos, 19,87% brancos e 0,66% indígenas, totalizando 79,43% de sua população composta por pessoas negras. Esse dado reflete um histórico de presença marcante da população afrodescendente na região, cuja formação é atravessada por processos de ocupação e expropriação que remontam ao período colonial.

Embora hoje a região seja estigmatizada como um lugar de pobreza e estagnação, sua história revela um contraste significativo. No período colonial, áreas do Vale do Jequitinhonha pertenciam ao Distrito Diamantino, conhecido pela abundância de ouro e diamantes (Furtado, 1991). A formação territorial do Vale do Jequitinhonha ocorreu por meio de um longo processo de ocupação e de contínua expropriação.¹⁶

¹⁶ Os primeiros registros do desbravamento colonial rumo ao Vale do Jequitinhonha remontam a uma expedição que partiu de Porto Seguro em 1553, buscando transpor os rios Jequitinhonha, Pardo e São Francisco. Ainda no século XVI, outras incursões foram realizadas com o objetivo de explorar riquezas na região, sendo as primeiras descobertas significativas de ouro e diamantes registradas no final do século XVII e início do XVIII, nos arredores da Serra do Espinhaço, no Alto Vale do Jequitinhonha. Entre 1726 e 1728, uma expedição que partiu do centro-sul de Minas Gerais, acompanhando os cursos d'água rumo ao litoral, encontrou ouro na confluência dos rios Fanado e Araçuaí. As jazidas atraíram migrantes, especialmente dos sertões da Bahia, fomentando a formação de povoados como Santa Cruz de Chapada (Chapada do Norte), Nossa Senhora da Conceição da Água Suja (Berilo) e São Domingos (Virgem da Lapa). Apesar da abundância inicial, a produção aurífera teve curta duração: entre 1728 e 1740, foram enviadas à Bahia 435 arrobas de ouro, mas a partir da década de 1740 a atividade entrou em

A economia escravista mineradora foi a força motriz do significativo crescimento populacional no século XVIII.¹⁷ Esse crescimento não foi sustentado apenas pela mineração, mas também pela pecuária, que se destacou como atividade ligada ao abastecimento local e ao suporte logístico das minas. Contudo, foi o infame regime escravista que sustentou esse contexto de prosperidade econômica da região, contribuindo para a configuração demográfica atual, com um grande percentual de população negra.

Com o esgotamento das riquezas minerais no século XIX, o rio Jequitinhonha emergiu como uma importante via de comunicação e comércio, conectando o Alto e Médio Jequitinhonha, o Norte de Minas e o litoral da Bahia. Esse fluxo comercial foi crucial para o aumento populacional da cidade de Araçuaí, cuja fundação está diretamente ligada à atividade fluvial.¹⁸

É nesse contexto de prosperidade regional que se insere a formalização da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em Araçuaí, cujo Compromisso data de 1879. Há indícios, no entanto, de que a irmandade possa ter existido antes de sua formalização, uma vez que o documento de fundação menciona que ela já estava ereta em capela própria (Poel, 1981). Essa capela, ainda em uso, permanece como palco dos tradicionais festejos de Nossa Senhora do Rosário. Na época de sua fundação, a irmandade, embora aberta a pessoas de diferentes origens étnicas, era predominantemente composta por “homens pretos, tanto cativos quanto livres” (*apud* POEL, 1981, p. 199), conforme registrado em seu Compromisso.

Com o declínio da mineração no final do século XVIII e a retração do comércio fluvial no final do século XIX, aprofundou-se uma estrutura agrária marcada pela subordinação dos posseiros às grandes fazendas agropastoris. Sob o controle dos coronéis, os trabalhadores eram reduzidos à condição de agregados, consolidando uma hierarquia que centralizava a posse de terras e a exploração do trabalho rural (Leite, 2014).

A primeira metade do século XX, período pós-abolição, apresenta uma grande lacuna historiográfica no que diz respeito ao Vale do Jequitinhonha. São escassos os dados que permitam compreender plenamente as dinâmicas econômicas e sociais desse período.

declínio. Para conter o contrabando e ampliar o controle sobre a região, a Coroa incorporou o Termo de Minas Novas ao governo de Minas Gerais em 1757.

¹⁷ Dados indicam que a comarca do Serro Frio passou de menos de 10 mil habitantes, em 1738, para mais de 58 mil, em 1776, e 104 mil, em 1813 (Souza, 2000).

¹⁸ Durante esse período, a região experimentou uma relativa prosperidade, impulsionada pela produção de cana-de-açúcar, algodão, fumo, gado e uma destacada atividade têxtil. Essas atividades, complementadas por um policultivo familiar voltado às necessidades locais e à exportação de produtos como rapadura, toucinho e carne, consolidaram o papel do rio como eixo central da economia regional (Valdir, 1993, 2000, 2005).

Foto 2 – Rei e rainha mirins da Festa de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí (1949)



Fonte: acervo Irmandade dos Homens Pretos do Rosário

Nota: autor desconhecido.

Apesar desse contexto, alguns eventos marcaram a história de Araçuaí, como a inauguração da estação da Estrada de Ferro Bahia-Minas em 1942. A ferrovia conectou o sertão mineiro ao litoral sul da Bahia, promovendo algum grau de integração regional e viabilizando o transporte de mercadorias e passageiros. Embora a data de sua origem seja incerta, a Festa Mirim de Nossa Senhora do Rosário é realizada há pelo menos oito décadas. O registro mais antigo das festividades é datado da década de 1940, onde já evidenciava o protagonismo das crianças nos festejos locais. Na coroação do rei e da rainha mirins de 1949 (Foto 2), duas crianças portam coroas e trajes de realeza: a rainha em um vestido longo e luvas e o rei com uma capa, faixa transpassada e cetro em mãos.

Com o declínio da mineração no Vale do Jequitinhonha, consolidou-se uma economia baseada na pequena produção de alimentos, que moldou profundamente a configuração social da região. Estudos como os de Moura (1978, 2019), Graziano e Graziano Neto (1983) e Costa

(1997) destacam que a dispersão de trabalhadores antes dedicados à mineração ao longo dos cursos d'água resultou na formação de comunidades camponesas, muitas das quais hoje reconhecidas como quilombolas. Essas comunidades foram, contudo, submetidas a intensas pressões fundiárias com a expansão das grandes fazendas, que investiram em atividades como a pecuária de corte e o cultivo de algodão como alternativa à crise mineradora. Essa dinâmica gerou conflitos pela posse da terra, especialmente a partir da década de 1950, quando processos de expulsão de camponeses, restrições ao uso das terras para plantio e invasões por falsos fazendeiros agravaram a expropriação dos pequenos agricultores (Moura, 2019).

Nesse contexto, a segunda metade do século XX testemunhou a construção de uma identidade territorial para o Vale do Jequitinhonha. Como aponta Ribeiro (1993), foi nesse período que a região começou a ser concebida como uma unidade distinta, separada dos sertões do norte e nordeste de Minas Gerais. Esse processo de identificação territorial foi mediado por discursos políticos que associavam o Vale ao "signo da carência, do abandono e do subdesenvolvimento persistente" (Ribeiro, 1993, p. 91), com o objetivo de atrair investimentos e políticas públicas para a chamada "redenção do Vale do Jequitinhonha".

A modernização promovida nesse período, frequentemente protagonizada ou apoiada pelo Estado, intensificou a expropriação das comunidades rurais e negras¹⁹. Muitos trabalhadores rurais, vivendo no limite da subsistência, migravam durante as entressafras de suas próprias lavouras para atuar em safras de outros produtos em diferentes regiões (Martins, 1988). Esse processo resultou na desestruturação das comunidades tradicionais, aprofundando as desigualdades na região.

O Vale do Jequitinhonha, historicamente associado a um discurso de pobreza e atraso, atraiu a atenção de pesquisadores devido a representações que o colocam entre as regiões com os piores indicadores sociais e econômicos do mundo (Souza, 2003). Essa visão, amplamente negativa, tende a homogeneizar uma região diversa, com 85.000 km² e marcada por significativas diferenças territoriais, culturais e socioeconômicas. O longo processo de ocupação e as atividades desenvolvidas ao longo do rio Jequitinhonha mostram que o Vale é muito mais complexo do que as narrativas que o reduzem à pobreza e à estagnação.

Esse discurso foi (e ainda é) amplamente instrumentalizado pelos grupos dominantes como uma estratégia para atrair investimentos governamentais e legitimar intervenções sob o

¹⁹ Camponeses passaram a ser convertidos em trabalhadores assalariados, sendo absorvidos por novos empreendimentos locais ou forçados a migrar, de forma sazonal ou definitiva, para outras regiões onde eram explorados em condições precárias (Martins, 1988; Amaral, 1988; Gebara, 1988; Bacarin, Gebara, 1988; Moraes Silva, 1988; Maia, 2000).

pretexto do “desenvolvimento”. No entanto, essas ações frequentemente resultaram em aprofundamento das desigualdades sociais, degradação ambiental e erosão dos modos de vida das comunidades tradicionais. Desde a década de 1970, projetos como a monocultura de eucalipto para a produção de carvão vegetal destinado à siderurgia (Almeida, 2018) e a construção da Usina Hidrelétrica de Irapé, inaugurada em 2006, foram responsáveis por grandes impactos socioambientais. Essas iniciativas implicaram a expropriação de terras, a destruição de bens comuns e a intensificação da escassez hídrica, afetando profundamente as populações locais.

Mais recentemente, nesta segunda década do século XXI, a megamineração de lítio vem transformando o Vale do Jequitinhonha em uma nova fronteira minerária de Minas Gerais. Essa expansão da mineração agrava os impactos já sentidos pelas comunidades tradicionais, comprometendo ainda mais o equilíbrio socioambiental e inviabilizando modos de vida historicamente enraizados na região. Assim, o dito “desenvolvimento” promovido sob essas condições evidencia uma lógica predatória que ignora as especificidades e necessidades da população local, ampliando as vulnerabilidades sociais e ambientais do Vale.

Como resposta às lógicas expropriatórias e ao estigma do “Vale da Miséria”, artistas, organizações populares e militantes sociais do Vale do Jequitinhonha construíram, a partir da década de 1960, um movimento cultural que produziu um contradiscurso em busca de autorreconhecimento e valorização dos modos de vida e das práticas culturais locais. Esse movimento, que se consolidou nas décadas de 1970 e 1980 (Servilha, 2015), estabeleceu as produções artísticas e culturais da região como elementos centrais de sua unidade regional, promovendo uma narrativa que celebrava sua riqueza cultural em oposição às representações negativas historicamente associadas à região.

A ideia de uma “cultura do Vale do Jequitinhonha” emergiu com força nesse período, ancorada na produção cultural e artística popular, que frequentemente remetia às históricas festas de Nossa Senhora do Rosário e aos grupos de congado e tamborzeiros. Esse processo foi descrito por Servilha (2015) como uma “produção de identidades socioespaciais”, que envolveu “jogos de realocação espaço-temporais”. As manifestações culturais tradicionais, anteriormente vistas como remanescentes de um passado sertanejo, subdesenvolvido e miserável, foram ressignificadas como componentes de uma identidade regional vibrante e contemporânea, tornando-se bases para um projeto de futuro que enaltece o Vale e suas potencialidades.

A presença e atuação dos tamborzeiros mirins também se destacaram como elementos marcantes nesse contexto. Na década de 1970, por exemplo, já era possível testemunhar crianças tamborzeiras uniformizadas, de chapéu, portando seus instrumentos e acompanhadas

de alguns tamborzeiros adultos. Na Foto 3 podemos observar, no centro da imagem, que se sobressaem os alferes da bandeira, do pontão e da espada, segurando seus distintivos com orgulho. Um garoto ajoelhado no centro da cena posa com o tamborzão, enquanto nas laterais estão os caixeiros, firmemente segurando seus instrumentos. Ao fundo, outras crianças tamborzeiras completam a formação. No canto direito, em primeiro plano, um grupo de crianças do público observa atentamente, dirigindo olhares curiosos para o fotógrafo.

Foto 3 – Tamborzeiros mirins de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí



Fonte: acervo Irmandade dos Homens Pretos do Rosário / autor desconhecido, [197-?]

Em outra festa mirim de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí, realizada em 1985 (Foto 4), o rei e a rainha também utilizam seus trajes e insígnias reais, acompanhados por sua corte, composta por juízes e juízas, sob os olhares atentos do público. Diante desses (e outros) registros podemos testemunhar a festa mirim em pleno vigor, num período em que a ideia de uma “cultura do Vale do Jequitinhonha” ganhava força e se consolidava na região.

Foto 4 – Festa Mirim de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí (1985)



Fonte: Poel, 2013, p. 270

Nota: autor desconhecido

A emergência e consolidação desse movimento cultural envolveram diversas frentes de atuação e uma multiplicidade de sujeitos. Vários marcos podem ser apontados nesse processo, como a chegada de Frei Chico a Araçuaí no final da década de 1960, a fundação do Coral Trovadores do Vale²⁰ (1970) e do Centro de Cultura do Vale do Jequitinhonha (1970), as publicações do *Jornal Geraes* (1978 - 1985), e iniciativas culturais de grande impacto, como o 1º Encontro de Compositores do Vale do Jequitinhonha (1979), o Projeto Jequitinhonha: uma expedição cultural (1979), o 1º Festival da Canção Popular do Vale do Jequitinhonha – FESTIVALE (1980) e o I Encontro de Entidades Culturais do Vale do Jequitinhonha (1984). Além disso, destacam-se o espetáculo *Onhas do Jequi*, formado por músicos do Vale, apresentado no Palácio das Artes (1984), e os primeiros álbuns de artistas como Rubinho do Vale (1982), Paulinho Pedra Azul (1982) e o Coral Trovadores do Vale (1984).

Nesse contexto, a chegada de Francisco Van der Poel, conhecido como Frei Chico, a Araçuaí, em 1968, marcou o início de uma ampla pesquisa sobre a cultura e as religiosidades populares do Vale do Jequitinhonha²¹. Essa pesquisa foi conduzida em parceria com a artista

²⁰ Conferir: Documentário “Trovadores do Vale” (1999/2000).

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TTYTF5r4ewc>

²¹ O material coletado na pesquisa de Frei Chico e Lira estão disponíveis no Blog “Tradição Oral do Vale do Jequitinhonha”. Ao todo há 250 fitas K-7 gravadas e 1.500 folhas manuscritas e datilografadas. Em depoimento, Frei Chico (*apud* Sevilha, 2015, p. 202) descreve a amplitude do material: “O material classificado em pastas

Lira Marques e se estendeu por várias décadas. Frei Chico estabeleceu uma relação de proximidade com a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e os Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí. Um de seus atos mais significativos foi reverter, no âmbito da paróquia, a proibição de os tamborzeiros entrarem na capela tocando seus instrumentos – prática que havia sido proibida desde o início do século XX, durante o processo de romanização da Igreja Católica no Brasil²².

A história centenária da Festa de Nossa Senhora do Rosário em Araçuaí registra dois períodos de interrupção: de 1913 a 1917 e de 1926 a 1935 (Poel, 1981). A festa foi retomada na segunda metade da década de 1930, mas, por várias décadas, os tamborzeiros permaneceram impedidos de levar seus tambores para dentro da igreja. Foi somente com a chegada de Frei Chico a Araçuaí que os tambores puderam voltar a adentrar o templo.

Outra ação significativa de Frei Chico na relação com os tamborzeiros de Araçuaí foi a descoberta do *Compromisso da Irmandade*, datado de 1879, encontrado no arquivo da Casa Paroquial. Frei Chico compartilhou esse importante documento com os integrantes atuais da Irmandade e os tamborzeiros, fortalecendo o vínculo entre a tradição histórica e as práticas contemporâneas. Além disso, a pesquisa realizada por Frei Chico em parceria com Lira Marques resultou na coleta de cantigas de tambor dedicadas a Nossa Senhora do Rosário, bem como histórias e relatos de tamborzeiros, consolidando uma rica memória da comunidade de tambor.

O Coral Trovadores do Vale, fruto desse trabalho conjunto, tornou-se uma parte essencial da Festa de Nossa Senhora do Rosário, integrando-se à celebração de forma significativa. O coral participa anualmente da missa da festa, que era celebrada por Frei Chico até seu falecimento, reforçando o legado cultural e religioso da comunidade.

Além de sua liderança religiosa, Frei Chico era figura ativa na festa: ele entrava na roda dos tamborzeiros, dançava e entoava cantigas, sendo querido por adultos e crianças do grupo. Sua presença carismática marcou gerações de tamborzeiros. Quando faleceu, em janeiro de 2023, aos 82 anos, os Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário prestaram-lhe uma última homenagem, tocando e entoando cantigas durante o cortejo fúnebre, desde a Igreja do Rosário, onde foi velado, até o cemitério da irmandade, onde foi sepultado. Esse rito, que é celebrado

mostra a vida do pobre do levantar ao deitar e do nascer ao morrer; e inclui, o trabalho da parteira, a vida da criança, o tempo do namoro, a religião, o amor, o lazer e a festa, toda a forma de trabalho, os perigos, a defesa contra os inimigos, as doenças, a sabedoria e a morte. Há cantos, histórias, rezas, provérbios e muitas entrevistas”. A parceria de Frei Chico e Lira Marques também deu origem ao único livro publicado sobre a *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí* (Poel, 1981) e à monumental obra *Dicionário da Religiosidade Popular* (Poel, 2013).

²² Sobre a proibição dos Reinados em Minas Gerais no século XX conferir: Oliveira, 2011.

apenas nos sepultamentos de membros do grupo, demonstra a profunda estima que os tamborzeiros tinham por ele.

Nos meses seguintes ao sepultamento, crianças tamborzeiras frequentemente buscavam o túmulo de Frei Chico, pedindo que lhes fosse indicado o local exato. Durante os ensaios, era comum vê-las depositando pequenas flores apanhadas na rua sobre o túmulo. Em um desses momentos, perguntei ao pequeno João Gabriel, de seis anos, se ele se lembrava de Frei Chico. Ele respondeu prontamente: “É aquele que fazia mágica com o dedo assim...” e reproduziu o gesto de esconder o polegar entre os outros dedos. A resposta surpreendente e carinhosa refletia como Frei Chico era lembrado: o palhaço, o brincalhão, o mágico.

Frei Chico tinha um lado lúdico que cativava. Em ocasiões festivas, usava uma túnica franciscana bordada com pássaros coloridos e carregava consigo um palhaço de pano, chamado Fuxico, preso ao seu cordão. Sobre isso, ele explicou de forma irreverente: “Esse palhaço pendurado no cordão é meu lado anarquista; tem o oficial e tem o anarquista, e eles não podem se separar. É igual ao bobo da corte: ele não ameaça o rei, porque não quer o poder, mas pode dizer o que está errado e brincar. É um pouco isso”.²³ Frei Chico também incorporava o Fuxico nas atividades do Grupo Terceira Margem, onde se apresentava como palhaço, reforçando sua faceta artística e crítica.

Entre as crianças tamborzeiras, sua memória permanece como a do frei que fazia palhaçaria e batucava. Em janeiro de 2024, João Gabriel, agora com sete anos, visitou minha casa acompanhado por Maria Júlia (13 anos) e Rodrigo (14 anos). Ao ver um conjunto de estandartes com fotografias dos tamborzeiros feitas por Lori Figueiró, pediu um de presente. Permiti que cada um escolhesse um estandarte. Inicialmente, João Gabriel escolheu um com sua própria imagem em primeiro plano, justificando que estava animado no dia da foto. No entanto, ao avistar outro, pediu para trocá-lo, dizendo: “Vou ficar com este aqui. Tem o Frei Chico”. Era um estandarte com uma fotografia de Frei Chico no centro da roda dos tamborzeiros, batucando. A escolha de João Gabriel simboliza a forte relação de afeto e admiração também construída entre as crianças tamborzeiras e Frei Chico.

Um outro exemplo marcante da associação entre o campo de prática dos Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí e a consolidação da ideia de “cultura do Vale do Jequitinhonha”, que se fortaleceu ao longo das décadas de 1970 e 1980, é o *Projeto Jequitinhonha: uma expedição cultural*, realizado em 1979. A expedição reuniu artistas de

²³ Frei Chico em entrevista para o Jornal O Tempo em publicação de 05 de novembro de 2013. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/interessa/comportamento/frei-chico-da-voz-ao-saber-do-povo-1.741498>

diferentes áreas que percorreram vários municípios do Vale com o objetivo de realizar “uma abordagem experimental direta e aberta frente ao homem do Vale e sua cultura de superação” (Laender apud Sevilha, 2013, p. 233).

Entre os materiais resultantes desse projeto destaca-se o álbum *Notas de Viagem*, dirigido pelos músicos Melão e Leri Faria, lançado em 1980 em LP e relançado em 2003 em CD. A obra combina composições dos músicos da expedição com gravações de produções da região do Vale do Jequitinhonha. Um exemplo disso é a faixa 5, que apresenta gravações de várias cantigas executadas pelos Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí. No folder de divulgação do projeto, os músicos descrevem o disco como “ao mesmo tempo, uma informação do concreto existente em termos de cultura popular verdadeira do Jequitinhonha, bem como uma demonstração sincera e apaixonada de como aquela realidade pode enriquecer e influenciar nossa música” (apud Sevilha, 2013, p. 237).

A musicalidade das manifestações plurais comumente chamadas de “cultura popular do Vale” influenciou profundamente a formação de músicos pioneiros do movimento cultural regional, como Rubinho do Vale, Saulo Laranjeira e Paulinho Pedra Azul, e também de uma segunda geração, surgida nas décadas de 1990 e 2000, que inclui nomes como Josino Medina, Mark Gladston, Déa Trancoso, Wilson Dias e Carlos Farias.

Os Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí, adultos e crianças, mantêm relações estreitas com artistas de ambas as gerações. O músico Josino Medina, por exemplo, reside em Araçuaí, participa das festas de Nossa Senhora do Rosário e prestigia as apresentações dos tamborzeiros em eventos culturais da cidade. Além disso, ele promove oficinas de pífano e da brincadeira do Boi para as crianças, fortalecendo os laços entre a tradição e a formação cultural das novas gerações no Vale do Jequitinhonha.

O músico Rubinho do Vale, apesar de residir em Belo Horizonte, mantém uma forte ligação com o Vale do Jequitinhonha, visitando regularmente Araçuaí e outros municípios da região. Em dezembro de 2021, tive a oportunidade de presenciar uma visita de Rubinho à Casa dos Tamborzeiros, onde, na ocasião, participou de um dos ensaios conjuntos do grupo (Foto 5).

Foto 5 – Ensaio dos Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida por Lori Figueiró em 2021

Descrição: Rubinho aparece ajoelhado, segurando um roncador ao lado do tamborzeiro mirim Vitor, de 4 anos, acompanhado pelos demais tamborzeiros(as) presentes no ensaio.

Além do contato direto com artistas como Rubinho do Vale e Josino Medina, as crianças tamborzeiras têm acesso às composições dos músicos do Vale do Jequitinhonha por meio de diversas interações culturais. Esses momentos ocorrem durante ensaios, nas celebrações da Festa de Nossa Senhora do Rosário e em eventos culturais da região, bem como nos projetos socioculturais promovidos em Araçuaí.

Os tamborzeiros mirins Rodrigo (14 anos), Maria Júlia (13 anos) e João Gabriel (7 anos), por exemplo, relataram conhecer e saber cantar uma música amplamente reconhecida como o “hino do Vale do Jequitinhonha”: *Jequitivale*, composta pelo músico Mark Gladston, conhecido artisticamente como Verono. Durante a conversa, ao compartilharem a saudade que sentem da Festa de Nossa Senhora do Rosário entre um ciclo e outro, recordaram-se da canção, destacando uma estrofe que ecoa esse sentimento (marcada em negrito na transcrição abaixo).

As crianças explicaram que aprenderam a música *Jequitivale* no Projeto Ser Criança, em Araçuaí, e que passaram a interpretá-la acompanhada de toques de tambor, entremeando-a com cantigas tradicionais dos tamborzeiros. Essa adaptação foi sugerida por um dos educadores do projeto, ampliando a conexão entre as composições contemporâneas e as práticas culturais tradicionais dos tamborzeiros. O resultado pode ser conferido no áudio acessível por meio do código QR abaixo.



JEQUITIVALE
(Mark Gladston)

Você que anda com o pé rachado
E com a palha atrás da orelha
Com a aba do chapéu na testa
E se vira da noite pro dia

Você que banha no fanado
E que tira ouro de bateia
Que faz da vida uma festa
E adora falar poesia

Desculpe seu doutor
Mas receba os cumprimentos meus
Eu fico com a filosofia
Do mestre João de Deus

**A saudade me maltrata
E me faz olhar no calendário
Pra ver se faltam poucos dias
Pra ouvir o tambor do rosário**

Vale que vale cantar
Vale que vale viver
Vale do jequitinhonha
Vale eu amo você

O Projeto Ser Criança, mencionado pelas crianças tamborzeiras, é desenvolvido em Araçuaí desde 1998 pelo Centro Popular de Cultura e Desenvolvimento (CPCD), uma ONG criada em 1984 pelo antropólogo e educador Tião Rocha. O projeto atende crianças de 7 a 14 anos e, utilizando a tecnologia educacional chamada “educação pelo brinquedo”, realiza atividades que valorizam os saberes populares da região. As manifestações culturais presentes em Araçuaí e no Vale do Jequitinhonha como um todo são a base do projeto: brincadeiras de roda, brincadeiras cantadas, folias, batuques, cantigas, entre outras. O tamborzão utilizado no projeto foi doado pelos Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí, fortalecendo a conexão entre o grupo e as crianças do projeto.

Vários tamborzeiros mirins participam ou já participaram de projetos da ONG, especialmente do Ser Criança, estabelecendo uma troca cultural importante: enquanto as atividades desenvolvidas pelo CPCD contribuem para a autoestima e valorização dos saberes das crianças tamborzeiras, o repertório que elas trazem nutre a organização, enriquecendo as iniciativas propostas.

A ideia de uma “cultura do Vale do Jequitinhonha”, tendo como referência as manifestações culturais populares, também impulsiona e dá visibilidade a outros projetos do CPCD. Um exemplo disso é o Coral Meninos de Araçuaí, criado em 1998 e que alcançou projeção nacional e internacional. Crianças participantes do Projeto Ser Criança foram selecionadas para integrar o coral, onde receberam formação artística e participaram de cinco espetáculos²⁴ em parceria com o grupo de teatro Ponto de Partida.

O Coral Meninos de Araçuaí apresentou-se em várias capitais brasileiras, como Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre, Belo Horizonte e Salvador, além de ter levado a cultura do Vale para Paris, na França²⁵. Em algumas dessas apresentações, contou com a participação de Milton Nascimento, que tem o Vale do Jequitinhonha como uma das principais inspirações de sua obra musical.

A conexão entre a música e outras vertentes artísticas também é evidente na trajetória de Lira Marques, uma artista plástica de Araçuaí que mantém vínculos com os Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário, é membro da irmandade e frequenta as festas de Nossa Senhora do Rosário desde criança.

²⁴ Os espetáculos são: *Roda que Rola* (1998); *Ser Minas Tão Gerais* (2002); *Santa Ceia* (2003); *Pra Nhá Terra* (2009) e *Presente de Vô* (2013).

²⁵ Os recursos arrecadados nas turnês foram utilizados para a construção do *Cinema Meninos de Araçuaí*, criado em 2007. O cinema fica localizado no centro antigo, lugar conhecido como Baixada. Trata-se da região onde a maioria das crianças tamborzeiras moram e onde estão localizadas a igreja do Rosário e a Casa dos Tamborzeiros (sede do grupo dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí).

Lira também faz parte do Coral Trovadores do Vale²⁶, criado por Frei Chico em 1970, e seu trabalho artístico reflete a realidade vivenciada no Vale do Jequitinhonha. Inicialmente, Lira dedicou-se à produção de máscaras de cerâmica, nas quais expressava as raízes indígenas e negras da população da região²⁷. No entanto, em meados da década de 1990, foi acometida por uma lesão que a impossibilitou de continuar seu trabalho com o barro. Foi então que ela iniciou uma nova fase de sua carreira artística, passando a utilizar pigmentos terrosos recolhidos no solo do Vale para criar pinturas sobre pedras e papel²⁸.

As obras de Lira Marques já foram expostas em vários países, como Estados Unidos, Alemanha, Bélgica, Áustria, Dinamarca e França, além de diversas cidades brasileiras. Entre as exposições realizadas estão: *Cores da Terra: Arte de Maria Lira* (Galeria Cândido Portinari da UERJ, Rio de Janeiro), *Lira do Vale: Ceramista e Musa do Jequitinhonha* (Sala do Artista Popular/Instituto Nacional de Cultura Popular e Folclore, Rio de Janeiro), *Bichos do Sertão* (Centro de Arte Popular, Belo Horizonte) e *Roda dos Bichos* (Instituto Tomie Ohtake, São Paulo). Apesar do reconhecimento internacional, Lira permaneceu enraizada em Araçuaí, onde vive até hoje. Seu sobrinho, Tarcísio, é capitão de tambor dos tamborzeiros adultos de Araçuaí.

As crianças tamborzeiras mantêm relações próximas com Lira Marques e sua obra. Algumas de suas peças estão expostas no Museu de Araçuaí, onde as crianças já se apresentaram em diversas ocasiões. Além disso, o trabalho de Lira é uma referência na prática de produzir tintas de terra, amplamente utilizadas na região para pintar paredes de casas e em oficinas de educação patrimonial, nas quais as crianças também participam. Quando Maria Júlia (13 anos), Rodrigo (14 anos) e João Gabriel (7 anos) estiveram em minha casa em janeiro de 2024, reconheceram de imediato as máscaras e pinturas de Lira Marques na parede da sala e pediram para tirar uma selfie junto às obras.

Outras expressões artísticas também mantêm diálogos com os tamborzeiros, como o teatro e o canto coral. Em Araçuaí, grupos teatrais como o Vozes e o Ícaros do Vale buscam incorporar elementos regionais em suas peças. O Grupo Vozes destacou-se na década de 1990 com o espetáculo *Jequiticanta*, enquanto o Ícaros do Vale adapta obras clássicas à realidade do

²⁶ Sobre processos educativos associados à prática do *Coral Trovadores do Vale* e o protagonismo de Frei Chico e Lira Marques, conferir Oliveira (2019).

²⁷ Desde 2018, os saberes, o ofício e as expressões artísticas ligadas ao artesanato em barro do Vale do Jequitinhonha são reconhecidos como Patrimônio Cultural do Estado de Minas Gerais. O Dossiê do Registro do Artesanato em barro do Vale do Jequitinhonha pode ser acessado pelo link: <https://www.iepha.mg.gov.br/index.php/component/phocadownload/category/31-artesanato-em-barro-do-vale-do-jequitinhonha>. Acesso em 18 de fevereiro de 2024.

²⁸ Para uma reflexão aprofundada sobre a obra e o processo criativo de Lira Marques, conferir Giannotti (2023) e Figueiró (2017).

Vale do Jequitinhonha. Uma das produções da companhia, intitulada *Maria Lira* e dirigida por João das Neves, narra a vida de Lira Marques, demonstrando a forte conexão entre o teatro, a música e as identidades culturais da região.

Atualmente, Araçuaí sedia dois festivais de teatro importantes: o Festival Internacional de Teatro de Palco e Rua de Araçuaí (FESTA) e o Kiau in-Cena, que são fruto da organização do movimento cultural regional. A Companhia Ícaros do Vale trabalha em diálogo com o Coral Araras Grandes, ambos dirigidos por Luciano Silveira. Criado em 1997, o Coral Araras Grandes realiza apresentações em várias regiões do Brasil e segue a tradição de outros corais do Vale, como o Trovadores do Vale e o Coral Meninos de Araçuaí, ao inspirar-se no repertório artístico-cultural da região.

Entre as crianças tamborzeiras, muitas integram o Coral Estação da Alegria²⁹, formado por estudantes da Escola Municipal Manoel Fulgêncio, localizada no centro histórico de Araçuaí, próximo à residência da maioria dos tamborzeiros mirins. Em dezembro de 2023, presenciei um ensaio do coral em uma praça da cidade, onde as crianças se preparavam para uma apresentação natalina. Identifiquei a participação de vários tamborzeiros mirins, como Emanuel (7 anos), Heloany (10 anos), Júnia (8 anos), Aline (6 anos), Alessandra (11 anos), Elizabeth (12 anos), Wesley (10 anos), Dalleian (9 anos) e Mariane (11 anos). O coral é fruto de um projeto de educação patrimonial e também é regido por Luciano Silveira, destacando-se por ser formado exclusivamente por crianças.

Os tamborzeiros de Araçuaí, tanto adultos quanto crianças, participam de circuitos religiosos e culturais diversos, tanto no município quanto em outras localidades de Minas Gerais. Essa dinâmica reflete o entrelaçamento entre tradição e modernidade, conforme discutido por Vilarino (2007) no caso do congado belo-horizontino. Entre os eventos recentes que ilustram essa diversidade estão: o 9º Encontro Brasileiro das Cidades Históricas, Turísticas e Patrimônio Mundial em Diamantina/MG, a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Itira (distrito rural de Araçuaí), a Festa da Consciência Negra do Quilombo Arraial dos Crioulos (Araçuaí), eventos acadêmicos no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Norte de Minas Gerais - Campus Araçuaí, aberturas de shows e exposições no Museu de Araçuaí, celebrações religiosas em Timóteo/MG e Chapada do Norte/MG, e o desfile cívico de aniversário da cidade de Araçuaí.

²⁹ A primeira apresentação do coral foi realizada em setembro de 2022. A gravação de um trecho da apresentação está disponível em: <https://fb.watch/qi5iV4sPrK/>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2024.

Os percursos traçados pelos tamborzeiros de Araçuaí envolvem um trânsito dinâmico entre o sagrado e o profano, dialogando constantemente com políticas patrimoniais e culturais. Esses trajetos também evidenciam a inserção dos tamborzeiros em diferentes circuitos de fomento cultural. Entre as conquistas recentes, destacam-se a seleção no Edital Funarte Bolsa de Fomento aos Artistas e Produtores Negros (2017), o reconhecimento pelo Prêmio Culturas Populares - Edição Selma do Coco (2018), a aprovação na Chamada Pública para Credenciamento de Grupos Culturais Afrodescendentes (Lei Aldir Blanc - 2021) e o Prêmio Afromineiridades (2023). Em todos esses projetos, as atividades com as crianças tamborzeiras foram contempladas, sendo relevante apontar que os dois últimos editais foram submetidos especificamente em nome dos tamborzeiros mirins de Nossa Senhora do Rosário.

Essas conquistas evidenciam a relevância das crianças tamborzeiras, que contribuem de forma direta para a sustentabilidade econômica e material do grupo. Os recursos obtidos a partir dos projetos viabilizam reparos de instrumentos, reformas da Casa dos Tamborzeiros e aquisição de uniformes. É possível afirmar, portanto, que há também uma correlação econômica e sociocultural nas relações de tamborzeiros adultos e crianças, devido ao fato das crianças tamborzeiras contribuírem para o provimento das condições materiais necessárias para a manutenção do grupo - mais um âmbito de “reciprocidade intergeracional” (Qvortrup, 2011) identificada neste contexto de prática.

Os nomes dos editais mencionados — “artistas e produtores negros”, “culturas populares”, “cultura afrodescendente” e “afromineiridades” — também apontam para as categorizações mobilizadas pelas políticas culturais e sua relação com as questões raciais. Nos diferentes circuitos de que participam, os tamborzeiros reivindicam a religião como designativo de suas práticas como uma reação à folclorização e enfatizam a importância de resguardar a sacralidade do “brincar tambor”. Ao mesmo tempo, essa inserção em espaços públicos mais amplos permite que sejam reconhecidos enquanto grupo artístico-cultural.

Essa dinâmica, tão presente nas religiões afro-brasileiras, também se manifesta entre os tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí, que continuamente transitam “de religião a cultura, de cultura a religião” (Morais, 2014, p. 27). Esses deslocamentos revelam um uso estratégico da cultura como ferramenta para defender valores, conquistar reconhecimento e ampliar sua atuação social, o que ressoa com a ideia de que “cultura é arma” (Mafra, 2011, p. 607).

Mafra (2011, p. 608) aborda como as manifestações religiosas de matriz africana, historicamente marcadas por estereótipos negativos, foram ressignificadas como uma “herança digna e enobrecedora da cultura nacional”. Esse processo, segundo a autora, ocorre em um

duplo movimento: de um lado, a objetificação do reconhecimento cultural por agentes externos, que representam as vivências das comunidades. De outro, a apropriação dessa representação pelos próprios sujeitos, que passam a explorar essa intermediação de reconhecimento para gerar algo novo, um “terceiro termo”.

Nesse contexto, a metáfora da “cultura como arma” evidencia a capacidade dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de transformar suas práticas em instrumento de reversão de estigma, operando não apenas pela ressignificação simbólica, mas também pela construção de novos espaços de reconhecimento e atuação pública. Importante destacar que essas trajetórias são trilhadas em companhia das crianças tamborzeiras, que atuam como co-construtoras de um contradiscurso regional sobre o Vale do Jequitinhonha. Esse contradiscurso combate o estereótipo de “Vale da Miséria”, promovendo a visibilidade da riqueza cultural da região e reforçando a identidade dos tamborzeiros como agentes e produtores de religião e/ou cultura negras.

A noção de “cultura do Vale do Jequitinhonha” fundamenta-se em um ideário de mestiçagem do povo sertanejo e na noção de “cultura popular”, mobilizando sobretudo a classe social e não a raça/etnia como referência adjetivadora. Essas perspectivas, ao homogeneizarem as manifestações culturais da região, obscurecem a predominância das expressões afrodiaspóricas. Embora se reconheça que a maioria da população do Vale do Jequitinhonha seja negra, essa realidade nem sempre é refletida ou valorizada na produção cultural regional promovida sob a ideia ampla e genérica de uma “cultura do Vale”.

A performance tamborzeira, nesse contexto, se revela como uma ferramenta crucial para evidenciar o protagonismo negro na construção da identidade regional do Vale do Jequitinhonha. Ao se configurar como “trilhas da memória” (Taylor, 2013), a prática não apenas rememora as lutas históricas contra a escravidão, o racismo e a objetificação dos corpos negros, mas também reforça a ancestralidade como eixo central de ressignificação e valorização do legado afrodiaspórico. As práticas tamborzeiras, portanto, não apenas atuam como resistência histórica à colonialidade, mas como um meio de afirmar o protagonismo da população negra do Vale.

Nesse processo, as crianças atuam, não como figuras passivas, mas como agentes na perpetuação dos gestos e das memórias e na construção das identidades coletivas das comunidades de tambor. Ao participarem dos rituais, elas não apenas reafirmam sua presença, mas também contribuem diretamente para a perpetuação, atualização e fortalecimento desse legado cultural. Essas crianças tamborzeiras, imersas em práticas religiosas afrodiaspóricas e nas travessias entre a religião e a cultura do Vale, transformam o espaço do Rosário em um

ambiente de reencantamento de suas infâncias negras periféricas. Meninos e meninas moldam seus presentes e futuros, nas trilhas das suas experiências infantis e nos caminhos da ancestralidade, um valor fundamental para as *cosmopercepções*³⁰ afrodiaspóricas (Oyěwùmí, 2021).

Nesse tempo espiralado, tanto adultos quanto crianças se convertem em depositários e repositórios das “tecnologias ancestrais de produção do infinito” (Silva, 2022). Nesse processo, os tamborzeiros criam encantamento, um encantamento que se contrapõe à escravidão, ao racismo, à necropolítica (Mbembe, 2018) e ao estereótipo do “Vale da Miséria”. Através de suas práticas incorporadas, que se configuram como sistemas de aprendizagem, os tamborzeiros não apenas produzem a si mesmos e ao Reinado de Nossa Senhora do Rosário, mas também atualizam, nos volteios do tempo espiralar, um importante sistema epistêmico afrodiaspórico. O *brincar tambor*, ao mesmo tempo que educa, também resiste, produzindo um sistema epistêmico que transcende gerações e mantém viva a memória e a luta de seus ancestrais.

³⁰ O termo *cosmopercepção* é utilizado por Oyěwùmí (2021) como uma alternativa à noção de *cosmovisão* para se referir a culturas não ocidentais que não estão assentadas no privilégio do visual sobre outros sentidos.



4 AS CRIANÇAS TAMBORZEIRAS DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS DE ARAÇUAÍ

Conforme discutido no capítulo anterior, os participantes dos Reinados festivos em homenagem a Nossa Senhora do Rosário recriam e reinterpretam ideias e práticas rituais fundamentadas no legado cultural e na história dos centro-africanos na diáspora. Em Minas Gerais, essas celebrações têm uma presença marcante, apresentando uma grande diversidade de experiências e variações festivas (Perez; Martins; Gomes, 2014; Moraes, 2019).

As festas em devoção a Nossa Senhora do Rosário reúnem diferentes tipos de grupos, conhecidos como guardas, bandas ou ternos, que incluem Congo, Moçambique, Caboclinho, Catopê, Marujo, Vilão, Candombe, entre outros. Cada grupo se caracteriza por toques, instrumentos, cantigas, vestimentas e funções rituais próprias. No entanto, essa variedade não está presente em todas as festividades dedicadas à santa.

Em Araçuaí, por exemplo, os festejos são conduzidos pelos Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário, grupo ligado à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, fundada no século XIX. A produção do Reinado e a continuidade do grupo dos tamborzeiros são fruto da participação de várias gerações que habitam e constroem esses contextos relacionais: ancestrais, tamborzeiros antigos, adultos e crianças e aqueles que ainda estão por nascer. Homens, mulheres, meninos e meninas, em sua maioria negros/as, dedicam-se a uma forma singular de devoção à Nossa Senhora do Rosário.

Além dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí, o Vale do Jequitinhonha/MG abriga diversos outros grupos de tamborzeiros, presentes nos municípios de Chapada do Norte, Virgem da Lapa, Francisco Badaró e Minas Novas. Contudo, há uma singularidade notável em Araçuaí: a existência de um grupo de tamborzeiros adultos e outro de tamborzeiros mirins³¹.

Essa divisão, entretanto, não é tão rígida quanto a denominação pode sugerir. Quando se fala em "tamborzeiros mirins" e "tamborzeiros adultos", não se está tratando de dois grupos

³¹ Em Chapada do Norte, recentemente, foi formado um grupo de tamborzeiros mirins como fruto de um projeto de educação patrimonial, de iniciativa da prefeitura municipal, denominado João Pretinhos do Rosário. Todavia, trata-se de um grupo que nasce de um projeto social e não como parte do grupo ritual. Todavia, em 2022 e 2023 as crianças do projeto saíram em cortejo durante as celebrações da Festa de Nossa Senhora do Rosário de Chapada do Norte, o que denota uma relativa integração às práticas rituais tamborzeiras.

completamente distintos e isolados, com fronteiras bem definidas e integrantes exclusivamente crianças de um lado e adultos de outro. Pelo contrário, a relação entre os dois grupos é fluida, marcada por interações constantes e pela participação intergeracional nos contextos rituais e comunitários.

Os tamborzeiros mirins e os tamborzeiros adultos constituem formas cuja permanência ocorre no próprio movimento. Suas fronteiras se instituem e se dissipam em um espaço fluido de arranjos e rearranjos, onde adultos e crianças são integrados em um sistema de relações que dá origem às condições de existência dos próprios tamborzeiros.

Os contornos entre tamborzeiros mirins e adultos são delineados por ênfases e variações combinatórias, e não por exclusividade. Os instrumentos musicais utilizados por crianças e adultos são os mesmos. Aqui, não me refiro ao tipo de instrumento, mas aos instrumentos enquanto objetos. Esse aspecto, por exemplo, torna impossível que tamborzeiros mirins e adultos se apresentem em composições distintas. É sempre um compósito.

Além da nomenclatura "tamborzeiros mirins", é frequente o uso do termo "crianças" para se referir a todos os membros do grupo, sem distinguir os mais novos dos adolescentes. Essa designação, amplamente utilizada na comunidade, é refletida nesta pesquisa como uma categoria êmica, que reflete as próprias concepções locais de infância. Também são comuns os termos "os pequenos" e "os grandes", sendo este último especialmente usado pelas próprias crianças para diferenciar os mais velhos.

A organização dos tamborzeiros de Araçuaí desafia a rígida divisão etária entre adultos e crianças e também entre crianças e adolescentes, evidenciando dinâmicas coletivas complexas. Como aponta Rifiotis *et al.* (2021, p.10), é necessário “pensar em outra categoria de infância, não mais universal, mas fundamentalmente relacional”. Nessa perspectiva, a infância é concebida como um campo de relações de diferentes ordens, abrangendo grupos etários, de gênero e as interações com instituições.

Este estudo das relações inter e intrageracionais entre os tamborzeiros se insere no conjunto de pesquisas que questionam a dicotomia entre adultos e crianças, valendo-se de “abordagens relacionais das infâncias e das práticas coletivas das quais as crianças participam” (Schuch; Ribeiro; Fonseca, 2013, p. 205). A observação da infância em diferentes culturas, em especial em comunidades tradicionais, vem paulatinamente revelando um universo diferente daquele assumido pelas sociedades ocidentais e consubstanciado nas definições presentes nas legislações nacionais.

Dessa forma, as práticas dos tamborzeiros de Araçuaí oferecem um campo fértil para reflexões sobre os processos intergeracionais e as formas como crianças e adolescentes,

nomeados no grupo indistintamente como *crianças*, contribuem para a construção e a perpetuação das performances rituais desta comunidade de tambor.

Esse capítulo explora como a participação das crianças, inseridas em contextos marcados por desigualdades sociais históricas, não apenas sustenta as tradições afrodiaspóricas, mas também desafia categorias universalistas de infância e contribui para a perpetuação e transformação das práticas tamborzeiras. Ao centrar-se nos tamborzeiros mirins, a análise busca iluminar as dinâmicas que articulam devoção, antirracismo e relações socioespaciais no Rosário, evidenciando a agência infantil na construção coletiva da memória e da identidade desta comunidade de tambor.

4.1 Tamborzeiros Mirins de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí

O grupo de tamborzeiros mirins é de grande relevância para a comunidade de prática ligada à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí. Sua composição é bastante fluida, com crianças entrando e saindo constantemente ao longo do tempo. Algumas se afastam por um período e depois decidem retornar, enquanto outras optam por desistir definitivamente. Contudo, um núcleo mais estável se mantém, garantindo a continuidade do grupo. A análise da composição desse coletivo, detalhada na Tabela 1, que abrange o período de 2019 a 2023, evidencia mudanças expressivas. Essas transformações foram impactadas tanto por fatores externos, como a pandemia de COVID-19, quanto por estratégias internas de reorganização implementadas pela comunidade de prática.

Tabela 1 – Tamborzeiros Mirins (número de participantes por idade e ano)

	2 anos	4 anos	5 anos	6 anos	7 anos	8 anos	9 anos	10 anos	11 anos	12 anos	13 anos	14 anos	15 anos	16 anos	17 anos	18 anos	total
2019	0	1	0	0	7	2	3	6	3	5	9	2	2	0	0	0	40
2021	0	1	0	1	0	2	1	4	0	4	3	3	2	3	0	0	24
2022	0	0	1	1	3	1	2	8	4	4	6	3	0	3	3	0	39
2023	2	1	2	2	3	3	1	2	4	8	6	5	3	1	1	1	45

Fonte: elaborada pela autora.

Em 2019, o grupo de tamborzeiros mirins contava com 40 integrantes, com idades entre 4 e 15 anos. Esse foi o último ano em que a Festa de Nossa Senhora do Rosário das Crianças foi realizada antes da pandemia de COVID-19, que impactou profundamente a dinâmica das festas em todo o país³². A análise da tabela indica a ausência de informações relativas a 2020, já que as festividades de Nossa Senhora do Rosário em Araçuaí foram suspensas devido às restrições impostas pela pandemia.

Nesse ano, o grupo também interrompeu todas as suas atividades, deixando de se reunir. Os ensaios foram retomados apenas em setembro de 2021, ainda de forma limitada, e a festa não foi realizada. Com a flexibilização das regras de distanciamento social, foi promovido apenas um encontro dos tamborzeiros mirins, ocorrido em 12 de outubro. Na ocasião, os integrantes, uniformizados, compareceram à Igreja do Rosário e realizaram um cortejo pelas ruas da Baixada (nome dado àquela região do bairro), localizada ao pé do Morro do Rosário, onde reside a maioria deles.

Houve um contraste marcante entre esse encontro de 2021 (Foto 6), ainda marcado pelas restrições da pandemia, e a festa mirim de Nossa Senhora do Rosário de 2023 (Foto 7). Enquanto o evento de 2021 contou apenas com os tamborzeiros, a festa incluiu a presença do rei, da rainha e sua corte, além do público geral, restaurando completamente o modo tradicional de realização do festejo. Por meio desta comparação é possível identificar o impacto da pandemia nas manifestações culturais e a gradual retomada das festividades nos moldes tradicionais.

³² Sobre os impactos da pandemia nas festas populares e as diferentes experiências de adaptação dessas celebrações ao contexto pandêmico, recomenda-se a consulta à obra *A Falta que a Festa Faz: celebrações populares e antropologia na pandemia* (Cavalcanti; Gonçalves, 2021).

Foto 6 – Encontro dos Tamborzeiros Mirins



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2021 por Lori Figueiró.

Foto 7 – Festa das Crianças



Fonte: Acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2021 por Lori Figueiró.

Com a retomada gradual das atividades, o grupo foi reduzido a 24 integrantes em 2021, refletindo os desafios impostos pelo período de isolamento social na manutenção da coesão e continuidade do grupo. Em 2022, o início dos ensaios no mês de março foi acompanhado por esforços de recrutamento pelo capitão José Marcos, que convidou novas crianças, especialmente do bairro Canoeiro, e incentivou os próprios tamborzeiros mirins a trazerem amigos e familiares. Essas iniciativas resultaram no crescimento do grupo para 39 integrantes, com uma presença marcante de crianças pequenas, particularmente nas faixas de 5 e 6 anos. Em 2023, o número de integrantes ultrapassou o de 2019, alcançando 45 participantes. Essa expansão incluiu crianças a partir de 2 anos e adolescentes de até 18 anos.

A Tabela 1 também reflete a dinâmica intergeracional que também caracteriza o grupo internamente. Embora denominado “mirins” ou “tamborzeiros crianças”, ele não é composto exclusivamente por crianças, já que adolescentes também participam do grupo³³. As faixas etárias mais representativas variam ao longo dos anos, mas há uma presença consistente de crianças e adolescentes de 10 a 13 anos.

No entanto, a análise da Tabela 1 também permite observar uma tendência importante no comportamento dos integrantes do grupo: a evasão de tamborzeiros após os 13 anos de idade. Em 2019, por exemplo, havia nove integrantes de 13 anos, mas apenas dois de 14 e 15 anos. Essa redução se mantém em outros anos analisados. Em 2021, dos três participantes de 13 anos, somente dois continuaram aos 14 anos, e nenhum chegou aos 15 anos. Em 2022, o padrão se repetiu, com uma queda de seis integrantes aos 13 anos para nenhum aos 15. Embora em 2023 o grupo mostre maior retenção, com seis integrantes aos 13 anos e cinco aos 14, a evasão ainda é notável a partir dos 15 anos, quando apenas três jovens permanecem no grupo. Apesar disso, é importante destacar que a faixa etária do grupo foi ampliada ao longo do tempo: enquanto em 2019 não havia integrantes com mais de 15 anos, em 2023 o grupo incluiu jovens de 16, 17 e até 18 anos, sinalizando maior diversidade etária e esforços da comunidade para garantir a permanência dos jovens.

A evasão pode ser atribuída a múltiplos fatores. A transição para a adolescência e o início da juventude trazem novas demandas e responsabilidades, que diminuem tanto a disponibilidade quanto o interesse em participar dos tamborzeiros mirins. Além disso, é comum

³³ Se considerarmos a definição de criança e adolescente estabelecida pelo *Estatuto da Criança e do Adolescente* (Brasil, 1990), criança é a pessoa com até 12 anos de idade incompletos, enquanto adolescente é aquela com idade entre 12 e 18 anos. Mas, como mencionado anteriormente, entre os tamborzeiros, crianças e adolescentes são denominados indistintamente como *crianças*.

que, nessa faixa etária, muitos jovens se distanciem das práticas culturais associadas à infância, buscando novos espaços de pertencimento.

Outro fator observado foi a crescente frequência dos adolescentes a divertimentos noturnos, muitas vezes acompanhados do consumo de álcool aos sábados à noite. Essa mudança de hábitos compromete não apenas a assiduidade nos ensaios, que normalmente ocorrem aos domingos, mas também a participação em viagens, apresentações em eventos culturais e, especialmente, em ritos importantes realizados no sábado à noite, como o hasteamento da bandeira na festa de Nossa Senhora do Rosário.

Durante a pesquisa, constatei que muitos adolescentes são submetidos, desde cedo, a trabalhos árduos e de baixa remuneração, incluindo atividades noturnas, prática proibida pela legislação brasileira. Segundo a legislação em vigor, o trabalho é totalmente vedado para crianças com até 13 anos. Entre 14 e 16 anos, é permitido apenas na condição de aprendiz, e, a partir dos 16 anos, admite-se o trabalho parcial, com restrições para atividades noturnas, perigosas, insalubres ou penosas. O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) também proíbe o trabalho em locais que possam comprometer a formação e o desenvolvimento físico, psíquico, moral e social dos jovens.

O Decreto nº 6.481, de 12 de junho de 2008, que regulamenta artigos da Convenção 182 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), apresenta uma lista das piores formas de trabalho infantil, incluindo atividades como o processo produtivo de cana-de-açúcar, colheita de cítricos, construção civil, comércio ambulante, manutenção, limpeza, lavagem ou lubrificação de veículos e qualquer trabalho em bares. Durante a pesquisa, constatei que ocupações comuns entre os tamborzeiros adolescentes incluíam atividades como lavagem automotiva, vendas em barracas de feira, atendimento em bares e lanchonetes e funções como chapeiros em hamburguerias. Essas condições não apenas dificultam a permanência dos adolescentes no grupo, mas também os expõem a práticas que violam os direitos garantidos pela legislação brasileira.

Pesquisas em Antropologia da Criança têm investigado como crianças e adolescentes participam de atividades produtivas em diferentes contextos socioculturais, desafiando perspectivas universalistas que frequentemente opõem trabalho e infância. Estudos reconhecem que, em muitas sociedades, o trabalho infantil não é apenas uma necessidade econômica, mas também um espaço de aprendizagem, socialização e construção de identidade (Sousa, 2011). Com a modernidade, a escola tornou-se a principal instituição de proteção à infância, reforçando a separação entre trabalho e vida infantil. No entanto, historicamente, as crianças

sempre participaram de atividades produtivas, em maior ou menor grau, dependendo do contexto cultural, econômico e histórico (Müller, 2006).

Apesar disso, tais estudos alertam para o perigo de naturalizar formas de exploração infantil, enfatizando a importância de equilibrar o reconhecimento de práticas locais com a proteção dos direitos das crianças. A proteção integral requer atenção para que práticas culturais não se transformem em justificativas para violações, sobretudo em contextos de vulnerabilidade.

Adicionalmente, outro elemento que compromete a permanência de jovens e adultos no grupo é a migração. Durante o período de pesquisa, notei a ausência de Júlia nos ensaios. Ao perguntar sobre ela, fui informado de que havia se mudado para Belo Horizonte. Pouco tempo depois, o mesmo ocorreu com seu irmão, Júlio. Ambos não participaram das festas de 2023 e 2024. Essa situação evidencia o quanto a migração, fenômeno recorrente no Vale do Jequitinhonha, impacta diretamente a permanência de jovens e adultos em atividades culturais e comunitárias.

A migração, seja sazonal ou definitiva, é uma marca estrutural da região, impulsionada pela escassez de oportunidades de trabalho decorrentes de contínuos processos de expropriações a que a região foi submetida (cf. Leite, 2015). Muitos migram sazonalmente para atuar na colheita de café no sul de Minas, no cultivo de cana-de-açúcar e em fazendas de fruticultura em São Paulo e no Sul do país, ou ainda para trabalhar durante a alta temporada em praias do Sudeste e Nordeste. Outros, por sua vez, deixam o Vale de forma permanente, atraídos pela promessa de melhores condições de vida em centros urbanos.

No caso de Júlia, de 17 anos, e Júlio, de 15, a mudança para Belo Horizonte ocorreu com o objetivo de buscar trabalho e se unir a familiares que já residiam na capital. Essa dinâmica, infelizmente, não apenas desfalca o grupo, mas também reflete uma realidade de vulnerabilidade e instabilidade que permeia a vida de muitas famílias no Vale do Jequitinhonha, onde a migração é, muitas vezes, a única alternativa para enfrentar as adversidades econômicas locais.

Essa dinâmica afeta também os "tamborzeiros antigos", como são chamados os integrantes mais experientes do grupo. Muitos deles migraram em busca de emprego para outras cidades ou estados, tornando-se presença rara nos eventos locais. Por vezes, retornam à região apenas no período das festas, e, quando falecem, alguns têm seus corpos trasladados para Araçuaí para serem enterrados no cemitério da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Essas migrações impactam significativamente os grupos, enfraquecendo os

laços comunitários e o compartilhamento de saberes, que são pilares essenciais da cultura regional do Vale do Jequitinhonha.

No que tange ao processo de evasão do grupo dos Tamborzeiros, cabe assinalar também como a questão de gênero atua e se intersecciona com outros marcadores sociais das diferenças. Há um padrão ainda mais acentuado de evasão entre as meninas, demonstrando a importância de se problematizar as diferenças intragrupo que produzem desigualdades (Crenshaw, 2002). As meninas tamborzeiras tendem a se afastar com menor idade e raramente retornam ao grupo dos tamborzeiros quando adultas. Esse afastamento precoce é influenciado por fatores como as responsabilidades com tarefas domésticas, os cuidados com familiares (principalmente de crianças pequenas e idosos) e, em alguns casos, a gravidez - dinâmicas variáveis que formam e aprofundam a subordinação de meninas e mulheres racialmente marcadas. Essas expectativas de gênero atuam como barreiras significativas, limitando a continuidade da participação feminina e contribuindo para a predominância masculina nos tamborzeiros adultos, onde o número de mulheres é sempre reduzido.

Os casos de Gleysla, 18 anos, e Mikaely, 15 anos, ilustram bem como o fator da gravidez impacta as tamborzeiras mirins. Ambas engravidaram durante a pandemia de COVID-19, e em setembro de 2021, quando os ensaios foram retomados, seus bebês tinham nove meses de idade. Gleysla, reconhecida como uma excelente tocadora de caixa, era respeitada por suas habilidades no grupo, a ponto de contribuir com o capitão José Marcos na formação de novos tamborzeiros mirins. Um exemplo disso é Júlia, que foi introduzida à arte de tocar caixas pela própria Gleysla. No entanto, apesar de inicialmente ter permanecido atuante no grupo após o nascimento de seu bebê, Gleysla acabou por se afastar em 2022, evidenciando como as demandas relacionadas à maternidade podem tornar desafiadora a continuidade da participação.

Mikaely também enfrentou desafios para manter sua participação. Neta de Dona Maria e irmã de Rodrigo, João Gabriel e Hendrixson, todos tamborzeiros mirins, Mikaely já era uma tamborzeira experiente e ocupava o posto de alferes da bandeira, além de tocar diversos instrumentos. Quando os ensaios foram retomados, ela demonstrou insegurança em continuar devido à necessidade de cuidar de sua bebê, Liz, de nove meses. O capitão José Marcos a encorajou a permanecer no grupo, garantindo que haveria apoio para cuidar de Liz durante os encontros. Mikaely aceitou e continuou por algum tempo. Entretanto, em abril de 2022, ao ser questionada sobre sua permanência como alferes da bandeira, sinalizou dúvida e, posteriormente, desistiu do posto, afastando-se do grupo.

Na festa de 2022, Mikaely emocionou-se, chorando por não poder continuar como alferes da bandeira. Esse caso ressalta as dificuldades enfrentadas pelas meninas para conciliar

a maternidade com a participação no grupo, bem como o peso das expectativas de gênero que recaem sobre elas. Embora o grupo tenha demonstrado flexibilidade e apoio, as trajetórias de Mikaely e Gleysla revelam que essas condições não são suficientes para garantir a continuidade da participação feminina.

Todavia, embora parte dos adolescentes deixe o grupo mirim, muitos tamborzeiros adultos de hoje ingressaram como tamborzeiros mirins, evidenciando que a prática é marcada por ciclos de ruptura, renovação e continuidade. Entre os tamborzeiros adultos, é relevante destacar o caso de Tiago (25 anos), Ranieri e Vinícius (ambos com 32 anos), que são os tamborzeiros mais jovens do grupo adulto. Tiago, filho do capitão José Marcos, Ranieri e Vinícius iniciaram sua trajetória como tamborzeiros mirins e se mantiveram no grupo ao longo dos anos, sem se afastarem na juventude.

Apesar do número reduzido de tamborzeiros que conseguem manter a continuidade de sua participação, é significativo que os membros adultos jovens da composição atual do grupo sejam oriundos dos tamborzeiros mirins. Há casos de tamborzeiros que, apesar de se afastarem durante a juventude, retornam ao grupo quando adultos, desempenhando papéis importantes na continuidade da tradição. É o caso do capitão Tarcísio, de Renan (segundo capitão dos tamborzeiros mirins) e do próprio capitão dos tamborzeiros mirins, José Marcos. Muitos tamborzeiros que atualmente possuem entre 50 e 60 anos relatam que participaram do grupo na infância e adolescência, afastaram-se durante a juventude, mas retornaram ao grupo depois de um tempo³⁴.

Ainda assim, a transição para o grupo adulto apresenta desafios significativos. O grupo de tamborzeiros adultos é composto majoritariamente por pessoas com mais de 50 anos, o que o torna pouco atrativo para os jovens, que frequentemente buscam espaços de pertencimento alinhados às suas vivências e interesses geracionais. Essa diferença etária e a desconexão entre as expectativas dos jovens e as dinâmicas do grupo adulto contribuem para a evasão definitiva de muitos adolescentes.

O desafio de tornar a transição para o grupo de adultos mais atrativa para os jovens permanece como uma questão central para a sustentabilidade deste campo de prática. A expressiva evasão após os 13 anos suscita reflexões sobre estratégias para fortalecer o vínculo dos adolescentes com o grupo, criando condições que possibilitem sua permanência ou uma transição mais clara para o grupo de adultos. Algumas ações nesse sentido já podem ser observadas na prática comunitária. O capitão José Marcos tem buscado valorizar o papel dos

³⁴ Sobre os adolescentes nos Reinados, conferir Santos (2019).

adolescentes maiores de 14 anos, ampliando a participação deles em viagens e apresentações em eventos culturais na região.

O episódio da primeira viagem do grupo tamborzeiro após o período da pandemia de COVID-19, realizada para Timóteo nos dias 21 e 22 de maio de 2022, revela dinâmicas significativas de participação e negociação interna que permeiam a relação entre os tamborzeiros mirins e o grupo de adultos. A viagem, que teve como objetivo a participação na celebração de 17 anos da Associação Cultural Irmandade Reino do Rosário, Guarda de Moçambique de Timóteo/MG, destacou desafios e soluções relacionados à integração dos tamborzeiros mirins.

Em reunião realizada em março de 2022, foi discutido o convite da Guarda de Moçambique de Timóteo. Durante as deliberações, o capitão José Marcos estabeleceu que crianças menores de 16 anos não participariam da viagem devido à longa distância entre Araçuaí e Timóteo, cerca de 500 km. Essa decisão inicial gerou frustração entre as crianças do grupo, mas também abriu espaço para negociações e adaptações nas regras. Inicialmente, Hendrixson, com 16 anos, foi autorizado a viajar, e posteriormente Júlia, que tinha 17 anos e manifestou interesse em participar, também recebeu permissão. Esses casos demonstraram a importância do critério etário nas decisões de participação, embora não tenha sido o único fator determinante. Durante essa reunião, as crianças abriram uma nova pauta, mencionando a visita realizada ao museu de Araçuaí em 2019 e perguntando quando seria possível repetir essa experiência. Sem poderem ir a Timóteo, pareciam buscar um entretenimento alternativo.

O cenário se transformou em abril de 2022, quando Dona Maria decidiu acompanhar a viagem e assumir a responsabilidade por um grupo de tamborzeiros mirins, ampliando as possibilidades de participação. Sob sua supervisão, foram incorporados à viagem João Gabriel, Rodrigo e Jean, netos e vizinho de Dona Maria, respectivamente, além de Júlio, de 13 anos, irmão de Júlia. Este último foi autorizado não apenas por sua relação familiar, mas também por sua habilidade no toque de caixas e outros instrumentos, fator que pode ter influenciado a decisão do capitão. Também foram incluídos na viagem Marcelo, de 16 anos, que atendia ao critério de idade estabelecido inicialmente. As negociações evidenciaram a agência dos tamborzeiros mirins em buscar apoio interno para flexibilizar as regras iniciais, com o convencimento de Dona Maria sendo decisivo para a ampliação do grupo de jovens participantes. Tal movimento reforça a capacidade de articulação dos tamborzeiros mirins dentro do coletivo, mesmo diante de limites impostos pelo capitão.

A experiência da viagem para Timóteo evidencia desafios estruturais na transição dos tamborzeiros mirins para o grupo de adultos. Promover a participação dos adolescentes nessas

viagens reforça o vínculo dos jovens com o grupo, além de prepará-los para assumir novos papéis e se envolverem nas dinâmicas próprias dos adultos. Atividades como essas, que valorizam o papel dos adolescentes e jovens dentro da comunidade tamborzeira, bem como ações que aproximem o grupo adulto das novas gerações têm se mostrado como formas de incentivo para a continuidade dos participantes. Tais iniciativas refletem o esforço contínuo para manter a dinâmica da comunidade intergeracional dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí, reafirmando a importância das conexões entre as diferentes faixas etárias. Contudo, é sempre um equilíbrio tenso.

4.2 Bairros e percursos: (re)construindo vínculos no Rosário

A maioria dos tamborzeiros mirins reside nos bairros periféricos da Baixada e do Canoeiro, cujas histórias estão profundamente interligadas. São bairros estigmatizados, frequentemente associados à violência, ao tráfico de drogas e à prostituição. No entanto, são também espaços de resistência, onde as crianças tamborzeiras vivem, brincam e circulam com uma identidade profundamente conectada ao legado afrodiaspórico da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí.

A Baixada, localizada ao pé do morro onde se encontram a igreja de Nossa Senhora do Rosário e a Casa dos Tamborzeiros, abriga a maior parte dessas crianças. O Canoeiro, por sua vez, conhecido como "Mutirão", foi formado por moradores da Baixada que perderam suas casas na grande enchente de 1979 (Foto 8), que alagou toda a parte baixa da cidade. O apelido "Mutirão"³⁵ faz referência ao esforço coletivo realizado para a construção das casas no bairro em terreno doado pelo arcebispado (Santos, 2019). Esse contexto de criação do Canoeiro consolidou vínculos familiares e de sociabilidade entre os moradores desses dois bairros.

³⁵ Sobre as práticas dos mutirões, conferir Poel (2013, p. 682).

Foto 8 – Enchente ao pé do morro do Rosário (1979)



Fonte: acervo Irmandade dos Homens Pretos do Rosário

Nota: autor desconhecido – o registro ilustra parte de uma das ruas da Baixada completamente alagada durante a cheia de 1979. No alto do morro, ao fundo, destaca-se a Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Uma ladeira de terra conecta a igreja com a área alagada, onde moradores enfrentam os transtornos causados pela enchente.

Relatos indicam que a igreja de Nossa Senhora do Rosário serviu como abrigo para diversas pessoas durante esse período difícil. Renan, hoje segundo capitão dos tamborzeiros mirins, relembra que ele, sua mãe e suas irmãs buscaram refúgio na igreja após perderem a casa onde moravam de aluguel — uma construção de pau-a-pique na Baixada — que desabou com a força da cheia do rio. Mesmo após as águas recuarem, a família não tinha para onde ir e permaneceu alojada na igreja por bastante tempo.

Renan, que na época tinha apenas 12 anos, conta que chegou a vivenciar a festa de Nossa Senhora do Rosário enquanto ainda estavam abrigados dentro da igreja. Mais tarde, sua mãe conseguiu construir uma nova casa no Canoeiro, para onde a família se mudou. Até hoje, Renan continua morando no mesmo bairro e exemplifica essa conexão do chamado Mutirão com a Baixada e o Rosário.

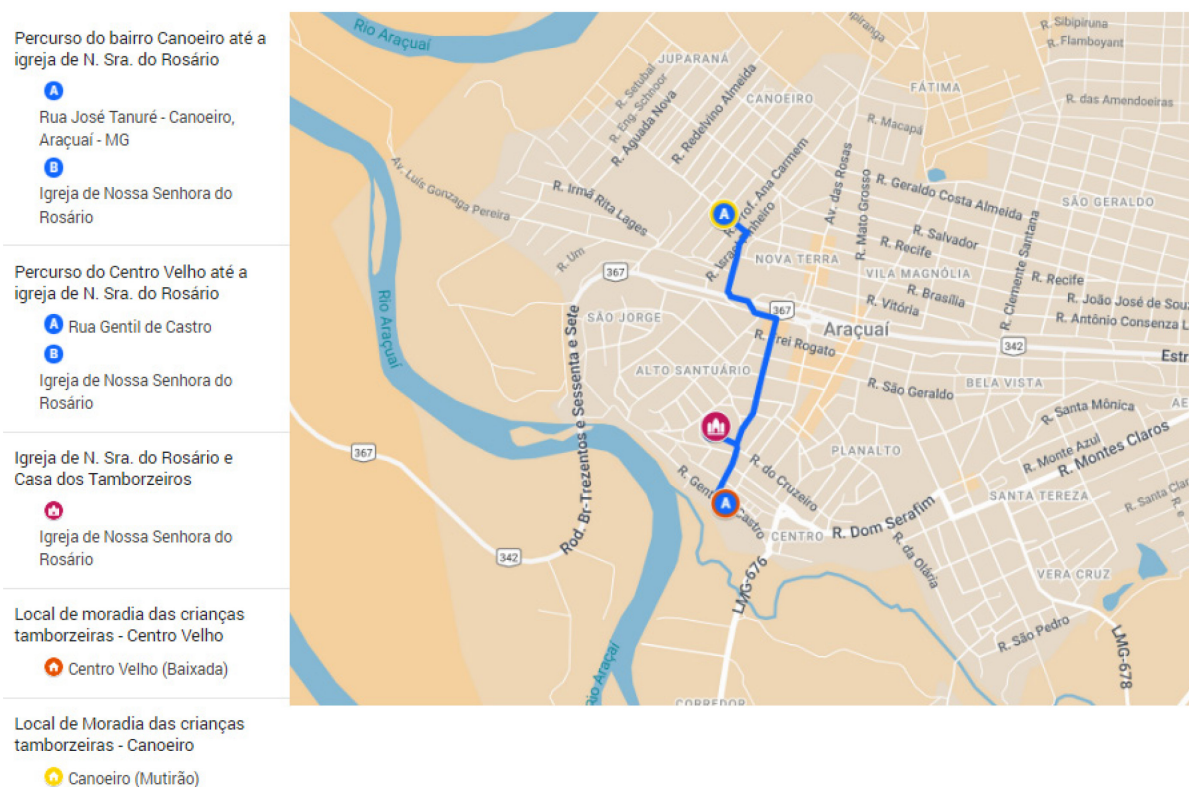
Após a enchente, a Baixada, também chamada de Baixo Centro e de Centro Velho, entrou em um processo de abandono. O antigo mercado municipal, construído no século XVIII, foi demolido, e os comerciantes transferiram seus negócios para a parte alta da cidade, onde um

novo mercado foi erguido. O bairro passou a abrigar oficinas de artesãos de couro, madeiras e serralherias, mas também ficou marcado por estigmas.

As enchentes do rio Araçuaí e do córrego Calhauzinho continuam a impactar a região, marcada por casarões em ruínas e casas humildes. As memórias de Renan se entrelaçam com as vivências das crianças que hoje crescem na Baixada, evidenciando a persistência das desigualdades estruturais na área. Durante a pesquisa, várias crianças residentes na rua Gentil de Castro, popularmente conhecida como "rua de baixo", relataram que, em diversas ocasiões, precisaram abandonar suas casas devido às inundações. Mesmo diante dessas adversidades, a Baixada se mantém como um lugar de memória, abrigando a igreja de Nossa Senhora do Rosário e a Casa dos Tamborzeiros, espaços que são símbolos de identidade e resistência para a comunidade.

O mapa abaixo (Figura 5) ilustra a disposição geográfica dos bairros Baixada e Canoeiro em relação à igreja de Nossa Senhora do Rosário, ponto central para as atividades dos tamborzeiros. Essa configuração espacial revela importantes aspectos sobre os deslocamentos das crianças e sua relação com a comunidade de tambor da qual são parte.

Figura 5 – Mapa do percurso dos tamborzeiros mirins até a igreja



Fonte: elaboração própria.

Nota: elaboração feita a partir de recursos disponíveis no Google My Maps.

As crianças residentes na Baixada realizam um trajeto curto até a igreja de Nossa Senhora do Rosário, percorrendo aproximadamente 500 metros em cerca de 5 minutos a pé. A proximidade física entre o bairro e a igreja favorece o acesso frequente aos ensaios e às festividades, consolidando a Baixada como um núcleo central para a prática tamborzeira. Por outro lado, as crianças do Canoeiro enfrentam um percurso mais longo, de aproximadamente 1,5 km, que exige cerca de 20 minutos de caminhada até a igreja e inclui cruzar a rodovia BR 367. Apesar da maior distância, essas crianças demonstram grande comprometimento, organizando-se em grupos para realizar o deslocamento e participarem com regularidade das atividades.

Os deslocamentos até a igreja são realizados geralmente em grupos formados com base em relações de amizade, vizinhança e laços familiares, o que fortalece os vínculos comunitários. Quase sempre sem a companhia de adultos, essas crianças demonstram autonomia no deslocamento e comprometimento com os compromissos rituais e ensaios. Eventualmente, contam com o apoio de Dona Maria, avó de algumas delas, ou do capitão José Marcos. Mesmo quando desacompanhadas, mantêm participação assídua nos ensaios e festividades. Além disso, não é comum a presença de pais ou de familiares adultos nos ensaios dos tamborzeiros mirins. É também neste deslocamento das crianças até a igreja do Rosário que vai se construindo o vínculo com o espaço ritual. Essas caminhadas, por serem feitas em grupo, reforçam os laços entre os participantes e marcam o compromisso coletivo com a prática tamborzeira.

4.3 Formas de acesso: amizade, família e vizinhança

Certo dia, um menino recém-chegado à igreja do Rosário me abordou para perguntar o que precisava fazer para participar dos tamborzeiros mirins. Baseando-me no que presenciava ali, respondi que era "só chegar". No entanto, fui rapidamente corrigida por outros tamborzeiros mirins que estavam próximos: "Tem que dar o nome para o Zé!". Foi então que compreendi que a participação no grupo dos tamborzeiros mirins não dependia apenas da chegada espontânea, mas também de um gesto simbólico de formalização: "dar o nome" ao capitão. Os próprios tamborzeiros mirins, a partir de suas redes de vizinhança, mobilizam-se para participar dos ensaios, da festa e de outros compromissos do grupo. Curiosamente, não há exigência de autorização formal por parte dos pais ou responsáveis legais para que integrem o grupo.

No que se refere à parentalidade, nenhum dos tamborzeiros mirins atualmente é filho de tamborzeiros adultos, o que contraria o estereótipo de que a transmissão cultural em grupos

ditos "tradicionais" ocorre necessariamente de forma intergeracional, "de pai para filho". Embora alguns mencionem que pais ou avós já tenham feito parte do grupo, esses vínculos foram interrompidos por vontade, doença, migração ou falecimento. Apesar disso, não se pode descartar a possibilidade de que experiências familiares tenham despertado o interesse de algumas crianças. Ainda assim, é fundamental considerar mais profundamente as redes de relações estabelecidas pelas próprias crianças, destacando seu papel ativo nos deslocamentos e na mobilização de outras crianças para participar dos ensaios, das festas e de outras atividades do grupo.

Em *As Trocinhas do Bom Retiro*, Florestan Fernandes (2004) identificou a vizinhança como uma condição essencial para a formação de grupos infantis, argumentando que a proximidade espacial das famílias, embora não determinasse a existência desses grupos, facilitava a síntese social entre os indivíduos. Ele também ressalta que, apesar da relativa independência das *trocinhas*, suas dinâmicas estavam vinculadas às decisões dos adultos, como o local de moradia. Entre os tamborzeiros mirins, o papel da vizinhança também é relevante, mas o deslocamento aparece como um elemento igualmente importante na formação do grupo. Crianças de diferentes núcleos de vizinhança dirigem-se à igreja do Rosário para os encontros, criando novos laços e núcleos de interação. Um exemplo claro disso é a integração de crianças do bairro Canoeiro ao grupo.

Essas formas de acesso demonstram que amizades, vizinhança e a iniciativa das crianças são fatores cruciais no processo de adesão ao grupo. O grupo dos tamborzeiros mirins configura-se como um espaço dinâmico de interação e pertencimento infantil, marcado por formas diversas de acesso que vão além das noções de transmissão cultural tradicionalmente atribuídas a vínculos familiares diretos. Embora as relações familiares possam influenciar indiretamente o interesse pelo grupo, a adesão dos tamborzeiros mirins depende fundamentalmente de redes sociais criadas e mobilizadas pelas próprias crianças. Amizades, laços de vizinhança e a interação direta com outros membros são elementos centrais nesse processo, indicando um protagonismo infantil que desafia estereótipos de continuidade cultural exclusivamente intergeracional.

Além disso, o deslocamento para encontros, como os realizados na igreja do Rosário, possibilita a criação de novos núcleos de pertencimento. Ao reconhecer o protagonismo infantil e suas estratégias de articulação, ampliamos a compreensão sobre os processos de reprodução e inovação cultural em contextos religiosos afrodiaspóricos, destacando a capacidade das crianças de reconfigurarem e expandirem suas redes sociais no interior de práticas comunitárias.

Além disso, a adesão voluntária dos tamborzeiros mirins, orientada pelas escolhas próprias das crianças e motivada por relações entre pares, oferece uma oportunidade para repensar a participação infantil em contextos religiosos, desafiando a visão de que ela seja exclusivamente resultado de pressões familiares, comunitárias ou institucionais.

4.4 Rosário dos Pretos: as crianças tamborzeiras nas trilhas do antirracismo

Era uma manhã de domingo, dia nove de abril de 2023. As crianças tamborzeiras corriam, gritavam e brincavam no adro da igreja, quando o capitão José Marcos chamou todos para entrarem e se sentarem nos bancos da igreja para que pudessem, antes do ensaio, fazer uma acolhida dos novatos. Já dentro da igreja, todos se posicionaram de pé, de frente para o altar, com as mãos para o alto, rezaram uma ave-maria e um pai-nosso. O capitão explicou aos recém-chegados que os tamborzeiros é uma tradição antiga, dos negros, que remete ao “tempo dos escravos”. Disse que aquela igreja foi construída pelos antepassados há mais de 150 anos e que era motivo de muito orgulho, respeito e responsabilidade.

Com voz firme, o capitão Zé explicou:

Os escravos fizeram essa promessa para Nossa Senhora do Rosário: que se libertos eles fossem, seriam devotos e louvariam Ela para sempre. Então isso é uma promessa de nossos ancestrais. [...] Eles prometeram para Nossa Senhora que a louvariam para sempre, enquanto existissem. Então, é uma promessa que veio lá do passado e que nós temos que cumprir. Eles fizeram essa promessa e nós somos descendentes deles. E nós temos que estar aí renovando essa promessa que eles fizeram para Nossa Senhora do Rosário. [...] Graças a Deus, com a promessa que eles fizeram a Nossa Senhora - e Ela concedeu o pedido deles - foram libertos da escravidão. A gente vê aí que *hoje ainda existe preconceito, mas a escravidão em geral acabou*, com a ajuda da devoção a Nossa Senhora do Rosário. E por isso, gente, nós temos que cumprir com o que eles prometeram para Ela: louvar, agradecer Nossa Senhora sempre.³⁶

É no ritual e na festa que a promessa de liberdade, a devoção a Nossa Senhora do Rosário e o elo com os ancestrais se reafirmam e ganham força. As palavras do capitão refletem um movimento contínuo de rupturas, renovação e permanências. A escravidão foi abolida, mas o preconceito se mantém ainda hoje. A promessa, feita pelos antepassados, encontra renovação no presente, sendo um compromisso que atravessa gerações. A luta contra as desigualdades e os desafios enfrentados pela população negra persistem. E as comunidades de tambor, formadas

³⁶ Fala extraída das gravações de áudio produzidas pela autora durante a pesquisa, em abril de 2023, na cidade de Araçuaí.

a partir da devoção à Nossa Senhora do Rosário, têm se mostrado como um exemplo desse movimento histórico de resistência.

A maioria das crianças que, naquele momento, ouvia as palavras do capitão é negra e vive na Baixada, região que é frequentemente vista como um “problema social”. Essa visão se conecta a um imaginário construído historicamente no Brasil, que associa as crianças negras e periféricas a uma infância desviante e ameaçadora, como elemento de desordem social. Nominadas como “menores” (“menores abandonados”, “moralmente abandonados”, “delinquentes”) essas crianças e suas infâncias são, em geral, consideradas “potencialmente ou efetivamente perigosas para a sociedade” (Rizzini, 1990, p. 77). É possível traçar um paralelo entre a construção do Vale do Jequitinhonha como o “Vale da Miséria” — gestada por imagens de crianças desnutridas, famélicas, expostas em reportagens que estigmatizam a região — e a maneira como a Baixada e seus moradores são percebidos na cidade de Araçuaí.

As crianças tamborzeiras, inseridas nesse contexto, carregam atributos e estereótipos que são frequentemente vistos como inerentes a uma categoria socialmente construída: crianças negras periféricas. Esse processo atua em um duplo movimento. Por um lado, estigmatiza as infâncias negras e periféricas, marcando-as como símbolos de inferioridade; por outro, normaliza as vivências das infâncias brancas, reafirmando sua posição de privilégio. Assim, os marcadores de raça e classe moldam profundamente as experiências dessas crianças, naturalizando desigualdades históricas, sustentadas por um racismo sistêmico que persiste na sociedade brasileira.

Essas crianças enfrentam diariamente moradias precárias, insegurança alimentar, acesso insuficiente à água potável e ao saneamento básico, além de frequentarem escolas com graves déficits educacionais. Muitas são também impactadas pelo trabalho infantil, pelo tráfico de drogas, pelo desemprego estrutural e pelo encarceramento em massa que afeta diretamente suas famílias. Esses fatores revelam as profundas e persistentes consequências do racismo que atravessa suas vidas em Araçuaí. Tais marcadores sociais reforçam estigmas, moldando as experiências dessas crianças como símbolos de inferioridade. Além disso, percepções e afetos racistas afetam brutalmente as relações intersubjetivas que essas crianças estabelecem nos contextos em que vivem.

No livro *Fascismo da Cor*, Muniz Sodré (2023) questiona a ideia de racismo estrutural e propõe uma análise baseada na discriminação racial como fenômeno institucional e intersubjetivo. Para Sodré, a abolição da escravidão e a proclamação da República marcaram a transição para uma nova configuração de racismo no Brasil, influenciada por ideias fascistas e eugenistas. Em vez de conceituar o racismo brasileiro como estrutural, ele sugere o uso do

conceito "forma social escravista". Segundo o autor, essa forma mantém a escravidão como ideia e como discriminação institucional, perpetuando-se tanto em práticas concretas quanto em percepções e afetos subjetivos.

Sodré (2023a) afirma que a Lei Áurea encerrou a estrutura formal da escravidão, mas não o racismo, diferenciando ambos: “minha visão é que o racismo que existia no Brasil estava consolidado e ligado à escravatura. Portanto, a estrutura escravista existia. [...] Mas, isso acabou com a Lei Áurea. [...] Ela efetivamente acabou com a sociedade escravista e, portanto, acabou com a estrutura escravista, mas não acabou com o racismo. São duas coisas diferentes”. Sodré (2023a) afirma que “acabou a escravidão, mas nasceu a forma social escravista”. Ele destaca, ainda, o papel do patrimonialismo nessa dinâmica, apontando para o controle social exercido por grandes famílias, pelo compadrio e pelo afilhadismo, que sustentam a forma escravista no Brasil contemporâneo, que é captada não apenas objetivamente, mas também pelas percepções e afetos.

O combate ao racismo não deve se restringir, segundo Sodré (2023), à reflexão intelectual sobre diferenças, mas deve passar pelo que chama de "pensamento da aproximação". Esse conceito valoriza práticas coletivas, como as encontradas no candomblé e nas rodas de capoeira, espaços que exemplificam modos de vida antirracistas e formas concretas de resistência à discriminação racial.

Quando o capitão afirma às crianças tamborzeiras que “ainda hoje existe preconceito, mas a escravidão em geral acabou com a ajuda de Nossa Senhora do Rosário”, ele sugere, em um sentido alinhado à análise de Sodré (2023), que, apesar do fim formal da escravidão, as práticas e as ideias associadas a ela permanecem presentes, perpetuando a discriminação tanto em aspectos institucionais quanto nas percepções e afetos que moldam as relações sociais e impactam a vida dos tamborzeiros na contemporaneidade.

O capitão evoca a devoção a Nossa Senhora do Rosário como símbolo de luta pela liberdade, enfrentando tanto a escravidão quanto o racismo forjado na sociedade pós-abolição. A renovação da promessa feita pelos antepassados pode ser entendida em consonância com a noção de “performance do tempo espiralar” (Martins, 2021), nos voltejos do passado e do presente. Na contemporaneidade, assim como no tempo dos antigos, mas em um movimento de renovação da promessa, o Rosário se configura como espaço de resistência, onde se produz liberdade e se combate a objetificação dos corpos negros, as diversas formas de opressão e a *forma social escravista* vigente.

Nesse contexto, torna-se essencial refletir, à luz da análise apresentada no capítulo anterior, sobre a presença historicamente documentada de crianças nas irmandades negras,

sobre o papel de meninos e meninas tamborzeiros na resistência. Embora os processos abolicionistas sejam frequentemente associados a sujeitos adultos, as crianças também participaram ativamente da história das irmandades negras. Hoje, elas continuam presentes nas performances rituais que renovam a promessa ancestral por liberdade, mediadas pela devoção a Nossa Senhora do Rosário.

As comunidades de tambor formadas no seio das irmandades negras podem ser entendidas como modos de vida antirracistas, alinhadas ao “pensamento da aproximação” (Sodré, 2023). Com a presença histórica e contemporânea das crianças nas irmandades negras, a dinâmica dessas comunidades demonstra que os tamborzeiros mirins são igualmente agentes nas trilhas do abolicionismo e do antirracismo.

Adotar o “pensamento de aproximação”, nos termos de Sodré (2023), como ferramenta para combater o racismo, permite também abordar esse enfrentamento do racismo em uma perspectiva geracional. As comunidades de tambor, organizadas em torno dessa lógica, mesmo resguardando o princípio da senioridade, desafiam a segregação entre os mundos infantis e adultos, uma característica da institucionalização das infâncias. Ao invés disso, promovem uma convivência que se dá pela aproximação, criando um espaço onde ambos os mundos se entrelaçam e contribuem para a construção de um modo de vida intergeracional antirracista.

Além disso, é interessante destacar que existem relatos sobre a organização autônoma das crianças como origem da festa Mirim de Nossa Senhora do Rosário. Segundo Dona “Nifia”, moradora da Baixada, avó de algumas crianças tamborzeiras e hoje com cerca de 80 anos, foram as próprias crianças que improvisaram tambores com latas, instrumentos de bambu e coroas de papel, criando o grupo dos tamborzeiros mirins e dando início à Festa de Nossa Senhora do Rosário das Crianças em Araçuaí. Dona Nifia, que era criança à época, lembra de ter participado dessa organização. Ela conta que, com o tempo, a celebração passou a incluir uma missa no dia da festa.

Contudo, o frei holandês Modesto van Gastel, vigário em Araçuaí entre 1949 e 1954, decretou o fim da Festa de Nossa Senhora das Crianças, o que interrompeu a celebração por alguns anos. Dona Nifia, no entanto, não consegue precisar por quanto tempo a festa ficou suspensa nem quando foi retomada. Ela relata que, ao ser reiniciada, houve uma mudança significativa: “os ricos tomaram conta da festa”, referindo-se aos reis e rainhas festeiros de famílias abastadas que passaram a tomar parte na festa. Apesar disso, em relação à organização atual da festa, embora algumas crianças de famílias ricas da cidade ainda sejam coroadas como reis e rainhas, essa não é uma regra. Durante o período da pesquisa, a maioria dos reis e rainhas

mirins coroados era oriunda de famílias modestas, que realizaram a festa contando com os donativos da comunidade.

Esse relato evidencia o protagonismo das crianças negras da Baixada na criação e desenvolvimento da festa, uma iniciativa que acabou sendo formalizada e institucionalizada ao longo do tempo. Esse protagonismo pode ajudar a explicar por que Araçuaí é a única cidade da região do Vale do Jequitinhonha com um grupo de tamborzeiros mirins e uma celebração específica de Nossa Senhora do Rosário conduzida por crianças. Tal singularidade reforça a importância das crianças como agentes no contexto das irmandades negras, reafirmando sua capacidade de criar e transformar tradições comunitárias, ainda que sob relações assimétricas de poder e ação com os adultos.

Ao visitar as casas das famílias das crianças tamborzeiras, refleti sobre como a forma social escravista e o racismo continuam a (re)produzir a pobreza infantil entre crianças negras. A precariedade das condições de vida, resultante da negação sistemática de direitos básicos, impõe múltiplas vulnerabilidades às crianças tamborzeiras e suas famílias, perpetuando estigmas e marginalizações. Essa situação evidencia como o patrimonialismo e o poder das grandes famílias brancas não apenas sustentaram a escravidão no passado, mas continuam a operar como estruturas de discriminação social, racial e territorial.

Contudo, no contexto do Rosário dos Pretos, na liminaridade do ritual, emerge um contraponto: o antídoto a essa forma social escravista. Ali, o Rosário se torna um espaço de liberdade e resistência, onde se constrói um modo de vida antirracista. Mais do que um lugar de devoção, é um território simbólico que desafia as opressões históricas, criando práticas de emancipação e afirmando outras possibilidades de existir para as crianças negras e suas comunidades.

Voltemos, então, à fala do capitão dirigida às crianças tamborzeiras na manhã do dia 9 de abril de 2023. José Marcos explicou: “Os africanos foram trazidos para o Brasil como escravos e naquela época, trabalhavam de graça, apanhavam, ficavam presos nas senzalas. Eles queriam a liberdade. Tanto que tem o dia da consciência negra. São os negros que lutaram pela liberdade. Zumbi dos Palmares e tantos outros fugiram e criaram quilombos para se protegerem e se organizarem para não serem escravizados. Esses negros brigaram pela liberdade e escolheram Nossa Senhora do Rosário como santa de devoção deles e fizeram uma promessa para ela”.

Nessa explicação, o capitão evidencia a profunda ligação entre a devoção a Nossa Senhora do Rosário e as lutas históricas por liberdade e contra o preconceito. Essa narrativa ecoa o pensamento de Beatriz Nascimento, que destaca que o quilombo, enquanto “durante três

séculos concretamente uma instituição livre, paralela ao sistema dominante”, transformou-se, após a abolição, em uma “caracterização ideológica”, cuja mística continua a alimentar os anseios de liberdade e resistência (Nascimento, 2021, p. 156-157).

Dessa forma, a fala do capitão situa os tamborzeiros e a devoção negra à Nossa Senhora do Rosário no amplo conjunto de experiências sociais que se nutrem da memória histórica dos quilombos. Sua narrativa evoca o protagonismo afrodiaspórico nas lutas por liberdade, reafirmando o Rosário dos Pretos como espaço de resistência e liberdade. É a promessa ancestral que se renova a cada geração. E as crianças são partícipes dessa história, inserindo-se como agentes fundamentais na reprodução e na renovação dessa comunidade de prática. São as crianças no Rosário dos Pretos, na relação com os mais velhos, que mantêm vivo esse repertório, incorporando em seus corpos e cantos a memória coletiva do enfrentamento contínuo do racismo, nutrindo a esperança de um mundo justo e igualitário.

4.5 Lá no Rosário: igreja-adro-cemitério-casa dos tamborzeiros

A devoção a Nossa Senhora do Rosário está profundamente entrelaçada às lutas por liberdade, sendo afirmada pela promessa ancestral de louvor e resistência. Essa promessa, renovada ao longo das gerações, encontra expressão na preservação da comunidade de tambor e nos espaços e práticas que materializam essa conexão. Um processo amplo, contínuo e espiralar, que articula pessoas, lugares, coisas, santos e ancestrais, que culmina nas Festas de Nossa Senhora do Rosário. Esse universo se ancora em materialidades religiosas que configuram o Rosário como um espaço simbólico e prático, marcado por múltiplas interações. A igreja, o adro com seu cruzeiro, o cemitério da irmandade e a Casa dos Tamborzeiros constituem esse complexo que, ao mesmo tempo, delimita e expande um campo de relações entre adultos e crianças, entre vivos e ancestrais, humanos e não humanos, visível e invisível.

Foto 9 – Festa Mirim de Nossa Senhora do Rosário (2019)



Fonte: Acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2019 por Lori Figueiró.

Nesta fotografia da Festa Mirim de Nossa Senhora do Rosário de 2019 (Foto 9), em que aparecem em primeiro plano os tamborzeiros tocando seus instrumentos e cantando no momento da saída do cortejo, é possível avistar a igreja à direita, ao fundo. Trata-se da igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Araçuaí, construída no século XIX, que é motivo de muito orgulho para os tamborzeiros. A edificação, de estilo colonial brasileiro, apresenta uma fachada simétrica pintada predominantemente em branco, com detalhes em azul.

Ao centro, destaca-se a porta principal de madeira, pintada de azul, emoldurada por um arco simples. Acima da porta, há um ornamento estilizado que forma a letra "M", uma referência à Maria, mãe de Jesus, reafirmando a devoção à Nossa Senhora. Acima do símbolo, há duas janelas centrais, também emolduradas por arcos. O frontão principal, repleto de símbolos entalhados, é coroado por uma pequena cruz, no ponto mais alto. A fachada ainda conta com duas janelas menores em arco nas extremidades, pintadas de azul. As torres laterais são marcadas por pináculos discretos.

A lateral da igreja possui uma estrutura alongada com janelas simples e pintadas de azul, mantendo o padrão da fachada principal. O telhado é composto por telhas de cerâmica. À direita da estrutura principal, há um campanário de base simples, com o sino protegido por um pequeno telhado.

O adro da igreja é um espaço amplo, cercado por meio muro e grades na frente e muro nas laterais e nos fundos. Em tempos de festa, o mastro e a bandeira de Nossa Senhora do Rosário são hasteados em frente à igreja. Ao lado do mastro, também em frente à igreja, fica um grande cruzeiro e, ao lado do cruzeiro, um campanário com um sino, sem badalo, que é tocado com pequenas pedras.

Na lateral esquerda e nos fundos da igreja, localiza-se um antigo cemitério, onde ainda hoje são sepultados os membros da irmandade. Na lateral direita, em uma construção mais recente, encontra-se a Casa dos Tamborzeiros, que foi construída em regime de mutirão e concluída em 2019. A Casa dos Tamborzeiros possui um grande salão, dois banheiros, um cômodo para guardar os instrumentos e uma cozinha. No salão, há pinturas da artista plástica Anna Göbel. Na parede interna frontal, está a imagem de Nossa Senhora do Rosário e os tambores sendo aquecidos na fogueira, e na parede da lateral esquerda há pinturas de uma Nossa Senhora Aparecida e de cenas do ritual dos tamborzeiros inspiradas nas fotografias de Lori Figueiró. Essas pinturas foram realizadas por Anna Göbel em 2021, em um projeto intitulado *Miradas de Afeto*.

A dinâmica do Rosário envolve uma intensa mobilização coletiva ao longo do ano. Ensaios, reuniões e outras atividades são realizadas de forma regular, incluindo mutirões para limpeza e manutenção dos espaços sagrados. É comum, por exemplo, que os tamborzeiros se reúnam para limpar e fazer reparos na Casa dos Tamborzeiros, no adro da igreja e no cemitério. A própria Festa de Nossa Senhora do Rosário é um vasto mutirão (Zaluar, 1983). Zelar pela boa organização do espaço e pela preservação dos instrumentos é uma atitude valorizada pelo grupo. Essa prática expressa o cuidado coletivo com os espaços que sustentam as experiências religiosas do grupo. Como disse o tamborzeiro Ranieri: “A Casa dos Tamborzeiros é de todos, é dos tamborzeiros adultos e crianças, é dos tamborzeiros vivos e dos que já morreram”.

As reuniões, realizadas na igreja, são momentos de deliberação coletiva, convocadas pelo capitão conforme a necessidade. Já os ensaios, ocorrendo nas manhãs de domingo, desenham uma sequência que reflete a composição do grupo: ensaios de tamborzeiros adultos, seguidos por mirins, e, por fim, ensaios conjuntos. Os ensaios são rituais de preparação, de convivência e de ampliação da energia vital do grupo.

Os ensaios são realizados na Casa dos Tamborzeiros, no adro e na igreja do Rosário. Ocorrem geralmente de 08h30 às 12h00, intervalo que engloba o tempo necessário para a afinação dos tambores na fogueira que sempre é acesa no cemitério da irmandade do Rosário. O tempo de afinação de tambores, em torno de quarenta minutos, é utilizado para conversas e brincadeiras. Os ensaios funcionam como momentos de preparação técnica, fortalecimento

espiritual e convivência comunitária. Antes de iniciarem, crianças brincam no adro da igreja, enquanto os adultos acompanhados de outras crianças organizam os instrumentos. A circulação no complexo igreja - casa dos tamborzeiros - adro - cemitério é livre a todos.

A Casa dos Tamborzeiros, o adro, a igreja e o cemitério são os principais lugares para os encontros e práticas que estruturam a dinâmica ritual do Rosário. Quando o primeiro tamborzeiro chega, é acesa uma fogueira no cemitério, conhecido como 'kalunga pequeno', reafirmando a profunda conexão simbólica com os ancestrais. É nesse espaço que se realiza o aquecimento dos tambores, um processo que exige sensibilidade e precisão: o couro precisa ser aquecido até alcançar a tensão ideal para o toque, sem risco de danificá-lo. Essa prática, carregada de significados, expressa a dimensão material e espiritual do ritual, estabelecendo um vínculo entre os vivos e os que os precederam, por meio de gestos e materialidades que renovam e perpetuam a comunidade e suas práticas.

A circulação entre os espaços do complexo – igreja, Casa dos Tamborzeiros, adro e cemitério – permite que ações rituais e sociabilidades se entrelacem. O Rosário é um lugar onde a memória dos ancestrais, a devoção a Nossa Senhora e os laços entre os membros do grupo se perpetuam e se renovam continuamente. Várias gerações de tamborzeiros construíram a centenária igreja, o adro, o cemitério e a Casa dos Tamborzeiros e também são por essas materialidades constituídos enquanto comunidade ritual.

Essas relações se expandem para além dos limites do Rosário, nos cortejos e procissões pelas ruas da cidade, mas também nas participações do grupo dos tamborzeiros em eventos religiosos e culturais em outras áreas, como festas dos santos padroeiros de outras paróquias, festivais de cultura, abertura de shows e exposições etc.

A relação entre os tamborzeiros e os espaços que integram o Rosário reflete as complexas conexões entre pessoas e materialidades, evidenciando como os suportes físicos não apenas organizam as práticas rituais, mas também condensam memórias e significados sociais. Como destacado por Menezes (2013), a materialidade pode ser pensada como parte ativa das dinâmicas culturais, funcionando como mediadora das interações. Nesse sentido, os objetos e os espaços que compõem o Rosário operam como elementos que não apenas registram, mas participam ativamente na produção do ritual, dos processos de pertencimento e continuidade, tornando-se centrais na manutenção e na transformação da memória coletiva e dos repertórios culturais afrodiáspóricos.

O Rosário, em sua multivocalidade, é tanto espaço físico quanto simbólico. A expressão “lá no Rosário” revela a centralidade dessa construção sócio-espacial na vida da irmandade. É um território de trânsito e conexão, onde as materialidades sagradas – tambores, cruzeiros,

altares, fogueira e espaços de culto – modulam relações entre humanos e santos, entre vivos e mortos, e entre o grupo e a comunidade mais ampla.

As crianças tamborzeiras de hoje e de ontem deixam seus rastros e habitam o Rosário, dando continuidade à história da irmandade contada nos versos das cantigas e nos movimentos de seus corpos. Marcadas pelo racismo da forma social escravista que vige na contemporaneidade e que impactam suas vidas, essas crianças desempenham um papel ativo na renovação da promessa ancestral, ressignificando a devoção a partir de suas vivências cotidianas e contribuindo para a perpetuação do legado afrodiaspórico das performances rituais tamborzeiras.



5 O CORPO TAMBORZEIRO NA FESTA

As festas são rituais que articulam aspectos do cotidiano e experiências históricas, desempenhando um papel central na compreensão das sociedades humanas (Cavalcanti, 2013). Na Festa de Nossa Senhora do Rosário, conduzida pelos tamborzeiros em Araçuaí, o corpo ocupa uma posição central, funcionando como o eixo por meio do qual práticas como o manejo de instrumentos musicais, o batuque, a alimentação e o uso de vestimentas rituais adquirem significado. O corpo tamborzeiro em festa atua simultaneamente como mediador da devoção e como elemento estruturante de identidades, desafiando as adversidades do cotidiano e instaurando novas formas de socialidade.

Carregada de significados, a festa opera como um momento de subversão das condições de vida marcadas pela privação e pelo estigma, promovendo experiências de fartura, autoestima e pertencimento. Nesse contexto, a festa se apresenta como mediadora cultural, atendendo tanto a necessidades concretas quanto simbólicas, podendo ser compreendida como uma “vivência de uma experiência de cidadania alternativa” (Amaral, 1998, p. 20).

A performance ritual tamborzeira é uma manifestação coletiva de devoção a Nossa Senhora do Rosário, que celebra simbolicamente as lutas contra a escravidão e preserva um rico repertório cosmológico e religioso afrodiáspórico. Esse repertório constitui o que Diana Taylor (2013) denomina “sistemas incorporados de memória”. No espaço festivo, o corpo tamborzeiro organiza e expressa camadas de memórias históricas que configuram a própria comunidade de tambor.

Nossa Senhora do Rosário, enquanto símbolo multivocal, orienta a devoção, articulando o tempo ordinário dos tamborzeiros com o tempo extraordinário dos rituais. Dessa forma, as performances rituais vivificam e reelaboram as histórias da comunidade, conectando passado e presente em uma dinâmica contínua. Nesse processo circular, a interdependência entre os dramas sociais e as performances rituais produz reflexos mútuos: os papéis desempenhados no cotidiano e no ritual se espelham, promovendo novas compreensões e fortalecendo os vínculos comunitários (Turner, 2015).

Considerando a perspectiva de Turner (2013, p. 118), os ritos tamborzeiros são fenômenos liminares, expressando “um momento situado dentro e fora do tempo, dentro e fora da estrutura social profana”. Esse período liminar do rito representa um espaço-tempo de

transição, marcado por uma ambiguidade essencial: ele se situa “entre o que já não é o que era e o que ainda não é o que será” (Turner, 2015, p. 161).

O corpo tamborzeiro é moldado por práticas que integram ritos comensais, vestimentas, instrumentos de percussão e o esforço coletivo envolvido na preparação dos ensaios e da festa. Esse corpo se constitui no espaço-tempo da festa, onde a privação cotidiana dá lugar à fartura, à força e à dignidade. Alimentar-se, vestir-se e batucar para Nossa Senhora do Rosário são formas de vivenciar a devoção e de afirmar uma presença que confronta estigmas, criando novos papéis e identidades para crianças e adultos tamborzeiros.

5.1. “Vai ter farofa?”: Comida e ritual

A comida, especialmente a farofa servida por mordomos(as), reis e rainhas da bandeira, ocupa um lugar central na construção do corpo tamborzeiro. Mais do que nutrir, a farofa molda o corpo que batuca, criando a imagem da criança bem alimentada e oferecendo uma contra-imagem à privação alimentar que caracteriza o cotidiano de muitos tamborzeiros. Durante as rodas de tambor, a alimentação não se limita ao aspecto nutritivo; ela se torna parte da performance, com dramatizações que evocam as condições de vida no “tempo dos escravos” e as vulnerabilidades impostas pela “forma social escravista” (Sodré, 2013) na contemporaneidade.

Após as rodas de tambor nas casas de reis e rainhas e no banquete ritual durante a festa, a farofa é presença esperada entre os alimentos oferecidos. As crianças tamborzeiras, assim como os adultos, demonstram grande expectativa, frequentemente perguntando: “Vai ter farofa?”. Esse alimento faz parte do fluxo de dádivas que estrutura o contexto ritual tamborzeiro, integrando práticas de classificação e construção da identidade. O rito comensal, ao mesmo tempo que nutre, produz o corpo tamborzeiro como corpo devocional.

Durante as rodas, a encenação em torno da falta de comida é uma metáfora poderosa. Em uma dramatização, um tamborzeiro entra no centro da roda cantando o verso “Ô santinho”, ao qual os outros respondem “Ô santo, comer”. Após várias repetições, o tamborzeiro simula cansaço e deita no chão, alegando: “Estou aqui trabalhando até agora e não me deram nada para comer. Carro sem combustível não anda”. A resposta vem em tom conciliatório: “Ô Santo, então vamos combinar assim: você batuca mais um pouquinho, que daqui a pouco a gente dá uma farofa para você”. Daí, o tamborzeiro se levanta e volta a batucar e entoar o verso ao som dos tambores: “Ô santinho!”, ao que todos respondem, batendo palmas: “Ô santo, trabalhar!”

A brincadeira encenada em torno da falta de comida – com o tamborzeiro que simula cansaço e clama por alimento, argumentando que "estou aqui trabalhando até agora e não me deram nada para comer" – evoca as condições de vida no “tempo dos escravos” e remete às vulnerabilidades impostas pelo racismo nos dias de hoje, ao mesmo tempo em que transforma essas realidades no contexto do tempo ritual. O corpo que batuca é sustentado pela farofa servida no banquete ritual, que faz parte do circuito de dádivas que estruturam a festa. O tamborzeiro trabalha, mas na festa, como se costuma dizer, trabalha-se para Nossa Senhora do Rosário.

A produção e o consumo de farofa, assim como a comida farta, fazem parte do fluxo de bens que constituem o contexto ritual tamborzeiro. Esses alimentos são fundamentais para as formas de socialidade do grupo, envolvendo princípios de classificação e de construção do corpo e da identidade tamborzeira. A comida ritual, assim, marca os circuitos de quem dá e recebe alimento, criando hierarquias baseadas nas formas de acesso a esses alimentos (Chagas *et al.*, 2022). As crianças tamborzeiras, que em seu cotidiano enfrentam a insegurança alimentar, são as primeiras a receber o alimento ritual no tempo-espço da festa. A distribuição da comida, portanto, é um indicativo da centralidade das crianças tamborzeiras como sujeitos do ritual. Nesse contexto, consumir comida se torna uma forma de fazer religião (Chagas *et al.*, 2022).

Em 2023, foi realizado o Encontro dos Tamborzeiros Mirins (Foto 10), que aconteceu na Baixada, em frente à casa de Dona Maria, avó de alguns dos tamborzeiros. Durante o encontro, as crianças protagonizaram um momento de partilha ao comerem farofa, parte do ritual comensal que sucede o cortejo e a roda de batuque.

Foto 10 – Se farofa não entra, batuque não sai



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2023 por Lori Figueiró – na imagem, as crianças tamborzeiras aparecem sentadas perfiladas na calçada, vestidas com suas roupas tradicionais brancas com detalhes pretos, exceto a pequena Liz que traja um vestido amarelo. Ao fundo, a fachada simples da casa, com uma porta aberta e uma janela de grade verde. À direita, destacam-se o tamborzão e os demais instrumentos utilizados na performance ritual.

A farofa, especificamente, nutre e forma o corpo que batuca, o corpo-tamborzeiro. Ela cria a imagem da criança bem alimentada, funcionando como uma contra-imagem da criança que sofre com a falta de alimentos. A festa, portanto, atende necessidades reais, como a privação do direito à alimentação adequada a que as crianças tamborzeiras são submetidas no cotidiano, o que gera estigmas. A festa, ao mesmo tempo, responde a necessidades simbólicas, criando novos papéis, novas identidades e classificações para a criança, agora reconhecida como tamborzeira.

Embora doces sejam tradicionalmente associados a crianças e a entidades infantis no panteão da Umbanda – doces como comida de criança (Freitas, 2022) – entre as crianças tamborzeiras nem sempre há uma predileção por esses alimentos. Em um dos ensaios do grupo, realizado no contexto das festividades juninas, quando foi oferecida a escolha entre canjica doce, caldo ou tropeiro, as crianças optaram pelos pratos salgados, contrariando a ideia comum de que crianças preferem doces.

Em outra situação, a mãe de uma rainha mirim sugeriu substituir o almoço por "guloseimas" no dia da festa de Nossa Senhora do Rosário, acreditando que isso agradaria mais as crianças tamborzeiras. No entanto, o capitão sugeriu que fosse oferecido o almoço, de

preferência com farofa e carne, explicando que as crianças precisavam de uma refeição nutritiva e fortalecedora, algo que desse "sustança", pois as crianças tamborzeiras "davam o sangue na festa". A alimentação como rito de comensalidade na Festa de Nossa Senhora do Rosário, assim, está associada ao que nutre e sustenta o corpo dos adultos e das crianças tamborzeiras.

O status de privação alimentar que marca o cotidiano das crianças negras periféricas é, no tempo extraordinário do ritual, substituído pelo acesso prioritário à comida farta. Alimentar-se em comunidade e de maneira abundante subverte, ainda que temporariamente, as carências da vida cotidiana. A farofa, associada ao corpo tamborzeiro, não apenas nutre, mas simboliza resistência, dignidade e força, produzindo a imagem de um corpo forte e bem alimentado, preparado para o batucar.

Esse ato de alimentar-se coletivamente é, em si, um evento subversivo. No espaço-tempo da festa de Nossa Senhora do Rosário, os ritos comensais instauram um estado de liminaridade, rompendo temporariamente as hierarquias e condições de escassez da vida cotidiana. Como enfatizou Turner (2013), a festa instaura a antiestrutura, o poder sagrado, o poder do fraco, um momento em que as relações sociais profanas podem ser descontinuadas. Alimentar-se fartamente e de forma coletiva é parte das mediações que a festa produz.

5.2 Engomado e sem deixar o chapéu cair: apresentar-se em dia de Festa

Além da alimentação, o corpo tamborzeiro é moldado pelo uso das vestes rituais. No período que antecede a festa, as crianças recebem indumentárias específicas: chapéu branco, calça preta e camisa branca. No entanto, há uma exceção dentro do grupo: os alferes utilizam calças brancas em vez das pretas, destacando seu papel diferenciado na celebração. Tanto as crianças tamborzeiras quanto os adultos compartilham a responsabilidade de se apresentarem trajados com a indumentária do grupo e de zelarem por sua limpeza ao longo dos rituais. O uniforme é um importante indicador de liminaridade (Turner, 2015), que representa a suspensão dos sinais de status da vida cotidiana em prol da criação de um espaço liminar próprio do rito.

Nos ensaios, as vestimentas das crianças tamborzeiras são variadas: calças, shorts, saias e vestidos de diferentes cores e tecidos. Os ensaios ocorrem na Casa dos Tamborzeiros, localizada no adro da igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Durante essas ocasiões, é comum que algumas crianças e adultos retirem os chinelos, batucando descalços.

No período que antecede a festa de Nossa Senhora do Rosário, entretanto, as crianças recebem as indumentárias rituais específicas para o evento. O uniforme dos tamborzeiros mirins segue o mesmo padrão dos adultos: chapéu branco, calça preta e camisa branca com detalhes

em preto nas mangas e na gola, decorada com ilhós e amarração, além do nome do grupo estampado em prata na parte frontal. Não há distinção de gênero no modelo da indumentária, reforçando a uniformidade entre meninos e meninas, homens e mulheres, todos igualmente vestidos como tamborzeiros por meio do traje ritual.

No dia da festa, o preparo do corpo vai além do uniforme. Os cabelos são arrumados com cortes e penteados especiais; o corpo, todo ele, é preparado para a celebração. "Dia de festa é dia de sair enfeitado, bem arrumado, de ficar bonito", explicou o capitão José Marcos às crianças em um ensaio realizado em junho de 2023. Durante esse ensaio, ele detalhou a sequência das cantigas que compõem o cortejo e destacou o significado de "sair bonito" para a celebração.

No cortejo, cada etapa é marcada por uma cantiga específica. Durante o ensaio dos Tamborzeiros mirins, no dia 23 de abril de 2023, o Capitão José Marcos explicou: "Logo que a gente começa, a gente pede pra todo mundo sair bem enfeitado, bem arrumado. Quando a gente vai na festa, a gente não fica bonito?". As crianças responderam em coro: "Fica!" e o capitão continuou: "Então, para os festeiros e todo mundo sair bonito, os tamborzeiros cantam: *Ei, sai / sai de goma sai / de goma sai / sai, sai de goma e sai*. E o que é 'de goma sai'? Antigamente, eles engomavam as roupas, usavam goma para passar as roupas, pra ficar bem passadinhas. Passava goma pra roupa brilhar. Não tinha dobra nenhuma, ficava bem bonita".

O ato de se apresentar adequadamente reveste o ritual de significado e concretiza sua realização. Não por acaso, a primeira cantiga do cortejo convoca todos os participantes da festa a "sair bonito" e se integrar à celebração. Esse aspecto ganha relevância ao se considerar o contexto histórico das irmandades de Nossa Senhora do Rosário e das coroações de reis negros, que remontam ao Brasil escravista. Nessa época, vestir-se de acordo com a condição social era um meio de reproduzir a hierarquia da sociedade. A indumentária não apenas revelava a identidade da pessoa, mas também podia sinalizar sua posição social, distinguindo entre liberdade e escravidão.

O uso de calçados, por exemplo, reflete a posição econômica e status social. No Brasil escravista, sapatos eram privilégio de pessoas livres ou libertas, enquanto pés descalços simbolizavam o estigma da escravidão. Alencastro (1997) ressalta que escravos de ganho, mesmo ostentando roupas elegantes e acessórios como chapéus e relógios, eram obrigados a andar descalços, expondo seu status cativo. Disfarçar essa marca, calçando sapatos, era uma estratégia comum para escravizados em fuga se misturarem entre livres e libertos.

Esse simbolismo dos calçados não era exclusivo do Brasil. Em Luanda, comerciantes africanos de escravizados, conhecidos como pombeiros, que usavam sapatos ou sandálias, eram

chamados de "negros calçados" e frequentemente percebidos como brancos pelos outros africanos. Em contrapartida, os descalços eram associados às linhagens locais e vistos como mais humildes.

Segundo um relato de 1576, qualquer pessoa, independentemente da cor ou habilidade, era considerada branca ao começar a usar sapatos. Os missionários jesuítas reforçavam essa ideia ao afirmar que "ser negro ou branco não depende da cor da pele, mas da forma como se veste". Essa prática gerava incômodo às autoridades portuguesas, que, em 1799, lamentavam: "Há tantas pessoas usando calçados e, assim, tornando-se nominalmente brancas, que em breve não haverá mais negros" (Roquinaldo Ferreira *apud* Gomes, 2019, p. 216).

Essa relação entre calçados e status social também é evocada em uma cantiga dos tamborzeiros, que entoam: *Eu prometi / eu sei que dou / um par de botas chiador*. A bota, símbolo que transcende sua função utilitária, ganha uma dimensão de objeto desejado, representando mais do que um item prático: ela evoca o trabalho, o trabalho livre e, por extensão, a liberdade. Para os tamborzeiros, essa liberdade está profundamente vinculada ao tempo ritual, em que o trabalho é ressignificado como louvação a Nossa Senhora. Contudo, a cantiga também carrega um tom irônico ao destacar que o calçado prometido produz chiado, sugerindo desconforto. Essa ambivalência reflete tanto o anseio por algo valorizado socialmente, quanto a percepção crítica das condições associadas ao seu uso.

Os sapatos, enquanto elemento da indumentária, operam como marcadores de diferença entre as crianças tamborzeiras. Item que protege (e esconde) os pés, os sapatos transcendem sua função utilitária e produzem significações múltiplas ao invocarem valores e aspectos variados da realidade social. O que os sapatos, simultaneamente, mostram, escondem e produzem? Como argumenta Miller (2010, p. 37), as roupas e os sapatos não apenas representam as pessoas, mas as constituem.

No caso das crianças tamborzeiras, a disparidade no uso deste item do vestuário reflete e reforça desigualdades entre os participantes do rito. Essa questão tornou-se evidente durante a distribuição dos uniformes, na véspera da Festa de Nossa Senhora do Rosário, realizada em julho de 2023. Na ocasião, Maria Júlia, uma integrante de 13 anos do grupo, colaborava com a tarefa. Enquanto os tamborzeiros adultos montavam os kits de calças e camisas, organizando-os por tamanho, Maria Júlia entregava-os às crianças presentes.

Por iniciativa própria, e sem orientação do capitão, Maria Júlia passou a recomendar às crianças que comparecessem à festa calçando sapatos ou tênis. Para algumas, ela até especificava: "venha com aquele tênis bonito que você tem". Várias crianças responderam afirmativamente, mas um menino tamborzeiro respondeu que não tinha sapatos, explicando que

só possuía sandálias e apontando para os chinelos que usava. Diante disso, Maria Júlia assentiu e disse que ele poderia comparecer de chinelos mesmo.

No dia da festa, a maioria das crianças mais novas compareceu de chinelos, enquanto as mais velhas calçavam sapatos ou tênis, seguindo as orientações de Maria Júlia. Os grupos etários, frequentemente definidos pelas próprias crianças ao dizerem “vou fazer x anos”, são marcadores sociais relevantes. Entre os tamborzeiros, essa divisão etária também parece influenciar o acesso a calçados, já que os mais jovens, em geral, têm menos acesso a sapatos. A exclusão no uso de sapatos, antes imposta, persiste de forma simbólica e estrutural, reproduzindo as desigualdades sociais e raciais que marcam a infância negra no Brasil.

Como apontado anteriormente, durante os ensaios, muitas crianças e adultos preferem batucar descalços, retirando os chinelos ao entrar na roda de tambor. Contudo, nos dias de festa, a ritualidade transforma completamente a cena. A festa, como um evento liminar, define o que deve ou não fazer parte dela. As fotografias abaixo mostram esse contraste marcante entre o uso de calçados nos ensaios e durante a festa dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário.

Durante um ensaio realizado em junho de 2023 (Foto 11), no interior da Casa dos Tamborzeiros, pude observar um ambiente mais informal, marcado pela proximidade e espontaneidade. Crianças e adultos, em sua maioria, apresentavam-se descalços ou usando chinelos, pois a ausência de sapatos reforça a liberdade de movimento. A intimidade do momento é evidenciada pela ausência de público externo.

Foto 11 – Dia de ensaio



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2023 por Lori Figueiró.

Foto 12 – Dia de festa



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2023 por Lori Figueiró.

Já na Festa Mirim de Nossa Senhora do Rosário (Foto 12), em 2023, presenciei o ambiente assumir um tom cerimonial. Os tamborzeiros compareceram vestidos com trajes tradicionais, incluindo chapéus e uniformes impecáveis, além de calçarem seus melhores sapatos. Notei apenas algumas crianças menores calçando chinelos. Essa mudança no vestuário reflete o caráter ritualístico do evento. Nesse contexto, os sapatos desempenham uma função que vai além da proteção dos pés, reforçando o ideal de pureza e ordem do rito.

A preocupação com a limpeza e a ordem também se manifesta nas orientações dadas aos participantes durante a festa: evitar sujar os uniformes, não deixar o chapéu cair no chão e desviar de poças d'água ou poeira são regras frequentes. Esses cuidados evidenciam o contraste entre a informalidade dos ensaios e a solenidade do evento festivo, demonstrando como o uso de calçados e outros elementos do vestuário contribuem para a organização ritualística e a formação de um corpo tamborzeiro adaptado a cada contexto. Esses elementos – calçar sapatos e vestir uniformes e chapéus durante a festa – moldam o corpo tamborzeiro na festa.

Também é comum a indicação de tamborzeiros mais experientes como o senhor Felipe, que completou 87 anos, como exemplo de cuidado com o uniforme, por se apresentar com o uniforme limpo, bem passado e o sapato lustrado e assim conseguir se manter ao longo do rito. É como se o corpo tamborzeiro devesse ser protegido das impurezas durante a festa. Sagrado e impureza operando como oposições. Como aponta Mary Douglas (1991, p. 6), “a impureza é essencialmente desordem”. Eliminar a impureza é esforçar-se para organizar o meio.

Assim, os calçados – chinelos no cotidiano e sapatos cuidadosamente escolhidos para a festa – simbolizam a transição do comum para o extraordinário, marcando os limites entre o cotidiano e o tempo ritual na prática dos tamborzeiros. Ao mesmo tempo, esses elementos, juntamente com as práticas e normas envolvidas, configuram e disciplinam o corpo tamborzeiro, evidenciando a relação simbólica e material entre vestuário, ritualidade e identidade coletiva.

O aprendizado do uso e do cuidado com a vestimenta ritual revela-se como parte fundamental do processo formativo das crianças tamborzeiras, envolvendo não apenas a prática de vestir-se adequadamente, mas também a internalização de valores associados à disciplina, ao zelo e ao pertencimento ao grupo. Na festa mirim de Nossa Senhora do Rosário de 2022, observei situações que ilustram como esse aprendizado é vivenciado, especialmente no uso do chapéu e do uniforme.

Um aspecto que chamou minha atenção foi a dificuldade de algumas crianças em manter os chapéus sobre a cabeça durante o batucar. Os chapéus frequentemente caíam no chão, sujando-se de poeira, o que gerava reprovação tanto por parte do capitão quanto dos

tamborzeiros mirins mais experientes. Percebi que a queda dos chapéus não era resultado de descuido, mas de uma falta de habilidade para equilibrá-los enquanto as crianças se concentravam no ato de batucar. Esse detalhe me levou a refletir sobre o processo de aprendizado para usar o chapéu de maneira correta, que parece ser incorporado gradualmente, na prática, pela adaptação do corpo, e pela observação do exemplo dos mais experientes.

O cuidado com o uniforme também se destacou como um tema recorrente entre os tamborzeiros. Durante a festa, muitos relataram o esforço de lavar os tênis, para apresentarem-se de maneira adequada. No entanto, a realidade socioeconômica de algumas famílias impõe desafios. Uma criança tamborzeira, por exemplo, chegou à festa calçando chinelos e explicou que seu tênis ainda não havia secado. No período da tarde, notei que já estava calçada com um par de tênis. Fiz um comentário de que o tênis dela já havia secado e a criança respondeu que se tratava de outro par que estava secando, "um tênis da *Nike*". Essa explicação, carregada de nuances, pareceu-me uma tentativa de justificar o uso de um tênis mais simples e desgastado, talvez considerado inadequado para dias de festa.

As noções de poluição e higiene estão intrinsecamente ligadas à vida social, carregando um profundo significado simbólico e revelando cosmologias subjacentes. A partir da ideia de impureza, é possível conectar elementos aparentemente díspares, como ordem e desordem, ser e não ser, vida e morte (Douglas, 1991). Contudo, é fundamental compreender que as categorias de puro e impuro são relativas e dependem do contexto. Tamborzeiros relatam que antigamente os cortejos eram feitos descalços, cruzando longas distâncias em ruas de terra, e que "os antigos batucavam ainda mais bonito".

Embora os sapatos protejam os pés da poeira ao longo do caminho, para os tamborzeiros, a poeira não é sempre considerada algo impuro. Se, por um lado, pode ser vista como sujidade, por outro, a poeira adquire um significado positivo, associando-se a uma performance tamborzeira intensa e animada, evocando o tempo dos antigos. Os tamborzeiros narram que, antigamente, quando as ruas de Araçuaí ainda não eram pavimentadas e se batucava descalços, as rodas de tambor eram tão vibrantes que levantavam uma grande quantidade de poeira. E quanto mais a poeira subia, mais bonita era a roda de tambor.

Esses episódios mostram que o aprendizado do uso e do asseio da vestimenta ritual envolve múltiplas facetas. Ele reflete as dinâmicas históricas, sócio-materiais e simbólicas que permeiam o grupo. Nos dias de hoje, manter o uniforme limpo e adequado é, antes de tudo, um gesto de respeito ao rito e ao coletivo. Mais que isso, demonstra como os tamborzeiros se esforçam para corresponder às expectativas sociais e culturais associadas ao ritual, mesmo diante de limitações. O uso do chapéu, do sapato e do uniforme não apenas veste o corpo para

a festa, mas também informa a identidade do tamborzeiro, reafirmando sua posição no grupo e na comunidade. O aprendizado, nesse sentido, é tanto relacionado a habilidades quanto a símbolos e materialidades, envolvendo o corpo, o gesto e a construção de pertencimento.

5.3 Tocar para Nossa Senhora do Rosário: tambores, roncador, triângulo e pirraça

Da mesma forma que a vestimenta prepara e organiza o corpo para o ritual, os instrumentos desempenham um papel central na articulação entre o material e o sagrado. Os batuques e toques rituais representam manifestações profundamente enraizadas na devoção afrodiaspórica à Nossa Senhora do Rosário, conectando o corpo, os instrumentos e o sagrado. Essas práticas vão além da musicalidade e da dança, pois instauram um ambiente em que passado e presente se encontram, conectando a comunidade aos seus ancestrais e às divindades, e potencializando a energia vital da comunidade. No ritual, o ambiente, os instrumentos, os gestos e os corpos, juntos, formam um *sistema acoplado* (Bateson, 1998) que integra a rede sociotécnica e o repertório mnemônico das irmandades negras.

Gregory Bateson (1998) desenvolveu a ideia de *sistema acoplado* como parte de sua abordagem cibernética e ecológica para compreender os processos de interação. Um sistema acoplado é composto por elementos que se conectam e interagem de forma dinâmica, formando uma unidade funcional maior. Bateson enfatiza que a unidade de análise não é o elemento isolado, mas o conjunto das relações entre os componentes.

O exemplo clássico do cego com a bengala ilustra essa ideia. Nesse caso, o sistema não é apenas o cego ou a bengala individualmente, mas o conjunto formado pelo cego, a bengala e o ambiente. A bengala atua como uma extensão sensorial do corpo do cego, permitindo-lhe captar informações do ambiente (como obstáculos e texturas) e reagir a elas. Assim, o fluxo de informação e ação entre o cego, a bengala e o ambiente forma um sistema integrado que não pode ser plenamente entendido ao analisar cada componente separadamente.

De forma semelhante, o corpo do tamborzeiro, o tambor e o ambiente ritual formam um sistema acoplado que articula materialidade, gestualidade e dimensão simbólica. No ritual, o tamborzeiro utiliza seu corpo para interagir com o tambor, que por sua vez transforma os movimentos corporais em som, criando um fluxo de energia que conecta os participantes aos ancestrais, ao espaço e ao sagrado. A batida do tambor, influenciada pelos gestos do tamborzeiro, ressoa no ambiente e retorna ao próprio tamborzeiro e aos membros da comunidade, em uma troca dinâmica de informações, significados e memórias. Assim, o tambor é um elemento integrador que conecta o corpo humano, o espaço físico e a dimensão espiritual,

evidenciando a inseparabilidade dos elementos em um sistema integrado e interdependente. Esse exemplo demonstra que a cognição e a percepção, como defende Bateson (1998), ocorrem em sistemas distribuídos, onde a interação e a interdependência entre os elementos são fundamentais para a funcionalidade do todo.

O tambor, *ngoma*, é mais do que apenas um instrumento musical; ele evoca, por metonímia, a dança e o canto que são impulsionados pelo seu som. Além disso, representa, por extensão, toda a comunidade que se congrega ao seu redor para participar de celebrações rituais (Dias, 2003). Entre os tamborzeiros, é comum a expressão "semana que vem tem tambor", que demonstra como a palavra tambor vai além da menção ao instrumento musical, referindo-se também ao rito e à reunião dos membros da comunidade. Ao utilizar essa expressão, os tamborzeiros indicam que, na próxima semana, haverá não apenas a execução do toque do tambor, mas toda a vivência ritual que envolve o som, o batuque, as cantigas e a presença dos participantes em um ato de devoção a Nossa Senhora do Rosário. O uso da palavra tambor neste contexto evidencia a integralidade da experiência ritual, onde o tambor é o ponto de convergência para a união da comunidade, a qual se organiza em torno dele.

A prática de renovação anual dos uniformes dos tamborzeiros encontra um correspondente direto na pintura dos tambores, criando um elo simbólico e material entre as pessoas e os instrumentos. Assim como os uniformes novos conferem aos tamborzeiros uma aparência renovada e digna em cada celebração, a pintura anual dos tambores reflete um cuidado que vai além da manutenção funcional, adquirindo um caráter ritualístico. Mesmo que estejam bem conservados, os tambores são repintados todos os anos antes da festa.

O cuidado dedicado aos tambores reflete-se também em práticas e cantigas que expressam reverência, como o verso: *Quando eu chego no pé de Ngoma / primeiro eu peço licença*, demonstrando o respeito pela dimensão espiritual dos tambores. Antes de cada ensaio ou celebração em honra de Nossa Senhora do Rosário, os tambores passam por um ritual de aquecimento (afinação). Este ato ocorre no cemitério da irmandade, situado ao lado da Casa dos Tamborzeiros e nos fundos da igreja. O cemitério, conhecido como “kalunga pequeno”, é um espaço carregado de simbolismo e força. Na cosmologia centro-africana, o conceito de Kalunga designa a linha limítrofe entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Os tambores são instrumentos de conexão com a ancestralidade.

A participação das crianças na afinação dos tambores é um momento essencial do processo de aprendizagem ritual, exigindo sensibilidade e precisão: é necessário controlar a intensidade do fogo e a distância dos tambores da fogueira, além de hidratar o couro repetidamente com um pano úmido para evitar rasgos. O som do instrumento é testado

constantemente até que se identifique o ponto ideal de afinação, momento em que os tambores são retirados do calor. Cada gesto, cada toque no tambor, evoca um repertório cosmológico, um sistema incorporado de memórias, que perpetua a espiritualidade e a comunidade, que conecta o mundo visível com o invisível. As crianças presentes se atentam aos gestos, aprendem com respeito e seriedade um dos ritos que unem o tambor ao sagrado e aos antepassados.

Foto 13 – Rito de afinação dos tambores



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2019 por Lori Figueiró – na imagem, Antônio Clóvis entrega para Márcio um tamborzinho, enquanto José Pereira, ao fundo, experimenta o som de outro tambor. Enquanto isso, os tamborzeiros mirins, de 10 anos, e João Pedro, de 9, observam atentamente. Na cena, ao fundo, os túmulos do cemitério reforçam visualmente a união entre os tambores, a ancestralidade e os vivos.

Durante apresentações ou ensaios realizados em outros ambientes, cabe ao capitão indicar o local apropriado para o aquecimento dos tambores. Em um encontro realizado na Baixada, em junho de 2023, observei crianças tamborzeiras participando ativamente dos procedimentos de afinação, evidenciando o aprendizado e a interação interpares na prática comunitária.

Nesse contexto, Rian, com atenção e destreza, hidratava o couro de um tamborim utilizando um pano úmido, sendo observado de perto por Heloany, Walisson, Júnia, João Gabriel e Wendell, enquanto o capitão José Marcos acompanhava à distância (Foto 14 e Foto 15). Posteriormente, Rodrigo repetiu a tarefa no tamborzão (Foto 16). Esse momento evidencia

o caráter coletivo e sensorial do aprendizado tamborzeiro, no qual o processo de se tornar tamborzeiro é intrinsecamente ligado às interações intergeracionais e ao convívio entre pares.

Foto 14 - Afinar tambor 1



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2023 por Lori Figueiró.

Foto 15 - Afinar tambor 2



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2023 por Lori Figueiró.

Foto 16 – Afinar tambor 3



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2023 por Lori Figueiró.

A aprendizagem da afinação dos tambores ocorre em um ambiente de interação direta, sem a necessidade de instruções formais. Por meio da observação ativa e do engajamento prático, crianças e adultos incorporam saberes que envolvem o corpo, os sentidos e a relação com as materialidades sagradas.

O conceito de "técnicas do corpo", proposto por Marcel Mauss (2017 [1934]), contribui para compreender esse processo. Segundo Mauss, as técnicas do corpo referem-se aos modos culturalmente aprendidos e socialmente transmitidos de utilizar o corpo. Esses modos incluem gestos, posturas, movimentos e práticas específicas que não são instintivos, mas adquiridos por meio da imitação e da interação social. Assim, o corpo é visto como um instrumento primordial de aprendizado, incorporando saberes que refletem e reproduzem normas, valores e conhecimentos coletivos. Essa perspectiva enfatiza a dimensão prática e simbólica das ações corporais, destacando como o aprendizado está intimamente ligado à experiência sensorial e às interações sociais.

Em Araçuaí, o termo utilizado para designar a comunidade de prática e os membros do grupo é *tamborzeiro*, uma palavra derivada de *tambor*, acrescida do sufixo *-eiro*. Esse sufixo possui múltiplos significados e, no contexto dos praticantes do tambor, permite várias interpretações relacionadas ao corpo e à prática. Enquanto *-eiro* pode indicar atividade ou profissão, o *tamborzeiro* é aquele que faz do tambor parte ativa de sua vida, dedicando seu

corpo ao ato de tocar e batucar. O corpo do praticante também pode ser compreendido como um "recipiente" que armazena os saberes ancestrais, carregando em si os ritmos, gestos e memórias da comunidade, como um arquivo vivo. O sufixo também traz a ideia de objeto adequado para algo, o que sugere que o corpo do *tamborzeiro* se torna uma extensão do tambor, servindo como meio essencial para dar movimento, som e vida ao instrumento.

Além disso, *tamborzeiro* pode remeter à origem ou naturalidade, indicando o pertencimento a uma comunidade específica que tem no tambor sua identidade cultural. É como se o corpo do praticante fosse marcado pelo tambor, tornando-se marca de sua ancestralidade. Por fim, a palavra também evoca qualidade ou tendência, associada à musicalidade e à celebração, refletindo no corpo uma disposição física e emocional para se conectar com o tambor. Assim, o termo *tamborzeiro* expressa a íntima relação entre o corpo dos praticantes e a prática religiosa, reforçando o papel fundamental que o tambor desempenha na identidade, pertencimento e continuidade desta prática afrodiaspórica.

Os instrumentos de percussão utilizados nessa prática – três tambores (*tamborzinho*, *tamborzão* e *tamborim*), duas caixas, um triângulo, um roncador (*cuíca*) e uma pirraça (*reco-reco*) – desempenham papéis complementares na construção do ritmo e na sustentação da sonoridade ritual. Nos cortejos, todos os instrumentos são utilizados. Mas, nas rodas de tambor, as caixas não são tocadas. O *tamborzinho*, com seu som mais agudo e vibrante, traz agilidade ao batuque, enquanto o *tamborzão*, de batidas graves e profundas, estabelece a base rítmica, criando a ligação com o chão, onde fica apoiado durante as rodas de batuque. O *tamborim*, por sua vez, oferece um ritmo intermediário, preenchendo os espaços sonoros entre os extremos e também fazendo a marcação. As *caixas* soam com suas batidas secas e cadenciadas, enquanto o *triângulo* ecoa sua sonoridade metálica. O *roncador*, conhecido como *cuíca*, gera sons ritmados e ressonantes por meio do atrito em sua haste, interagindo com os demais instrumentos. Já a *pirraça*, ou *reco-reco*, com seu som áspero e repetitivo, contribui com texturas que enriquecem o conjunto rítmico.

Os tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário utilizam um conjunto fixo de instrumentos que compõem a base sonora e espiritual de suas celebrações. Durante o cortejo realizado em 2021 (Foto 17), em um período de flexibilização do distanciamento social imposto pela pandemia de COVID-19, Gleysla e Júlia, à frente do cortejo, tocavam as caixas, seguidas por Luiz Fernando no triângulo, Elicácio no roncador, Rodrigo no tamborzinho, Hendrixson e Marcelo no tamborzão e Rian na pirraça, enquanto outros tamborzeiros se posicionavam para responder às cantigas e fiéis acompanhavam o cortejo.

Foto 17 – Tocar tambor 1



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2021 por Lori Figueiró.

Durante a festa mirim de 2022 (Foto 18), na saída da Igreja do Rosário, Luiz Fernando tocava o tamborzinho, enquanto Hendrixson e João Pedro se alternavam no tamborzão, e Júlia conduzia o tamborim. Esses momentos ressaltam o revezamento entre os tocadores, uma prática comum entre os tamborzeiros, que frequentemente dominam mais de um instrumento. Durante o cortejo de 2021, por exemplo, Júlia e Luiz Fernando desempenhavam papéis diferentes, tocando outros instrumentos.

Foto 18 - Torcar tambor 2



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2022 por Lori Figueiró.

Também é possível observar outras formações durante os cortejos (Foto 19 e Foto 20). Em 2023, enquanto o capitão José Marcos puxava uma cantiga, Maria Júlia manjava o tamborzinho, Rodrigo e Pedro se revezavam no tamborzão, Kauã tocava o tamborim, João Gabriel o roncador e Jean a pirraça. Apesar das variações nos integrantes, a disposição dos tambores permanece a mesma: o tamborzão fica sempre posicionado entre o tamborzinho e o tamborim. Essa configuração se mantém fixa, tanto em cortejos quanto em rodas.

Foto 19 – Tocar tambor 3



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2023 por Lori Figueiró.

Foto 20 - Tocar tambor 4



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2023 por Lori Figueiró.

Em relação aos materiais utilizados na confecção desses instrumentos, estes refletem tanto a funcionalidade sonora quanto os fundamentos sagrados da prática. Os tambores – *tamborzinho*, *tamborzão* e *tamborim* – são tradicionalmente feitos de madeira, com peles

esticadas de couro de animal, como boi ou cabra, fixadas por pregos. As caixas, também de madeira, possuem membranas de couro tensionadas por cordas que permitem ajustar a tensão e, conseqüentemente, a altura do som. O triângulo, por sua vez, é forjado em metal, sendo tocado com uma vareta. O roncador, ou cuíca, combina madeira no corpo cilíndrico, coberto com couro, com uma haste interna de bambu, responsável pelo atrito que gera o som característico. Já a pirraça, ou reco-reco, é feita de metal com molas fixadas, sobre as quais uma baqueta também metálica desliza. Esses materiais não apenas garantem a qualidade sonora necessária ao batuque, mas também conectam a prática aos fundamentos sagrados e à ancestralidade.

Os materiais utilizados na confecção desses instrumentos – madeira, couro e metal – carregam consigo significados associados aos saberes artesanais e cosmológicos da comunidade. O metal evoca a transcendência, criando pontes entre o humano e o divino. Nas sociedades tradicionais africanas, os ferreiros não apenas dominam técnicas complexas de forja, mas também ocupam papéis espirituais. Eles eram considerados reguladores da fertilidade por estarem associados aos espíritos da terra, sendo vistos como mediadores entre o mundo material e o sagrado (Bevilacqua, 2011).

Já os troncos ocos de madeira, extraídos da terra e esculpidos pelas mãos dos mestres fazedores de tambor, demonstram a conexão com o mundo natural, enquanto o couro, proveniente de animais, remete ao ciclo da vida, à transformação e ao vínculo com os elementos vitais. Os mestres que confeccionam tambores são unânimes em dizer que se deve ter muito zelo e respeito para retirar os troncos para se fazer os tambores. Deve-se pedir licença ao entrar na mata, retirar apenas madeira seca e extrair somente o suficiente.

Essas materialidades conferem aos instrumentos uma dimensão que transcende sua função sonora: eles se tornam sagrados pelo material de que são feitos, pela maneira como são concebidos, trabalhados e incorporados em contextos rituais. No batuque, a madeira, o couro e o metal são elementos físicos que medeiam a relação entre os tamborzeiros e o divino, entre o presente e os ancestrais. Ao tocar, o tamborzeiro não apenas gera sons, mas infunde vida nesses materiais, instaurando um espaço sagrado onde corpo, ritmo e espiritualidade se entrelaçam.

Durante a pesquisa, presenciei dois momentos significativos em que as crianças tamborzeiras foram introduzidas às técnicas de construção de tambores: o primeiro em 2019 e o segundo em 2024. As oficinas de construção de tambores, como são chamadas, não ocorrem todos os anos, pois dependem de recursos financeiros para a aquisição dos materiais necessários, como madeiras, pregos e couros. O termo "oficina" foi adotado em consonância com os editais, que requerem uma nomenclatura relativa ao campo semântico da área da

produção cultural para a descrição das atividades propostas. Em 2019, a oficina foi viabilizada com o apoio do Prêmio Culturas Populares, enquanto em 2024 contou com recursos do Edital Afromineiridades.

Neste caso, a relação com políticas culturais por meio dos editais, gerou, também, uma nova materialidade: o certificado de participação na oficina de construção de tambores. Esses certificados podem ser vistos na fotografia da festa Mirim de Nossa Senhora do Rosário de 2019 (Foto 21), sendo exibidos com orgulho pelos tamborzeiros mirins, que posam para a foto em frente ao altar da igreja de Nossa Senhora do Rosário, juntamente com os tambores que eles próprios construíram.

Foto 21 - Fazer tambor 1



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2019 por Lori Figueiró.

Tanto em 2019 quanto em 2024, os mestres de tambores de Araçuaí conduziram os trabalhos com o apoio do mestre Branquinho, tamborzeiro de Francisco Badaró. Cada criança tamborzeira construiu seu próprio tambor, levando-o para a casa ao final da atividade.

Em uma delas (Foto 22), mestre Branquinho, ajoelhado no chão, é retratado enquanto utiliza um machado para descascar um pedaço de tronco oco. Ao fundo, Luiz Fernando e Júlio, tamborzeiros mirins, dedicam-se à preparação de troncos, uma etapa importante na construção de seus próprios tambores. Próximo a Júlio, um “pé de cabra” repousa no chão, usado como espátula para soltar a madeira, enquanto sobre o banco, está disposta uma marreta.

Foto 22 – Fazer tambor 2



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2019 por Lori Figueiró.

Em outro momento (Foto 23), Pedro, sentado sobre um saco plástico branco, utiliza uma serra para trabalhar o tronco. Ao seu redor, Hendrixson, Wesley e Júlia empregam facões para nivelar a superfície. No centro da roda, um machado permanece disponível para uso, evidenciando o caráter coletivo e colaborativo dessa prática.

Foto 23 – Fazer tambor 3



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2019 por Lori Figueiró.

Em outra cena (Foto 24), um grupo de tamborzeiros mirins organiza-se em roda, utilizando lixas para alisar a superfície dos troncos, uma etapa essencial para a fixação do couro em uma das extremidades. Wesley, com o pé apoiado no chinelo, observa atentamente o trabalho de Pedro, ao seu lado. Em sentido horário ao redor da roda estão Hendrixson, João Pedro, Maria Júlia, Rodrigo, João Gabriel e Elicácio. Nota-se o olhar atento de Wesley voltado para Pedro e o de João Pedro direcionado a Maria Júlia.

Foto 24 – Fazer tambor 4



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2019 por Lori Figueiró.

João Gabriel, o mais novo entre as crianças naquela época, tinha apenas 4 anos. Ele acompanhava os irmãos, Hendrixson e Rodrigo, alternando entre manusear um celular e tocar uma grande lata vazia de extrato de tomate, que improvisava como tambor. A imagem abaixo, Figura 6, é uma montagem de *frames* extraídos de vídeos que gravei em 2019, retratando João Gabriel tocando sua lata no adro da igreja, enquanto as demais crianças tamborzeiras participavam, no interior da Casa dos Tamborzeiros, das atividades de construção de tambores.

Figura 6 – Brincar tambor



Fonte: elaboração própria

Nota: montagem de *frames* extraídos de vídeos produzido pela autora em 2019.

Ao me aproximar da porta da Casa dos Tamborzeiros, avistei João Gabriel sozinho no adro, envolvido no toque do seu tambor improvisado. Movida pela cena, fui até ele. Quando percebeu minha presença, parou de tocar. Então, perguntei-lhe diretamente: “Você é tamborzeiro?”. Ele respondeu afirmativamente, balançando a cabeça, e imediatamente retomou o ritmo, com a lata posicionada entre as pernas e as mãos batendo firme. Perguntei se poderia filmá-lo e, sem hesitar, ele concordou. Durante toda a gravação, João Gabriel manteve um orgulhoso contato visual, demonstrando não apenas suas habilidades no toque do tambor, mas também sua confiança no que fazia.

Quando finalizei a filmagem, elogiei seu desempenho, comentando o quão bem ele tocava. João Gabriel, sem perder o entusiasmo, pediu-me que o filmasse novamente, justificando que ainda não havia terminado. Desta vez, posicionou o tambor de lata sob o braço esquerdo e tocou-o com a mão direita.

Seu gesto revelou algo impressionante: João Gabriel, com apenas quatro anos, já compreendia que o modo de tocar varia conforme o tipo de tambor e o momento ritual. Durante

as rodas de tambores, o tamborzinho e o tamborzão são tocados entre as pernas, com ambas as mãos. Já nos cortejos, os tambores são posicionados na lateral do corpo, sob o braço, e tocados com apenas uma das mãos. João Gabriel demonstrou conhecer essas variações muito antes de construir seu próprio tambor de madeira e couro, ou de tocar os tambores rituais.

Na oficina de construção de tambores, realizada em julho de 2024, João Gabriel, na ocasião já com sete anos, teve a oportunidade de construir o seu tambor feito de madeira e couro. Nas fotografias apresentadas a seguir, em cada cena, João Gabriel se destaca pela relação cuidadosa e dedicada com os materiais e com os demais participantes da oficina.

Em um primeiro momento (Foto 25), João Gabriel aparece sentado à esquerda, vestindo short azul, camisa do Brasil e uma blusa preta de manga longa por baixo. Ele segura e lixa um tronco oco de madeira, demonstrando concentração e envolvimento com a etapa de preparo da matéria-prima para a construção do tambor. Sua expressão revela o esforço em lixar e manusear a madeira, enquanto divide o espaço com outros dois participantes, Rian e Rodrigo, todos atentos e imersos na mesma atividade.

Foto 25 – Fazer tambor 5



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2024 por Lori Figueiró.

No momento seguinte (Foto 26), João Gabriel aparece ao lado de João Miguel, Rian e Gabriel em mais uma etapa da prática artesanal de construção de tambores. Agora sem a camisa do Brasil, ele surge apenas com a blusa preta de manga longa, posicionado ao centro, utilizando uma ferramenta para escavar o interior do tronco. À sua esquerda, Rian e Gabriel, igualmente concentrados, mantêm seus olhares focados e posturas cuidadosas. À direita de João Gabriel, João Miguel aguarda uma ferramenta ficar disponível, enquanto observa atentamente os movimentos dos colegas.

Foto 26 – Fazer tambor 6



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2024 por Lori Figueiró.

Posteriormente (Foto 27), João Gabriel se levanta e se posiciona ao lado de Júnia, auxiliando-a no manuseio das ferramentas. Ele manipula habilmente os instrumentos, inclinando-se para trabalhar na madeira com destreza, enquanto Júnia segura o tronco, garantindo a firmeza necessária.

Foto 27 – Fazer tambor 7



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2024 por Lori Figueiró.

Por fim (Foto 28), João Gabriel, agora apenas observando, acompanha com interesse os detalhes da finalização do instrumento. Os participantes estão posicionados em outro ponto da Casa dos Tamborzeiros, com a exposição fotográfica “Brincar Tambor” ao fundo. Maria Júlia e Heloany aparecem prendendo o couro com pregos. O envolvimento de João Gabriel, dos colegas e dos materiais — como madeira, ferramentas e couro — revela as múltiplas dimensões do aprendizado destas técnicas ancestrais.

Foto 28 – Fazer tambor 8



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2024 por Lori Figueiró.

No contexto das oficinas de construção de tambores, o processo vai além da simples confecção do instrumento. Ali, ocorre uma experimentação dos materiais e da comunicação que cada tamborzeiro estabelece com o seu tambor e dos tambores entre si. O tamborzeiro Dida costuma dizer às crianças que estão começando a experimentar os primeiros toques: “*Conversa com o tambor, ele te responde*”. Ele explica que as caixas — nome dado a um tipo específico de tambor — funcionam em diálogo, onde uma chama e a outra responde. Por isso, elas são denominadas de caixa de chamada e caixa de resposta. Esse diálogo entre tamborzeiro e tambor, entre um tambor e outro, é fundamental para o aprendizado e a integração ao grupo. Assim, o pequeno João Gabriel, mesmo quando ainda estava com seu tambor de lata de extrato de tomate, revelou compreender que ser tamborzeiro significa manter um diálogo contínuo com o tambor e com a comunidade que o envolve.

Construir tambores e tocá-los é uma prática fundamental no percurso de integração ao grupo. Por meio dela, perpetuam-se os conhecimentos e os saberes ancestrais dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário. Pois, como mencionado anteriormente, tambor é *ngoma* — ao construir seus tambores, os tamborzeiros também constroem a si próprios como membros de uma comunidade de prática que se fortalece através da relação entre gerações. Esse gesto, que une técnica e saberes cosmológicos, expressa a continuidade epistemológica e reforça a importância do repertório afrodiaspórico que sustenta a irmandade dos tamborzeiros.

Esses instrumentos tornam-se extensões do corpo *tamborzeiro*, mediando o ritmo e a sonoridade que conectam passado e presente, humanos e santos, viventes e ancestrais. O corpo e o instrumento formam, assim, um sistema integrado, em que ambos se moldam e se transformam reciprocamente. Nenhum deles é objeto autocontido, pois há fluxo de materiais através deles. O corpo dos *tamborzeiros* dá vida ao tambor, enquanto o tambor, em sua vibração, molda o corpo, os gestos e a percepção daqueles que o tocam. Por meio do toque, os *tamborzeiros* percebem, conhecem e se engajam no ambiente sagrado instaurado pela performance ritual, conectando-se com santos e ancestrais e produzindo uma experiência sagrada e comunitária.

Na prática ritual, essas materialidades ganham uma dimensão espiritual, transformando-se em veículos de comunicação com os santos, os ancestrais e o mundo invisível. Ao tocar, o *tamborzeiro* não apenas produz sons, mas dá vida a esses materiais, instaurando um ambiente sagrado em que corpo, ritmo e espiritualidade se fundem em uma só experiência. Compartilhados entre adultos e crianças, a relação com os instrumentos sagrados utilizados no ritual molda o corpo tamborzeiro como um corpo devocional.

No universo dos Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário, humanos, mais-que-humanos e objetos criam uma rede de interações interdependentes. Os tambores e outros instrumentos não são apenas ferramentas sonoras, mas também mediadores de performances rituais e da construção de identidades, desempenhando um papel central na preservação e perpetuação dessas comunidades de prática e de seus saberes. Por meio deles, são evocados repertórios diaspóricos que atravessam gerações.

A reflexão de Ingold (2012) sobre a fluidez das fronteiras entre corpo, mente e ambiente também oferece uma importante lente para analisar as relações entre corpo, tambores e aprendizagem entre os tamborzeiros. Ao questionar a dicotomia interno-externo e concordar com Bateson que a mente "vaza" para além do crânio, Ingold amplia essa perspectiva ao sugerir que as coisas em geral também vazam ao longo dos fluxos materiais e das trajetórias que percorremos.

No contexto dos tamborzeiros, a relação corporal e sensorial com os tambores durante o processo de aprendizagem pode ser compreendida, como mencionado anteriormente, de forma análoga ao sistema cego-bengala proposto por Gregory Bateson (1998). Assim como a bengala, ao ser tocada por uma pessoa cega, não é percebida como algo externo, mas sim como uma extensão sensorial do corpo, os tambores, para os tamborzeiros, também se integram ao corpo como uma prolongação das suas capacidades sensíveis e cognitivas.

Durante o toque, não há uma separação rígida entre o corpo do tamborzeiro, o tambor e o ambiente ritual. Não há dicotomia interno-externo que tenha a pele humana ou a pele do tambor como limites. A pele do tambor e a pele do corpo compartilham um diálogo contínuo, no qual gestos, ritmos e vibrações atravessam essas superfícies, dissolvendo as fronteiras entre o interno e o externo. Nesse sentido, a mente, que não está confinada no crânio, se expande ao encontro do tambor e do ambiente ritual.

Como no sistema cego-bengala, em que a percepção "vaza" para além das mãos até o ponto de contato com o mundo, no sistema corpo-tambor, o conhecimento sensível e incorporado vaza da mente para os fluxos materiais e sonoros do tambor. É na execução dos toques que o tamborzeiro se funde com o tambor, transformando-o em parte de si e simultaneamente transformando a si mesmo como parte da comunidade e do ambiente ritual. A mente, o corpo, o tambor e o ambiente ritual tornam-se, assim, um sistema único e integrado, onde o aprendizado não está restrito à técnica, mas à experiência fluida e incorporada que dissolve limites de mente e corpo, corpo e ambiente.

Esse sistema é evidenciado de forma ritualística ao final da roda de tambor durante o canto de despedida, no qual os versos dizem: *"Todo mundo adeus, adeus, Sinhá, eu já vou me embora, adeus Sinhá"*. Nesse momento, o termo "todo mundo" é substituído pelo nome de cada tamborzeiro presente na roda, individualizando a despedida. No entanto, quando o canto se dirige aos tocadores, não é o nome do tamborzeiro que está tocando que é enunciado, mas o nome do próprio instrumento. Assim, ouvem-se despedidas como: *"tamborzinho adeus, adeus, Sinhá, eu já vou me embora, adeus Sinhá"*; *"ô pirraça adeus... tamborzão adeus... roncador adeus... ô triângulo adeus... tamborim adeus"*.

Essa prática revela a relação simbiótica entre o tocador e o instrumento, em que o tambor e demais instrumentos não são apenas objetos materiais, mas entes ativos e participantes. O nomear dos instrumentos durante a despedida reafirma-os como agentes, elementos vivos que participam dos fluxos vitais do ritual.

Aprender a tocar tambor, portanto, não é apenas adquirir uma técnica, mas integrar-se a um fluxo de materiais e relações, no qual o tamborzeiro se constrói junto com o tambor em

comunidade. Esse processo reforça que o conhecimento não está restrito à mente individual, mas emerge através do corpo em movimento, do tambor que reverbera e do ambiente ritual, em um entrelaçamento de fluxos vitais e materiais.



6 BRINCAR TAMBOR: ETNOGRAFIA DA APRENDIZAGEM DAS PRÁTICAS TAMBORZEIRAS

Este capítulo enfoca a aprendizagem das práticas rituais dos Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí, no Vale do Jequitinhonha/MG, com foco nas crianças. Por meio das festas e ensaios, essas crianças vivenciam uma prática comunitária que vai além do aprendizado das cantigas e do toque dos instrumentos. Explorando a categoria êmica de "brincar tambor", este capítulo investiga como essa prática singular produz experiências que conectam as crianças tamborzeiras a uma rede de saberes ancestrais e comunitários, onde o lúdico e o ritual se entrelaçam, promovendo a continuidade e a inovação de tradições afrodiaspóricas.

O capítulo examina como essa prática se configura como um campo de *aprendizagem situada* (Lave; Wenger, 1991), no qual crianças participam ativamente e de maneira criativa, junto a adultos, nas performances rituais. Dialogando com a noção de *performance* como *comportamentos restaurados* (Shechner, 2003) e como repositório de saberes incorporados (Taylor, 2013), a análise enfatiza a riqueza dos gestos, versos e ritmos nas práticas tamborzeiras, a partir de seus *sistemas estruturados de movimento* (Kaeppeler, 1978) que evidenciam a centralidade das formas corporais na organização comunitária e na estruturação de um sistema incorporado de aprendizagem. O conceito de *tempo espiralar* (Martins, 2021), compreendido como uma temporalidade que conecta passado, presente e futuro, emerge como uma dimensão central da performance ritual tamborzeira, oportunizando a experiência e a celebração coletiva afrodiaspórica nesta comunidade de tambor. Por meio da etnografia, busca-se evidenciar os caminhos pelos quais meninas e meninos tamborzeiros constroem suas identidades, fortalecem os vínculos comunitários e participam das performances rituais tamborzeiras.

6.1 “Tem Rosário hoje?”: Performance ritual tamborzeira

Frequentemente, sou interpelada pelas crianças tamborzeiras com a pergunta: "Vai ter Rosário?". Essa indagação reflete a curiosidade delas em saber se haverá ensaio, reunião ou festa. No universo dos tamborzeiros, a pergunta "Vai ter Rosário?" refere-se à iminência do acontecimento ritual. A performance ritual, nesse contexto, articula diversas materialidades,

níveis de participação e práticas interdependentes que dão contorno à aprendizagem e à constituição do próprio grupo.

Essa perspectiva torna-se especialmente pertinente ao analisar os rituais desempenhados pelos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí. Suas práticas evidenciam processos complexos de preparação, execução e conclusão que conferem um caráter cíclico às performances. Durante todo o ano, os tamborzeiros dedicam-se aos ensaios que antecedem a festa, momento central do ciclo ritual do Rosário. Este evento marca o ápice da expressão coletiva de devoção à Nossa Senhora do Rosário em Araçuaí. Após as festividades, observa-se uma redução na frequência dos encontros, substituída por um sentimento de nostalgia, relatado como saudade da festa. A observação detalhada dessas práticas permite compreender melhor os elementos envolvidos nas performances rituais e possibilita um diálogo entre memória e o repertório do campo de prática tamborzeiro.

A reflexão sobre memória cultural e performance ganha maior profundidade ao considerar os conceitos de repertório e arquivo, introduzidos por Taylor (2013). O *arquivo*, entendido como o registro fixo e material das práticas culturais (textos, fotografias, vídeos), encontra um paralelo evidente nos registros fotográficos dos ensaios e das festas, que preservam visualmente as práticas dos tamborzeiros. No entanto, é no *repertório* – as práticas encarnadas, corporificadas nos gestos, cantigas e toques dos tamborzeiros – que se concentra a dinâmica da transmissão cultural no grupo. Assim, a interação entre arquivo e repertório, mediada pela fotografia, oferece uma perspectiva rica para compreender como os saberes são reproduzidos e atualizados nesta comunidade de tambor.

6.1.1 Ensaio: não perder o vínculo com o tambor

As performances rituais dos tamborzeiros reconfiguram o tempo, adornam os corpos em ação e narram histórias que transcendem o imediato, conectando os participantes com a ancestralidade e o futuro da comunidade. Como *comportamentos restaurados e duas vezes experienciados* (Shechner, 2003), as performances ritualísticas dos tamborzeiros integram elementos de repetição e aprendizado. Esse processo envolve etapas específicas: ensaios regulares, preparação do corpo e dos instrumentos, execução dos ritos e, finalmente, uma desaceleração das atividades após a festa. Assim, as performances rituais dos tamborzeiros mantêm ciclos contínuos de atuação, nos quais a memória e o corpo são simultaneamente moldados e remoldados, constituindo tanto os participantes quanto a comunidade de prática.

As festas de Nossa Senhora do Rosário em Araçuaí representam a culminância de meses de preparação intensa, que começam em março e se estendem até o final de outubro. Os ensaios são parte das performances rituais dos tamborzeiros. Repetir e ensaiar é importante para desempenhar bem as ações rituais. Mas, não é só o treino que garante uma boa performance ritual. Como enfatizou a tamborzeira Dete, “é preciso ensaiar para não perder o vínculo com o tambor”. E o tambor, entendido como *ngoma*, não é apenas um instrumento, mas um elo que une e nutre a “força vital” que interliga pessoas, ancestrais e santos. É preciso ensaiar para manter o vínculo comunitário, para nutrir a “força vital”, que mantém todos os seres e coisas em movimento e interligados. Nesse contexto, os ensaios servem como um espaço onde a ligação espiritual e comunitária é continuamente reforçada.

De acordo com Schechner (2003), a performance pode ser entendida como a “restauração do comportamento”, um processo no qual ações previamente realizadas são reconstruídas, reinterpretadas e resignificadas em contextos novos. Esse conceito é particularmente relevante para analisar as práticas dos tamborzeiros mirins, em que práticas ancestrais, como o cortejo, a roda e a embaixada dos alferes, são reiteradamente ensaiadas e experimentadas.

Essas práticas constituem um processo de incorporação dos saberes rituais, garantindo que as performances sejam marcadas pela precisão técnica e pelo propósito simbólico nas festas. Durante um ensaio realizado em março de 2018, os tamborzeiros mirins Maria Júlia e Elicácio foram vistos puxando cantigas e batucando no centro de uma roda formada pelos tamborzeiros adultos.

Maria Júlia (Foto 29), em posição de destaque, mostrava concentração ao puxar uma cantiga e batucar com desenvoltura. Os demais integrantes do grupo, posicionados ao seu redor, acompanhavam atentamente seu desempenho, tocando instrumentos, batendo palmas e respondendo à cantiga. O ensaio ocorre no adro da igreja de Nossa Senhora do Rosário, um espaço de significativa relevância simbólica para o grupo, que remete a memórias coletivas e identidades partilhadas.

Foto 29 – Os pequenos na roda dos grandes



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2018 por Lori Figueiró.

Foto 30 – Os pequenos na roda dos grandes 2



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2018 por Lori Figueiró.

Elicácio (Foto 30), entra na roda e se posiciona no centro, demonstrando sua habilidade em puxar cantigas e batucar. O chapéu parecia flutuar sobre a cabeça do pequeno tamborzeiro. Sua postura confiante demonstra a integração e o aprendizado que os ensaios proporcionam. Ao fundo, nota-se a fachada da igreja, cuja porta frontal está fechada. Os momentos distintos, mas interconectados, desse ensaio realizado em março de 2018 mostram a dinâmica do grupo em ação³⁷.

Ambas as cenas expressam momentos de repetição criativa: quando Maria Júlia e Elicácio lideram as cantigas no centro da roda, eles não apenas reproduzem os ritos aprendidos, mas incorporam suas próprias subjetividades e interpretações. O ato de liderar a roda, acompanhado pela resposta coletiva dos demais, representa uma prática em constante negociação entre reprodução e atualização. Nesse sentido, os ensaios tornam-se espaços performativos nos quais as tradições são mantidas, mas também atualizadas e adaptadas às realidades e às dinâmicas geracionais do grupo.

Outro momento, registrado em 2019 (Foto 31), amplia a visão das dinâmicas do grupo, desta vez em um ensaio específico dos tamborzeiros mirins. Gisele no triângulo, Pedro no tamborzinho, Hendrixson no tamborzão e Rian no tamborim, todos entoavam cantigas, compondo uma tessitura sonora que reflete a diversidade rítmica do coletivo. Esses jovens, junto com Maria Júlia e Elicácio, são considerados veteranos no grupo de tamborzeiros mirins, uma vez que participaram ativamente das práticas por períodos significativos. Contudo, Gisele, desde 2022, deixou de integrar o grupo.

³⁷ Neste dia, os tamborzeiros compareceram neste ensaio com as vestes rituais, porque sabiam que seriam fotografados para o livro *Salve Maria! Os tambores do Rosário* (2018), de Lori Figueiró.

Foto 31 – Veteranos mirins



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2019 por Lori Figueiró.

Outras imagens documentam ensaios centrados em ritos específicos, como a embaixada dos alferes, que envolve a saudação cerimonial ao rei e à rainha, um ato performativo de alto valor simbólico, que atualiza os laços de ancestralidade e pertencimento comunitário. Em uma destas ocasiões (Foto 32), posicionados em frente à porta da Casa dos Tamborzeiros, Maria Eduarda, Marcelo e Walisson, respectivamente, assumiram os papéis de rainha, rei e pajem. Próximo a eles, o alferes da espada, Jean, executou gestos de saudação em posse de sua espada de metal. A cena é acompanhada pelos alferes da bandeira, Maria Júlia, e do pontão, Rodrigo, que seguravam seus distintivos, aguardando sua vez de executar a sequência de movimentos de saudação à realeza. Ao lado esquerdo, os capitães Tarcísio e José Marcos tocavam caixas, ritmando o ato. Ao redor, os demais tamborzeiros mirins observavam com atenção. Notem, na Foto 32, como os olhares dos presentes estão direcionados para a execução do alferes da espada. A composição ainda destaca o entorno do ensaio. O espaço é uma área externa ensolarada, com fachada branca e um arco pintado de azul sobre a porta da Casa dos Tamborzeiros. À direita, um pequeno grupo de tamborzeiros mirins assistem à cena sentados em bicicletas encostadas no muro lateral do adro da igreja.

Foto 32 – Ensaio dos alferes



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2022 por Lori Figueiró.

Durante o processo de ensaio das embaixadas, os tamborzeiros mirins aprendem as técnicas e gestos cerimoniais e vivenciam o papel social e espiritual que essas práticas desempenham. Esse aprendizado ritual é visível, por exemplo, no momento em que os alferes ensaiam gestos e posturas que reconstróem e reencenam as práticas de respeito e reverência aos ancestrais.

Já no ensaio do cortejo, é possível destacar a estrutura organizacional e a dinâmica de interação entre os participantes. Os tocadores, liderados pelo capitão, posicionam-se à frente com seus instrumentos, iniciando as cantigas, que são acompanhadas pelos demais tamborzeiros, responsáveis pelos responsos. Essa configuração reflete uma hierarquia funcional própria da prática, na qual o capitão assume o papel central de condução, entoando as cantigas apropriadas para cada momento do cortejo.

Os tocadores, simultaneamente, executam os toques instrumentais e participam vocalmente do ato de puxar cantigas, acompanhando o capitão. Durante um dos ensaios, realizado em 2023, no interior da Casa dos Tamborzeiros (Foto 33), pude observar os seguintes integrantes e instrumentos: Rian, no triângulo; Heloany, no roncador; Gabriel, no tamborim; Rodrigo, no tamborzão; Júlio, no tamborzinho; e Jean, na pirraça. Ao fundo, onde me posicionei, dispunham-se os tamborzeiros responsáveis pelos responsos das cantigas e pelo acompanhamento rítmico por meio de palmas.

Foto 33 – Ensaiai cortejo



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2023 por Lori Figueiró.

Esse grupo posicionado ao fundo, especificamente evidenciado na Foto 34, contou com a presença do tamborzeiro adulto Dida, que, de joelhos à frente do conjunto, interagia diretamente com o grupo, auxiliando no aprendizado dos responsos. Nota-se, ainda, a organização etária entre os participantes: as crianças menores posicionam-se na linha frontal, enquanto as maiores ocupam a parte posterior. Essa documentação visual do ensaio ressalta a complexidade da prática, evidenciando tanto a estruturação do ato quanto seus elementos colaborativos.

Foto 34 – Ensaiai cortejo 2



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2023 por Lori Figueiró.

Os ensaios de roda destacam-se como a prática preferida pelos tamborzeiros mirins, proporcionando uma dinâmica mais interativa. Durante a roda, os tamborzeiros dispõem-se em círculo enquanto um dos integrantes ocupa a posição central, assumindo a liderança para iniciar uma cantiga. Os demais participantes respondem vocalmente, sincronizando-se ritmicamente por meio de palmas ou, no caso dos tocadores, pela execução dos instrumentos.

A transição entre as cantigas é marcada por um gesto do tamborzeiro que ocupa o centro da roda, que, ao encostar a mão no couro do tamborzão, sinaliza a interrupção momentânea dos instrumentos. Nesse instante, os tocadores cessam a percussão e aguardam a nova cantiga, que é iniciada pelo tamborzeiro posicionado no interior da roda. Assim que a nova cantiga é estabelecida, os demais retomam a execução rítmica com instrumentos e palmas.

A troca de posição no centro da roda ocorre sem interrupção da cantiga em andamento. O tamborzeiro que está no centro aponta seu substituto, que imediatamente assume a liderança, mantendo a continuidade da cantiga até que decida introduzir uma nova, utilizando novamente o gesto de encostar a mão no tamborzão. O gesto de encostar a mão no couro do tamborzão, que sinaliza a interrupção rítmica e a troca de posições no centro da roda, evidencia um aprendizado coletivo baseado na coordenação e liderança compartilhadas, ao mesmo tempo em que valoriza a expressão individual dentro do contexto do grupo, sem abdicar da coordenação coletiva.

Foto 35 – Ensaiai roda



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2023 por Lori Figueiró.

Em 2023, presenciei um momento emblemático durante o ensaio de roda dos Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário (Foto 35), realizado na Casa dos Tamborzeiros. Ambos no centro da roda, João Gabriel, tamborzeiro mirim, e sua sobrinha Liz, de apenas 3 anos, compuseram uma configuração que subverte a norma tradicional. Geralmente, o centro é reservado a apenas uma pessoa, que lidera o ritmo e puxa a cantiga, mas, nesta ocasião, a presença simultânea de Liz reflete uma flexibilização das regras do grupo.

Os demais participantes, dispostos em círculo ao redor, dividem-se entre aqueles que tocam instrumentos e os que acompanham com palmas. Observa-se uma diversidade etária no grupo, com crianças, jovens e adultos interagindo. Liz, posicionada ao lado de João Gabriel, participa ativamente do momento ao batucar e interagir com o tio, acompanhando seus movimentos no interior da roda. Sua ocupação espontânea do espaço central, e o fato de não ter sido retirada, evidencia a abertura do grupo para adaptar as normas e incluir crianças pequenas em um contexto tradicionalmente mais estruturado.

Esse conjunto de registros destaca a complexidade das práticas performativas dos tamborzeiros, evidenciando como os ensaios não apenas preparam para a performance pública, mas constituem momentos significativos de aprendizado e experimentação coletiva.

6.1.2 Festa de Nossa Senhora do Rosário: “a bandeira subindo, eu quero ver”

Em Araçuaí/MG, os reinados festivos se desdobram em duas celebrações principais. A Festa Mirim de Nossa Senhora do Rosário, realizada no último domingo de julho ou no dia 12 de outubro, centra-se nas crianças, mas não exclui os adultos. Já a Festa de Nossa Senhora do Rosário, realizada no último domingo de outubro, embora popularmente referida como "festa dos adultos", também inclui crianças. Desta forma, embora os nomes sugiram distinções etárias, não há participação exclusiva de tamborzeiros adultos e crianças em nenhuma das festividades.

A principal diferença entre as duas festas reside nos modos de participação de crianças e adultos. Na Festa Mirim de Nossa Senhora do Rosário, a condição de ser criança é essencial para assumir os papéis de rei, rainha, juízes e alferes. Nesse contexto, as embaixadas de saudação aos reis e rainhas mirins são encenadas por crianças, que também desempenham os papéis de alferes da espada, do pontão e da bandeira. Além disso, os tamborzeiros mirins têm prioridade para “puxar” as cantigas e tocar os instrumentos durante a roda de tambor. Os tamborzeiros adultos participam na maior parte do tempo respondendo as cantigas e batendo palmas.

Na Festa de Nossa Senhora do Rosário dos adultos, os papéis se invertem. Nesse contexto, os tamborzeiros adultos passam a ter prioridade para puxar as cantigas e tocar os instrumentos. As crianças, por sua vez, acompanham, fundamentalmente, com o bater de palmas e resposta às cantigas. Nem todos os tamborzeiros adultos participam dos rituais da Festa de Nossa Senhora do Rosário das crianças. O contrário também é verdadeiro. Logo, o que diferencia a Festa de Nossa Senhora do Rosário das crianças e a dos adultos são as ênfases e prioridades na performance ritual. Essa dinâmica reversa reforça o caráter intergeracional das celebrações, destacando a coexistência de diferentes gerações em uma prática que combina aprendizados e relativa autonomia em contextos específicos.

Embora a designação de festa “dos adultos” e “das crianças” sugira uma separação, na prática, essa duplicidade revela-se uma solução simbólica e funcional. Ela oferece às crianças um modelo de participação ritual, ao mesmo tempo em que preserva o valor central da senioridade na comunidade. As festas de Nossa Senhora do Rosário em Araçuaí, portanto, tornam-se festas tanto de crianças quanto de adultos. Não se trata de uma separação entre os universos adulto e infantil, mas da criação de modos de relacionamento através das festas e de outros momentos rituais.

O único papel vedado às crianças no ritual é o de capitão de tambor, função reservada exclusivamente a adultos com longa trajetória no grupo. Essa posição é ocupada por dois

capitães — o primeiro e o segundo —, ambos com um histórico de participação desde a infância, o que assegura o profundo conhecimento e a vivência das práticas rituais. Atualmente, os capitães dos tamborzeiros mirins de Araçuaí são José Marcos (Zé) e Renan (Nem Zóio), ambos ex-tamborzeiros mirins, o que lhes confere ampla experiência e familiaridade com as práticas rituais.

O capitão desempenha um papel central na organização e condução do grupo. Ele é responsável por agendar e dirigir os ensaios e reuniões, além de liderar momentos cruciais da festa, como o levantamento da bandeira e do mastro. Durante o cortejo, o capitão puxa as cantigas, acompanhado pelos tamborzeiros que tocam os instrumentos, orienta o trajeto e decide os momentos em que a roda de tambor será formada. Essa função exige um conhecimento profundo do ritual, pois cabe ao capitão assegurar o encadeamento adequado das ações. Cada etapa da celebração é marcada por cantigas, instrumentos, gestos e ritmos específicos, cuja ordem é fundamental para a manutenção do sentido, da integridade e da eficácia do ritual.

No plano ritual, crianças e adultos integram um todo relacional, reafirmando vínculos, transmitindo saberes e renovando a devoção. Durante as festividades, tamborzeiros mirins e adultos participam de momentos emblemáticos como o levantamento do mastro, a alvorada e os cortejos pelas ruas ao som de instrumentos - caixas, tambores, pirraça, roncador e triângulo. Os cortejos incluem o rei, a rainha, pajens e juízes, além das embaixadas encenadas por alferes da bandeira, do pontão e da espada. As rodas de batuque também se destacam, momento em que os participantes “brincam tambor” — expressão utilizada pelos próprios tamborzeiros para descrever a prática em homenagem à santa. O público acompanha toda a celebração.

O levantamento do mastro marca, de forma solene, o anúncio da Festa Mirim de Nossa Senhora do Rosário em Araçuaí. Realizado na noite do último sábado do mês de julho, o mastro carrega um simbolismo profundo: representa a união entre a terra e o céu. O mastro sustenta a bandeira com a imagem de Nossa Senhora do Rosário anunciando oficialmente o início dos festejos em homenagem à santa. O rito ocorre no encerramento da novena, na véspera da celebração principal, e é conduzido pelo guardião ou guardiã da bandeira, denominado mordomo ou mordoma. Este(a) anfitrião(ã) acolhe os tamborzeiros em sua residência, onde lhes oferece uma refeição, frequentemente composta por farofa ou um lanche especial.

Foto 36 – Benzimento da bandeira



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2023 por Lori Figueiró.

Concluída essa recepção, realiza-se um cortejo até a igreja, onde a bandeira é benzida por um membro da irmandade com orações e água benta (Foto 36). Durante o benzimento da bandeira, o(a) mordomo(a) e seu(ua) ajudante, posicionados de costas para o altar, seguram e levantam a bandeira com a imagem de Nossa Senhora voltada para os participantes. No altar, um membro da irmandade realiza a bênção da bandeira. À frente do altar, tamborzeiros acompanham a reza com a mão direita levantada e estendida em direção à bandeira, segurando os chapéus na outra mão em sinal de respeito. Após a bênção, a bandeira é hasteada no mastro diante do cruzeiro, localizado no adro da igreja. Nesse momento, forma-se uma roda de tambor, unindo o som dos instrumentos e das vozes dos tamborzeiros ao som e à luz dos fogos de artifício, que anunciam a grande festa.

No domingo da festa, os ritos começam logo ao amanhecer. Por volta das cinco horas da manhã, com o sol ainda nascendo, alguns tamborzeiros se reúnem na Igreja do Rosário para a tradicional alvorada. Os fogos de artifício estouram e o sino bate, enquanto os caixeiros tocam nos arredores da igreja, anunciando que o tão esperado dia de festa chegou. Após esse anúncio inicial, os caixeiros seguem tocando até a casa do capitão, onde um café da manhã é servido para todos os tamborzeiros. Uma roda de tambor é formada após o café, com os instrumentos aquecidos e prontos para o dia de celebração, os membros do grupo posam para a fotografia (Foto 37), altivos e orgulhosos de seus postos.

Foto 37 – Dia de brincar tambor



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2023 por Lori Figueiró.

Logo após, inicia-se o cortejo festivo (Foto 38). Os alferes da bandeira, do pontão e da espada lideram o grupo, acompanhados pelo capitão, pelos tamborzeiros que tocam os instrumentos e por aqueles que respondem às cantigas. Durante o trajeto, o público vai se integrando ao cortejo. Nesse dia especial, os tamborzeiros vestem seus uniformes com chapéus e, em muitos casos, exibem cortes de cabelo e penteados cuidadosamente elaborados. O verso da cantiga entoada pelos tamborzeiros, “*Ei, sai / sai de goma sai*”, ecoa como um lembrete de que este é um dia para estar “engomado” — bem vestido e preparado para honrar Nossa Senhora do Rosário, celebrando com alegria e respeito.

Foto 38 – Ô gente boa, vamos marchar no Rosário!



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2023 por Lori Figueiró.

Os tamborzeiros seguem em cortejo da casa do capitão até a Igreja do Rosário, conduzindo o público ao som vibrante de seus instrumentos e entoando a cantiga “*Ê marcha/ marcha minha gente / ô gente boa / vamos marchar no Rosário*”. Essa melodia funciona como um convite para que o público se junte ao cortejo e participe dos festejos em honra de Nossa Senhora do Rosário. Para que o cortejo seja bem-sucedido, é essencial que os tamborzeiros estejam animados, organizados e atentos. Eles precisam posicionar-se adequadamente, tocar bem seus instrumentos, cantar em voz alta e responder prontamente às cantigas. Notem, na fotografia acima (Foto 38), a presença de meninos de posse de tambores marrons. São os “João Pretinhos do Rosário” de Chapada do Norte que foram convidados a participar da Festa Mirim de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí em 2023, estreitando as relações entre os meninos e meninas tamborzeiras de ambos os grupos.

Buscar os juízes e juízas é um dos compromissos rituais cumpridos pelos tamborzeiros ao longo do trajeto do cortejo. Para atrair a atenção desses integrantes da corte, os tamborzeiros entoam a cantiga: “*Ô senhora juíza / sai de barra fora / vamos embora pro Rosário / ô Kalunga / que já é meio dia*”. Essa melodia, com seu apelo, convoca as juízas e os juízes a se juntarem ao cortejo e seguirem para as festividades em honra de Nossa Senhora do Rosário.

Os juízes e juízas, como membros da corte do rei e da rainha, desempenham um papel central na festa, sendo reconhecidos como protetores espirituais. As juízas portam varas, que simbolizam insígnias de comando, enquanto os juízes carregam guarda-sóis, atributos de

distinção e autoridade. Os juízes vestem a opa amarela, uma túnica especial que os identifica como figuras de destaque e membros da irmandade.

Além disso, a corte do casal real é composta por pajens e damas, que auxiliam o rei e a rainha em seus deveres cerimoniais. Durante todo o cortejo, guarda-sóis imponentes cobrem o rei e a rainha, que são precedidos pelos pajens e damas, as quais carregam almofadas (Foto 39).

Seguindo o rei e a rainha, surgem várias duplas formadas por juízes, portando guarda-sóis pretos, e por juízas, carregando varas decoradas com fitas e flores de papel cor-de-rosa. Nas laterais do cortejo, o público começa a se reunir, acompanhando o deslocamento ritual e reforçando o caráter comunitário da celebração.

Foto 39 – Corte real da Festa Mirim de Nossa Senhora do Rosário



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2022 por Lori Figueiró.

Após a recepção dos juízes e juízas, os tamborzeiros dão sequência ao cortejo em direção à residência do rei e da rainha, referidos como "rei velho" e "rainha velha", em razão de sua coroação na festividade do ano anterior. A esses detentores do cargo cerimonial recai a responsabilidade de oferecer o banquete destinado aos participantes dos festejos deste ano, reafirmando sua posição de destaque na hierarquia ritual. Na chegada à residência real, os alferes do pontão, da bandeira e da espada realizam as saudações formais ao casal, consolidando os elementos simbólicos de respeito e deferência da celebração. Posteriormente, o cortejo dirige-se à igreja de Nossa Senhora do Rosário, onde se realiza a missa solene. Durante o trajeto,

os tamborzeiros entoam uma cantiga, cuja letra reforça a dimensão espiritual e comunitária do evento: *"Ô senhor rei, ô senhora rainha, no Rosário nós queremos ver"*.

No percurso em direção à igreja ocorre uma pausa para homenagear o rei e a rainha, momento em que há a formação de uma roda de tambor ao pé do morro que conduz à Igreja do Rosário. No centro da roda, um tamborzeiro conduz a performance ritual, entoando a cantiga: *"Senhora rainha (senhor rei) na roda / eu quero ver"*, um chamado que busca a participação ativa do rei ou da rainha no batuque.

Durante a Festa Mirim de Nossa Senhora do Rosário de 2023, o tamborzeiro Pedro e o rei desempenharam papéis centrais no centro da roda, executando o batuque de mãos dadas (Foto 40). A imagem evidencia a interação entre os dois agentes do ritual, enquanto a roda, composta pelos tamborzeiros que respondem à cantiga e batem palmas, organiza espacialmente o evento, delimitando a área de ação e intensificando a dimensão coletiva do rito. O público, posicionado em torno da roda, contribui para o caráter participativo do momento. Embora os tocadores estejam presentes, eles não são visíveis no enquadramento da fotografia. A rainha, vestida com um traje azul e acompanhada pelos membros da corte, aparece na cena descontraindo, sorrindo.

Foto 40 – Senhor Rei, na roda eu quero ver



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2023 por Lori Figueiró.

Na roda de tambor, os tamborzeiros e tamborzeiras entoam diversas cantigas, cada um exibindo seu estilo único de batucar. Aquele que ocupa o centro da roda é responsável por “*puxar o verso*”, definindo a cantiga que será cantada. Os demais acompanham a execução tocando instrumentos ou batendo palmas, enquanto entoam os versos do responso. A substituição de quem está no centro ocorre quando este se dirige a outro membro da roda, convidando-o a assumir seu lugar. Uma das cantigas utilizadas para essa transição é: “*Ô menino(a) de fama que veio pra brincar / Nossa Senhora do Rosário mandou te chamar*”. A posição dos participantes, assim como a execução das cantigas, segue a disposição circular da roda.

Na festa das crianças de 2022, presenciamos o tamborzeiro Kauã se apresentar em posição central na roda de tambor, com uma postura marcada por energia e expressividade. Seus gestos articulavam movimento, espaço e ritmo em uma conexão profunda com os elementos sonoros que estruturam o rito. Sua performance (Foto 41) incorpora gestos amplos, braços abertos, joelhos flexionados, impulsionando o corpo para o alto, como se estivesse suspenso no ar. O dinamismo e a intensidade dos seus movimentos interagem com o ritmo dos tambores e as vozes e palmas da roda. Este repertório gestual comunica um repertório mnemônico e identitário dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário, funcionando como um veículo de transmissão cultural e como expressão de pertencimento coletivo.

A roda, com sua disposição circular, é uma configuração típica das práticas culturais afrodiáspóricas, onde a circularidade simboliza unidade e interconexão entre os participantes. Esse arranjo promove uma interação fluida entre quem ocupa o centro, responsável por “puxar a cantiga”, os tocadores de tambor e os demais participantes que respondem ao canto e marcam o ritmo com palmas. Cada integrante da roda desempenha um papel ativo, contribuindo para a construção coletiva de um ambiente sonoro e simbólico.

No centro da roda, Kauã conduz a interação (Foto 41), traduzindo o ritmo dos tambores em movimentos corporais que dialogam tanto com o grupo quanto com o público. Sua postura expressiva reforça o papel do corpo como meio de comunicação cultural e repertório de memória ancestral, alinhando-se à ideia de que o corpo em ação é um arquivo vivo das tradições da comunidade. É o corpo como lócus da memória.

Foto 41 – Menino de fama



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2022 por Lori Figueiró.

Ao redor de Kauã, tamborzeiros e tamborzeiras respondem às cantigas de tambor, cada qual imprimindo sua singularidade na execução dos toques dos instrumentos de percussão e do batuque. As palmas sincronizadas pelos participantes atuam como um elemento unificador, complementando e enriquecendo a polifonia rítmica que caracteriza a roda. Esse conjunto cria uma dinâmica sonora e visual que reforça o caráter coletivo e interativo da prática cultural. Ao fundo da composição (Foto 41), é possível identificar o rei, a rainha e sua corte. A presença dessas figuras e sua integração ao espaço performático reforçam a dimensão cerimonial da roda, articulando elementos culturais e religiosos com profunda conexão com a ancestralidade.

Após o encerramento da roda de tambor, os tamborzeiros retomam o cortejo rumo à igreja de Nossa Senhora do Rosário. Durante o percurso, eles sobem o morro tocando seus instrumentos e entoando cantigas de forma bem animada. Ao chegarem à porta da igreja, ocorre outro momento de reverência: os alferes saúdam novamente o rei e a rainha, reforçando a importância simbólica dessas figuras na festividade. Em seguida, os tamborzeiros adentram a igreja, enquanto cantam com devoção os versos: *“Senhora do Rosário sua casa cheira, cheira cravo e rosa, ô mamãe, e flor de laranjeira”*.

O tríptico a seguir (Foto 42) mostra tamborzeiros mirins no momento em que adentram a Igreja de Nossa Senhora do Rosário em 2021. Os registros desses momentos evidenciam a sonoridade da prática e o vigor dos gestos. O enquadramento das imagens realça a força ritual do momento, com foco especial nos participantes. Na entrada da igreja, no limiar da porta, os jovens tamborzeiros posicionam-se à frente, com expressões cheias de entusiasmo. Durante este momento, é notável o gesto deles segurando com força os tambores, inclinando-se para cantar, projetando as vozes com intensidade, em um gesto de entrega total à performance ritual. Os chapéus brancos contrastam com o azul vibrante da porta da igreja e dos tambores. Os gestos são amplos: mãos erguendo os tambores, dedos batendo ritmadamente nas peles dos instrumentos e expressões de alegria nos rostos. O auge emocional é capturado na segunda fotografia, com os jovens tamborzeiros inclinados para a frente, as bocas abertas no ato de cantar, e os braços em movimento, enfatizando a intensidade da participação. A proximidade da câmera destaca os detalhes das expressões faciais, evidenciando um sentimento de entusiasmo.

Foto 42 – Cravo, rosa e flor de laranjeira



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: tríptico de fotografias produzidas em 2021 por Lori Figueiró.

Os tamborzeiros adentram a igreja em cortejo, acompanhados pelo rei, pela rainha e por sua corte. Neste momento, a igreja já está repleta de fiéis, e o padre aguarda o grupo para dar início à missa solene. O rei, a rainha, juízes e juízas posicionam-se no altar, destacando-se no cenário ritualístico. Durante a celebração, em um gesto de respeito, o padre retira as coroas do rei e da rainha, acomodando-as cuidadosamente sobre seus colos. Ao final da missa, as coroas são solenemente recolocadas, marcando o encerramento da missa e a continuidade dos compromissos rituais dos tamborzeiros.

Ao término da missa, o rei, a rainha e sua corte deixam a igreja em cortejo, novamente acompanhados pelos tamborzeiros, que entoam cantigas, tocam seus instrumentos e batucam. O trajeto mantém a atmosfera festiva e ritualística, envolvendo todos os participantes e a comunidade presente. Já na porta da igreja, o rei e a rainha posicionam-se para receber, mais uma vez, as saudações formais dos alferes da bandeira, do pontão e da espada.

Durante a festa mirim de 2022, o 'rei velho' e a 'rainha velha', devidamente coroados, foram vistos acompanhados de suas damas, juízes e juízas, posicionados à entrada da igreja do Rosário (Foto 43), aguardando o instante das reverências formais realizadas pelos alferes da bandeira, do pontão e da espada.

Foto 43 – Senhor Rei e Senhora Rainha



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2022 por Lori Figueiró.

Após a celebração da missa, um novo cortejo se forma. Os tamborzeiros saem da igreja tocando seus instrumentos e entoando cânticos cujos versos indicam que era hora de despedida: “*Rei do Rosário / Rei da Maria / Adeus povo todo / Até o ano que vem*”. Os tamborzeiros seguem pela rua em cortejo acompanhados pelo rei, a rainha, juízes e juízas, e pelo público presente, todos se dirigem ao local onde será servido o banquete.

Por volta das 15 horas, os tamborzeiros se reúnem novamente, dando início a um novo cortejo que percorre as ruas em direção às casas do "rei velho" e da "rainha velha", que serão descoroados, e do "rei novo" e da "rainha nova", que serão coroados. O trajeto é marcado pela reverência e pela continuidade da atmosfera ritualística. Em frente a cada casa, os alferes realizam novas embaixadas, homenageando a realeza e destacando a importância do momento de transição.

A Embaixada dos Alferes do Pontão, da Bandeira e da Espada constitui a parte propriamente dramática do rito, sendo marcada por uma sequência coreografada de gestos e movimentos executados com precisão pelos alferes. Esses participantes possuem a incumbência de transportar a bandeira de Nossa Senhora do Rosário e proteger o rei e a rainha. As embaixadas dos alferes constituem elementos centrais do que Mário de Andrade (2002) denominou "danças dramáticas".

Na obra *Danças Dramáticas do Brasil* (2002), Mário de Andrade conceitua essas manifestações como expressões culturais de caráter híbrido, que integram dança, música, teatro e ritual. Tais práticas são marcadas pela presença de narrativas ou enredos dramatizados, frequentemente vinculados a contextos religiosos e simbólicos, evidenciando o seu papel como veículos de memória coletiva e identidade cultural.

A descrição que segue refere-se à cena registrada em uma fotografia da Festa Mirim de Nossa Senhora do Rosário em 2022 (Foto 44). Nela, os tamborzeiros e juízes estão posicionados na lateral, ao lado dos dois caixeiros, enquanto o público observa atentamente a cerimônia a partir das calçadas. Um senhor com chapéu acompanha a cena pela janela. O rei e a rainha, ainda sem coroas, são identificados como os "reis novos", que serão coroados ao longo do evento, assumindo, assim, a responsabilidade pela organização da festa no próximo ano. Na fotografia, eles aparecem acompanhados por duas damas que carregam almofadas ornamentadas, símbolos de cuidado e prestígio. Uma das damas, levando a almofada próxima ao rosto, parece tentar se proteger.

Ainda na fotografia, é possível observar Rodrigo, alferes do pontão, em ação, saudando o rei e a rainha. Portando uma haste de madeira pontiaguda, semelhante a uma lança, o alferes realiza uma sequência ritualística de movimentos: equilibra o pontão sobre os ombros e o

queixo, aproxima-o simbolicamente do rei e da rainha, recolhe-o e, em seguida, assume uma posição de reverência. O registro captura Rodrigo "jogando pontão", desempenhando com destreza e rigor esse papel central no rito.

Foto 44 – Alferes do Pontão



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2022 por Lori Figueiró.

Na fotografia seguinte (Foto 45), com o mesmo enquadre, é registrada a saudação do alferes da espada ao rei e à rainha, que sucede a execução do rito pelo alferes do pontão. Durante a performance ritualística, Jean é capturado "jogando espada" com habilidade e rigor, desempenhando esse papel cerimonial com maestria. O alferes da espada flexiona os joelhos em um gesto que simula um ataque, desembainha a espada e a ergue com imponência, aproximando-a do casal real em um movimento simbólico de proteção e respeito. Em seguida, ele abaixa a espada, girando-a três vezes, realiza uma reverência ao rei e à rainha e a recoloca na bainha, completando a sequência.

Foto 45 – Alferes da Espada



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2022 por Lori Figueiró.

Após as saudações realizadas pelos alferes do pontão e da espada, a sequência ritualística registrada nas fotografias da Festa Mirim de Nossa Senhora do Rosário, em 2022, apresenta a alferes da bandeira prestando sua reverência ao rei e à rainha. Na imagem, é possível observar Maria Júlia desempenhando, com rigor técnico e precisão gestual, o papel de "jogar bandeira". Aproximando-se do casal real, ela desenrola a bandeira cerimonial e realiza três movimentos rítmicos acima de suas cabeças, um gesto carregado de simbolismo, evocando proteção e devoção. Após essa ação, conclui a sequência com uma inclinação do corpo em sinal de deferência e respeito ao rei e à rainha.

A bandeira utilizada é confeccionada em cetim branco, adornada pela pintura de uma coroa dourada acompanhada da inscrição "Nossa Senhora do Rosário". A composição da fotografia, que captura Maria Júlia no auge do movimento, evidencia a precisão da coreografia e a simbologia intrínseca da prática.

Foto 46 – Alferes da Bandeira



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2022 por Lori Figueiró.

Após a execução das embaixadas em homenagem ao "rei velho" e à "rainha velha", bem como ao "rei novo" e à "rainha nova", todos seguem novamente em cortejo para a igreja do Rosário, onde se desenrolam as cerimônias de descorção e coração. Esses rituais representam não apenas a transição de papéis simbólicos, mas, também, a reafirmação de uma cosmologia temporal que, em vez de linear, opera em um movimento espiralar, como propõe Leda Martins (2021). A noção de "performance do tempo espiralar" remete a um fluxo contínuo no qual passado, presente e futuro se articulam simultaneamente, recriando e renovando a experiência do sagrado e a memória coletiva na afrodíaspóra.

Nesse contexto, o tempo não é apenas uma medida cronológica, mas uma dimensão vivida e performada, na qual os atos rituais reencenam histórias ancestrais e projetam futuros. A coração e a descorção, por exemplo, são ações que integram o ciclo de vida e morte, de continuidade e ruptura, em uma dinâmica que transcende a compreensão linear do tempo. Assim, o encerramento de um ciclo do Rosário não significa seu término definitivo, mas a abertura de novas camadas temporais dando continuidade ao ciclo espiralar da existência coletiva.

Quando os tamborzeiros conduzem o "rei novo" e a "rainha nova" de volta às suas casas em um último cortejo, sob o céu noturno, o movimento ritualístico evidencia como o passado é retido no presente e presentificado para moldar o futuro. Trata-se de um tempo ontologicamente experienciado pelo corpo em performance. Os tambores, cantigas e gestos

coreografados inscrevem a comunidade em um fluxo contínuo, em que o encerramento do ciclo atual já antecipa o início de um novo. É precisamente na casa do "rei novo" e da "rainha nova" que o cortejo se encerra, e é também lá que o cortejo real da festa do próximo ano será iniciado. A celebração, assim, ecoa os rituais passados, molda a experiência presente e projeta as festividades futuras. Trata-se de uma reafirmação do corpo em performance do entrelaçamento dos tempos e da vitalidade das tradições do Rosário.

O momento após a coroação reflete simbolicamente essa concepção espiralar do tempo. Nela, o "rei novo" e a "rainha nova" aparecem em destaque, portando as insígnias reais, enquanto o "rei velho" e a "rainha velha", já descoroados, se posicionam atrás (Foto 47). Essa composição não apenas ilustra o encerramento de um ciclo, mas incorpora a ideia de continuidade dinâmica: o passado está presente no novo, e o novo já carrega em si a memória do antigo. Assim, o tempo espiralar, performado na cerimônia, torna-se o fio condutor que une memória, rito e futuro em um eterno processo de renovação comunitária.

Foto 47 – Rei novo e Rainha nova



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2022 por Lori Figueiró.

Em Araçuaí, o encerramento do ciclo ritual do Rosário, marcado pela celebração da festa e pelo retorno do cortejo à casa do "rei novo" e da "rainha nova", dá início a uma nova dinâmica performativa que se estende para além do espaço sagrado. Frequentemente, essa transição é seguida por uma intensa agenda de convites para eventos artístico-culturais na região, especialmente no mês de novembro, dedicado às celebrações da Consciência Negra.

Nesse período, os tamborzeiros assumem um papel central, participando da abertura de exposições, shows artísticos, apresentações em escolas, festas comunitárias e eventos em praças públicas. Essa transição das práticas rituais para espaços culturais e artísticos mais amplos destaca a relevância dos momentos que antecedem e sucedem os rituais, conforme as reflexões de Victor Turner (2013) e Richard Schechner (2012), sobre as dinâmicas de aquecimento e esfriamento das performances.

Victor Turner (2015) propôs as categorias de *liminar* e *liminóide* para explicar diferentes tipos de experiências performáticas. O conceito de *liminar* refere-se às experiências vividas em contextos rituais tradicionais, como os ritos de passagem. Essas experiências são altamente coletivas, estruturadas e têm como objetivo reforçar a coesão social. Já o *liminóide* se aplica às práticas culturais e artísticas de sociedades pós-industriais, caracterizadas por uma menor rigidez estrutural. As experiências liminóides são frequentemente voluntárias, criativas e individualizadas, servindo como espaços de crítica, reflexão ou subversão das normas sociais.

A partir dessas categorias, Turner (2015) destaca que o liminar está intrinsecamente ligado a sociedades tradicionais, sendo comum em contextos de rituais religiosos ou de iniciação, enquanto o liminóide emerge em sociedades pós-industriais, muitas vezes em atividades artísticas, performances teatrais ou movimentos culturais. No liminar, há um forte senso de igualdade e unidade coletiva, enquanto no liminóide prevalece a subjetividade e a busca por expressão individual.

No caso de Araçuaí, os eventos subsequentes ao ciclo do Rosário revelam como os tamborzeiros expandem o protagonismo religioso para o protagonismo artístico-cultural, promovendo um diálogo contínuo entre tradição e atualização. As performances dos tamborzeiros provocam, assim, ruídos na divisão proposta por Turner (2015) entre liminar e liminóide. Embora suas práticas estejam profundamente enraizadas em uma tradição religiosa comunitária que cultua Nossa Senhora do Rosário por meio de práticas devocionais afrodiáspóricas, elas transcendem os limites do espaço sagrado, deslocando-se para contextos artísticos, como shows e festivais. Essa transição evidencia a porosidade das fronteiras entre o liminar e o liminóide.

Ao mesmo tempo em que perpetuam tradições ancestrais, os tamborzeiros participam de circuitos artísticos contemporâneos, nos quais o ritual religioso dialoga com o espetáculo artístico. A batida dos tambores, as cantigas e o batuque não apenas reconstróem memórias e identidades ligadas a uma comunidade afrodiáspórica, mas também criam um espaço híbrido de expressão em que os limites entre sagrado e profano, tradicional e contemporâneo, religioso e artístico, comunitário e individual, são constantemente renegociados. Essa ambiguidade

posiciona suas performances em um espaço dinâmico, onde os elementos estruturantes do liminar coexistem com a criatividade e a escolha do liminóide. Podemos apreender terminologicamente essa relação de *f(r)icção*³⁸ entre liminar e liminóide, para fins descritivo-analíticos, como *liminalóide*³⁹.

Assim, a noção de *liminalóide* que estou propondo, pode ser entendida como uma proposta conceitual que emerge da tensão entre os conceitos de *liminar* e *liminóide*, conforme formulados por Victor Turner (2015), mas que busca capturar a complexidade dos espaços e práticas que transitam e negociam continuamente entre essas categorias. Enquanto o liminar é tradicionalmente associado aos rituais estruturados que promovem transformação coletiva em contextos socioculturais altamente organizados, e o liminóide está relacionado às práticas mais individualizadas, voluntárias e frequentemente vinculadas à esfera artística e contemporânea das sociedades pós-industriais, o *liminalóide* propõe um espaço em que essas dimensões coexistem, se friccionam e se redefinem mutuamente.

Assim, o *liminalóide* se caracteriza pela constante interação e tensão entre a experiência comunitária e a pessoal, entre o tradicional e o contemporâneo, o sagrado e o profano, o religioso e o artístico. Ele não é simplesmente uma fusão dessas categorias, mas um espaço de negociação contínua, em que as fronteiras entre essas dimensões são fluidas e interdependentes.

No contexto do *liminalóide*, o ritual, enquanto prática estruturante e ligada a cosmologias ancestrais, dialoga diretamente com as dinâmicas do espetáculo artístico contemporâneo. Esse diálogo não implica na subordinação de uma lógica à outra, mas sim na coexistência criativa de ambas, criando novas formas culturais. Enquanto o liminar é frequentemente vinculado a tempos cíclicos e religiosos, e o liminóide a temporalidades seculares, o *liminalóide* incorpora elementos de ambas.

Em vez de se fixarem exclusivamente em uma das categorias propostas por Turner (2015), as práticas dos Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí revelam como as fronteiras entre liminar e liminóide são fluidas e interdependentes, se *f(r)iccionam*. Suas

³⁸ A ideia de "*f(r)icção*" proposta por John Dawsey é um conceito que explora os encontros entre ficção e fricção nas performances, enfatizando a tensão criativa e as potencialidades latentes que emergem em espaços liminares ou liminóides. Em vez de pensar na ficção como algo fixo ou exclusivamente imaginativo, Dawsey propõe uma "alteração gráfica" – inserindo o "r" entre parênteses –, para evocar o atrito e as energias dinâmicas que caracterizam os momentos de transição, transformação e reconfiguração no contexto das performances. Conforme destacado por Dawsey (2005, *apud* Silva, 2019), a introdução desse "r" simboliza as "potencialidades latentes" presentes nas performances, bem como as "imagens carregadas de tensões" que se manifestam nesses espaços. Aqui, a performance é entendida como um lugar de encontro entre o real e o imaginário, onde novas significações são constantemente fabricadas por meio do atrito entre práticas culturais, sociais e subjetivas.

³⁹ Agradeço ao professor Rubens Silva pelo diálogo profícuo em torno da minha proposição da noção de *liminalóide*.

práticas, ao mesmo tempo em que perpetuam rituais religiosos profundamente enraizados nas cosmologias afrodiaspóricas, inserem-se em circuitos artísticos contemporâneos, nos quais se ressignificam e dialogam com novas audiências. A batida dos tambores, as cantigas e o batuque se tornam veículos não apenas de memória e identidade, mas também de experimentação cultural. No *liminalóide*, o ato performativo não é exclusivamente religioso nem artístico, mas simultaneamente ambos. Ele reconstrói laços comunitários e reafirma a sacralidade ancestral, ao mesmo tempo em que explora as possibilidades criativas, críticas e estéticas de contextos contemporâneos. Esse caráter híbrido reforça o papel dos tamborzeiros como agentes culturais ativos, que criam um espaço dinâmico onde categorias aparentemente opostas são constantemente renegociadas e ressignificadas.

6.1.3 As mediações geracionais da festa

As festas de Nossa Senhora do Rosário em Araçuaí funcionam como espaços de mediação cultural e geracional. Conforme afirma Rita Amaral (1998), a festa é uma forma privilegiada de integrar opostos: história e mito, sagrado e profano, acumulação e desperdício, natureza e cultura, tempo e eternidade, individual e coletivo, vida e morte, ser e não ser, passado e presente, presente e futuro, nós e outros. Trata-se de uma prática que simultaneamente absorve, digere e transforma “em pontes os opostos tidos como inconciliáveis” (Amaral, 1998, p. 19).

No caso específico dos Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí, a festa emerge como uma via essencial para a construção de mediações geracionais. Ela atua como um espaço simbólico de negociação entre adultos e crianças, entre devoção e brincadeira. Em uma comunidade estruturada em torno do princípio da senioridade, a festa ao mesmo tempo reafirma e desafia, as diferenças entre gerações no campo de prática dos tamborzeiros.

Os ciclos festivos também funcionam como marcadores de experiência para os participantes. Novatos e veteranos são classificações que estão intimamente imbricadas com a participação nas festas. Essa distinção revela a importância da continuidade e da repetição para a consolidação do status, bem como a centralidade das festas no aprendizado e na integração ao grupo.

A festa, enquanto culminância do rito, constitui um dos principais marcadores temporais para os meninos e meninas tamborzeiros. Essa referência é usada pelo grupo para diferenciar novatos e veteranos. Quando perguntadas pelo capitão sobre o número de festas em que haviam participado, as crianças respondiam prontamente, ajudando também os demais tamborzeiros a

recordarem. As respostas revelavam que os novatos eram aqueles que haviam participado de apenas uma ou nenhuma festa. Por outro lado, aqueles que já haviam participado de mais de uma festa geralmente afirmavam ter estado em “muitas festas” — ainda que fossem apenas duas — e eram considerados veteranos.

As categorias de novatos e veteranos são empregadas pelo próprio grupo. Assim, novatos incluem os que participaram de nenhuma ou apenas uma festa, enquanto veteranos são os que participaram de mais de uma, sendo “muitas festas” o critério simbólico adotado. Sob essa perspectiva, os ciclos festivos funcionam como mediadores fundamentais da experiência temporal e desempenham um papel crucial no processo de formação e identidade dos tamborzeiros. Participar de uma festa pela segunda ou enésima vez implica a consolidação de um novo papel e status dentro do grupo. A repetição do rito possibilita que o tamborzeiro veterano exerça uma ação simbólica que reafirma sua identidade.

É importante destacar que, no contexto dos tamborzeiros, o termo veterano não se restringe aos adultos. O capitão José Marcos, por exemplo, referiu-se a Maria Júlia, quando ela tinha 13 anos, como veterana, pois ela participa do grupo desde 2018. Ela ingressou no grupo quando tinha oito anos. No brincar tambor, adultos e crianças compartilham a autoridade ritual, participam dos ensaios e assumem responsabilidades. Tornar-se tamborzeiro, independentemente da idade, envolve engajamento contínuo em um processo de aprendizado através das diversas atividades do grupo — ensaios, mutirões, limpeza da Casa dos Tamborzeiros, eventos e festas. Ou seja, tornar-se tamborzeiro é envolver-se em um processo contínuo de aprendizado. Brincadeira, cuidado e aprendizado, comumente associados à infância (Alanen, 2001), permeiam a experiência de todos os tamborzeiros, adultos e crianças.

As situações que caracterizam o tamborzeiro novato — nunca ter participado ou ter participado de apenas uma festa — evidenciam a relação de interdependência com os comportamentos marcados e estruturados do campo de prática tamborzeiro. A performance ritual é, como destaca Schechner, “nunca pela primeira vez” e, ao mesmo tempo, “sempre específica e diferente de todas as outras” (Schechner, 2003, p. 35). Os batuques e cantigas ensaiados pelos tamborzeiros não são atos inéditos, mas sim comportamentos reiterados e continuamente refinados. Schechner observa que os “comportamentos restaurados” são vivos, pedaços de ações continuamente rearranjadas e reconstruídas, existindo de forma independente dos praticantes (Schechner, 2003, p. 33). Assim, a performance ritual dos tamborzeiros nunca acontece pela primeira vez: ela é sempre repetida, mas, ao mesmo tempo, única. Restaurar significa aprimorar, preservar e transformar.

Participar de uma festa pela segunda ou enésima vez representa um marco que redefine o papel e o status de cada tamborzeiro no grupo. Essa repetição ritual configura uma ação propiciatória para os veteranos, consolidando suas posições. Por meio da dinâmica ritual, os tamborzeiros experimentam a liminaridade (Turner, 2013, p. 118), que redefine identidades e fortalece a comunidade de prática.

As festas são eventos coletivos que unem os participantes em torno de um objeto central, funcionando como um símbolo de identidade e gerando produtos materiais e comunicativos. Elas promovem a memória e a identidade social, mas também refletem os conflitos da realidade social. Como afirma Guarinelo (2001, p. 974), “toda festa pode comportar uma multiplicidade de sentidos particulares, segmentados, não congruentes, e pode ser lida de maneiras distintas por segmentos diversos dos participantes”. A festa une, mas também destaca as diferenças, conciliando competição e cooperação.

Aqui, é interessante relatar um episódio que ocorreu na casa da mordoma da bandeira na festa de Nossa Senhora do Rosário dos adultos em 2022. Depois do descimento do mastro, os tamborzeiros se locomoveram até a casa da mordoma da bandeira no bairro Esplanada, um tanto distante da igreja do Rosário. Havia muitas crianças acompanhando o grupo. Muitas se queixavam de cansaço e fome. A resposta às cantigas estava bem fraca. Eu tentei incentivá-las a cantar a pedido do capitão. Ele próprio tentava conter a dispersão delas pelas calçadas. E elas reclamando insistentemente sobre o quão longo era aquele trajeto.

Ao chegar na casa, uma roda foi formada. É comum os tamborzeiros tocarem antes que o banquete seja servido. As crianças insistiam que estavam cansadas e com fome. A maioria das crianças, então, sentaram encostadas nas paredes externas da casa, enquanto os adultos batucavam na roda. A mordoma da bandeira insistia para que eu entrasse na roda para puxar cantiga, dizendo que mulher na roda é bonito de ver. E eu me sentia constrangida pela insistência dela para que os tamborzeiros me chamassem para o meio da roda.

Até que fui chamada. Entrei na roda, puxei uma cantiga e chamei o único tamborzeiro mirim que estava participando da roda para me substituir e ocupar o centro. Quando eu o chamei, vários outros levantaram-se rapidamente, integrando-se à roda, respondendo às cantigas e batendo palmas. E a criança que eu chamei, chamou outra criança. Os tamborzeiros mirins foram se revezando no meio da roda até que o capitão puxou a despedida.

Esse episódio demonstra as táticas das crianças para angariar maior espaço de participação no contexto das festas dos adultos. Eles estavam cansados de ficar batendo palmas e respondendo cantigas, ou seja, estavam cansados de ocupar papéis secundários na performance. Animaram-se quando conseguiram espaço para puxar cantigas e batucar no centro

da roda. Aproveitaram a brecha para operar com as regras da roda de tambor, mantendo o protagonismo do centro entre eles, revezando apenas entre as crianças.

Outra situação emblemática ocorreu durante a festa da Consciência Negra no Quilombo Arraial dos Crioulos, em 2024. Na ocasião, tamborzeiros de diferentes idades, crianças e adultos, estavam presentes. Quando o capitão pediu que os tamborzeiros assumissem seus postos e formassem o grupo para iniciar o cortejo, algumas crianças rapidamente pegaram os instrumentos e se posicionaram na linha de frente. Percebendo a formação, o capitão se aproximou e orientou que a composição deveria ser mista, com crianças e adultos tocando juntos.

Ao solicitar que alguns instrumentos fossem entregues aos adultos, as crianças resistiram e, em sinal de descontentamento, todos os tamborzeiros mirins cederam os instrumentos e se retiraram para as laterais do cortejo. Apesar dos esforços do capitão para reintegrá-los à formação, eles permaneceram emudecidos e de semblante fechado, alguns de braços cruzados, recusando-se a cantar e bater palmas durante todo o percurso. Como aponta Turner, “durante um drama social, o clima emocional do grupo fica cheio de trovões, relâmpagos e vendavais” (Turner, 2015, p. 11).

Quando o cortejo chegou ao fim, o capitão conversou com as crianças e, sorrindo, comentou: “Gostei de ver, vocês são unidos”. O comentário arrancou risadas de todos, mas o impacto daquele dia ficou evidente: o grupo se sentiu enfraquecido sem a participação ativa dos tamborzeiros mirins. Neste episódio é possível identificar as fases de um drama social tal qual sistematizado por Turner (2015): separação ou ruptura; crise e intensificação da crise; ação remediadora; e reintegração. O capitão buscou aplicar a maquinaria de reparação e reconciliar-se com as crianças diante das oposições entre os grupos etários na disputa por status e papéis no interior do grupo, o que demonstra a relação intrínseca entre ritual e conflito. A festa Mirim de Nossa Senhora do Rosário, neste aspecto das oposições entre os grupos etários, institui a *antiestrutura*, um espaço liminar, e contribui para revitalização da própria estrutura social (Silva, 2005).

Enquanto a festa reforça a identidade coletiva e promove a cooperação intergeracional, também destaca as diferenças e os conflitos entre os participantes, como nesta disputa por protagonismo entre crianças e adultos no cortejo. A intervenção do capitão, ao propor uma composição mista, buscou equilibrar hierarquia e cooperação, mas acabou gerando resistência por parte das crianças, que interpretaram a medida como uma desvalorização de sua participação. Esse episódio revela que festas tradicionais, além de fortalecerem laços

comunitários, são também arenas de negociação social, nas quais competição e cooperação coexistem.

Ambas as situações narradas evidenciam como as crianças negociam e ocupam espaços de participação em um contexto intergeracional. Mesmo em um ambiente em que a senioridade é um princípio estruturante, elas encontram maneiras de afirmar sua presença, manifestar insatisfação e ampliar sua participação.

Em síntese, as festas de Nossa Senhora do Rosário em Araçuaí configuram-se como espaços privilegiados de mediação geracional, nos quais se desenrolam processos dinâmicos de troca, aprendizado e negociação entre crianças e adultos. A distinção entre novatos e veteranos, as táticas das crianças para ocupar e ampliar sua participação e a liminaridade vivenciada no ritual evidenciam como a festa reconfigura relações sociais e redefine papéis geracionais. Nesse contexto, as ordens geracionais são continuamente negociadas, em um equilíbrio delicado entre a senioridade, que organiza as hierarquias dentro do grupo, e as iniciativas infantis, que tensionam essas estruturas.

6.2 Brincar tambor

Brincar tambor é uma categoria êmica, ou seja, um termo que emerge da própria comunidade dos tamborzeiros e reflete a forma como compreendem e vivenciam a totalidade da prática ritual. Mais do que uma simples expressão ou descrição, o brincar tambor engloba múltiplos significados que evocam sentidos de pertencimento, conexão com o sagrado e continuidade histórica. É um fazer coletivo que une os corpos, os instrumentos sagrados, cujo principal objetivo é louvar Nossa Senhora do Rosário e renovar a promessa por liberdade feita pelos antigos.

Os rituais são, por natureza, experiências particulares de relacionamento (Houseman, 2006, p. 421). Na Festa de Nossa Senhora do Rosário, em Araçuaí, essas experiências se desdobram em um processo amplo, contínuo e espiralar, conectando pessoas, lugares, objetos, santos e ancestrais. É nessa simultaneidade de presenças e pertenças que os tamborzeiros, tanto adultos quanto crianças, encenam ritualmente suas vivências por meio dos modos comunicativos do “brincar tambor”. No contexto do Rosário, brincar e ritual se imbricam profundamente: o brincar é ritual e o ritual é brincar.

Ao refletirmos sobre a noção de brincar tambor, podemos tensionar a noção de continuum entre entretenimento e eficácia proposta por Schechner (2012). Para ele, toda performance se situa em um espectro que, em um extremo, privilegia o entretenimento e, no

outro, a eficácia. No entanto, o brincar tambor emerge nesse espaço fluido, onde esses dois pólos não apenas coexistem, mas também se complementam. Trata-se de uma performance que busca a eficácia sem abandonar o entretenimento, criando uma experiência em que ambas as dimensões estão interligadas e se reforçam mutuamente.

Essa interação revela a “seriedade humana do brincar” (Turner, 2015), estabelecendo um diálogo entre o lúdico e o sagrado que desafia a concepção de brincar como algo exclusivo do universo infantil. Ferreira (2021, p. 77) observa que “ao longo do século XX nas sociedades ocidentais, o brincar tornou-se predicado da natureza infantil e um dos fundamentos da alteridade das crianças em relação aos adultos e seus mundos”. Contudo, na prática dos tamborzeiros, tal distinção é também tensionada, já que tanto adultos quanto crianças produzem-se e afirmam-se no “brincar tambor”, demonstrando que o ato de brincar transcende a divisão etária e se configura como um elemento central da devoção e do ritual.

No “brincar tambor”, evidencia-se uma forma de relação entre o sagrado e o lúdico que não se restringe à separação. Não se trata apenas de uma interação entre os dois domínios, mas de uma ressignificação mútua, resultando em uma dupla inflexão: o sagrado torna-se lúdico, e o lúdico assume um caráter sagrado. Essa relação não se limita à justaposição de conceitos, mas revela uma identificação essencial: o brincar é sagrado, e praticar a devoção consiste, essencialmente, em brincar tambor.

Além disso, essa perspectiva desafia a noção cognitivista de religião predominante na modernidade ocidental (Asad, 2010). Ao privilegiar os saberes práticos incorporados no corpo e na experiência dos tamborzeiros, ela resgata uma devoção que não se centra apenas na crença, mas na experiência. Assim, o “brincar tambor” emerge como um modo de existência que tensiona fronteiras e paradigmas, evidenciando que a devoção a Nossa Senhora do Rosário está profundamente enraizada em práticas corporais, simbólicas e relacionais.

A prática do brincar tambor não se limita ao ato de tocar o instrumento; ela integra elementos como a vocalização das cantigas, a vestimenta, os gestos e as expressões corporais, criando uma forma cultural que conecta os tamborzeiros entre si, com suas ancestralidades e com a sua santa de devoção. A prática do brincar tambor tem permitido que meninos e meninas tamborzeiras possam se afirmar como crianças negras que mantêm e atualizam um repertório afrodiaspórico, mediado pela participação na irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos - lugar de produção de encantos.

Entre toques de tambores, batuques e vozes em uníssono, o passado se conecta ao presente, e o futuro é moldado em um contínuo diálogo entre gerações. É nesse ambiente que as crianças aprendem não apenas a técnica de tocar o tambor e os demais instrumentos, mas

também os valores e significados que sustentam essa prática: a importância da coletividade, o respeito aos ancestrais e a força da celebração comunitária.

O brincar tambor é uma prática que conecta adultos e crianças, conferindo a ambos uma autoridade ritual compartilhada. Essa interação ressalta como as identidades de crianças e adultos se constroem mutuamente (Rifiotis *et al.*, 2021, p. 11). Na festa, o brincar tambor não é apenas parte do evento: ele constitui o próprio rito. Os rituais e eventos, como argumenta Peirano, são ações sociais que “ampliam, acentuam, sublinham o que é comum em uma sociedade” (Peirano, 2002, p. 10).

No campo de prática tamborzeiro, a participação é essencial. A performance ritual dos tamborzeiros é de *participação* (Turino, 2008), envolvendo todos os presentes ativamente, seja tocando instrumentos, cantando ou batucando. Improvisações surgem dentro de estruturas previsíveis, e o sucesso da performance depende do engajamento coletivo. A força vital que interliga as ações e a ancestralidade das comunidades afrodiaspóricas (Nascimento, 2020, p. 42) criam novas conexões criativas no ritual tamborzeiro.

Todos os anos, o capitão José Marcos lança um desafio durante os ensaios: o tamborzeiro mais animado receberá um prêmio no dia da festa. As crianças abraçam a competição com entusiasmo, chamando atenção para seu esforço. Durante o cortejo, os grupos responsáveis por puxar as cantigas e os responsos provocam-se mutuamente, incentivando um ao outro a cantar mais forte. Quando o grupo atinge um nível de energia elevado, é comum o tamborzeiro Dida gritar: “tá bonito!” ou “pega fogo!”, encorajando o coletivo. As crianças costumam reproduzir as expressões de Dida e se divertem com a ação. No final, o prêmio é sempre o mesmo: “o prêmio vai para todos os tamborzeiros”. Esse episódio ilustra a interdependência que sustenta a boa performance ritual.

Os valores participativos descritos por Turino (2008) distinguem as performances de participação das de apresentação. O sucesso não é medido pela técnica individual, mas pelo grau de engajamento de todos os envolvidos. Como relatado por Turino (2008, p. 33), nas performances de participação mesmo as melhores performances individuais podem ser consideradas fracassadas se não houver engajamento de todos. Os tamborzeiros compartilham valores semelhantes: a performance ritual é aberta, cíclica e repetitiva, o que facilita a integração de todos, incluindo novatos, veteranos e público.

Um instrumento bem tocado é valorizado, mas a performance ritual não se limita à execução instrumental. Como mencionado anteriormente, na tradição tamborzeira, o tambor é *ngoma*. A performance tamborzeira, portanto, é um ato coletivo que transcende a técnica e mantém uma conexão profunda entre devoção, ancestralidade e comunidade.

A sonoridade dos instrumentos entrelaça-se com as palmas, as cantigas e os movimentos sincopados do corpo, compondo um sofisticado “sistema estruturado de movimento” (Kaeppler, 1985) que os tamborzeiros denominam *batuque*. Esse termo não é apenas uma designação, mas um marcador que estabelece uma distinção fundamental em relação ao que, fora do grupo, é comumente entendido como dança. Assim como também utilizam a palavra *cantiga* como um termo diferenciador de música. No vocabulário dos tamborzeiros, *batuque* e *cantiga* transcendem a condição de palavras descritivas. São noções carregadas de significados que conectam os praticantes a seus saberes ancestrais e estruturam um léxico próprio, essencial para definir, proteger e valorizar a singularidade de suas práticas. Esses termos reafirmam a autonomia da tradição frente a categorias externas que podem simplificar ou descontextualizar suas manifestações.

Em uma ocasião, presenciei o capitão corrigir uma tamborzeira novata adulta, enfatizando o uso correto dos termos: “Não é dançar, é batucar; não é música, é cantiga.” Mais do que uma escolha linguística, o uso de *batuque* e *cantiga* aponta para uma crítica explícita à universalização de conceitos como música e dança, frequentemente tratados como categorias universais.

Como aponta Kaeppler (1978), a relação entre a dança e o sistema sociocultural em que está inserida é uma preocupação central para os antropólogos, que entendem essa forma cultural como o resultado de processos criativos que manipulam corpos no tempo e no espaço. No entanto, a visão ocidental, ao rotular a dança e a música como “arte”, muitas vezes reflete um etnocentrismo que desconsidera a possibilidade de que, para outras culturas, a dança pode não ser compreendida como arte ou sequer existir como uma categoria cultural semelhante à ocidental. Em diversas sociedades, rituais sociais ou religiosos que envolvem o uso do corpo no espaço e no tempo não são necessariamente classificados como dança, sendo vistos em outras categorias culturais que podem incluir obrigações sociais ou atividades sagradas. Essa perspectiva desafia a tendência ocidental de homogeneizar práticas culturais distintas sob um único rótulo, ignorando os significados específicos que essas práticas assumem em seus contextos originários.

Para os tamborzeiros, as categorias música e dança carregam limites, pois não conseguem abarcar a complexidade e a especificidade de suas práticas, que integram som, movimentos, versos, memória coletiva e espiritualidade em uma totalidade indivisível. É o *batuque* e as *cantigas* que, juntos, compõem o *brincar tambor*. Ao diferenciar suas práticas com termos próprios, os tamborzeiros afirmam a necessidade de reconhecer outras epistemologias e

formas culturais, desafiando as perspectivas hegemônicas que buscam traduzir e reduzir o diverso sob o signo do universal.

6.2.1 A aprendizagem do Brincar Tambor

O brincar tambor entre os tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário em Araçuaí revela uma prática multifacetada, na qual batuques e cantigas se entrelaçam para formar uma experiência singular de performance ritual e aprendizado. Esta seção do texto reflete sobre os *sistemas estruturados de movimento* no contexto das práticas tamborzeiras, enfatizando como a diversidade, a fluidez e a colaboração constituem elementos essenciais dessa tradição. A aprendizagem do brincar tambor, marcada por níveis distintos de envolvimento e complexidade, transcende hierarquias formais e se manifesta em dinâmicas coletivas e plurais que integram crianças e adultos em uma “paisagem texturizada de participação” (Lave, 2019). Ao explorar as interações durante ensaios e performances rituais, buscou-se compreender como os saberes são compartilhados, os papéis são alternados e a corporeidade, especialmente a infantil, influencia as formas de engajamento e pertencimento. Nesse cenário, o aprendizado emerge como um processo social, no qual práticas rituais e lúdicas se conectam para fortalecer laços comunitários e produzir experiências.

A diversidade é uma característica intrínseca à performance tamborzeira. Em nenhum momento todos os tamborzeiros desempenham a mesma tarefa. Essa multiplicidade coordenada assegura a participação de todos, incluindo os novatos, embora existam diferentes níveis de status e complexidade. Responder às cantigas e acompanhar os tambores com palmas representa o nível inicial de envolvimento. Puxar cantigas constitui uma etapa intermediária, enquanto tocar instrumentos é considerado mais avançado, com graus variados de complexidade dependendo do instrumento. A pirraça, o roncador e o triângulo são tocados por um universo significativo de tamborzeiros, mas os tambores e, principalmente, as caixas apenas alguns poucos conseguem tocar. Mesmo assim, essas funções não são fixas: o revezamento é uma característica marcante, permitindo a alternância entre papéis. Eles revezam os instrumentos com outros tamborzeiros e, quando não estão tocando, voltam a atuar batendo palmas e respondendo as cantigas. Entretanto, funções como jogar pontão, espada ou bandeira são exclusivas de tamborzeiros que ocupam o posto de alferes.

Nem todos os tamborzeiros se inserem em todas as práticas ao longo de sua trajetória no grupo. Alguns desenvolvem preferência por tocar um instrumento específico e não demonstram interesse em aprender a tocar os demais. Outros optam por não tocar instrumentos,

mesmo sendo tamborzeiros experientes. Até mesmo entre os adultos, há aqueles que, se necessário, assumem o toque de instrumentos mais simples como a pirraça, mas preferem participar batendo palmas e cantando.

Durante os ensaios, o capitão assume um papel importante ao corrigir versos cantados inadequadamente, ajustar o toque dos tambores e orientar sobre o manejo correto dos instrumentos. No entanto, uma observação mais atenta revela que o processo de correção, auxílio e orientação vai além da relação hierárquica entre o capitão e os demais tamborzeiros, manifestando-se de maneira ampla e distribuída. Crianças e adultos tamborzeiros participam ativamente desse processo em uma dinâmica colaborativa.

O aprendizado se dá nas múltiplas interações proporcionadas pelo campo de prática. Tamborzeiros iniciantes e experientes compartilham o mesmo espaço, e o fazer conjunto possibilita a incorporação gradual de todos ao repertório e às sutilezas das práticas rituais. Assim, esse processo coletivo não apenas promove a circulação de saberes, mas também fortalece a integração à comunidade, dotando de significados o conjunto das experiências compartilhadas.

A aprendizagem nos ensaios segue, pois, um padrão de participação ativa. As crianças iniciam com práticas mais simples, como bater palmas e responder às cantigas, e gradualmente assumem papéis mais complexos, como tocar instrumentos e puxar cantigas, caso seja do seu interesse. Essa progressão não é linear nem hierárquica, mas sim fluida, permitindo que novatos e veteranos aprendam e contribuam em diferentes níveis, em diferentes tempos. O capitão desempenha um papel orientador, mas a aprendizagem ocorre predominantemente pela imersão nas práticas coletivas, reforçando o caráter compartilhado e experiencial da circulação de saberes no grupo.

Todavia, é preciso considerar que a participação das crianças tamborzeiras é também moldada por suas características corporais. Embora utilizem os mesmos instrumentos dos adultos, o tamanho e a fragilidade de seus corpos limitam sua capacidade de carregar os tambores e caixas por longos períodos. James, Jenks e Prout (2000) enfatizam a necessidade de expandir nossa compreensão do corpo infantil, reconhecendo-o como um ente físico e um objeto de experiência. Eles argumentam que as diferenças corporais — como estatura, forma, sexo e desempenho — não são meras características, mas funcionam como elementos fundamentais nas interações sociais. Assim, o corpo infantil desempenha um papel central na maneira como as crianças se engajam nas práticas rituais dos tamborzeiros. A corporeidade infantil atua como um elemento mediador, moldando sua participação e revelando as dinâmicas de poder que se desenvolvem entre crianças e adultos no contexto da festa.

Os ensaios e as festas constituem momentos fundamentais de construção comunitária e fortalecimento dos laços sociais. Como coloca Ingold (2010), a aprendizagem não se dá apenas pela transmissão de informações, mas pela "educação da atenção", em que os participantes se tornam parte de um fluxo de relações com o ambiente e com os outros. Essa perspectiva ajuda a compreender como a performance ritual tamborzeira molda não apenas habilidades relacionadas aos atos de batucar e entoar cantigas, mas toda uma comunidade.

Ser um bom tamborzeiro envolve entusiasmo, assiduidade, humildade e respeito. Significa cuidar dos companheiros, da devoção a Nossa Senhora do Rosário, dos instrumentos e dos uniformes. Nesse contexto, a aprendizagem é uma prática social que combina brincadeira e ritual, integrando as relações da comunidade. Essa perspectiva desafia noções que trivializam o status social de crianças e adultos, ao mesmo tempo em que desconstrói a ideia de que o aprendizado ocorre exclusivamente em díades verticais, como mestre-aprendiz. Em vez disso, ele emerge de interações entre adultos-adultos, adultos-crianças, crianças-crianças, novatos e veteranos.

As práticas dos tamborzeiros mirins de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí oferecem um campo fecundo para a análise dos processos de aprendizagem em comunidades afrodiaspóricas, evidenciando a complexidade e a dinamicidade das formas de reprodução e atualização de saberes. Essas práticas elucidam modos pelos quais o aprendizado se processa em um contexto marcado pela interação coletiva, pela improvisação, pela imitação⁴⁰ e pela experimentação, desafiando concepções tradicionais que vinculam a transmissão de saberes a relações hierárquicas e a fluxos unidirecionais entre gerações.

No encontro realizado na Baixada, em 2023, presenciei interações, que foram registradas em fotografias por Lori Figueiró, que podem contribuir para exemplificar a complexidade das relações e as múltiplas formas de participação que caracterizam o aprendizado dos tamborzeiros. As fotografias analisadas capturam momentos de partilha e experimentação interpares, nos quais o conhecimento é negociado em um fluxo contínuo entre tamborzeiros mirins experientes e iniciantes, entre tamborzeiros e a materialidade dos instrumentos sagrados e do ambiente.

⁴⁰ A reflexão de Ingold (2010, p. 21) oferece uma chave importante para entender essas dinâmicas, em especial, a imitação. Para o autor, copiar não deve ser entendido como uma simples transmissão de informações ou uma transcrição automática de conteúdo, mas como um "misto de imitação e improvisação", orientado pelo "redescobrimto dirigido". Essa perspectiva torna visível a agência dos aprendizes, que ressignificam suas experiências a partir de trocas horizontais e criativas.

Os momentos analisados exemplificam os processos de aprendizagem coletiva e situada. A primeira imagem (Foto 48) captura quatro crianças interagindo com os tambores: Heloany, explorando o toque de uma caixa com baquetas de maneira autônoma; Rodrigo, orientando fisicamente Júnia, ao posicionar suas mãos sobre as baquetas para guiá-la nos movimentos; e Vitória, observando atentamente a cena, inclinada próxima ao grupo.

Ao segurar as mãos de Júnia, Rodrigo cria uma ponte entre o conhecimento técnico (o movimento correto das baquetas) e o aprendizado experiencial. Quando Rodrigo solta as mãos de Júnia e permite que ela toque sozinha (Foto 49), há uma transição clara do apoio à autonomia, apontando para a progressão do aprendizado de uma dependência inicial para um domínio crescente. Heloany, por outro lado, faz uma exploração autônoma. Sua interação com o instrumento sem auxílio direto demonstra como as crianças também são incentivadas a experimentar livremente, desenvolvendo suas próprias descobertas e conexões com o tambor, em uma prática que emerge por meio do engajamento direto com os objetos e o ambiente. Vitória, ao observar de perto, incorpora o papel do aprendiz observador. Sua postura inclinada e atenção concentrada sublinham como a aprendizagem também ocorre por meio do acompanhamento visual das ações dos outros, sem se restringir a um posto exclusivamente observacional.

Foto 48 – Aprender brincar tambor



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2023 por Lori Figueiró.

Foto 49 – Aprender brincar tambor 2



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2023 por Lori Figueiró.

Outro momento de interação que ocorre é quando Rodrigo toca uma das caixas, posicionando-a sobre os pés. Kauã, observando o gesto de Rodrigo, busca reproduzir o ritmo em sua própria caixa. Ao lado deles, Walisson, agachado, experimenta tocar com apenas uma baqueta, utilizando a borda da caixa de Kauã como suporte. Esse gesto criativo de adaptação mostra como os participantes exploram o ambiente e os artefatos disponíveis.

A cena se enriquece com a presença de Jean e Otávio, que acompanham a dinâmica de pé, à direita, observando atentamente o desenrolar das ações. Mais afastados, na calçada, Bryan, Rian e Wendell também participam da paisagem de aprendizagem, cada um com um instrumento em mãos. Rian segura um triângulo, enquanto Wendell manipula a pirraça, roçando o bastão nas molas. A coexistência de diferentes instrumentos e práticas na mesma cena evidencia a diversidade de formas de participação e de experimentação, reforçando a aprendizagem como um processo plural e interconectado. Em conjunto, as cenas revelam como o aprendizado entre os tamborzeiros mirins é um processo coletivo em que os aprendizes não apenas replicam gestos, mas reinterpretam e adaptam práticas em interação contínua com seus pares e com as materialidades sagradas.

Foto 50 – Aprender Brincar Tambor 3



Fonte: acervo Lori Figueiró

Nota: fotografia produzida em 2023 por Lori Figueiró.

As cenas descritas desafiam interpretações que associam o aprendizado em contextos de comunidades de práticas afrodiaspóricas como os Reinados a processos lineares e verticais. Na literatura sobre os Reinados (Ambrósio, 1989; Loures, 2012; Silva, 2016; Vieira, 2003), a transmissão de saberes é frequentemente descrita como um fluxo unidirecional de conhecimentos dos mais velhos para os mais novos, dos adultos para as crianças, baseado em uma relação hierárquica mestre-aprendiz. No entanto, as práticas observadas entre os tamborzeiros revelam que o aprendizado ocorre em uma dinâmica bem mais fluida e relacional, em que as posições de mestre e aprendiz são alternadas e reconfiguradas conforme o contexto e a ação. Essa abordagem ressalta, ainda, a importância das interações intrapares, nas quais a colaboração e a reciprocidade entre os tamborzeiros mirins também desempenham um papel central de iniciação às práticas rituais, desafiando a concepção de que o aprendizado está exclusivamente atrelado à autoridade de figuras experientes, geralmente associadas a adultos.

A análise dessas práticas encontra fundamento teórico nos trabalhos de Lave e Wenger (1991) e Ingold (2010), que oferecem contribuições significativas para a compreensão da aprendizagem como um processo situado e relacional. Lave e Wenger (1991), por meio do conceito de participação periférica legitimada, argumentam que o aprendizado ocorre em comunidades de prática, onde os indivíduos se engajam ativamente nas práticas coletivas, construindo identidades e transformando o próprio contexto social ao longo do tempo. Esse

processo não é apenas reprodutivo, mas também transformador, permitindo a negociação constante entre reprodução e mudança.

Ingold (2010) ao propor o conceito de "educação da atenção", amplia essa compreensão da aprendizagem ao destacar também o papel da percepção, da improvisação e do ambiente no processo formativo. Ele sugere que o aprendizado não consiste em uma simples transmissão estática de informações, mas em um engajamento dinâmico com o mundo. Para Ingold (2020, p. 37) ao mesmo tempo que tornar-se conhecedor é tornar-se pessoa, todo saber é uma trajetória biográfica. Desse modo, a pessoa não é uma entidade discreta fora de um fluxo de materiais. Aprende-se relacionando com formas de vidas humanas e não humanas e se percebendo como parte do ambiente, como parte de um fluxo material. O conhecimento é imanente à vida e cresce em linhas de correspondências da vida social, direcionado à comunhão - onde se juntam - e à variação - onde cada um se torna si próprio (Ingold, 2019, p. 15).

Nas interações entre os tamborzeiros, o aprendizado revela-se por meio de uma percepção atenta às dinâmicas sonoras, aos instrumentos, aos gestos, à ancestralidade e às relações interpessoais, permeadas pela devoção a Nossa Senhora do Rosário. Esse envolvimento permite a construção de saberes em um ambiente compartilhado, onde a performance ritual tamborzeira se configura como um poderoso mecanismo de aprendizagem e memória cultural (Taylor, 2013), ao constituir uma forma de memória viva e encarnada que preserva e narra histórias suprimidas pela colonialidade. A prática tamborzeira, nesse sentido, não se limita a registrar o passado, mas ressignifica continuamente tradições, moldando o presente e projetando novas possibilidades para o futuro. Essas performances se apresentam como inscrições do corpo em movimento, grafadas tanto pelos versos das cantigas quanto pelos "volejos do corpo" que batuca — uma verdadeira "oralitura", para usar o termo de Martins (2003, p. 77), em que palavra, gesto e som convergem na criação e transmissão de saberes ancestrais pelo corpo em performance.

Assim, as práticas dos tamborzeiros mirins expandem as concepções teóricas de aprendizagem ao articular tradição e atualização em um processo contínuo de ressignificação cultural. Elas demonstram que o aprendizado em comunidades afrodiaspóricas não é apenas um mecanismo de preservação do passado, mas um motor de transformação criativa e coletiva, reafirmando a vitalidade dessas tradições culturais e desafiando interpretações estáticas e reducionistas da aprendizagem.

As interações interpares entre os tamborzeiros mirins analisadas revelam um aspecto importante do aprendizado situado: a capacidade dos participantes mais novos de negociar significados, criar estratégias próprias e transformar o campo de prática ao mesmo tempo em

que se integram a ele. Ao posicionar o aprendizado como algo dinâmico e multifacetado, as práticas dos tamborzeiros mirins demonstram que as crianças não são apenas receptoras de um legado cultural, mas também agentes de atualização. Isso desafia a visão vertical e linear da aprendizagem como circunscrita à transmissão intergeracional, ao invés disso, situando-a como uma construção coletiva que envolve múltiplas formas de engajamento e participação de adultos e crianças. Juntos, esses atores constroem o "brincar tambor" como uma prática ancestral que preserva e atualiza seus significados na contemporaneidade, mantendo viva a eficácia de seus ritos enquanto dialoga com novos contextos e experiências.



7 CONCLUSÃO – PRÁTICAS INCORPORADAS COMO SISTEMA DE APRENDIZAGEM

A presente pesquisa proporcionou um aprofundamento do entendimento da aprendizagem no contexto dos Reinados de Nossa Senhora do Rosário, contrapondo-se a concepções que a apreende como um processo vertical, linear e estritamente intergeracional. Através da etnografia das práticas dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí, foi possível tensionar a noção de aprendizagem em comunidades afrodiaspóricas como mera transmissão de conhecimentos, passando a compreendê-la como um fenômeno dinâmico, relacional e incorporado, atravessado por múltiplos agentes e temporalidades.

Em diálogo com as contribuições de Lave (2015), Ingold (2010) e Taylor (2013), observou-se que a aprendizagem não se restringe à díade mestre-aprendiz, mas ocorre por meio da participação ativa nos rituais, nos gestos, nos ritmos e nas interações que se estabelecem na comunidade de prática. Crianças, adultos e materialidades religiosas interagem de maneira contínua e dialógica, e a continuidade da tradição não se dá apenas pela transmissão intergeracional, mas pelo engajamento sensorial e corporal dos participantes na performance ritual. A noção êmica "brincar tambor" evidencia como a aprendizagem ocorre pela imersão e experimentação – aprendizagem como prática ritual. Dessa maneira, a aprendizagem não se reduz à reprodução de um repertório fixo, mas se configura como um espaço de convivência e criação, no qual os praticantes, independentemente da idade, contribuem para a perpetuação das práticas ancestrais como “comportamentos restaurados”, duas vezes vivenciado (Schechner, 2003).

O enfoque nas formas de participação das crianças nessa comunidade de tambor marcadas pelo princípio da senioridade contribuiu para desestabilizar leituras que as reduzem a receptáculos passivos, reconhecendo sua agência na (re)produção e atualização das práticas culturais. Esse deslocamento do conceito de transmissão para o de participação permitiu problematizar as limitações das leituras convencionais sobre aprendizagem. Se a literatura acadêmica sobre os Reinados majoritariamente apresenta um modelo de aprendizagem baseado em relações hierárquicas e unidirecionais, a experiência no campo de prática tamborzeiro revelou que o conhecimento é produzido coletivamente, em meio a interações afetivas, estéticas e sensoriais, que envolvem tanto os corpos em movimento quanto os espaços, os instrumentos

e outras materialidades sagradas que integram o ritual. Ao enfatizar a dimensão relacional, esta pesquisa contribui para ampliar o debate sobre a aprendizagem nos Reinados, questionando a cristalização da noção de transmissão e evidenciando a complexidade dos modos de aprender nessas comunidades de tambor.

Ao longo da pesquisa, refleti sobre a presença e a atuação das crianças nas irmandades negras e nas festividades de Nossa Senhora do Rosário, em especial na Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos de Araçuaí, no Vale do Jequitinhonha. O caminho percorrido me permitiu compreender que meninos e meninas participam das práticas culturais e religiosas e desempenham papéis fundamentais na perpetuação e na ressignificação das tradições afrodiáspóricas. A inserção infantil nesses espaços, ao contrário de uma adesão passiva ao legado ancestral, é um processo ativo, marcado pela experimentação, pela agência e pela criatividade.

As irmandades negras constituíram espaços fundamentais de reelaboração das cosmologias centro-africanas no Brasil e as crianças sempre estiveram presentes e contribuíram na estruturação dessas comunidades de prática. A partir da análise de fontes históricas e iconográficas, pude identificar que a participação das crianças nas irmandades negras remonta ao período colonial, nas quais desempenhavam papéis diversos, desde a execução musical até a presença em procissões e coroações. Os registros analisados evidenciam que meninos e meninas estiveram imersos em processos de aprendizado situados, incorporados às redes de sociabilidades das comunidades negras ao longo da história.

A análise da Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos de Araçuaí, em particular, revelou como as crianças tamborzeiras atualizam, na contemporaneidade, esse legado e perpetuam as práticas das comunidades de tambor no interior das irmandades negras. A relação entre infância, religiosidade e identidade negra no Vale do Jequitinhonha se insere em um amplo processo de reconstrução simbólica da região. Tradicionalmente associada a estereótipos de pobreza e miséria, a identidade do Vale do Jequitinhonha tem sido reconfigurada por meio da valorização de suas expressões culturais, e as festividades de Nossa Senhora do Rosário desempenham um papel central nessa ressignificação. Os tamborzeiros mirins de Araçuaí, ao participarem das festividades e circularem entre diferentes espaços rituais e artísticos, contribuem ativamente para a construção dessa contra-imagem, reafirmando o Vale como um território de resistência negra e de produção cultural afrodiáspórica.

Ao longo da pesquisa, foi possível perceber que os tamborzeiros mirins de Araçuaí não apenas participam dessa tradição, mas também estabelecem relações diretas com outros elementos do movimento cultural do Vale do Jequitinhonha. Através de redes de sociabilidade

que envolvem artistas, educadores e ativistas, as crianças tamborzeiras transitam entre o universo ritual da irmandade e outros espaços de produção cultural. Essa circulação evidencia que as práticas dos tamborzeiros constituem-se em diálogo com diferentes campos de expressão cultural.

Influenciada por esses trânsitos, me remeti às categorias de liminar e liminóide, conforme formuladas por Victor Turner (2015), para analisar as práticas tamborzeiras de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí, evidenciando como essas performances transitam entre a estrutura ritual e a criatividade artística. O liminar, ligado a ritos tradicionais e coletivos, convive com o liminóide, caracterizado pela flexibilidade e expressão individual em contextos contemporâneos. A experiência tamborzeira desafia essa dicotomia, pois as performances se deslocam do espaço sagrado para eventos artísticos. Diante dessa complexidade, proponho o conceito de *liminalóide*. Mais do que uma fusão dessas categorias, o liminalóide descreve um espaço de *f(r)*icção, onde as práticas performáticas transitam e se transformam conforme circulam entre o ritual e o espetáculo, o sagrado e o profano, o tradicional e o contemporâneo.

Outro aspecto fundamental desta pesquisa foi a compreensão da trajetória histórica da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí. A partir da análise documental e das narrativas orais, percebi como essa irmandade é um espaço de sociabilidade para populações negras desde o século XIX. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí se constituiu ao longo do tempo como lócus das coroações de reis e rainhas e de reinterpretação de elementos cosmológicos centro-africanos, ressignificados no contexto da diáspora. As insígnias, os rituais de entronização e as performances rituais descritos e analisados ao longo dos capítulos demonstram como essas celebrações evidenciam continuidades epistemológicas entre os dois lados do Atlântico.

No decorrer da pesquisa, aprofundi minha análise sobre a presença das crianças tamborzeiras no contexto das festividades de Nossa Senhora do Rosário em Araçuaí/MG. Compreendi que a participação delas não apenas sustenta as práticas rituais, mas também desafia concepções convencionais sobre infância, aprendizado e pertencimento comunitário. As relações intra e intergeracionais que estruturam esse universo não podem ser reduzidas a uma dicotomia rígida entre adultos-veteranos e crianças-novatas, mestres e aprendizes, pois são marcadas por interações fluidas relativas à própria dinâmica de temporalidade afeitas à inserção no ritual estruturadas no interior desta comunidade de prática, o que faz com que algumas crianças sejam veteranas e alguns adultos, novatos.

A distinção entre tamborzeiros adultos e tamborzeiros mirins, embora existente, não estabelece fronteiras fixas. Crianças e adultos compartilham os mesmos instrumentos, os

mesmos espaços e as mesmas obrigações rituais, revelando que a prática tamborzeira se constitui na relação entre diferentes gerações. A categorização etária não opera como um critério absoluto de separação, mas como um marcador relacional.

A trajetória das crianças tamborzeiras se insere em um cenário marcado por desigualdades sociais, raciais e espaciais que impactam diretamente suas vidas cotidianas. A maioria delas reside nos bairros periféricos da Baixada e do Canoeiro, áreas historicamente marginalizadas e estigmatizadas na cidade de Araçuaí. Os ensaios e as festividades fortalecem os laços de amizade entre as crianças e reafirmam sua conexão com o Rosário, ressignificando e construindo suas relações com o território.

Outro aspecto fundamental observado foi a maneira como as crianças ingressam no grupo. Diferente da visão convencional que associa a transmissão cultural à hereditariedade e ao vínculo familiar direto, a adesão aos tamborzeiros mirins ocorre, predominantemente, por meio das redes de amizade e vizinhança. Embora alguns participantes tenham avós ou outros parentes que já integraram a irmandade, a continuidade geracional não se dá de forma direta. As crianças mobilizam seus próprios circuitos de sociabilidade para ingressar no grupo, trazendo amigos e vizinhos para os ensaios e festividades. Essa dinâmica reforça a agência infantil na construção da comunidade de prática, evidenciando que a participação nas irmandades negras não pode ser associada à imposição, pois envolve uma escolha ativa das crianças mediada por interações e interesses interpares.

Durante a pesquisa, percebi que o grupo dos tamborzeiros mirins é atravessado por fluxos de entrada e saída que refletem as transformações nas vidas das crianças e adolescentes. A evasão a partir dos 13 anos, observada nos registros de participação ao longo dos anos, indica que há desafios concretos para a permanência dos jovens no grupo. A adolescência marca um período de transição no qual novas responsabilidades e hábitos, como trabalho e entretenimentos noturnos, competem com o tempo dedicado à prática tamborzeira. Além disso, fatores estruturais, como a migração para outras cidades em busca de oportunidades de trabalho e os papéis de gênero que geram sobrecarga associada a responsabilidades domésticas e à maternidade, impactam de forma diferenciada a participação de meninos e meninas. A presença feminina no grupo, embora expressiva na infância, se reduz significativamente na juventude e na vida adulta. Enquanto os meninos têm maior continuidade no percurso tamborzeiro, muitas meninas se afastam do grupo à medida que crescem.

Ao longo da pesquisa, refleti sobre como os tamborzeiros mirins se inserem ativamente nas trilhas do antirracismo. O Rosário dos Pretos, enquanto espaço simbólico e material, se apresenta como um território de resistência à forma social escravista. As palavras do capitão

José Marcos às crianças tamborzeiras, lembrando a promessa dos ancestrais e a luta contra o preconceito, pela liberdade, ressoam e inscreve a devoção a Nossa Senhora do Rosário em um horizonte de enfrentamento às desigualdades raciais. A presença das crianças nesse contexto é um testemunho da participação delas na construção do antirracismo, na qual a memória dos quilombos se reinventa em novas formas de organização coletiva.

A igreja de Nossa Senhora do Rosário, a Casa dos Tamborzeiros, o adro e o cemitério da irmandade são materialidades que conectam diferentes gerações, articulando passado, presente e futuro. O aquecimento dos tambores na fogueira do cemitério, por exemplo, é um ritual que reafirma a conexão com os antepassados, estabelecendo um elo entre os vivos e os ancestrais. A circulação entre esses espaços não apenas organiza as práticas rituais, mas também estrutura a própria experiência tamborzeira, criando um território de pertencimento no qual a identidade coletiva se consolida.

Assim a pesquisa deu visibilidade ao papel das crianças tamborzeiras de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí como agentes na perpetuação e atualização dessa tradição afrodiaspórica. No Rosário, as formas de participação das crianças desafiam as narrativas que as reduzem a meras receptoras de um saber preexistente. São elas que, com seus corpos, vozes e de posse dos tambores, que também mantêm viva a memória cultural e a promessa ancestral, ressignificando a devoção e inscrevendo novas camadas de significado na memória coletiva da irmandade.

Refleti sobre a centralidade do corpo tamborzeiro na Festa de Nossa Senhora do Rosário, compreendendo-o como um eixo estruturante da devoção, da identidade coletiva e das práticas rituais. A festa, culminância do ciclo do Rosário, é um espaço-tempo em que as relações cotidianas são reconfiguradas, a antiestrutura é instituída e as experiências de privação são transformadas em vivências de fartura, pertencimento e dignidade. Ao longo do trabalho de campo, percebi que a constituição desse corpo ritual não se dá apenas no ato de batucar, mas em um conjunto de práticas que envolvem a alimentação, o vestuário, a circulação pelo espaço sagrado e a relação com os instrumentos.

O alimento, em especial a farofa servida pelos mordomos, reis e rainhas, ocupa um papel central na construção do corpo tamborzeiro. Mais do que nutrir, a comida ritual molda um corpo que batuca, cria uma imagem de força e sustento, que se opõe à realidade de insegurança alimentar que atravessa a vida cotidiana de muitas das crianças tamborzeiras. Essa tensão entre privação e fartura se manifesta de maneira expressiva nas dramatizações encenadas durante as rodas de tambor, em que a falta de comida é tematizada e ressignificada.

Além da alimentação, a indumentária desempenha um papel fundamental na constituição do corpo tamborzeiro. O uniforme – camisa branca com detalhes pretos, calça preta e chapéu branco –instaura um estado liminar, no qual as marcas do cotidiano dão lugar a uma nova configuração corporal e social. O cuidado com a vestimenta, a necessidade de mantê-la limpa e alinhada, o aprendizado de equilibrar o chapéu sobre a cabeça sem deixá-lo cair enquanto batuca e o uso do calçado evidenciam como o corpo em festa é minuciosamente construído.

O aprendizado das práticas rituais se estende à relação com os instrumentos, que não são apenas ferramentas sonoras, mas extensões do corpo e mediadores da experiência devocional. A performance ritual dos tamborzeiros não se restringe ao desenvolvimento de habilidade técnica, mas envolve uma incorporação da prática, um aprendizado que se dá no fazer, no sentir e no observar. A interação com o tambor ocupa um lugar central nesse sistema. As oficinas de construção de tambores, realizadas ao longo da pesquisa, evidenciaram como esse aprendizado vai além da execução musical: construir um tambor significa também construir-se como tamborzeiro, estabelecendo um vínculo com os elementos que os constituem enquanto materialidades sagradas.

Percebi como a relação de cuidado dos tamborzeiros com os tambores se desdobram em relaçõesintrincadas: crianças observam os mais velhos e umas às outras, repetem gestos, ajustam o couro, experimentam a vibração do som até encontrar a sonoridade ideal nos processos de afinação dos tambores na fogueira. No ato de tocar tambor, o corpo do tamborzeiro se acopla ao instrumento, formando um sistema integrado no qual a percepção, a técnica e a espiritualidade se entrelaçam.

Essa relação simbiótica entre corpo e tambor se revela de maneira emblemática no canto de despedida ao final da roda, quando os nomes dos instrumentos são entoados em vez dos nomes dos tocadores. "Tamborzinho adeus, adeus Sinhá", "tamborzão adeus, adeus Sinhá" – a despedida é feita não ao tocador, mas ao tambor, que se torna, assim, o próprio sujeito da experiência ritual. Esse detalhe, aparentemente simples, evidencia como no universo ritual dos tamborzeiros o instrumento se torna um ente ativo, dotado de agência e presença.

Aprofundi a compreensão sobre a aprendizagem das práticas rituais dos Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí, investigando a categoria êmica "brincar tambor". Essa noção não se restringe a um sentido lúdico, mas revela um processo complexo de reprodução e atualização de saberes afrodiaspóricos, no qual o ritual e o brincar se entrelaçam de maneira indissociável. Aprender a ser tamborzeiro não é adquirir uma técnica musical, mas

sim tornar-se parte de uma rede de relações intra e intergeracionais, materiais e ancestrais que conectam passado, presente e futuro.

A partir da etnografia e dialogando com autores que pensam a aprendizagem como prática social e como fenômeno situado (Lave; Wenger, 1991), pude observar como as crianças e jovens participam ativamente das performances rituais, não apenas como receptores de um legado ancestral, mas como sujeitos que, ao brincarem tambor, contribuem para a constante reprodução e atualização da prática. Essa prática não se restringe ao espaço da festa: ela se desdobra nos ensaios, nos encontros informais, nos eventos e festivais artísticos e nos circuitos de sociabilidade que estruturam a comunidade de tambor. Os gestos, os toques e os batuques não são apenas repetidos, mas experimentados, recriados e adaptados às dinâmicas do grupo e às histórias dos praticantes.

O ciclo do Rosário não é estático, mas espiralar (Martins, 2021), conectando diferentes camadas temporais e convocando continuamente a memória dos ancestrais. A relação com os instrumentos, em especial com o tambor, vai além da musicalidade: é uma experiência de vínculo e cuidado, uma forma de comunicar-se com os santos e com os ancestrais. Como enfatizou uma tamborzeira veterana, “é preciso ensaiar para não perder o vínculo com o tambor”, evidenciando que as relações nutridas entre os tamborzeiros é uma forma de manter a força vital que interliga os praticantes e mantém a comunidade de prática e a eficácia dos rituais.

É no contexto das performances rituais que se tornam visíveis as mediações geracionais da festa. A participação das crianças é frequentemente negociada. Se, por um lado, a festa reforça a ideia de continuidade, cooperação e pertencimento, por outro, ela também se torna um espaço de disputa. Várias táticas dos tamborzeiros mirins demonstram como as crianças operam para ampliar sua participação e afirmar sua presença no grupo. A festa é um espaço de negociação constante, onde as hierarquias geracionais são reafirmadas, mas também tensionadas e reconfiguradas. As crianças negociam e atuam como agentes na construção da experiência tamborzeira. Disputam espaço na roda, revezam instrumentos entre si, desafiam hierarquias geracionais e afirmam sua presença nos rituais.

A aprendizagem no brincar tambor ocorre em múltiplas camadas, entre diferentes gerações, espaços e tempos, mobilizando não apenas a técnica e a prática, mas também as emoções, os vínculos comunitários e ancestrais e a conexão com o sagrado. Ser tamborzeiro não é apenas saber tocar um instrumento ou entoar uma cantiga: é fazer parte de uma comunidade de prática, na qual os corpos, os tambores e as memórias se entrelaçam em um contínuo movimento de reprodução e atualização.

O brincar tambor, como categoria êmica e experiência coletiva, revela uma forma de estar no mundo que desafia dicotomias convencionais entre infância e ancestralidade, lúdico e sagrado, tradição e inovação. É nesse espaço dinâmico que as crianças tamborzeiras de Araçuaí constroem suas identidades, reafirmam o legado afrodiaspórico e mantêm viva a promessa ancestral que ressoa no ritmo dos tambores e na força da vocalização das cantigas. O corpo tamborzeiro, ao adentrar o tempo extraordinário do ritual, se refaz na experiência coletiva. Alimentado, vestido com o fardamento ritual, ritmado pelos toques dos tambores, ele se inscreve em uma tradição que se atualiza a cada geração, a um só tempo reafirmando a continuidade e a atualidade das suas epistemologias afrodiaspóricas.

Ao seguir os passos das crianças nos caminhos do Rosário, pude reconhecer que a tradição não é algo fixo ou imutável, mas um campo em movimento, onde cada geração imprime sua marca, recriando sentidos e, ao mesmo tempo, reafirmando a ancestralidade. A performance ritual dos tamborzeiros desempenha, assim, um papel central na perpetuação desse legado afrodiaspórico, pois é por meio dela que a comunidade preserva, compartilha e atualiza seus conhecimentos, memórias e identidades. Nesse contexto, as práticas incorporadas funcionam como um sistema de aprendizagem. A base dessa forma de conhecimento está na experiência incorporada e na interação social. São conhecimentos que se perpetuam por meio de gestos, do sistema de movimentos estruturados do batuque, das cantigas e das práticas sociais. Assim, a performance ritual tamborzeira não apenas comunica o passado, mas também é recriada constantemente, adaptando-se ao presente e garantindo a continuidade e atualização de seu repertório ancestral.

A experiência com os tamborzeiros de Araçuaí reafirmou a potência de uma etnografia engajada, que não apenas descreve, mas se insere nos mundos sociais que investiga, permitindo que os saberes emergentes do campo e os afetos reconfigurem as perguntas que fazemos e os caminhos que percorremos. Se aprender é participar, então esta pesquisa foi, acima de tudo, um longo e intenso processo de aprendizagem compartilhada.

REFERÊNCIAS

- ACHUTTI, L. E. R. **Fotoetnografia**: um estudo de antropologia visual sobre cotidiano, lixo e trabalho. Porto Alegre: Tomo Editorial/Livraria Palmarinca, 1997.
- ACHUTTI, L. E. R. **Fotoetnografia da Biblioteca Jardim**. Porto Alegre: Tomo Editorial/Editora da UFRGS, 2004.
- ALANEN, L. Explorations in generational analysis. In: ALANEN, L; MAYALL, B. (Org.). **Conceptualising Child-Adult Relations**. London: Routledge, 2001.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe (org.). **História da Vida Privada no Brasil Império**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- ALTIVO, B. R. **Rosário dos Kamburekos**: Espirais de cura da ferida colonial pelas crianças negras no reinadinho (Oliveira-MG). 2019. Tese (Doutorado em Comunicação Social) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/30884>. Acesso em: 10 fevereiro 2024.
- ALVES, V. F. N. **Os festejos do reinado de Nossa Senhora do Rosário em Belo Horizonte/MG**: práticas simbólicas e educativas. 2008. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. DOI: <https://doi.org/10.11606/T.48.2008.tde-17062008-152027>.
- ALMEIDA, C. S. **Território da água, território da vida**: comunidades tradicionais e a monocultura do eucalipto no Alto Jequitinhonha. 2018. 153 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Rurais Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufvjm.edu.br/items/b9728391-f96a-44f5-b084-071476fb1a4c>. Acesso em: 15 janeiro 2024.
- AMARAL, R. As mediações culturais da festa. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 3, n. 1, p. 13–22, 1998. DOI: <https://doi.org/10.5433/2176-6665.1998v3n1p13>.
- AMBROSIO, M. M. B. **Pedagogia do Rosário**: conteúdo educativo da festa - estudo potencial pedagógico contido na festa de Nossa Senhora do Rosário. Dissertação (Mestrado em Educação), Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1989. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/FAEC-87DJEQ>. Acesso em: 25 fevereiro 2024.
- ARROYO, M. **Representações sociais sobre as práticas de ensino e aprendizagem musical**: um estudo etnográfico entre congadeiros, professores e estudantes de música. Tese (Doutorado em Música), Instituto de Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/15025>. Acesso em: 10 março 2024.
- ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, São Paulo, Brasil, v. 19, n. 19, p. 263–284, 2010. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v19i19p263-284>.

ASANTE, K. W. Commonalities in African dance: an aesthetic foundation. In: ASANTE, Molefi Kete; ASANTE, Kariamuwelsh (orgs.). **African culture: the rhythms of unity**. Trenton, NJ: Africa World Press, 1985.

BACCARIN, J. G.; GEBARA, J. J. Mineiros no corte da cana na região de Ribeirão Preto (SP). **TRAVESSIA - revista do migrante**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 16–20, 1988. DOI: <https://doi.org/10.48213/travessia.i1.7>.

BATESON, G. **Pasos hacia una ecología de la mente**. Buenos Aires: Lohlé-Lumen, 1998.

BATESON, G. Uma teoria sobre brincadeira e fantasia. **Cadernos IPUB**, Rio de Janeiro, n. 5, 2 ed., p. 35-48, 2000 [1972].

BATESON, G; MEAD, M. **Balinese Character: a photographic analysis**. New York: New York Academy of Sciences, 1942.

BEVILACQUA, J. R. S. **Homens de Ferro: os ferreiros na África central no século XIX**. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011.

BENTO, C. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Cia das Letras, 2022.

BERGO, R. **Quando o santo chama: o terreiro de Umbanda como contexto de aprendizagem na prática**. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, 2011. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/FAEC-8M6HZ5>. Acesso em: 15 fevereiro 2024.

BIELO, J. **Antropologia da religião: fundamentos, conceitos e prática**. Petrópolis: Vozes, 2022.

BRANDÃO, C. R. **A Festa do Santo Preto**. São Paulo: Fundação Nacional de Arte; Instituto Nacional de Folclore; Goiânia: Editora Universidade Federal de Goiás, 1985.

BÜSCHER, M.; VELOSO, L. Métodos Móveis. **Tempo Social**, São Paulo, Brasil, v. 30, n. 2, p. 133–151, 2018. DOI: <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2018.142258>.

BUSS-SIMÃO, M. Antropologia da Criança: uma revisão da literatura de um campo em construção. **Revista Teias**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 20, p. 16 pgs., 2009. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistateias/article/view/24077>. Acesso em: 25 fevereiro 2024.

CAMPOS, S. E. A. **A Congada de São Benedito em Ilhabela: processos educativos entre os participantes**. 2018. Tese (Doutorado em Educação) - Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/9570>. Acesso em: 13 janeiro 2024

CAPUTO, S. G.; SANT'ANNA, C. “Sou ekedi Lara de Oxóssi. Meu nome sou eu e Oxóssi. Não coloca meu nome sozinho não” Notas sobre fotografia e ética nas pesquisas com crianças. **REMEA - Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**. [S. l.], v. 37, n. 2, p. 307–326, 2020. DOI: <https://doi.org/10.14295/remea.v0i0.11381>.

CAPUTO, S. G. Fotografia e outros desafios digitais nas pesquisas com crianças. **Interfaces Científicas - Educação**. Aracaju, v. 8, n. 3, p. 83-98, 2020. DOI: <https://doi.org/10.17564/2316-3828.2020v8n3p83-98>.

CAPUTO, S. G. “As crianças de terreiros somos nós, as importantes?”: mais algumas questões sobre os Estudos com Crianças de Terreiros. **Revista Educação e Cultura Contemporânea**, [S. l.], v. 17, n. 48, p. 383–407, 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.5935/2238-1279.20200040>.

CAPUTO, S. G. Reparar miúdo, narrar Kékeré: notas sobre nossa fotoetnopoética com crianças de terreiros. **Revista Teias**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 53, p. 36–63, 2018. DOI: <https://doi.org/10.12957/teias.2018.34443>.

CARVALHO, L. **Imagens da infância**: brincadeira, brinquedo e cultura. 2023. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/MMSC-7DZHFH>. Acesso em: 13 janeiro 2024.

CARVALHO, J. J. **A religião como sistema simbólico**: uma atualização teórica. Série Antropologia. n. 285. Brasília: UNB, 2000.

CAVALCANTI, M. A festa em perspectiva antropológica: carnaval e os folguedos do boi no Brasil, **Artelogie**, n. 4, 2013. DOI: <https://doi.org/10.4000/artelogie.6546>.

CAVALCANTI, M.; GONÇALVES, R. (org.). **A falta que a festa faz**: celebrações populares e antropologia na pandemia. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2021.

CEZAR, L. S. **O velado e o revelado**: imagens da festa da congada. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. DOI: <https://doi.org/10.11606/T.8.2010.tde-10082010-134150>.

CHAGAS, G. F. *et al.* Editorial - Comida e sagrado: corpos, sentidos, cosmologias e ontologias. **Religião & Sociedade**, v. 42, n. 2, p. 11–19, maio 2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872022v42n2editorial>.

CHRISTENSEN, P. Children’s participation in ethnography research: issues of power and representation. **Children & Society**, v. 18, n. 2, p. 164-176, 2004. DOI: <https://doi.org/10.1002/chi.823>.

CHRISTENSEN, P; PROUT, Alan. Anthropological and Sociological perspectives on the study of children. In: Greene, Sheila. & Hogan, Diane (ed.). **Researching children’s experiences, approaches and methods**. London: Sage, 2005. P. 42-60

CHRISTENSEN, P. Children’s Participation in Ethnographic Research: Issues of Power and Representation. **Children & Society**. vol. 18, 2004. P. 165–176. DOI: <https://doi.org/10.1002/chi.823>.

COHN, C. Concepções de infância e infâncias: um estado da arte da antropologia da criança no Brasil. **Civitas: revista de Ciências Sociais**, [S. L.], v. 13, n. 2, p. 221–244, 2013. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2013.2.15478>.

COHN, C. O que as crianças indígenas têm a nos ensinar? O encontro da etnologia indígena e da antropologia da criança. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 27, n. 60, p. 7-30, maio/ago. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832021000200002>.

CORREA, J. A. G. **De reinados e reisados**: festa, vida social e experiência coletiva em Justinópolis/MG. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/BUOS-998GL3>. Acesso em: 30 janeiro 2024,

CORRÊA, J. R. O. "**No Rosário tem Cuenda**": vida e morte nos Reinados de Minas Gerais. 2018. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/34/teses/872605.pdf>. Acesso em: 01 março 2024.

CORSARO, W. Entrada no campo, aceitação e natureza da participação nos estudos etnográficos com crianças pequenas. **Educação e Sociedade**, Campinas, vol. 26, n. 91, p. 443-464, Maio/Ago. 2005. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-73302005000200008>.

COSTA, K. T. O. **Arturos, filhos do Rosário**: nas práticas sociais, uma história que se revela na festa de Nossa Senhora do Rosário. Dissertação (Mestrado em Lazer), Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/BUOS-96VFSF>. Acesso em: 5 janeiro 2024.

COSTA, P. T. M. **As raízes da Congada**: a renovação do presente pelos filhos do Rosário. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília, 2006. Disponível em: <http://educapes.capes.gov.br/handle/capes/915643>. Acesso em: 25 março 2024.

COSTA, J. B. de A. “Cultura sertaneja: a conjugação de lógicas diferenciadas”. In: SANTOS, Gilmar Ribeiro dos (org.). **Trabalho, Cultura e Sociedade no Norte/Nordeste de Minas**: Considerações a partir das Ciências Sociais. Montes Claros: Best Comunicação e Marketing, 1997, p. 77-98.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**, ano 10, n° 1/2002, pp. 171-188. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>.

CUNHA, S. M. Generación, un concepto situado. **RUNA, archivo para las ciencias del hombre**, v. 42, n. 2, p. 193-210, 30 jul. 2021. DOI: <https://doi.org/10.34096/runa.v42i2.7608>.

DAWSEY, J. C. Americans: brasileiros para brasileiro ver. In. DAWSEY, J. C.; DAWSEY, C. B.; DAWSEY, J. M. (Orgs). **Americans**: imigrantes do velho sul do Brasil. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2005.

DEI, G. J. S. Questões críticas nas metodologias de investigação anti-racistas. Uma introdução. In: DEI, G. J. S; JOHAL, G. S (orgs.). **Metodologias de Investigação Anti-Racistas**: questões críticas. Portugal: Edições Pedagogo, 2008.

DEMARTINI, Z. Infância, pesquisa e relatos orais. In: FARIA, A.; DEMARTINI, Z.; PRADO, P. (orgs.). **Por uma cultura da infância**: metodologias de pesquisa com crianças. 3ª edição. Campinas: Autores Associados, 2009.

DIAS, P. Comunidades do tambor. In: VVVA. Textos do Brasil. Brasília: Ministério das Relações Exteriores, 2004. n. 11.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991.

FALCÃO, C. A idade do santo. Crianças e autoridade ritual no candomblé. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 27, n. 60, p. 379-403, maio/ago. 2021.

FARIA, E. **A aprendizagem da e na prática social**: um estudo etnográfico sobre as práticas de aprendizagem do futebol em um bairro de Belo Horizonte. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, 2008. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/FAEC-85FJZJ>. Acesso em: 3 maio 2024

FAVRET-SAADA, J. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, São Paulo, Brasil, v. 13, n. 13, p. 155–161, 2005. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>.

FERNANDES, F. As "trocinhas" do Bom Retiro. **Pro-Posições**, Campinas, SP, v. 15, n. 1, p. 229–250, 2016. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8643855>. Acesso em: 3 fevereiro 2024.

FERNANDES, N. Ética na pesquisa com crianças: ausências e desafios. **Revista Brasileira de Educação**, v. 21, n. 66, jul-set. 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782016216639>.

FERNANDES, N.; CAPUTO, S. G. ¿Quién teme a las imágenes de los niños en la investigación? - Contribuciones al uso de imágenes en la investigación con niños. **Sociedad e Infancias**, v. 5, n. Especial, p. 5–19, 19 ene.2020 DOI: <https://doi.org/10.5209/soci.71598>.

FERREIRA, M.; NUNES, Â. Estudos da infância, antropologia e etnografia: potencialidades, limites e desafios. **Linhas Crí-ticas**, [S. l.], v. 20, n. 41, p. 103–123, 2014. DOI: <https://doi.org/10.26512/lc.v20i41.4260>.

FERREIRA RIBEIRO, R. **Campesinato**: resistência e mudança – o caso dos atingidos por barragens no Vale do Jequitinhonha. Belo Horizonte: FAFICH/UFGM, 1993. 2v. Dissertação (Mestrado em Sociologia), 1993.

FIGUEIRÓ, L. **Mulheres do Vale**: Substantivo Feminino. Belo Horizonte: Ramalhete, 2021.

FIGUEIRÓ, L. **Acender do Barro**. Belo Horizonte: Ramalhete, 2019.

FIGUEIRÓ, L. **À luz do Algodão**. Belo Horizonte: Ramallete, 2019a.

FIGUEIRÓ, L. **Louvores, louvores!** Os tambores do Rosário. Belo Horizonte: Ramallete, 2019b.

FIGUEIRÓ, L. **Salve Maria!** Os tambores do Rosário. Belo Horizonte: Ramallete, 2018.

FIGUEIRÓ, L. **Sementes da Terra Maturada**. Belo Horizonte: Ramallete, 2017.

FIGUEIRÓ, L. **Cotidianos no Sagrado do Vale**. Belo Horizonte: Gaia Cultural, 2016.

FREIRE-MEDEIROS, B.; LAGES, M. A virada das mobilidades: fluxos, fixos e fricções. A virada das mobilidades: fluxos, fixos e fricções, **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 123, 2020, p. 121-142. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.11193>.

FREITAS, M. Correndo atrás de doce. In: MENEZES, Renata; FREITAS, Morena; BÁRTOLO, Lucas (org.). **Doces Santos**: devoções a Cosme e Damião. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2020.

FREITAS, M. Comida de Criança: doces (e) ibejadas da umbanda. **Religião & Sociedade**, v. 42, n. 2, p. 67–91, maio 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/0100-85872022v42n2cap03>.

FROMONT, C. Dancing for the king of congo from early modern Central Africa to slavery-era Brazil, **Colonial Latin American Review**, 22:2, 2013, p. 184-208.

FROMONT, C. Tecido estrangeiro, hábitos locais: indumentária, insígnias reais e a arte da conversão no início da Era Moderna do Reino do Congo. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. v. 25, n. 2, Mai-Ago. 2017, p. 33-53. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-02672017v25n02d01-2>.

FURTADO, J. F. O distrito Diamantino. In: FURTADO, J. F. **Livro da capa verde: a vida no distrito diamantino no período da real extração**. 1991. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991. Disponível em: <https://www.fafich.ufmg.br/pae/apoio/distritodiamantino.pdf>. Acesso em: 8 abril 2024

GEBARA, J. J. Fatores condicionantes da emigração sazonal: o caso da migração do Vale do Jequitinhonha (MG) para a região canavieira de Ribeirão preto (SP). **Revista Economia e Sociologia Rural**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 39-51, 1988. Disponível em: <https://revistasober.org/journal/resr/article/5da4b8510e88258a7fba68e1>. Acesso em: 16 julho 2024.

GENNEP, A. V. **Os Ritos de Passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações etc. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2 ed., 2011.

GIANNOTTI, S. M. **Encantarias do Sertão**: percepção imaginativa e imaginação criadora na arte do barro de Maria Lira Marques. 2023. Tese (Doutorado em Cultura, Filosofia e História da Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023. DOI: <https://doi.org/10.11606/T.48.2023.tde-25052023-111638>.

GIUMBELLI, Emerson. Um estudo sobre materialidades religiosas: modos de exposição de imagens e regimes de visualidade em santuários católicos. **Cultura y religión**. Iquique, v. 16, n. 1, p. 264-302, jun. 2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-47272022000100011>.

GÓES, J. R.; FLORENTINO, M. Crianças escravas, crianças dos escravos. In: DEL PRIORE, M. (org.). **História das crianças no Brasil**. 7. Edição. São Paulo: Contexto, 2010. E-book.

GOMES, A. Um (possível) campo de pesquisa: aprender a cultura. In: TOSTA, S.; ROCHA, G. (orgs.). **Diálogos sem fronteiras: história, etnografia e educação em culturas ibero-americanas**. São Paulo: Autêntica, 2017.

GOMES, A.; FARIA, E.; BERGO, R. Aprendizagem na/da etnografia: reflexões conceitual-metodológicas a partir de dois casos bem brasileiros. **Revista FAEEBA - Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 28, n. 56, p. 116-135, set./dez. 2019. DOI: <https://doi.org/10.21879/faceba2358-0194.2019.v28.n56.p116-135>.

GOMES, A., FARIA, E. Etnografia e aprendizagem na prática: explorando caminhos a partir do futebol no Brasil. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 41, n. especial, p. 1213-1228, dez. 2015. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1517-9702201508144867>.

GOMES, L. **Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares**, volume I. 1ª edição, Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GOMES, Nilma Lino; ARAÚJO, Marlene (org.). **Infâncias Negras: vivências e lutas por uma vida justa**. Petrópolis: Vozes, 2023.

GOMES, N.; PEREIRA, E. **Negras raízes mineiras: os Arturos**. Juiz de Fora: Ministério da Cultura, EDUFJF, 1988.

GUARINELLO, N. L. “Festa, Trabalho e Cotidiano”. In: JANCSO, Istvan; KANTOR, Iris. (Org.). **Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: EDUSP/HUCITEC, 2001, v. 2, p. 969-975.

GRAZIANO, E.; GRAZIANO NETO, F. **As condições da reprodução camponesa no Vale do Jequitinhonha**. Perspectivas, São Paulo, n. 6, 1983.

GURAN, M. Fotografar para descobrir, fotografar para contar. **Cadernos de Antropologia e Imagem**, Rio de Janeiro, 10(1), p. 155-165, 2000.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva; Guaracira Lopes Louro. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HENRIQUES, M. S. **Sobre o Vale do Jequitinhonha**. Belo Horizonte: UFMG, 2018. Disponível em: <https://www.ufmg.br/polojequitinhonha/o-vale/sobre-o-vale-do-jequitinhonha/>. Acesso em 13/01/2023.

HERZFELD, M. **Antropologia: Prática Teórica na Cultura e na Sociedade**. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

HORTON, J. “Do you get some funny looks when you tell people what you do?” Mudding through some angst and ethics of (being a male) researching with children. **Ethics, place and environment**, v. 4, n. 2, p. 159-166, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1080/13668790125466>.

HOUSEMAN, M. Relationality. In: KREINATH, J; SNOEK, J; STAUSBERG, M (orgs.). **Theorizing rituals: issues, topics, approaches, concepts**. Leiden: Brill, 2006.

INGOLD, T. **Antropologia e/como Educação**. Petrópolis: Vozes, 2020.

INGOLD, T. **Antropologia: para que serve?** Petrópolis: Vozes, 2019.

INGOLD, T. O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 21-36, jul./dez. 2015a. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832015000200002>.

INGOLD, T. **Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2015b.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, v. 18, n. 37, p. 25–44, jan. 2012. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>.

INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/faced/article/view/6777>. Acesso em: 25 março 2023

JAMES, A.; JENKS, C.; PROUT, A. O corpo e a infância. In: KOHAN, W. O; KENNEDY, D. (org.). **Filosofia e Infância: Possibilidades de um encontro**. Petrópolis: Vozes, 2 ed., 2000.

JULIÃO, C.; CUNHA, L. F. F. da. **Riscos iluminados de figurinhos de brancos e negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio** / aquarelas por Carlos Julião; introdução histórica e catálogo descritivo por Lygia da Fonseca Fernandes da Cunha. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1960.

KARASH, M. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. Tradução Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KAEPPPLER, Adrienne L. Dance in Anthropological Perspective. **Annual Review of Anthropology**, Vol. 7. (1978), p. 31-49. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.an.07.100178.000335>

KAEPPPLER, A. L. Dance. In: DONSBACH, Wolfgang (Org.). **International encyclopedia of communication**. 12. ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2008.

KIDDY, E. Congados, calunga, candombe: Our Lady of the Rosary in Minas Gerais, Brazil. **Luso-Brazilian Review** 37(1), 2000, p. 47-61.

KIDDY, E. Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil. In: HEYWOOD, L. (org.) **Diáspora Negra no Brasil**. Tradução de Ingrid Fregonez, Thaís Casson e Vera Lúcia Benedito. 2ª Edição. São Paulo: Contexto, 2019.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRAMER, S. Autoria e autorização: questões éticas nas pesquisas com crianças. **Cadernos de Pesquisa**, n. 116, p. 41-59, julho/ 2002.

KRENAK, A. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LAGO, B.; C.; LAGO, P. C. **Coleção Princesa Isabel. Fotografia do Século XIX**. Editora Capivara, 2013.

LAVE, J. Aprendizagem como/na prática. **Horizontes Antropológicos**, ano 21, n. 44, p. 37-47, jul/dez. 2015. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832015000200003>.

LAVE, J.; WENGER, E. **Situated Learning**: Legitimate Peripheral Participation. Cambridge University Press, 1991. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511815355>.

LAVE, J.; PACKER, M. Hacia una ontología social del aprendizaje. **Revista de Estudios Sociales**, n. 40, p. 12–22, 2011a.

LAVE, J. **Apprenticeship in critical ethnographic practice**. Chicago: The University of Chicago Press, 2011b.

LAVE, J. Situated Learning: Historical Processes and Practice. *In: Learning and everyday life*: access, participation and changing practice. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

LEE, N. Towards an immature Sociology. **The Sociological Review**, 46(3), p. 458-482, 1998.

LEITE, A. C. G. Formação e atualidade da questão regional no processo de modernização do Vale do Jequitinhonha mineiro. **Boletim Campineiro de Geografia**, v. 4, n. 1, 2014. DOI: <https://doi.org/10.54446/bcg.v4i1.146>.

LEITE, A. C. G. **O campesinato no Vale do Jequitinhonha**: da sua formação no processo de imposição do trabalho à crise da (sua) reprodução capitalista. 2015. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2015. DOI: <https://doi.org/10.11606/T.8.2015.tde-05082015-124614>.

LIGIÉRO, Z. **Corpo a Corpo**: Estudo das Performances Brasileiras. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

LOURES, P. M. **Inventário de benzeções, rezas, novenas, folias e congada**: a educação nas manifestações culturais. Dissertação (Mestrado em Educação), Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2012.

LOVEJOY, P. The Children of Slavery – the Transatlantic Phase. **Slavery and Abolition**, v. 27, n. 2, august 2006, p. 197–217. DOI: <https://doi.org/10.1080/01440390600765524>.

LUCAS, G. **Os sons do Rosário**: o Congado Mineiro dos Arturos e Jatobá. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

MACGAFFEY, Wyatt. **Religion and society in Central Africa: the BaKongo of lower Zaire**. Chicago and London: University of Chicago Press, 1986.

MAFRA, C. A "arma da cultura" e os "universalismos parciais". **Mana**, v. 17, n. 3, p. 607–624, dez. 2011. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132011000300005>.

MAIA, Cláudia de Jesus. “**Lugar**” e “**trecho**”: migrações, gênero e reciprocidade em comunidades camponesas do Jequitinhonha. Viçosa: UFV, 2000. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural), 2000.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Trad. Anton P. Carr, Lúgia Cardieri. São Paulo: Ubu, 2018.

MARTINS, L. **Afrografias da Memória**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza, 1997.

Martins, L. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, nº 26, 2003. p. 63–81.

MARTINS, L. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MARTINS, V. C. P. **O Brinquedo do princípio do mundo: música, dança e socialidade no córrego do Machado (Médio Jequitinhonha)**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

MARTINS, V. C. P. **Uma etnografia do Nove: brincadeiras de viola em Machado e arredores (MG)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

MARTINS, J. de S. **Não há terra para plantar neste verão: o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político no campo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MEDAETS, C. “**Tu garante?**”: aprendizagem às margens do Tapajós. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2020.

MEDAETS, C. A aprendizagem vista pela antropologia: reflexões a partir de uma etnografia na região do Baixo Tapajós. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 27, n. 60, p. 7-30, maio/ago. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832021000200007>.

MEIRA, R. B. **Baila bonito baiadô: danças e culturas populares em Uberlândia, Minas Gerais**. Tese (Doutorado em Educação), Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007. DOI: <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2007.393108>.

MENEZES, R. **Temas e questões da antropologia diante do fenômeno religioso**. [Rio de Janeiro]: Revista Mana, 2019. 1 vídeo (45 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tP4lzMJEHY>. Acesso em: 10 fevereiro 2022.

MENEZES, R. Antropologia das Devoções em Festa: dos Santuários aos Carnavais. [Viçosa]: Departamento de História da Universidade Federal de Viçosa, 2021. 1 Vídeo (1 h e 53 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MP6sMI2pIVk>. Acesso em 10 fevereiro 2022.

MENEZES, R.; TONIOL, R. (orgs.). **Religião e materialidades**: novos horizontes empíricos e desafios teóricos. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2021.

MILLER, D. **Trecos, troços e coisas**: estudos antropológicos sobre cultura material. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MOMBAÇA, J. A Coisa tá Branca! *In*: **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MORAES, C. C. P. **Do corpo místico de Cristo**: Irmandades e Confraria na Capitania de Goiás (1736-1808). Jundiaí: Paco Editorial, 2014.

MORAIS, M. R. **De Religião a cultura, de cultura a religião**. Belo Horizonte: PUCMinas, 2018.

MORAIS, M. R. Festas do Rosário como Patrimônio: entre o vivido e a prática estatal. **Caderno CRH**. Salvador, v. 32, n. 86, p. 435-448, Maio/Agosto. 2019. MORAES SILVA, Maria Aparecida de. *Errantes do fim do século*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

MORAIS, M. R. A migração de mulheres do Vale do Jequitinhonha para São Paulo: de camponesas a proletárias. *In*: **Travessia, a revista do migrante**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 16-20. 1988. DOI: <https://doi.org/10.48213/travessia.i1.1>.

MOURA, M. A. *et al* (orgs.). **Sabença**. Belo Horizonte: PROEX-UFMG, 2018.

MOURA, M. M. **A reprodução do pequeno produtor no Vale do Jequitinhonha Mineiro** (1º relatório de pesquisa, 1978-1980). Rio de Janeiro: Centro de Pós-Graduação em Desenvolvimento Agrícola – EIAP/FGV, 1980.

MOURA, M. A. **Os herdeiros da terra**. São Paulo: Hucitec, 1978.

MOURA, M. A. **Os deserdados da terra**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1988.

MÜLLER, F. Infâncias nas vozes das crianças: culturas infantis, trabalho e resistência. **Educação & Sociedade**, v. 27, n. 95, p. 553–573, maio 2006. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-73302006000200012>.

MÜLLER, F. **Da Vereda ao Plano Piloto**: uma etnografia das travessias no ônibus escolar. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais - habilitação em Antropologia). Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2020.

MÜLLER, F.; SOUSA, E. L. Etnografias em movimento: deslocar-se com as crianças pela cidade. Aprovado para publicação no dossiê: A infância urbana nas ciências sociais - problemáticas e desafios metodológicos. **Revista Civitas: Revista em Ciências Sociais**. (PUC-RS), no prelo, 2022. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2023.1.41914>.

NASCIMENTO, W. F. **Entre apostas e heranças**: contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil. Rio de Janeiro: NEFI, 2020. NOGUEIRA, M. D. **P. Vale do Jequitinhonha**: cultura e desenvolvimento. Belo Horizonte: PROEX-UFMG, 2012.

NOVAES, F. A. **A Corporeidade de crianças congadeiras**: pequenos corpos negros transitando entre a escola e o congado. 2018. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

NUNES, C. **Os congos de milagres e africanidades na Educação do Cariri Cearense**. Tese (Doutorado em Educação), Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

OLIVEIRA, C. **Cultura afro-brasileira e educação**: significados de ser criança negra e congadeira em Pedro Leopoldo/MG. Dissertação (Mestrado em Educação), Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

OLIVEIRA, P. A. D. **Cantos, danças, rodas e resistência na comunidade Trovadores do Vale**. 2019. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.

OLIVEIRA, R. C. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, v. 39, n. 1, 1996, p. 13-37. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1996.111579>.

OLIVEIRA, S. **O Reinado nas Encruzilhadas do Catolicismo**: a dinâmica das comunidades congadeiras em Itaúna/MG. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Ciência da Religião), Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2011.

OYĚWÙMÍ, O. **A invenção das mulheres**: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PEIRANO, M. Etnografia, ou a teoria vivida. **Ponto Urbe**, São Paulo, Brasil, v. 2, p. 1–12, 2008. DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1890>.

PEIRANO, M. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PEIRANO, M. (org.). **O dito e o feito**: ensaio de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/ UFRJ, 2002.

PEREZ, L. F.; MARTINS, M. da C.; GOMES, R. B. **Variações sobre o reinado**: um rosário de experiências em louvor a Maria. Porto Alegre: Medianiz, 2014.

PIRES, F. F. Cidade, Casa e Igreja: sobre Catingueira, seus adultos e suas crianças. **Campos - Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 65–79, 2008a. DOI: <https://doi.org/10.5380/cam.v8i2.8136>.

PIRES, F. O que as crianças pequenas pensam sobre religião - reflexões a partir do trabalho de campo em Catingueira/ PB. **Encontros do Religare** (UFPB), v. 4, p. 45-58, 2008b.

PIRES, F. Quem tem medo de mal-assombro? **Etnográfica**, v. 13, p. 291-312, 2009.

PIRES, F. Tornando-se Adulto: uma abordagem antropológica sobre crianças e religião. **Religião & Sociedade** (Impresso), v. 30, p. 143-164, 2010.

PIRES, F. **Quem tem medo de mal-assombro?** Religião e Infância no Semiárido Nordestino. 1. ed. Rio de Janeiro, João Pessoa: E-papers, UFPB, 2011. v. 1. 278p. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000300010>.

PIRES, F. Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil. **Horizontes Antropológicos** (UFRGS. Impresso), v. 20, p. 415-419, 2014.

PIRES, F. Ser adulta e pesquisar crianças: explorando possibilidades metodológicas na pesquisa antropológica. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 50, n. 1, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0034-77012007000100006>.

PIRES, F.; RIBEIRO, F. Crianças: um enfoque geracional. **Política & Trabalho**. Revista de Ciências Sociais, n. 43, Julho/Dezembro de 2015, p. 13-17.

POEL, F. V. D. **O Rosário dos Homens Pretos**. Ed. Comemorativa do Centenário da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1981.

POEL, F. V. D. **Dicionário da Religiosidade Popular**: cultura e religião no Brasil. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

PROUT, A. Reconsiderando a Nova Sociologia da Infância. **Cadernos de Pesquisa**, v. 40, n. 141, p. 729-750, set/dez.2010. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-15742010000300004>.

QVORTRUP, J. A volta do papel das crianças no contrato geracional. Tradução de Maria Letícia Nascimento. **Revista Brasileira de Educação**. v. 16 n. 47 maio-ago. 2011.

REIS, L; TEIXEIRA, J. M. Religiões e Raça. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 41(3): 1-295, 2021.

RIFIOTIS, F.; RIBEIRO, F.; COHN, C.; SCHUCH, P. A antropologia e as crianças: da consolidação de um campo de estudos aos seus desdobramentos contemporâneos. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 27, n. 60, p. 7-30, maio/ago. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832021000200001>.

RIZZINI, I. A assistência à infância na passagem para o século XX da repressão à reeducação. **Fórum Educacional**. Rio de Janeiro, 14(2): 77-94 mar./maio 1990.

SANTOS, E. P. dos. **Os “Efeitos de Sentido” dos Saberes Tradicionais Entre Adolescentes da Comunidade Negra dos Arturos-MG**. Jundiaí/SP: Paco Editorial, 2019.

SANTOS, Y. G. Um enclave de resistência: gênero, política e mercado no Vale do Jequitinhonha. In: MATOS, A.; LEMOS, T. (orgs.). **Afrontando a lógica da colonialidade: por uma epistemologia desobediente**. Belo Horizonte: Initia Via, 2019.

SARMENTO, J. M. Metodologias Visuais em Ciências Sociais e da Educação. In: TORRES, L.; PALHARES, J.A. (org.). **Metodologias de Investigação em Ciências Sociais e da Educação**. Braga: Húmus, 2014.

SAUTCHUK, C. Aprendizagem como gênese: prática, skill e individuação. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 109-139, jul./dez. 2015 DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000200006>

SAUTCHUK, C. **O arpão e o anzol: técnica e pessoa na Amazônia**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2020.

SAUTCHUK, C.; SAUTCHUK, J. Enfrentando poetas, perseguindo peixes: sobre etnografias e engajamentos. **Mana**, v. 20, n. 3, p. 575–602, dez. 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000300006>.

SAUTCHUK, J. **Poética do improviso: prática e habilidade no repente nordestino**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

SCARANO, J. Criança esquecida das Minas Gerais. In: DEL PRIORE, M. (org.). **História das crianças no Brasil**. 7. Edição. São Paulo: Contexto, 2010. E-book.

SCHECHNER, R. **Performance e Antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

SCHECHNER, R. O que é performance. **O Percevejo**: Revista de teatro, crítica e estética. Rio de Janeiro: UNIRIO; PPGT; ET, Ano II, n.12, pág. 25-50. 2003.

SCHUCH, P.; RIBEIRO, F.; FONSECA, C. Infâncias e crianças: saberes, tecnologias e práticas. **Civitas**, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 205-220, maio-agosto, 2013. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2013.2.16467>.

SERVILHA, M. **O Vale do Jequitinhonha entre a “divisão” pela pobreza e sua ressignificação pela identificação regional**. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2012.

SERVILHA, M. **Quem Precisa De Região? O Espaço (dividido) Em Disputa**. Ed. Consequência, 2015.

SILVA, C. **Tecnologias Ancestrais de Produção de Infinitos**. Goiânia: Martelo, 2022.

SILVA, R. **Circulando com os meninos: infância, participação e aprendizagens de meninos indígenas Xakriabá**. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

SILVA, R. A. Entre “Artes” E “Ciências”: a noção de performance e drama no campo das Ciências Sociais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 35-65, jul./dez. 2005. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832005000200003> SILVA, R. A. **Negros católicos ou catolicismo negro?** Um estudo sobre a construção da identidade negra no congado mineiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SILVA, R. A. **A Atualização de Tradições:** Performances e Narrativas Afro-Brasileiras. São Paulo: LCTE, 2012.

SILVA, R. A. Às margens das margens: notas sobre as noções de patrimônio, memória social e performance na ciência da informação. **Perspectivas em Ciência da Informação**, v.24, número especial, p.149-161, jan./mar. 2019 DOI: <https://doi.org/10.1590/1981-5344/3899>

SILVA, V. C. F. **A transmissão intergeracional das lembranças familiares e da história coletiva:** um recurso presente no Congado de São Miguel do Anta - MG. Dissertação (Mestrado em Economia Doméstica) - Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2016.

SIMÕES, M. E. **Meu corpo é tambor:** corpo e oralidade no Reinado dos Arturos. Tese (Doutorado em Antropologia), Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

SIQUEIRA, J. S. **Nas Bordas da Imagem, na Cena Viva da Cidade:** crianças e suas práticas brincantes do cais à maré. 2021. Tese (Doutorado em Cultura, Filosofia e História da Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021. DOI: <https://doi.org/10.11606/T.48.2021.tde-29112021-164525>.

SLENES, R. “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta do Brasil. **Revista USP**, 12: 48-67, 1992. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i12p48-67>.

SODRÉ, M. **O fascismo da cor:** uma radiografia do racismo nacional. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

SODRÉ, M. Aceito a expressão, mas racismo não é estrutural no Brasil, diz Muniz Sodré. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 25 mar. 2023a. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2023/03/aceito-a-expressao-mas-racismo-nao-e-estrutural-no-brasil-diz-muniz-sodre.shtml>. Acesso em: 11 janeiro 2024.

SOUZA, C.; GUEDES, A (org.). **Antropologia das mobilidades**. Brasília: Publicações ABA: 2021.

SOUSA, E.; PIRES, F. “Vai entrar no livro?” A participação das crianças nas pesquisas de campo e na construção de textos etnográficos. **Humanidades & Inovação**. v. 07, n. 28, 2020.

SOUSA, E.; PIRES, F. Entendeu ou quer que eu desenhe? Os desenhos na pesquisa com crianças e sua inserção nos textos antropológicos. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 27, n. 60, maio/ago, 2021. p. 61-93. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832021000200003>

SOUSA, E. L. Relativizando o trabalho infantil a partir de uma experiência etnográfica: o caso das crianças Capuxu. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 1, n. 2, 14 Out 2011. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/208>. Acesso em: 11 dezembro 2024.

SOUSA, E. **Umbigos enterrados**: corpo, pessoa e identidade Capuxu através da infância. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

SOUSA, E. As crianças e a etnografia: criatividade e imaginação na pesquisa de campo com crianças. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 16, n. 38, p.140-164, jan./jul. 2015. DOI: <https://doi.org/10.22456/1984-1191.57434>.

SOUSA, E. “Quem pode mais do que Deus?”: As crianças capuxu e suas experiências com os malassombros. **Mana**, v. 27, n. 1: e271205, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/1678-49442021v27n1a205>.

SOUZA, M. M. Batalhas rituais centro-africanas e o catolicismo negro no Brasil. Palestra proferida no **XII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões**. Juiz de Fora, UFJF, mai/jun, p.1-17, 2011.

SOUZA, M. M. Reis do Congo no Brasil - séculos XVIII e XIX. **Revista de História**, 152, p. 79-98, 2005. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i152p79-98>.

SOUZA, E.; ANJOS, C; CORREA, N. (org.). **Necropolítica e as crianças negras**: ensaios na pandemia. São Paulo: Ed. Dandara, 2022.

SOUZA, M. M. **Reis Negros no Brasil Escravista**: história da festa de coroação de Rei Congo. São Paulo: Edusp, 2002.

SOUZA, J. V. A. de. **Igreja, educação e práticas culturais**: a mediação religiosa no processo de produção e reprodução sociocultural no médio Jequitinhonha mineiro. 2000. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo.

SOUZA, J. V. A. de. Fontes para uma reflexão sobre a história do Vale do Jequitinhonha. **Revista Unimontes Científica**, v. 5, n. 2, p. 106-120, 2003.

SOUZA, T. P. **Áfricas**: processos educativos presentes no terno de congada Chapéu de fitas. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

SPYROU, S. An Ontological Turn for Childhood Studies? **Children & Society**, v. 33 (4): 316-323, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1111/chso.12292>.

SPYROU, S. Time to decenter childhood? **Childhood**. Vol. 24 (4): 433-437, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1177/090756821772593>.

STEIL, C.; CARVALHO, I. Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. **Mana**, v. 20, n. 1, p. 163-183, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000100006>.

SWEET, J. **Recriar África**: Cultura, Parentesco e Religião no Mundo Afro-português (1441-1770). Trad. João Reis Nunes. Lisboa: Edições 70, 2007.

TAYLOR, D. **O arquivo e o repertório**: performance e memória cultural nas Américas. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

TAYLOR, D. Traduzindo performance [prefácio]. In: DAWSEY, J. C. *et al.* (org.). **Antropologia e performance**: ensaios NAPERDRA. São Paulo: Terceiro Nome, 2013b. p. 9-16.

TEMPELS, R. P. **Filosofia Bantu**. Tradução de Amélia A. Mingas e Zavoni Ntongo. Luanda (Angola): Edições de Angola, Faculdade de Letras da UAN, 2016.

THORNTON, J. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800)**. Trad. Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TURINO, T. **Music as Social Life**: the politics of participation. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

TURNER, V. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 2013.

TURNER, V. **Do ritual ao teatro**: a seriedade humana de brincar. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

VELHO, O. De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico. **Mana**. v. 7, n. 2, p. 133-140, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132001000200005>.

VIÇOSO, M. A. **Infância e cultura popular**: um olhar a partir do congado. Dissertação (Mestrado em Educação) Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

VIEIRA, C. C. **No giro do Rosário**: dança e memória corporal na comunidade dos arturos. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

WACQUANT, L. **Corpo e alma**: notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

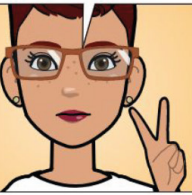
ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus**. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ANEXOS

ANEXO A - Storyboard Explicativo do Termo de Assentimento Livre e Esclarecido



 É IMPORTANTE DIZER QUE VOCÊ NÃO TERÁ QUE GASTAR E NÃO RECEBERÁ NENHUM DINHEIRO PARA PARTICIPAR DA PESQUISA. CASO VOCÊ TENHA ALGUM CUSTO, VOCÊ RECEBERÁ DE VOLTA O QUE GASTOU.	RISCOS  AS CONVERSAS, AS FOTOS E GRAVAÇÕES PODERÃO TE DEIXAR COM VERGONHA, CHATEADO OU ATÉ MESMO TRISTE. SE ISSO ACONTECER, PODEMOS CONVERSAR PARA QUE VOCÊ SE SINTA BEM NOVAMENTE. MAS VOCÊ TAMBÉM PODE PEDIR PARA PARAR QUALQUER ATIVIDADE, SEM QUE ISSO ATRAPALHE A SUA PARTICIPAÇÃO NA PESQUISA.	BENEFÍCIOS  ACREDITAMOS QUE ESSA PESQUISA PODERÁ MOSTRAR MUITAS COISAS INTERESSANTES SOBRE COMO AS CRIANÇAS E OS ADULTOS SE TORNAM TAMBORZEIROS DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO.
 DIANTE DO QUE CONVERSAMOS, VOCÊ CONSIDERA QUE FOI INFORMADO DE FORMA ADEQUADA SOBRE OS RISCOS E BENEFÍCIOS DA SUA PARTICIPAÇÃO?	 VOCÊ ENTENDEU BEM COMO SERÁ A REALIZAÇÃO DA PESQUISA?	 VOCÊ TEVE TEMPO SUFICIENTE PARA PENSAR SE QUER PARTICIPAR?
PARTICIPANTE	FERNANDA MÜLLER - PESQUISADORA RESPONSÁVEL	SUELI DO CARMO OLIVEIRA PESQUISADORA PARTICIPANTE 2

 VOCÊ TIROU TODAS AS SUAS DÚVIDAS?	SE VOCÊ CONCORDAR EM PARTICIPAR DA PESQUISA, ESCREVA SEU NOME AQUI: -----	EM CASO DE DÚVIDA...  VOCÊ PODE ENTRAR EM CONTATO COM A FERNANDA MÜLLER (PESQUISADORA RESPONSÁVEL) - SQS 308 ASA SUL 602 - BRASÍLIA/DF. CEP: 70355-080. TEL.: (61)3964-0040. E-MAIL: fernanda.muller@gmail.com.
EM CASO DE DÚVIDA...  PODE ENTRAR EM CONTATO COMIGO (SUELI DO CARMO OLIVEIRA (PESQUISADORA PARTICIPANTE) - RUA FRANCISCO ONNIS PIRAS, 50 - ARAÇUAÍ/MG. CEP: 39600-000. TEL.: (33)99977-2103. E-MAIL: su.carmo.oli@gmail.c om.	EM CASO DE DÚVIDA...  E TAMBÉM FAZER CONTATO COM A COMISSÃO DE ÉTICA EM PESQUISA DA UFMG - AV. ANTÔNIO CARLOS, 6627. UNIDADE ADMINISTRATIVA II - 2º ANDAR. SALA 2005 - CAMPUS PAMPULHA. BELO HORIZONTE/MG. CEP: 31270-901. TEL: (31) 3409-4592. E-MAIL: coep@prpq.ufmg.br. HORÁRIO: 09:00 às 11:00 / 14:00 às 16:00).	 VOU DEIXAR UMA VIA DESSE FORMULÁRIO COM VOCÊ. MUITO OBRIGADA!
PARTICIPANTE	FERNANDA MÜLLER - PESQUISADORA RESPONSÁVEL	SUELI DO CARMO OLIVEIRA PESQUISADORA PARTICIPANTE 3

ANEXO B

TERMO DE ASSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO
(para adolescentes entre 12 e 17 anos)

Olá! Gostaria de te convidar para participar da pesquisa chamada "Tornar-se Tamborzeiro: uma etnografia sobre a aprendizagem dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí/MG". O objetivo dessa pesquisa é compreender os processos de aprendizagem dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí. Para isso, a pesquisadora Sueli do Carmo Oliveira, durante um ano, irá observar os ensaios dos tamborzeiros e as festas de Nossa Senhora do Rosário, conversar com os participantes, tirar fotos e fazer vídeos.



Você poderá pedir explicações sobre a pesquisa a qualquer momento. Tudo que for anotado e registrado pela pesquisadora será utilizado apenas para fins de pesquisa. Os participantes serão identificados somente se autorizarem a divulgação dos seus dados (como por exemplo, nomes e imagens).

Você concorda que sua identidade seja revelada na publicação dos resultados da pesquisa?

() SIM () NÃO

Você pode não querer participar da pesquisa ou pode pedir para sair da pesquisa a qualquer momento, sem problema algum. É importante dizer que você ou seus pais não terão que gastar e não receberão nenhuma remuneração relativa à participação na pesquisa. Mas, caso você tenha algum custo, receberá de volta o que gastou. Quaisquer danos recorrentes da sua participação na pesquisa serão indenizados dentro dos termos da Resolução 466/2012.

RISCOS



Você poderá ficar incomodado em alguns momentos, por causa da presença do pesquisador nos ensaios dos tamborzeiros e nas festas de Nossa Senhora do Rosário. As conversas, as fotos, filmagens e gravações também poderão te deixar com vergonha, chateado(a) ou até mesmo triste, mas você poderá pedir para parar qualquer atividade, sem que isso prejudique sua participação na pesquisa.

BENEFÍCIOS



Acreditamos que essa pesquisa poderá mostrar muitas coisas importantes sobre como crianças e adultos se tornam tamborzeiros, sobre como aprendem uns com os outros e sobre as atividades que os tamborzeiros desenvolvem.

CONSENTIMENTO

Dessa forma, você afirma que foi informado sobre riscos e benefícios da sua participação nesta pesquisa, que entendeu todos os detalhes da pesquisa, teve tempo para pensar sobre sua participação, que tirou as suas dúvidas e que sabe que pode parar de participar da pesquisa a qualquer momento. Você afirma também que tem uma via deste formulário e, tanto a sua quanto a via das pesquisadoras, estão assinadas por ambas as partes. Portanto, você concorda em participar da pesquisa "Tornar-se Tamborzeiro: uma etnografia sobre a aprendizagem dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí/MG".



Escreva seu nome na linha abaixo:

Assinatura dos responsáveis pela pesquisa:

Fernanda Müller
Pesquisadora Responsável

Sueli do Carmo Oliveira
Pesquisadora Participante

Todas as informações da pesquisa ficarão guardadas por dez anos na FAE/UFMG com a pesquisadora Fernanda Muller. Se tiver alguma dúvida, você pode nos procurar nos seguintes contatos:

- CEP-UFMG - Comissão de Ética em Pesquisa da UFMG
Av. Antônio Carlos, 6627. Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005. Campus Pampulha. Belo Horizonte, MG - Brasil.
CEP: 31270-901. Tel: (31) 3409-4592. E-mail: coep@prpq.ufmg.br (Horário de atendimento: 09:00 às 11:00 / 14:00 às 16:00).
- Pesquisadora Responsável (Fernanda Müller)
SQS 308 BLOCO H ASA SUL 602 Brasília, DF - Brasil. CEP: 70355-080. Tel: (61) 3964-0040. E-mail: fernanda.muller@gmail.com
- Pesquisador Participante (Sueli do Carmo Oliveira)
R. Francisco Onnis Piras, 50 - Araçuaí/MG. Tel: (33) 99977-2103. E-mail: su.carmo.oli@gmail.com.



ANEXO C - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (acima de 18 anos)

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

(para maiores de 18 anos)

Prezado (a), _____.

O senhor(a) está sendo convidado(a) a participar da pesquisa **“Tornar-se Tamborzeiro: uma etnografia sobre a aprendizagem dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí/MG”**. O objetivo dessa pesquisa é compreender os processos de aprendizagem dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí. Para isso, a pesquisadora Sueli do Carmo Oliveira, durante um ano, irá observar os ensaios dos tamborzeiros e as festas de Nossa Senhora do Rosário, conversar com os participantes, tirar fotos e fazer vídeos.

Você poderá pedir explicações sobre a pesquisa a qualquer momento. Tudo que for anotado e registrado pela pesquisadora será utilizado apenas para fins de pesquisa. Os participantes serão identificados, desde que autorizem a divulgação dos seus dados (como por exemplo, nomes e imagens). Quaisquer danos recorrentes da sua participação na pesquisa serão indenizados dentro dos termos da Resolução 466/2012.

() **SIM**. Permito a revelação da minha identidade na publicação dos resultados da pesquisa;

() **NÃO**. Não permito a revelação da minha identidade na publicação dos resultados da pesquisa.

O(A) senhor(a) pode se recusar a participar da pesquisa ou pode pedir para sair da pesquisa a qualquer momento, sem quaisquer prejuízos a(o) senhor(a). Caso o senhor(a) tenha algum gasto financeiro por causa da pesquisa, os pesquisadores irão devolver esse valor ao(a) senhor(a). Além disso, o(a) senhor(a) não receberá nenhum tipo de remuneração pela sua participação nesta pesquisa.

RISCOS POTENCIAIS

O(A) senhor(a) poderá ficar incomodado em alguns momentos, por causa da presença da pesquisadora no período em que estará nos ensaios e nas festas observando os tamborzeiros. As conversas, as fotos, gravações e filmagens também poderão causar algum desconforto ao(à) senhor(a), que poderá solicitar a interrupção imediata de qualquer atividade, sem que isso prejudique sua participação na pesquisa.

BENEFÍCIOS POTENCIAIS

No entanto, acreditamos que essa pesquisa poderá mostrar muitas coisas importantes sobre como crianças e adultos se tornam tamborzeiros, sobre como aprendem uns com os outros e sobre as atividades que os tamborzeiros desenvolvem.

CONSENTIMENTO

Dessa forma, o(a) senhor(a) afirma que foi informado sobre os riscos e benefícios da sua participação nesta pesquisa, que entendeu os detalhes da pesquisa, teve tempo para pensar sobre sua participação nesse estudo, que teve suas dúvidas esclarecidas, que sabe que pode parar de participar da pesquisa a qualquer momento. O(a) senhor(a) afirma também que tem uma via deste formulário e, tanto a sua, quanto a via das pesquisadoras, estão assinadas por ambas as partes.

Portanto, o(a) senhor(a) forneceu aqui sua autorização para participar da pesquisa **“Tornar-se Tamborzeiro: uma etnografia sobre a aprendizagem dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí/MG”**.

Assinatura do participante

Assinatura dos responsáveis pela pesquisa:

Fernanda Müller
Pesquisadora Responsável

Sueli do Carmo Oliveira
Pesquisadora Participante

Este termo, juntamente com os dados coletados da pesquisa, ficará armazenado por dez anos na FAE/UFMG sob a responsabilidade da pesquisadora Fernanda Muller. Para maiores esclarecimentos o(a) senhor(a) poderá entrar em contato com:

- **CEP-UFMG - Comissão de Ética em Pesquisa da UFMG**

Av. Antônio Carlos, 6627. Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005. Campus Pampulha. Belo Horizonte, MG – Brasil. CEP: 31270-901. Tel: (31) 3409-4592. E-mail: coep@prpq.ufmg.br (Horário de atendimento: 09:00 às 11:00 / 14:00 às 16:00).

- **Pesquisadora Responsável (Fernanda Muller)**

SQS 308 BLOCO H ASA SUL 602 Brasília, DF – Brasil. CEP: 70355-080. Tel: (61) 3964-0040. E-mail: fernanda.muller@gmail.com

- **Pesquisadora Participante (Sueli do Carmo Oliveira)**

R. Francisco Omnis Piras, 50 -Araçuaí/MG . Tel: (33) 99977-2103. E-mail: su.carmo.oli@gmail.com

TERMO DE CESSÃO DE USO DA IMAGEM E SOM PARA FINS CIENTÍFICOS

Eu, _____
autorizo livre e voluntariamente, as pesquisadoras Fernanda Müller e Sueli do Carmo Oliveira a obter fotografias, filmagens e/ou gravações de voz de minha pessoa para fins de pesquisa científica/educacional. Conheço a pesquisa intitulada “Tornar-se Tamborzeiro: uma etnografia sobre a aprendizagem dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí/MG” e concordo livremente em participar dela. Concordo que o material e as informações obtidas relacionadas a minha pessoa possam ser publicados em aulas, congressos, eventos científicos, palestras, livros, teses e/ou periódicos científicos. As fotografias, vídeos e gravações ficarão sob a propriedade das pesquisadoras. Declaro que fui informado(a) dos procedimentos a serem utilizados no uso da imagem e som e que posso a qualquer momento retirar minha autorização. Declaro ainda que este termo foi assinado em duas vias de igual teor, sendo que eu fiquei de posse de uma delas.

Dados do participante da pesquisa

Nome: _____

Telefone: _____

Assinatura do Participante: _____

Assinatura da Pesquisadora: _____

ANEXO D - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (para responsáveis por menores de 18 anos)

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

(para responsáveis por menores de 18 anos)

Prezado o senhor(a), _____.

O(a) seu(sua) filho(a) está sendo convidado a participar da pesquisa “**Tornar-se Tamborzeiro: uma etnografia sobre a aprendizagem dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí/MG**”. O objetivo dessa pesquisa é compreender os processos de aprendizagem dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí. Para isso, a pesquisadora Sueli do Carmo Oliveira, durante um ano, irá observar os ensaios dos tamborzeiros e as festas de Nossa Senhora do Rosário, conversar com os participantes, tirar fotos e fazer vídeos.

O(a) senhor(a) poderá pedir explicações sobre a pesquisa a qualquer momento. Tudo que for anotado e registrado pela pesquisadora será utilizado apenas para fins de pesquisa. O seu(sua) filho(a) será identificado(a), desde que o(a) senhor(a) autorize a divulgação dos dados dele(a) (como por exemplo, nomes e imagens).

() **SIM.** Autorizo a identificação da criança/ adolescente sob minha responsabilidade na publicação dos resultados da pesquisa;

() **NÃO.** Não autorizo a identificação da criança/ adolescente sob minha responsabilidade na publicação dos resultados da pesquisa.

O(A) senhor(a) pode recusar que seu(sua) filho(a) participe da pesquisa ou pode pedir a retirada dele(a) da pesquisa a qualquer momento, sem quaisquer prejuízos para o(a) senhor(a) ou ao seu(sua) filho(a). Caso o senhor(a) tenha algum gasto financeiro por causa da pesquisa, os pesquisadores irão devolver esse valor ao(a) senhor(a). Além disso, o senhor não receberá nenhum tipo de remuneração pela sua participação nesta pesquisa. Quaisquer danos decorrentes da participação do(a) seu(sua) filho(a) na pesquisa serão indenizados dentro dos termos da Resolução 466/2012.

RISCOS POTENCIAIS

O(a) seu(sua) filho(a) poderá ficar incomodado em alguns momentos, por causa da presença da pesquisadora no período em que estará nos ensaios e nas festas observando os tamborzeiros. As conversas, as fotos, gravações e filmagens também poderão causar algum desconforto ao(à) senhor(a) ou ao seu(sua) filho(a), que poderão solicitar a interrupção imediata de uma determinada atividade, sem que isso prejudique a participação de vocês na pesquisa.

BENEFÍCIOS POTENCIAIS

No entanto, acreditamos que essa pesquisa poderá mostrar muitas coisas importantes sobre como crianças e adultos se tornam tamborzeiros, sobre como aprendem uns com os outros e sobre as atividades que os tamborzeiros desenvolvem.

CONSENTIMENTO

Dessa forma, o(a) senhor(a) afirma que foi informado sobre os riscos e benefícios da participação do(a) seu(sua) filho(a) nesta pesquisa, que leu e entendeu todos os detalhes da pesquisa, teve tempo para pensar sobre a participação do(a) seu(sua) filho(a) neste estudo, que teve suas dúvidas esclarecidas pelos pesquisadores, que sabe que pode pedir a retirada do(a) seu(sua) filho(a) da pesquisa a qualquer momento. O(a) senhor(a) afirma também que tem uma via deste formulário e, tanto a sua, quanto a via dos pesquisadores, estão assinadas por ambas as partes.

Portanto, o(a) senhor(a) fornece aqui sua autorização para que _____ (nome da criança/adolescente) participe da pesquisa “Tornar-se Tamborzeiro: uma etnografia sobre a aprendizagem dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí/MG”

Assinatura do(a) responsável pela criança/ adolescente:

Assinatura dos responsáveis pela pesquisa:

Fernanda Müller
Pesquisadora Responsável

Sueli do Carmo Oliveira
Pesquisadora Participante

Este termo, juntamente com os dados coletados da pesquisa, ficará armazenado por dez anos na FAE/UFMG sob a responsabilidade da pesquisadora Fernanda Muller. Para maiores esclarecimentos o(a) senhor(a) poderá entrar em contato com:

- CEP-UFMG - Comissão de Ética em Pesquisa da UFMG

Av. Antônio Carlos, 6627. Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005. Campus Pampulha. Belo Horizonte, MG – Brasil. CEP: 31270-901. Tel: (31) 3409-4592. E-mail: coep@prpq.ufmg.br (Horário de atendimento: 09:00 às 11:00 / 14:00 às 16:00).

- Pesquisadora Responsável (Fernanda Muller)

SQS 308 BLOCO H ASA SUL 602 Brasília, DF – Brasil. CEP: 70355-080. Tel: (61) 3964-0040. E-mail: fernanda.muller@gmail.com

- Pesquisadora Participante (Sueli do Carmo Oliveira)

R. Francisco Onnis Piras, 50 -Araçuaí/MG . Tel: (33) 99977-2103. E-mail: su.carmo.oli@gmail.com

TERMO DE CESSÃO DE USO DA IMAGEM E SOM PARA FINS CIENTÍFICOS

Eu, _____
autorizo livre e voluntariamente, as pesquisadoras Fernanda Müller e Sueli do Carmo Oliveira a obter fotografias, filmagens e/ou gravações de voz da criança ou adolescente sob minha responsabilidade para fins de pesquisa científica/educacional. Conheço a pesquisa intitulada “Tomar-se Tamborzeiro: uma etnografia sobre a aprendizagem dos tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí/MG” e concordo livremente que meu(minha) filho(a) participe dela. Concordo que o material e as informações obtidas relacionadas ao meu(minha) filho(a) possam ser publicados em aulas, congressos, eventos científicos, palestras, livros, teses e/ou periódicos científicos. As fotografias, vídeos e gravações ficarão sob a propriedade das pesquisadoras. Declaro que fui informado(a) dos procedimentos a serem utilizados no uso da imagem e som e que posso a qualquer momento retirar minha autorização. Declaro ainda que este termo foi assinado em duas vias de igual teor, sendo que eu fiquei de posse de uma delas.

Dados do tamborzeiro(a) mirim participante da pesquisa:

Nome: _____

Telefone: _____

Assinatura do Responsável: _____

Assinatura da Pesquisadora: _____