

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS (IH)
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA (GEA)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA (PPGEA)**

Carolina Guimarães Starling de Souza

**A relação entre as dimensões material e simbólica do
território na comunidade quilombola São Domingos,
localizada em Paracatu-MG**

BRASÍLIA-DF

2022

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS (IH)
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA (GEA)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA (PPGEA)

**A relação entre as dimensões material e simbólica do
território na comunidade quilombola São Domingos,
localizada em Paracatu-MG**

Carolina Guimarães Starling de Souza

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade de Brasília (UnB) como requisito para a obtenção do título de Doutora em Geografia, na área de concentração Produção do Espaço Urbano, Rural e Regional.

Orientadora: Professora Dra. Glória Maria Vargas Lopez de Mesa

BRASÍLIA-DF

2022

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA (UnB)
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA (GEA)**

**A relação entre as dimensões material e simbólica do território na comunidade
quilombola São Domingos, localizada em Paracatu-MG**

Carolina Guimarães Starling de Souza

Tese de doutorado submetida ao Departamento de Geografia da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do Grau de Doutora em Geografia, área de concentração Produção do Espaço Urbano, Rural e Regional.

Aprovado em 08/08/2022 por:

Prof. Glória Maria Vargas Lopez de Mesa (Orientadora)
Universidade de Brasília (UnB) Examinador Interno

Prof. Marília Luiza Peluso
Universidade de Brasília (UnB) Examinador Interno

Prof. Maria de Fátima Oliveira
Universidade Estadual de Goiás (UEG) Examinador Externo

Prof. Amélia Regina Batista Nogueira
Universidade Federal do Amazonas (UFG) Examinador Externo

FICHA CATALOGRÁFICA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Ficha Catalográfica elaborada pelo bibliotecário Henrique Bezerra de Araújo, CRB-1 –
nº 3233

S729r	<p>Souza, Carolina Guimarães Starling de</p> <p>A relação entre as dimensões material e simbólica do território na comunidade quilombola São Domingos/ Carolina Guimarães Starling de Souza. - 2022.</p> <p>258 f. : il.</p> <p>Orientador: Professora Dra. Glória Maria Vargas Lopez de Mesa Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Geografia, Programa de pós-graduação em Geografia, 2022.</p> <p>1. Geossímbolos. 2. Sistema Cultural. 3. Território simbólico. 4. Etnogeografia. I. Souza, Carolina Guimarães Starling de. II. Mesa, Glória Maria Vargas Lopez de. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU 911.3</p>
-------	---

É concedida à Universidade de Brasília permissão para reproduzir cópias desta tese e emprestar ou vender tais cópias somente para propósitos acadêmicos e científicos. O autor reserva outros direitos de publicação, e nenhuma parte desta tese de doutorado pode ser reproduzida sem a autorização por escrito do autor.

Carolina Guimarães Starling de Souza

Para D. Magna Lopes dos Reis (*em memória*),
que me apresentou a comunidade São Domingos e me recebeu
com muito carinho e consideração.

AGRADECIMENTOS

À professora Dra. Glória Maria Vargas Lopez de Mesa, orientadora da pesquisa, pela parceria, profissionalismo, confiança no meu trabalho e pelo cuidado e atenção que sempre teve com seus alunos e orientandos.

Aos professores Dra. Marília Luísa Peluso e Dr. Rafael Sanzio Araújo dos Anjos por aceitarem o convite para participação na banca de qualificação e pelas orientações preciosas para o desenvolvimento desse trabalho.

Aos servidores do Departamento de Pós-graduação em Geografia da Universidade de Brasília pelo auxílio durante o percurso da pós-graduação, em especial Agnelo e Jorge.

Aos colegas da pós-graduação pelas trocas, aprendizados e pelo compartilhamento de experiências.

Aos moradores da comunidade São Domingos, que me receberam com todo carinho e permitiram que eu entrasse em seu território, suas histórias de vida, suas casas. Um agradecimento especial à moradora D. Magna (*em memória*), por ter sido minha primeira interlocutora na comunidade e por ter me recebido com muita atenção e dedicação.

Aos servidores e funcionários do Arquivo Público Municipal de Paracatu Olímpio Michael Gonzaga, Fundação Casa de Cultura, Museu Histórico de Paracatu, Museu do Bordado e Associação de Condutores de Turismo de Paracatu-ACONTUP, pelo auxílio para o desenvolvimento da pesquisa.

À querida Sonia Maia, por ter me recebido em sua casa durante a realização da pesquisa e à minha irmã, Gabriela, por ter me auxiliado no processo de pesquisa de campo.

À Secretaria de Cultura do Ministério do Turismo, por ter me concedido o afastamento para dedicação exclusiva ao desenvolvimento da Tese e aos colegas pela compreensão nos momentos em que precisei me ausentar do trabalho para o desenvolvimento da pesquisa.

Aos amigos e familiares que me apoiaram durante o percurso do doutorado e compreenderam as ausências necessárias para a dedicação à pesquisa.

RESUMO

A comunidade quilombola São Domingos está localizada à 3 km do centro da cidade de Paracatu e sua origem está associada ao início da formação territorial do município, em que a atividade econômica da mineração exerceu papel preponderante, sobretudo, no século XVIII. Paracatu foi um importante polo regional de exploração aurífera, atividade que teve como base a mão-de-obra escravizada. Como forma de resistência a esse sistema, se formaram comunidades quilombolas em locais estratégicos, que permaneceram nesses locais até o período atual. Essa tese foi construída com o objetivo de compreender a relação entre as dimensões material e simbólica do território na comunidade São Domingos. Utilizamos como base teórica a concepção de sistema cultural, constituído por crenças (memória, mitos fundadores, geossímbolos e representações), conhecimentos, técnicas e espaço, desenvolvida pelo geógrafo francês Joel Bonnemaïson. A partir desses elementos, buscamos configurar o território simbólico da comunidade quilombola São Domingos e os valores presentes na sua expressão territorial. Realizamos uma pesquisa etnogeográfica qualitativa com metodologia baseada na investigação teórica, documental e pesquisa de campo. Como principais resultados, entendemos que os geossímbolos expressam a interface entre o ambiente físico e a cultura, configurando territórios simbólicos. Os geossímbolos revelam, também, diferentes aspectos do sistema cultural que constituem formas de representação, cujos significados estão associados à visão de mundo de um grupo. A partir desses elementos, buscamos compreender o 'espaço-território' da comunidade São Domingos.

Palavras-chaves: Geossímbolos; Sistema cultural; Território simbólico; Etnogeografia.

ABSTRACT

The quilombola community São Domingos is located 3 km from the center of the city of Paracatu-MG and its origin is associated with the beginning of the territorial formation of the municipality, in which the economic activity of mining played a leading role in the 18th century. Paracatu was an important regional center for gold mining, an activity that was based on enslaved labor. As a form of resistance to this system, quilombola communities were formed in strategic locations, which have remained in these territories until the present period. This thesis was built with the objective of understanding the relationship between the material and symbolic dimensions of the territory in São Domingos. We used as a theoretical basis the conception of a cultural system, consisting of beliefs (memory, founding myths, geosymbols, and representations), knowledge, techniques and space, developed by the French geographer Joel Bonnemaïson. From these elements, we seek to configure the symbolic territory of São Domingos and the values and worldview of the community in its territorial expression. We carried out a qualitative ethnogeographical research with a methodology based on theoretical, documentary and field research. As main results, we understand that geosymbols are elements that express the interface between the physical territory and culture, configuring symbolic territories. Geosymbols also reveal different aspects of the cultural system that constitute forms of representation, whose meanings are associated with a group's worldview. From these elements, we seek to analyze the "space-territory" of São Domingos.

Keywords: Geosymbols; Cultural system; Symbolic territory; Ethnogeography.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	População negra no Arraial de São Luiz e Santana das Minas do Paracatu	33
-----------------	--	----

LISTA DE MAPAS

Mapa 1	Processo de demarcação da comunidade São Domingos (1).....	194
Mapa 2	Processo de demarcação da comunidade São Domingos (2).....	195

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	Ferramentas metodológicas organizadas de acordo com os objetivos da pesquisa.....	102
Quadro 2	Síntese dos elementos do sistema cultural.....	118
Quadro 3	Geossímbolos da festa da Caretada.....	180
Quadro 4	Principais geossímbolos identificados na comunidade São Domingos.....	196

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Divisão das Capitâneas de Minas Gerais e Goiás no século XVIII.....	32
Figura 2	Mineiros garimpando no Córrego Rico no século XX.....	33
Figura 3	Localização das Vilas instituídas no final do século XVIII na Capitania de Minas Gerais.....	35
Figura 4	Demarcação do Termo de Paracatu do Príncipe, 1800.....	36
Figura 5	Mapa da divisão da Capitania de Minas Gerais em Comarcas, em 1821.....	37
Figura 6	Igreja Nossa Senhora do Rosário, frequentada pela população negra no período colonial.....	44
Figura 7	Localização da área de concessão para a exploração mineral da empresa Kinross.....	49
Figura 8	Construção de adobe na comunidade São Domingos.....	52
Figura 9	Cultivo de açafão no quintal na comunidade São Domingos.....	53
Figura 10	Ligação do Núcleo Histórico de Paracatu com a comunidade São Domingos.....	54
Figura 11	Representação através de pintura da antiga Rua São Domingos, localizada em Paracatu-MG.....	54
Figura 12	Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, 1925.....	65
Figura 13	A Caretada em Paracatu.....	79
Figura 14	A Zambiapunga na Bahia.....	79
Figura 15	Representação de procissão de São Benedito na Igreja de Nossa Senhora do Rosário, Paracatu-MG.....	83
Figura 16	Representação de Nossa Senhora do Amparo presente no Livro de Compromisso da Irmandade.....	87
Figura 17	Dramatização recente da disputa entre índios e negros na Tapuiada.....	89
Figura 18	Imagem da Tapuiada em Paracatu, século XX.....	89
Figura 19	Representação sobre a Caretada pintada em muro de Paracatu.....	129
Figura 20	Foto da Festa da Balaio no Museu Casa de Adobe.....	131
Figura 21	Vestígios Arqueológicos no Morro do Ouro.....	139
Figura 22	Fotografias da Família Lopes dos Reis no Museu Casa de Adobe.....	141
Figura 23	Conhecimentos para fertilização do solo no São Domingos e Coqueiro de Indaiá.....	145

Figura 24	Utilização de carrinho de mão para cultivo nos quintais.....	150
Figura 25	Instrumentos utilizados no garimpo artesanal expostos no Museu Histórico Municipal Pedro Salazar Moscoso da Veiga.....	152
Figura 26	Imagem do quadro com o título morador do São Domingos, exposto na Casa de Cultura.....	154
Figura 27	Açafrão produzido no São Domingos exposto no Museu Casa de Adobe.....	155
Figura 28	Construção de Adobe na comunidade quilombola São Domingos.....	156
Figura 29	‘Rua dos Santos’ na comunidade São Domingos.....	161
Figura 30	Rua principal da comunidade São Domingos.....	163
Figura 31	Características do território do São Domingos que remetem ao universo rural.....	164
Figura 32	Construção murada no território da comunidade quilombola São Domingos.....	166
Figura 33	Participação das crianças na festa da Caretada.....	169
Figura 34	Festa da Caretada no São Domingos.....	169
Figura 35	Caretada na comunidade São Domingos.....	170
Figura 36	Tocadores na festa da Caretada.....	172
Figura 37	Máscaras expostas no Museu Histórico Municipal Pedro Salazar Moscoso da Veiga.....	173
Figura 38	Figurino utilizado na Caretada, exposto no Museu Casa de Adobe.....	174
Figura 39	Subida do mastro em homenagem à São João Batista na festa da Caretada....	176
Figura 40	Encerramento da Caretada no dia 24 de junho.....	177
Figura 41	Circulação dos ‘caretas’ pelo território do São Domingos.....	180
Figura 42	Igreja da comunidade São Domingos.....	204
Figura 43	Imagem da antiga igreja do São Domingos exposta no Museu Casa de Adobe.....	205
Figura 44	Cruzeiro situado na praça central da comunidade São Domingos.....	208
Figura 45	Construção da antiga Escola Severiano Silva Neiva.....	210
Figura 46	Casarão da antiga Escola Severiano Silva Neiva.....	211
Figura 47	Cemitério da comunidade São Domingos.....	213
Figura 48	Paisagem do Morro do Ouro avistada da comunidade São Domingos.....	214
Figura 49	Vista do Córrego São Domingos a partir da Rua Principal.....	217
Figura 50	Ponte que dá acesso ao Córrego São Domingos na Rua Principal.....	218

Figura 51	Rua Principal da comunidade São Domingos.....	219
Figura 52	Cultivo de açafão no quintal da família Lopes dos Reis.....	220
Figura 53	Cultivo de boldo e outras plantas medicinais no quintal da família Lopes dos Reis.....	221
Figura 54	Fábrica de doces e biscoitos Ouro da Roça.....	224
Figura 55	Representação dos santos católicos no museu Casa de Adobe.....	225
Figura 56	Imagem do casal Aureliano Lopes dos Reis e Luíza Lopes dos Reis exposta no Museu Casa de Adobe.....	226
Figura 57	Fogão à lenha no Museu Casa de Adobe.....	228
Figura 58	Representação de ninho de passarinhos no Museu Casa de Adobe.....	238
Figura 59	Cemitério e cruzeiro situados no São Domingos.....	240
Figura 60	Vista panorâmica da comunidade São Domingos.....	242

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACONTUP	Associação de Condutores de Turismo de Paracatu
APM	Arquivo Público Mineiro
APMOMG	Arquivo Público Olímpio Michael Gonzaga
CEFEDES	Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
GEA	Departamento de Geografia
IH	Instituto de Ciências Humanas
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MG	Minas Gerais
POLOCENTRO	Programa de Desenvolvimento da Região Centro-Oeste
PPGEA	Programa de Pós-graduação em Geografia
PROCEDER	Programa de Cooperação Nipo-Brasileiro para o Desenvolvimento Agrícola dos Cerrados
RPM	Rio Paracatu Mineração
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SPHAN	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
UnB	Universidade de Brasília

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	20
1 CAPÍTULO 1 - A FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO MATERIAL DA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO DOMINGOS.....	27
1.1 CARACTERIZAÇÃO HISTÓRICA.....	27
1.1.1 O ‘sertão’ do Noroeste de Minas Gerais e as primeiras ocupações.....	27
1.1.2 As descobertas do ouro e a origem do Arraial de São Luiz e Sant’Anna das Minas do Paracatu.....	30
1.1.3 A elevação do Arraial de São Luís e Sant’Anna à Vila de Paracatu do Príncipe.....	33
1.1.4 O declínio da mineração e o desenvolvimento da atividade agropecuária.....	38
1.1.5 Paracatu no século XX e a construção de Brasília.....	42
1.2 CARACTERIZAÇÃO GEOGRÁFICA DE PARACATU E DA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO DOMINGOS.....	44
1.2.1 Caracterização geográfica de Paracatu.....	44
1.2.2 A tecnificação da produção agrícola e da extração mineral em Paracatu no final do século XX.....	47
1.2.3 Caracterização geográfica da comunidade quilombola São Domingos.....	51
2 CAPÍTULO 2 - AS IRMANDADES RELIGIOSAS E AS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS DE ORIGEM NEGRA EM PARACATU-MG.....	59
2.1 AS IRMANDADES RELIGIOSAS NEGRAS E AS FESTAS NA CAPITANIA DE MINAS GERAIS.....	61
2.1.1 As irmandades de Nossa Senhora do Rosário em Minas Gerais.....	66
2.1.1.1 As festas nas Irmandades de nossa senhora do rosário.....	68
2.1.2 As irmandades negras em Paracatu.....	74
2.1.2.1 A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.....	75
2.1.2.1.1 A festa de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Paracatu.....	77
2.1.2.2.1 A festa do Glorioso São Benedito.....	82
2.1.2.3 A Irmandade de Nossa Senhora do Amparo.....	86

2.1.2.3.1	A devoção a Nossa Senhora do Amparo e a Tapuiada.....	88
3	CAPÍTULO 3 - PERSPECTIVAS E PASSOS METODOLÓGICOS.	92
3.1	PERSPECTIVA EPISTEMOLÓGICA DA PESQUISA.....	92
3.1.1	A abordagem etnogeográfica.....	96
3.2	PERSPECTIVA METODOLÓGICA, ETAPAS E INSTRUMENTOS DE PESQUISA.....	98
3.2.1	Abordagem metodológica da pesquisa.....	98
3.2.2	Etapas e instrumentos metodológicos da pesquisa.....	100
3.2.2.1	Pesquisa bibliográfica, histórica e documental.....	104
3.2.2.2	A pesquisa de campo na comunidade São Domingos.....	107
3.2.2.2.1	Pesquisa de campo exploratória e visita ao Museu Casa de Adobe.....	108
3.2.2.2.2	A observação participante na festa da Caretada.....	110
3.2.2.2.3	Visitas de campo para a realização de entrevistas narrativas e identificação dos geossímbolos.....	112
4	CAPÍTULO 4 - CARACTERIZAÇÃO DO SISTEMA CULTURAL DA COMUNIDADE SÃO DOMINGOS.....	117
4.1	AS CRENÇAS.....	118
4.1.1	Os mitos fundadores.....	118
4.1.2	O mito do ‘milagre’ de São Domingos e o culto aos santos católicos....	120
4.1.3	As representações.....	125
4.1.3.1	As festas na comunidade de São Domingos.....	127
4.1.4	Os geossímbolos.....	133
4.1.5	A memória.....	135
4.1.5.1	A memória coletiva na comunidade de São Domingos.....	138
4.2	OS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS.....	141
4.2.1	Os conhecimentos tradicionais na comunidade São Domingos.....	143
4.3	AS TÉCNICAS.....	147
4.3.1	As técnicas na comunidade São Domingos.....	148
4.4	O ESPAÇO.....	157
4.4.1	O ‘espaço-território’ do São Domingos.....	159
5	CAPÍTULO 5 - A RELAÇÕES ENTRE AS DIMENSÕES MATERIAL E SIMBÓLICA DO TERRITÓRIO NA FESTA DA CARETADA.....	165

5.1	OS SÍMBOLOS E RITUAIS DA CARETADA.....	170
5.1.1	O território geossimbólico da Caretada: pontos fixos e itinerários.....	176
6	CAPÍTULO 6 - A ESCRITA SIMBÓLICA NO TERRITÓRIO: OS GEOSSÍMBOLOS DA COMUNIDADE SÃO DOMINGOS.....	187
6.1	OS GEOSSÍMBOLOS E O ‘ESPAÇO-TERRITÓRIO’ DA COMUNIDADE SÃO DOMINGOS.....	191
6.1.1	A igreja	203
6.1.2	O cruzeiro.....	207
6.1.3	Construção da antiga escola	209
6.1.4	O cemitério.....	210
6.1.5	O Morro do Ouro	212
6.1.6	O Córrego São Domingos	215
6.1.7	A Rua Principal	217
6.1.8	Os quintais	219
6.1.9	Os engenhos	221
6.1.10	A fábrica de doces e biscoitos Ouro da Roça.....	222
6.1.11	O Museu Casa de Adobe.....	224
6.1.12	Trilhas e a cachoeira da comunidade São Domingos.....	226
7	CAPÍTULO 7 - O ‘ESPAÇO-TERRITÓRIO’ DO SÃO DOMINGOS: RELAÇÃO ENTRE AS DIMENSÕES MATERIAL E SIMBÓLICA.....	229
7.1	O ‘ESPAÇO-TERRITÓRIO’ DO SÃO DOMINGOS CONSTITUÍDO A PARTIR DOS GEOSSÍMBOLOS.....	229
7.2	AS RELAÇÕES SOCIAIS E FAMILIARES E A CONFIGURAÇÃO TERRITORIAL.....	236
7.3	A RELAÇÃO COM A ANCESTRALIDADE NA COMUNIDADE SÃO DOMINGOS.....	239
7.4	AS RELAÇÕES COM A NATUREZA E AS INTERFACES ENTRE ELEMENTOS URBANOS E RURAIS NO ‘ESPAÇO-TERRITÓRIO’...	241
7.5	O UNIVERSO SAGRADO E O ‘ESPAÇO-TERRITÓRIO’	244
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	246
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	250
	ANEXO I – ROTEIROS E ENTREVISTAS.....	258

INTRODUÇÃO

O processo histórico da formação territorial de Paracatu e da comunidade quilombola São Domingos está associado à extração do ouro em Minas Gerais, que teve seu auge durante o ciclo econômico da mineração, no século XVIII. Em razão das descobertas de ouro, houve um fluxo migratório intenso para a região, sobretudo da população negra, trazida para trabalhar na exploração aurífera. Com o declínio da mineração, outras atividades econômicas passaram a ter destaque na região como a produção agrícola e a pecuária.

A comunidade remanescente de quilombos São Domingos está situada próxima ao Córrego São Domingos, local onde houve intensa exploração do ouro e se originou um dos primeiros núcleos de povoamento de Paracatu, o antigo *Arrayal de São Domingos*. O esgotamento das jazidas e o declínio do ciclo da mineração tiveram como consequências o desaquhecimento da vida urbana e uma tendência à ruralização. Nesse contexto, muitas regiões auríferas foram abandonadas e em alguns desses locais se constituíram comunidades quilombolas formadas por escravizados, fugidos ou libertos, que ocuparam essas áreas.

O São Domingos está localizado no perímetro urbano de Paracatu à, aproximadamente, três quilômetros do centro da cidade, próximo ao Morro do Ouro, local de intensa extração mineral, desde o período colonial. No final do século XX, com a chegada da mineradora transnacional Rio Paracatu Mineração (RPM), posteriormente adquirida pela empresa canadense *Kinross Gold Corporation*, a mineração passou a ser realizada de forma tecnificada e associada ao capital global. A empresa adquiriu a concessão exclusiva para a exploração do ouro e passou a desenvolver suas atividades na região do Morro do Ouro, em uma área que faz divisa com o território do São Domingos.

A comunidade foi certificada como quilombola pela Fundação Cultural Palmares, em 2004.¹ Atualmente, o processo de regularização territorial encontra-se aberto no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), embora ainda não tenha sido concluído.² De acordo com a Fundação Cultural Palmares, Paracatu possui cinco

¹ BRASIL. Ministério do Turismo. Subsecretaria de Cultural. *Tabela de Certificação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais*. Brasília: FCP, 2021. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br>. Acesso em: 21 set. 2021.

² BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Relação de Processos de Regularização Quilombola*. Brasília: INCRA, 2021. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/processos_abertos.pdf/view. Acesso em: 21 set. 2021.

comunidades quilombolas certificadas: Família dos Amaros, Machadinho, São Domingos, Pontal e Cercado.

Apesar da relevância das comunidades quilombolas da região, que apresentam um universo cultural próprio, marcado pelas festas tradicionais, como a festa da Caretada, elas ainda são bastante desconhecidas pelos moradores de Paracatu e por visitantes. A comunidade São Domingos surgiu em um dos locais onde teve início a formação de Paracatu e seu território apresenta marcos simbólicos que remetem ao processo histórico e que constituem representações das concepções de mundo dos moradores. A dinâmica de formação do povoado é marcada por processos de invisibilização, que se refletem na ausência de incentivos públicos e de uma maior divulgação sobre as manifestações culturais. Essa realidade começou a se alterar com o início do processo de reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares (FCP) e pelo desenvolvimento de projetos socioculturais. Entretanto, observamos, uma necessidade de aprofundamento no conhecimento sobre o território do povoado, tanto no que diz respeito aos seus aspectos físicos, quanto simbólicos.

A Caretada acontece no São Domingos e em outros agrupamentos e bairros, no mês de junho, em homenagem à São João Batista. Trata-se de uma manifestação cultural caracterizada pelas danças de mascarados, que utilizam roupas coloridas e percorrem as ruas cantando e entoando a marcha dedicada ao santo. Alguns elementos existentes na Caretada, também, são observados na Congada, expressão cultural de origem afro-brasileira, bastante presente em Minas Gerais. O universo cultural do São Domingos é marcado pela influência do catolicismo e da cultura africana de origem e apresenta especificidades relacionadas ao contexto geográfico. O objetivo principal desse trabalho é compreender a relação entre os âmbitos material e simbólico do território nessa comunidade.

Para Joel Bonnemaison (2005), o território está associado à identidade cultural e se configura a partir de marcos espaciais de valor simbólico, os geossímbolos. Esses lugares, considerados ‘lugares do coração’, são uma expressão da visão de mundo coletiva e constituem uma narrativa espacial, que revela a ‘alma de um povo’³. Os geossímbolos se relacionam com as representações, que se manifestam no território

³ BONNEMAISON, Joel *et al.* *Culture and space*. London: Id Taurus, 2005.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território *In*: CORRÊA, R. L., ROSENDAHL, Z. (org.). *Geografia Cultural: um século*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002. Vol. 03.

material, e possuem significados associados ao universo cultural, afetivo e espiritual de um grupo. Eles constituem, portanto, uma mediação entre as dimensões material e simbólica e são marcos de configuração do território.

Na Geografia, as discussões sobre o território apresentam três abordagens principais, sobretudo, a partir da década de 1970: a econômica, a geopolítica e a simbólico-identitária ou semiótica. Dessas perspectivas, a análise sobre o território centrada em sua dimensão cultural é a menos explorada (SAQUET, 2013). O geógrafo francês Joel Bonnemaïson se destaca como um dos principais autores que desenvolveu seus trabalhos a partir de uma concepção de território baseada na Geografia Cultural, que considera as representações simbólicas como um dos elementos essenciais para a compreensão dessa categoria geográfica.

A partir da década de 1990, com a corrente Humanista da Geografia e a adoção da perspectiva fenomenológica, as experiências dos sujeitos e os conhecimentos pré-científicos sobre o meio, no qual estão incluídos os processos de representação, passam a ser considerados nas investigações geográficas. Dentro dessa abordagem, predominam os trabalhos centrados nas concepções de lugar e paisagem. A perspectiva sobre o território com foco na dimensão cultural passa a ser discutida, mas ainda é minoritária em relação às abordagens clássicas.

Atualmente, apesar de uma ampliação nas pesquisas com esse foco, observamos, ainda uma lacuna nos estudos sobre o território que priorizem o âmbito simbólico, sobretudo a partir de uma abordagem não dicotômica, que compreende as dimensões cultural e física de maneira relacionada e independente. Nesse sentido, a pesquisa que desenvolvemos se justifica por trabalhar a concepção de território a partir das práticas culturais, em uma perspectiva etnogeográfica, centrada nos processos de representação e em sua dinâmica territorial.

Adotamos na própria escolha metodológica um caminho que considera tanto a dimensão objetiva, quanto elementos das concepções de mundo coletivas dos sujeitos, para a análise que buscamos desenvolver. Utilizamos as concepções de geossímbolo e de sistema cultural propostos por Bonnemaïson (2002) como elementos norteadores para trabalhar com as relações entre as dimensões material e simbólica e a configuração dos territórios culturais. Como resultados, observamos que os geossímbolos são elementos que sintetizam a interface entre esses âmbitos.

Consideramos, portanto, a partir de um referencial teórico baseado na Geografia Cultural, que ambiente físico e cultura se determinam mutuamente e que a investigação

sobre o universo cultural permite compreender especificidades territoriais, assim como a análise territorial revela aspectos associados à dimensão simbólica. Como objetivos específicos, procuramos caracterizar e compreender o território material e o território simbólico da comunidade São Domingos. Para analisar a relação entre essas dimensões, buscamos configurar o sistema cultural, identificar e compreender os principais geossímbolos e as relações estabelecidas pelos sujeitos com esses marcos territoriais e as representações sobre o território material presentes nas representações culturais.

Para a caracterização da dimensão material do território, realizamos investigação do processo de formação territorial e descrição geográfica da área do São Domingos. Adotamos, também, uma abordagem histórica, a partir do levantamento bibliográfico e da consulta à dados primários presentes em arquivos, relatos de viajantes e produção historiográfica dos memorialistas sobre Paracatu. Com o intuito de caracterizar o universo simbólico, utilizamos como base a concepção de sistema cultural adotada por Bonnemaïson (2002), constituída por crenças (representações, geossímbolos, mitos fundadores e memória), conhecimentos, técnicas e espaço, com foco em analisar como esses elementos se apresentam na realidade empírica da comunidade.

Com o propósito de aprofundar na análise da relação entre as dimensões material e simbólica, buscamos compreender a narrativa espacial revelada a partir dos geossímbolos. Nos aprofundamos, também, no universo simbólico da festa da Caretada e a sua configuração territorial. O microcosmo da festa foi utilizado, também, para identificar como os diferentes elementos do sistema cultural estão interligados e se relacionam com o meio geográfico.

Para atingir os objetivos propostos adotamos uma perspectiva metodológica com inspiração fenomenológica baseada na experiência dos sujeitos, expressa através de narrativas que revelam a relação com o território. A abordagem de pesquisa parte da Geografia Cultural, que permite um estudo sobre o território que considera a dimensão dos símbolos, valores e representações, em diálogo com o ambiente natural. Consideramos, também, o processo histórico como essencial, uma vez que os marcos territoriais de valor simbólico e o sistema cultural do São Domingos estão relacionados com a formação territorial e os processos de ocupação geográfica da área. Por fim, desenvolvemos esse trabalho como uma pesquisa etnogeográfica, uma vez que nos concentramos nas representações culturais, na visão de mundo de um grupo cultural e nas suas relações com o território material.

No Capítulo 1 – *‘A formação do território material da comunidade quilombola São Domingos’* - realizamos uma caracterização do território material a partir da perspectiva histórica e geográfica, configurando a formação territorial de Paracatu e, mais especificamente, da comunidade São Domingos. Com esse intuito, procuramos compreender o processo de constituição do antigo *Arrayal de São Domingos* e os principais marcos de transformação territorial. Realizamos, também, caracterização geográfica do município de Paracatu e do território do São Domingos, com levantamentos sobre elementos geográficos como: hidrografia, clima, topografia, solo, vegetação, fauna, entre outros.

No Capítulo 2 – *‘As irmandades religiosas e as manifestações culturais de origem negra em Paracatu-MG’* - buscamos caracterizar o universo cultural do São Domingos em uma perspectiva histórica, investigando o papel das irmandades religiosas na vida cultural da população negra em Paracatu, no período colonial.⁴ Esse capítulo foi construído com o intuito de aprofundar no processo de formação das bases que constituem o universo simbólico do São Domingos.

As comunidades quilombolas de Paracatu têm sua história marcada pela mineração e pela atuação das irmandades religiosas, sobretudo as irmandades negras, como a de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. No período colonial, as irmandades eram a principal forma de associação comunitária e construção de uma identidade cultural coletiva pela população negra. No âmbito dessas organizações eram realizadas as festas em devoção aos santos, permeadas por elementos da cultura africana, presente nas danças, mascaradas, figurinos, entre outras formas de representação.

No Capítulo 3 – *‘Perspectivas e passos metodológicos’* - apresentamos a proposta metodológica da pesquisa, delineando as premissas epistemológicas que orientaram nossas escolhas, a metodologia adotada, bem como as ferramentas e procedimentos utilizados para alcançar os objetivos propostos. Conforme mencionamos, trata-se de uma pesquisa com inspiração fenomenológica, baseada do referencial teórico da Geografia Cultural. A metodologia da pesquisa foi estruturada em três eixos principais: 1) investigação bibliográfica e teórica; 2) pesquisa histórica, a partir de consulta à documentação presente no Arquivo Público Mineiro (APM) e Arquivo Público Municipal Olímpio Michael Gonzaga (APMOMG), consulta à relatos de viajantes e à produção

⁴ Foram consultados os Livros de Compromisso das Irmandades religiosas no Arquivo Público Municipal Olímpio Michael Gonzaga, as publicações dos memorialistas que se dedicaram à produção historiográfica sobre Paracatu e os relatos de viajantes que passaram por Paracatu como o francês Saint-Hilaire.

bibliográfica de memorialistas que se dedicaram à história do município; e 3) pesquisa de campo, com a realização de observação simples, observação participante na festa da Caretada e entrevistas narrativas.

O Capítulo 4 – *‘Caracterização do sistema cultural da comunidade São Domingos’* - foi elaborado com o intuito de compreender o universo cultural do São Domingos, utilizando a abordagem de sistema cultural proposta por Bonnemaïson (2005) que se estrutura a partir das crenças (mitos fundadores, geossímbolos, memória e representações), conhecimentos, técnicas e espaço, conforme já mencionamos. Nesse capítulo buscamos aprofundar cada um desses elementos a partir do referencial teórico e compreender como eles se manifestam na realidade empírica da comunidade São Domingos.

No Capítulo 5 – *‘A relações entre as dimensões material e simbólica do território na festa da Caretada’* - realizamos uma análise sobre a interface entre as dimensões material e simbólica do território a partir da análise do universo da festa da Caretada. Nos baseamos na concepção de que a festa é um microcosmo onde diversos elementos do sistema cultural estão presentes de forma interconectada. Buscamos, também, identificar os geossímbolos e as dinâmicas territoriais da festa, a partir dos pontos fixos em que acontecem os rituais e os itinerários, que são os percursos realizados pelos brincantes e demais participantes.

No Capítulo 6 – *‘A escrita simbólica no território: os geossímbolos da comunidade São Domingos’* - identificamos os principais geossímbolos e buscamos compreender como esses marcos territoriais expressam elementos da visão de mundo e dos valores dos moradores. Analisamos, também, a ‘escrita geossimbólica’, nos termos utilizados por Bonnemaïson (2002), constituída a partir dos lugares, itinerários ou objetos que expressam o universo cultural. Entendemos que os geossímbolos podem ser interpretados como uma mediação entre a materialidade e a dimensão simbólica do território.

Por fim, no Capítulo 7 – *‘O ‘espaço-território’ do São Domingos: relação entre as dimensões material e simbólica’* - apresentamos uma síntese dos principais resultados da pesquisa e das discussões realizadas nas sessões anteriores. Na concepção teórica de Bonnemaïson (2005), o ‘espaço cultural’ é constituído a partir de territórios simbólicos ou ‘espaço-territórios’, configurados a partir de geossímbolos. Entendemos que essa concepção contempla a relação entre os âmbitos material e simbólico que buscamos compreender.

**PARTE I - FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO MATERIAL E CULTURAL DA
COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO DOMINGOS**

CAPÍTULO 1 - A FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO MATERIAL DA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO DOMINGOS

1.1 CARACTERIZAÇÃO HISTÓRICA

1.1.1 O ‘sertão’ do Noroeste de Minas Gerais e as primeiras ocupações

A comunidade quilombola São Domingos está localizada na área urbana de Paracatu, à 3 km do centro da cidade, e sua origem está relacionada com o início da formação territorial do município. O arraial que originou Paracatu surgiu, oficialmente, em meados do século XVIII, em razão da exploração do ouro, durante o ciclo econômico da mineração. Os primeiros registros sobre a ocupação da região são mais antigos do que o período da fundação oficial, em 1744.

Antes da chegada dos primeiros bandeirantes, no século XVI, o local já era habitado por indígenas, apesar dessas ocupações, essa área, situada à oeste das margens do Rio São Francisco e ao norte da Capitania de Minas Gerais, era representada como um grande deserto e conhecida como ‘sertão’, termo utilizado para designar regiões pouco povoadas e distantes dos polos urbanos mineradores que se constituíam na região central da capitania (FONSECA, 2011).

Segundo Fonseca (2011), as extensões de terra situadas à oeste de Minas Gerais, da nascente do Rio São Francisco até Paracatu, eram conhecidas como Campo Grande e possuíam uma forte presença de índios Caiapós. No século XVI e início do século XVII, o local foi percorrido por bandeirantes, que se dirigiram à região em busca de terras e índios. O termo Tapuia passou a ser utilizado para designar os grupos indígenas que ocupavam o interior do país. Existem registros sobre a passagem da bandeira de Nicolau Barreto pela região de Paracatu, em 1603, embora seja provável que o local tenha sido percorrido por outras expedições anteriores à essa.

O primeiro indício de povoamento na região remete ao século XVII, quando o local constituiu, provavelmente, um ponto de parada para os viajantes que seguiam em direção às minas de Goiás. Nesse período, já era mencionada, oficialmente, a existência

de uma rua denominada ‘Goyazes’⁵, onde, provavelmente, eram exercidas as funções de hospedagem e alimentação dos viajantes que seguiam pela ‘Picada de Goiás’⁶.

Segundo Waldemar Barbosa (1976), em 1736, já havia quatro diferentes caminhos que se juntavam em Paracatu: a Picada de Goiás, o caminho que ligava Pitangui à Goiás, a estrada que passava por São Romão, onde desembocavam caminhos de Minas, da Bahia e de Pernambuco, e o caminho que transpunha o São Francisco, na passagem do Espírito Santo, nas proximidades do Rio Abaeté. Desses caminhos, a Picada de Goiás e a estrada para São Romão eram as mais frequentadas.

Ora, se estes quatro caminhos diferentes iam juntar-se em Paracatu, de onde apenas um continuava para Goiás, é bem possível que, aí nesse entroncamento houvesse, então, casas de hospedagem, e, provavelmente algum povoado com recursos para os viajantes (BARBOSA, 1976, p. 338).

No início do século XVIII, com a intensificação das descobertas e da exploração do ouro, o território de Paracatu passou a ser um ponto estratégico de conversão de caminhos que ligavam Minas Gerais e diferentes regiões da Colônia às minas de Goiás. O Rio São Francisco constituía uma rota comercial importante, que conectava a região de Minas à Bahia e por onde se deslocavam pessoas e mercadorias. Nesse contexto, duas regiões situadas ao norte da Capitania se tornaram polos do comércio fluvial e núcleos de povoamento locais, o Arraial de Santo Antônio da Manga, também conhecido como São Romão e o Arraial do Amparo ou Brejo do Salgado, atual município de Januária. Na região de Paracatu está localizado um importante afluente do Rio São Francisco, o Rio Paracatu.

A ocupação mais intensa de Minas Gerais ocorreu na região mais central da Capitania, onde foram descobertos os primeiros veios auríferos e constituídos diversos núcleos urbanos. Com as novas descobertas de ouro, a ocupação se expandiu para as áreas de ‘sertão’, onde houve, também, o desenvolvimento do comércio e das fazendas de gado. No século XVIII, a divisão regional de Minas Gerais era marcada, sobretudo, pelos elementos naturais presentes no território, como as grandes serras e as bacias hidrográficas. As três principais divisões regionais da Capitania em Comarcas correspondiam às principais bacias da região: a Comarca do Ouro Preto ligava-se à bacia do Rio Doce, a Comarca do Rio das Velhas, da qual Paracatu fazia parte, à bacia do São

⁵ ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE PARACATU – MG. *História da cidade*: fique por dentro da história da cidade. Paracatu, MG: APMOMG, 2019. Acesso em: 28 mar. 2019.

⁶ A Picada de Goiás, foi uma das estradas reais, oficializada em 1736, que ligava Minas Gerais à região mineradora de Goiás. A estrada saía de São João Del Rei, atravessava o Rio São Francisco e seguia pelas proximidades de Araxá, Patrocínio, Coromandel e Paracatu, em direção à Goiás.

Francisco e a Comarca do Rio das Mortes à bacia Rio Grande e Paraná. Em, 1720, foi criada a Comarca do Serro Frio, situada na bacia do Rio Jequitinhonha (FONSECA, 2011).

No início do século XVIII, muitos núcleos de povoamento se formaram ao longo dos caminhos que ligavam as regiões da colônia às áreas mineradoras. Nesses locais, se constituíam casas de hospedagem e outros estabelecimentos comerciais, voltados para o atendimento das demandas dos viajantes. Esses primeiros núcleos eram configurados por construções rústicas, roças e, em alguns casos, uma pequena capela, e eram denominados ‘ranchos’ ou ‘arraiais’. As buscas por escravos e as descobertas do ouro impulsionavam a abertura de trilhas, que se convertiam em caminhos, e o trânsito de viajantes por essas vias transformava alguns locais em pontos de parada e encontro de viajantes, agricultores e comerciantes.

Muitas dessas ‘picadas’ acabaram se transformando nas ruas dos arraiais que se constituíam a partir desses núcleos embrionários de povoamento. Essas atividades comerciais iniciais eram complementadas pelo desenvolvimento da pecuária e da agricultura. Em Paracatu, foram registradas oficialmente, no início do século XVIII, doações de sesmarias, em regiões próximas ao Rio Paracatu, algumas delas concedidas à criadores de gado que vinham do Nordeste, principalmente da Bahia. A documentação sobre essas doações indica que a região foi ocupada por fazendas com grandes extensões de terra, onde, provavelmente, trabalhavam os primeiros escravizados trazidos para o local (BARBOSA, 1976).

Desse modo, há indícios de que o povoamento inicial da região de Paracatu, que deu origem ao arraial, tenha ocorrido a partir da construção de ranchos que funcionavam como pousos para viajantes e de uma organização fundiárias baseada em grandes propriedades de terra, constituídas a partir da doação de sesmarias e utilizadas para a criação de gado. Segundo Fonseca (2011), na formação dos primeiros povoados em Minas Gerais, era comum que essas atividades se confundissem, sobretudo nas áreas próximas aos caminhos que interligavam os centros mineradores às diferentes regiões da Colônia. Os fazendeiros instalados nesses pontos estratégicos, muitas vezes, criavam pousos para os viajantes e tropeiros, abastecendo a região das minas.

1.1.2 As descobertas do ouro e a origem do Arraial de São Luiz e Sant'Anna das Minas do Paracatu

No início do século XVIII, foram descobertas, pelos bandeirantes, as primeiras minas de ouro na região de Paracatu, o que intensificou o povoamento e a exploração da área. De acordo com o memorialista Olímpio Michael Gonzaga (1988), a primeira menção à existência de ouro em Paracatu foi feita pelo bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva, conhecido como o Anhanguera, em 1725. Posteriormente, esses registros ficaram conhecidos por outros grupos que se dirigiram à região em busca do ouro.

A bandeira de Felisberto Caldeira Brant, vinda de Vila Boa de Goiás, deu início à formação do *Arraial de São Luís e Santana das Minas do Paracatu*, por volta de 1733, nas margens do Córrego Rico, que recebeu esse nome em razão da exploração aurífera no local. Ao mesmo tempo, a bandeira de José Rodrigues Froes, vinda da Bahia, teria chegado ao norte, na região do Morro do Ouro, onde está localizada, atualmente, a comunidade São Domingos, dando início à formação de um arraial nessa área. A comunidade quilombola se constituiu, portanto, em um dos marcos de origem do povoamento de Paracatu. Segundo Olímpio Michael Gonzaga (1989), provavelmente, em 1736, já existia, em Paracatu, um povoado, localizado às margens do Córrego Rico, com barracas e ranchos e uma construção rústica que servia como capela e que originou, posteriormente, a igreja de Sant'Anna.

Em 1744, é oficializada junto ao Governador da Capitania, a descoberta das minas de ouro na região, o que acarretou um intenso fluxo migratório e a distribuição de terras auríferas. Nesse período, houve um crescimento significativo da população, sendo a maior parte desse contingente formada pela mão de obra negra escravizada, trazida para trabalhar na exploração do ouro, nas atividades agrícolas e na criação de gado. O principal sítio de retirada do ouro era o Córrego Rico, um dos locais onde teve início a formação territorial do município. A atividade mineradora, também, era realizada no Córrego Pobre, onde a incidência de ouro era menor e nos córregos São Domingos e Santo Antônio.

Segundo o memorialista Olímpio Michael Gonzaga (1988), após a oficialização das descobertas de ouro, o Arraial de São Luiz e Sant'Anna passou por um grande desenvolvimento urbano. Nesse período, foram construídas, também, a igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, frequentada pelos escravos, a igreja Matriz de Santo

Antônio, construída para os brancos e as igrejas Nossa Senhora do Amparo e Nossa Senhora da Abadia, voltadas para a população parda, e foram criadas as principais irmandades religiosas que atuaram na região. As igrejas eram importantes marcos espaciais que remetiam à estrutura social existente e aos principais núcleos de povoamento urbano.

As terras localizadas na região próxima ao Morro Cruz das Minas ou Cruz das Almas, também conhecido como Morro do Ouro, ficaram à cargo do bandeirante José Rodrigues Froes, comandante da bandeira que realizou as primeiras descobertas de ouro no local. Nessa região, se constituiu o *Arraial de São Domingos*, onde foi erguida a Capela de São Domingos. Esse arraial era habitado, no século XVIII, sobretudo pela população que explorava as minas do Córrego São Domingos e do Morro do Ouro. De acordo com as descrições de Olímpio Michael Gonzaga (1988), na região do São Domingos, se formou, no século XVIII, um arraial bastante desenvolvido economicamente.

A uma légua de distância do arraial de San't Anna, nas minas do morro do ouro, houve, outrora, um grande arraial, com casas de pedra, com a competente igreja, dirigida pelo capelão, padre Domingos de Castro Guimarães. Aquele sítio (...) foi habitado por gentes laboriosas e ricas, dispendo de grandes escravaturas, que empreenderam trabalhos colossais e arrancaram do seio da terra dezenas de arrobas de ouro. (GONZAGA, 1988, p. 10).

No mapa, abaixo, que representa a divisão entre as Capitanias de Minas Gerais e Goiás, em meados século XVIII, é possível visualizar as três igrejas principais de Paracatu construídas no período, Igreja do Sant'Anna, Matriz de Santo Antônio e Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. A norte, está sinalizado o antigo Arraial de São Domingos, representado, também, por uma capela. A presença do arraial na cartografia histórica e a existência de uma capela, sinalizam que esse povoado possuía uma relevância e relativa estabilidade econômica.

Figura 2 - Mineiros garimpando no Córrego Rico no século XX



Fonte: Arquivo Público Municipal de Paracatu-MG (2019).

A exploração do ouro atraiu para Paracatu uma grande quantidade de mineiros e aventureiros. A mão de obra escravizada executava os trabalhos de extração de ouro, serviços domésticos e trabalhos nas lavouras e pecuária. A população de Paracatu passou a ser constituída, predominantemente, pelos negros. Nesse contexto, muitos escravizados buscavam a fuga, formando os quilombos em locais de difícil acesso. Na Tabela 1 abaixo, podemos identificar a quantidade de negros escravizados e foros em Paracatu, em meados do século XVIII.

Tabela 1 - População negra no Arraial de São Luiz e Santana das Minas do Paracatu

Período	Escravos	Foros
1744	5946	56
1746	7392	72
1747	6672	45
1749	5570	61

Fonte: Santos (2012, p. 71).

1.1.3 A elevação do Arraial de São Luís e Sant'Anna à Vila de Paracatu do Príncipe

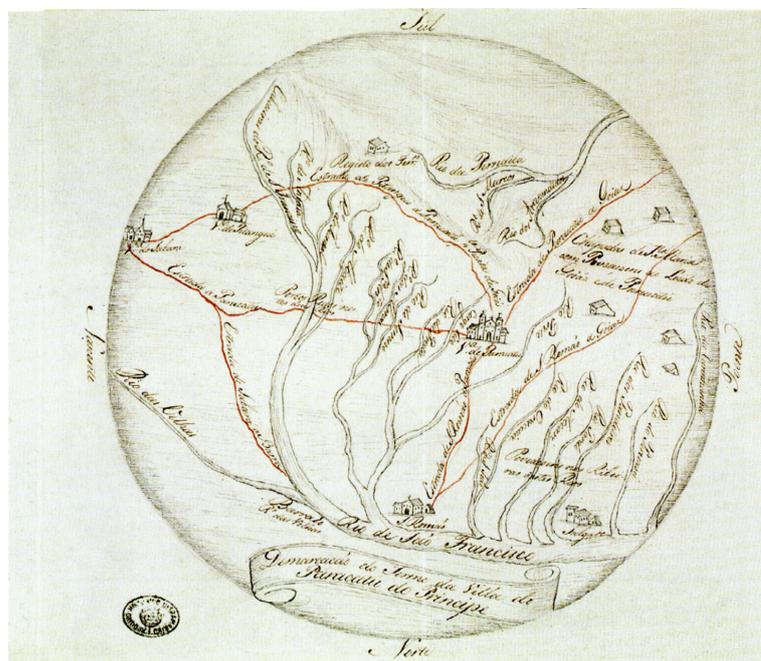
Com a intensificação da exploração do ouro e o crescimento da sua importância, o Arraial de São Luís e Sant'Anna foi elevado à Vila de Paracatu do Príncipe, em outubro

de 1798, por um alvará expedido por Dona Maria I. A Vila de Paracatu era composta por diversos povoados e possuía uma grande relevância econômica para a Colônia. “No ano de 1800 procedeu-se a um recenseamento geral na Vila. A sede contava com um total de 2.937 almas, assim distribuídas: 266 brancos, 1206 mulatos livres, 25 mulatos cativos, 824 pretos livres e 796 pretos cativos” (Fundação Municipal Casa de Cultura, 2019, p. 07). Nota-se, portanto, a predominância da população negra, sendo significativo o número de negros e pardos livres, no início do século XIX. Nesse período, já havia um declínio da atividade mineradora, o que ocasionou um empobrecimento da região e, também, uma redução demográfica do núcleo urbano.

Alguns dos principais argumentos para elevação de Paracatu à Vila eram a sua relevância como polo econômico local e a distância existente entre o arraial e a sede da Comarca, a Vila de Sabará, o que constituía um empecilho para as atividades administrativas e trazia prejuízo aos moradores, sobretudo no que diz respeito à demora na solução de questões judiciárias. Segundo Fonseca (2011), os títulos urbanos concediam grande prestígio à localidade escolhida, além do fortalecimento das elites locais que eram beneficiadas com cargos na estrutura administrativa. Os critérios demográficos, também eram utilizados na disputa pelos títulos, assim como outros indicadores que apontavam o avanço econômico e cultural da população. O número e o tamanho das irmandades religiosas eram, também, sinalizações do desenvolvimento artístico e do grau de sociabilidade existentes nos arraiais e vilas.

Olímpio Michael Gonzaga (1989), a Comarca de Paracatu era dividida em cinco Julgados ou Termos⁸: Termo de Paracatu, Termo de Araxá, Termo do Desemboque, Termo de Salgado e Termo de São Romão. O Termo de Paracatu compreendia os povoados de São Sebastião (93 casas), São Domingos (17 casas), Lagoa ou Pituba (64 casas), São Gonçalo (12 casas), Alegres (36 casas), Catinga (24 casas) e Burity (582 casas) (GONZAGA, 1988). No documento abaixo, que representa a demarcação do Termo da Vila de Paracatu, é possível notar os diversos caminhos que passavam pela vila, sinalizados em vermelho, e a localização estratégica desse núcleo urbano.

Figura 4 - Demarcação do Termo de Paracatu do Príncipe, 1800.



Fonte: Fonseca (2011).

Nota-se, portanto, que no período de elevação da Vila de Paracatu à sede de Comarca, o São Domingos era considerado um povoado oficialmente reconhecido, composto por um número reduzido de casas onde, possivelmente, os moradores praticavam a agricultura de subsistência e o garimpo nos córregos da região. O mapa abaixo, mostra a divisão do estado de Minas Gerais em Comarcas, em 1821, o que demonstra a relevância política e econômica que a Vila de Paracatu possuía no período.

⁸ Os Termos ou Julgados correspondiam às circunscrições municipais e judiciárias, compostas pelo núcleo urbano sede e as fazendas, povoados e arraiais localizados nos seus arredores (FONSECA, 2011).

Figura 5 - Mapa da divisão da Capitania de Minas Gerais em Comarcas, em 1821.



Fonte: Arquivo Público Municipal de Paracatu-MG (2019).

Nos relatos de Saint-Hilaire (1937), escritos no início do século XIX, Paracatu é descrita como uma área mais urbanizada e dinâmica do que os demais núcleos urbanos, percorridos pelo viajante, na região oeste das margens do Rio São Francisco. São mencionados, também, alguns elementos do traçado urbano da Vila e a existência de uma infraestrutura composta por igrejas, dois chafarizes para o abastecimento de água, uma casa de câmara, cuja base servia de prisão, e um comércio constituído por tabernas e lojas variadas.

No que diz respeito à produção de gêneros alimentícios, são enfatizadas as terras localizadas nos arredores de Paracatu, onde eram produzidas diversas culturas como: cana de açúcar, milho, arroz, feijão e mandioca, além da criação de gado. O autor menciona, também, as igrejas de Paracatu. Segundo Saint-Hilaire (1937), depois da igreja da Matriz de Santo Antônio, a igreja do Rosário, construída pelos escravos, era a maior e ‘melhor ornada’.

Não existe em Paracatu mais do que uma praça pública, cuja forma é aproximadamente a de um triângulo e que termina uma das ruas principais chamada a Rua Direita. É na extremidade dessa praça que se construiu a igreja de Sant’Anna, a mais antiga de Paracatu. Além desta igreja, já em ruínas, há ainda quatro outras, todas construídas de barro. (SAINT-HILAIRE, 1937, p. 264).

1.1.4 O declínio da mineração e o desenvolvimento da atividade agropecuária

No final do século XVIII, a exploração aurífera já estava em declínio, embora continuasse sendo exercida, com menor relevância econômica. O esgotamento do ouro de aluvião, encontrado nos córregos e rios, mais fácil de ser extraído e a ausência de águas provocaram uma redução significativa da atividade mineradora. O ouro retirado nas montanhas exigia técnicas trabalhosas e com custos mais elevados para a exploração. Com a redução da mineração, houve uma tendência de empobrecimento da população e de deslocamento para os espaços rurais. Nesse período, o comércio manteve-se ativo, com destaque para a produção de couro e a agricultura de subsistência.

Segundo a historiadora Laura de Mello Souza (2002), com a redução da retirada do ouro, muitas regiões de Minas Gerais tiveram problemas de abastecimento e fome, o que estimulou as atividades de cultivo de roças próximo às antigas minas. A autora ressalta que a manutenção da escravatura se tornou bastante onerosa, o que levou muitos senhores a concederem a alforria ou abandonarem os escravos.

Algumas minas se localizavam, também, em áreas pantanosas e propícias a doenças, outro fator que provocava o afastamento desses locais. Nesse contexto, somado à excessiva tributação, poucas localidades que viveram a opulência da mineração, permaneceram prósperas no século seguinte. Souza (2002) descreve a formação de uma ampla camada social marginalizada, que se posicionava entre os extremos da estrutura social, representados pelo senhor e o escravo. Essa população era formada por ex escravos libertos e brancos empobrecidos, que se ocupavam da agricultura de subsistência, do comércio e de pequenos ofícios urbanos.

Fonseca (2011), também, ressalta que, em Minas Gerais, no contexto de esgotamento das jazidas de ouro, era comum o abandono de antigos arraiais pelos exploradores, que seguiam em busca de regiões mais promissoras economicamente. Esse, provavelmente, foi o caso do antigo *Arraial de São Domingos*. De acordo com Olímpio Michael Gonzaga (1988), esse arraial, constituído por mineradores e escravos, teve um grande desenvolvimento no século XVIII. No período de passagem de Saint-Hilaire pela região, em 1815, esse núcleo urbano é descrito como um povoado pequeno, habitado por negros e bastante empobrecido. Cabe pontuar, que o tamanho das datas minerais concedidas pela Coroa portuguesa era estabelecido a partir da quantidade de escravos empregados nas lavras.

Desse modo, podemos considerar que o *Arrayal de São Domingos*, por ser um polo de exploração aurífera, era uma área com forte presença de mão-de-obra negra escravizada. Provavelmente, com o declínio da atividade mineradora, algumas famílias permaneceram no local, praticando o garimpo artesanal e a agricultura de subsistência, originando a comunidade São Domingos. Outra hipótese, é que famílias constituídas por ex-escravizados se dirigiram ao local após o abandono da área pelos antigos exploradores do ouro, permanecendo na região e constituindo um povoado.

Ao descrever a paisagem de Paracatu, no início do século XVIII, Saint-Hilaire (1937) menciona a decadência da atividade mineradora, restando apenas vestígios dos tempos áureos da exploração aurífera. O viajante relata, também, a grande quantidade de escravos libertos, sendo a maior parte da população de Paracatu constituída por negros e pardos, e a situação de empobrecimento da região. Como atividades produtivas, são mencionadas a produção de culturas como cana de açúcar, milho, arroz, feijão, mandioca e a venda do gado. São descritos, também, os trabalhos na produção de tecidos com fios de algodão, realizado pelas mulheres, e a busca por ouro nos córregos, mesmo com a redução significativa da mineração.

Apenas hoje em dia contam-se em Paracatu duas ou três pessoas que ocupam, em grande escala, a exploração do ouro; a população desta vila diminuiu sensivelmente, e não se vê mais do que pequeníssimo número de brancos, geralmente pobres, os que o clima e a ociosidade fizeram perder o espírito empreendedor de que seus pais foram animados (SAINT-HILAIRE, 1937, p. 259).

Não existe consenso na bibliografia quanto à origem exata da comunidade São Domingos. De acordo com Santos (2012), o povoado pode ter surgido no final do século XVIII, nesse contexto de declínio da atividade mineradora, a partir da ocupação do local por ex-escravizados que permaneceram na região. Além do São Domingos, Paracatu possui outras comunidades quilombolas reconhecidas, tais como: Cercado, Família dos Amaros, Machadinho, Lagoa de Santo Antônio, Comunidade dos Amaros e Pontal (ANJOS, 2006). Alguns desses povoados, também, estão localizados próximo ao Morro do Ouro e ao território do São Domingos. De acordo com os moradores, os seus antepassados chegaram ao local, no século XVIII, período em que ainda existia escravidão.

Nos relatos de Saint-Hilaire (1937) estão descritos elementos importantes que nos ajudam a caracterizar o território material do São Domingos. De acordo com o viajante, no Morro de Cruz das Almas está localizada a nascente de três importantes rios que

percorrem a região, o Córrego Rico, o Córrego dos Macacos e o Córrego São Domingos, sendo esse último o responsável pelo abastecimento de água em Paracatu, no início do século XIX. Cabe mencionar, a importância dos cursos d'água no direcionamento da ocupação da região de Paracatu, sobretudo, em razão de sua importância econômica com a exploração aurífera.

O Córrego Rico, do qual já falei, deve o seu nome a grande quantidade de ouro que os primeiros mineiros extraíram do seu leito, e faz por si só a volta de cerca da metade do morro sobre o qual se construiu Paracatu; o Córrego dos Macacos banha um dos lados do morro e se reúne em pouco ao Córrego Rico; o de S. Domingos não toca, por assim dizer, o morro, se não por um ponto; enfim, o Córrego Pobre, também chamado Córrego Superbo ou do Menino-Diabo, completa esta espécie de cintura (SAINT-HILAIRE, 1937, p. 262).

O território do São Domingos é descrito como um vale, localizado na margem direita do Córrego São Domingos, onde se encontravam casinhas modestas, rodeadas por laranjeiras. São destacados, também, os vestígios da exploração aurífera no Morro do Ouro, ou Cruz das Almas, como a presença de lascas de pedras retiradas pelos antigos mineradores. De acordo com o viajante, não existe no local, terreno que não tivesse sido revolvido, sendo possível observar escavações, montes de pedras, reservatórios para captação de águas pluviais e canais de escoamento (SAINT-HILAIRE, 1937).

Saint-Hilaire (1937) descreve o povoado, que, provavelmente, corresponde ao São Domingos, avistado no início do século XIX, como um aglomerado de casinhas construídas de pedra e habitadas por negros, que praticavam o garimpo, situadas próximo ao Morro de Cruz das Almas.

No meio desta espécie de caos, viam-se, todavia, numerosas casinhas construídas de pedra e habitadas por negros creoulos que passam a vida a juntar um pouco de pó de ouro, seja nos córregos vizinhos, durante a seca, seja no planalto, na estação das chuvas. (SAINT-HILAIRE, 1937, p. 280).

A partir das informações presentes na bibliografia, na produção dos memorialistas e nos relatos de Saint-Hilaire (1937), consideramos pouco provável que o São Domingos tenha se originado a partir da fuga de escravizados que formaram um quilombo escondido. Conforme apresentado, o local constituiu, no século XVIII, um polo de exploração mineral, onde foi erguido um próspero arraial, a partir da doação de datas minerais aos primeiros exploradores de ouro na região. Com o declínio da mineração, houve um empobrecimento desse núcleo de ocupação e uma tendência à ruralização, quando muitas áreas foram abandonadas pelos antigos proprietários, juntamente com os ex-escravizados. Pelos relatos de Saint-Hilaire (1937), no início do século XIX, já havia

um povoado formado por negros no local onde existia o antigo arraial. A existência do São Domingos é descrita, também, em documentos do século XIX presentes no Arquivo Público Mineiro, como um povoado oficial do Termo de Paracatu. Desse modo, nota-se que essa localidade era amplamente conhecida, desempenhando, inclusive funções econômicas importantes, como o abastecimento da região de Paracatu com gêneros alimentícios⁹.

De acordo com Silva (2010), os primeiros habitantes do São Domingos desenvolveram a atividade do garimpo nos córregos da região, juntamente com o cultivo agrícola. O acesso ao local era dificultado em razão do relevo e da vegetação, caracterizados pela presença de morros e mata fechada. As moradias foram construídas, estrategicamente, na parte alta da área, próximo ao Morro do Ouro. Além disso, as trilhas abertas permaneciam alagadas durante grande parte do ano, o que dificultava ainda mais a entrada e a saída de pessoas do povoado.

A saída ou entrada de pessoas era feita enfrentando as dificuldades de duas pinguelas construídas em lados opostos: uma com saída para a cidade de Paracatu, outra do lado contrário às casas, com acesso para o povoado de São Sebastião. Após a travessia, o restante do caminho era feito por trilhas mata adentro (SILVA, 2010, p. 72).

Em 1840 a Vila de Paracatu do Príncipe foi elevada à cidade. Nesse período, se destacava a atividade comercial, utilizando, sobretudo, o Rio São Francisco para os negócios com outras povoações como S. Romão, Pedra dos Angicos, Januária, Carinhanha, Barra, Chique-chique, Rimanso e Joazeiro. As barcas chegavam carregadas de sal, no Porto de Buritys, próximo à Paracatu, e seguiam levando couros, sola, toucinho, sabão, velas, queijos, açúcar, aguardente, arreios, calçados e outros. Na segunda metade do século XIX, observa-se uma retomada do crescimento econômico, estimulado pelas grandes fazendas de produção de gado e pela intensificação da atividade comercial, baseada na exportação do couro (GONZAGA, 1988).

⁹ LABORATÓRIO DE ARQUEOLOGIA. *Relatório do Programa de preservação do patrimônio cultural na área impactada pela implantação da It 138 km Batalha-Paracatu/MG: relatório Final*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2012. Vol. 2.

1.1.5 Paracatu no século XX e a construção de Brasília

Segundo Olímpio Michael Gonzaga (1989), no início do século XX, a circunscrição do município de Paracatu compreendia 11 distritos: Alegres, Canna-Brava, Santo Antônio D'Água Fria, Guarda Mór, Sant'Anna do Burity, Formoso, Catinga, Lages, Morrinhos e Rio Preto. Apesar da diversificação produtiva, o município ainda era uma região reconhecida pelas riquezas minerais, como ouro, ferro, estanho, chumbo e alumínio. A atividade do garimpo nunca foi abandonada por completo, entretanto, para a retirada desse metal, era necessária uma exploração tecnicada. Desse modo, a exploração aurífera era praticada, em menor escala, e não tinha uma expressividade econômica.

Nesse período, o autor menciona a ocorrência de febres endêmicas nas áreas próximas aos rios, situadas em locais pantanosos. Um marco histórico importante para os moradores do São Domingos, foi um surto de doença, provavelmente varíola, que provocou a morte de muitas pessoas da comunidade, mencionado com frequência nas entrevistas. Em documentos encontrados no Arquivo Público Mineiro, constam referências à essas epidemias em Paracatu, desde o início do século XIX¹⁰. Desse modo, não é possível precisar a época exata em que ocorreu o episódio e nem se os relatos se referem à uma única ocorrência. Observam-se, entretanto, indícios de que tenha sido nesse período.

No que diz respeito às atividades produtivas, o solo da região é descrito por como fértil e os principais gêneros alimentícios produzidos, no início do século XX, eram feijão, arroz, milho, cana de açúcar (utilizada na fabricação de aguardente), mandioca, batatas e frutas. A agricultura ainda não era tecnicada, predominando práticas como a derrubada de matas e a realização de queimadas. Dos leitos dos córregos era retirada bastante 'madeira de lei', utilizada nas construções, tais como: aroeira, vinhático, arco, peroba, garapa, cahuby, angico, sobro, pereira, jacaré, bálsamos, jatobá, barú, emburana, cedro, tamburil, amoreira etc. (GONZAGA, 1989).

Nesse período, se destaca, também, a indústria agropastoril, com centenas de fazendas de criação de gado e outros animais, e o comércio, principais fontes de riquezas da região. Além do gado, eram exportados cavalares e porcos e outros gêneros como

¹⁰ ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Memórias Municipais (1826): informações da Câmara da "Villa do Paracatu" ao Governo da Província. Belo Horizonte: APM, 1826.

couros, solas, calçados, arreio, feijão, arroz, farinha, toucinho, queijos, borracha, aguardente, açúcar etc. Já existiam, também, fábricas bem estruturadas para a produção de manteiga, apesar de a indústria ser ainda pouco desenvolvida (GONZAGA, 1989).

Em meados do século XX, com a construção de Brasília e a modernização agrícola, Paracatu passa a fazer parte do desenvolvimentismo e urbanização que predominavam no cenário brasileiro. Nesse contexto, a vida urbana retoma a sua expressividade e a cidade passa por uma grande transformação paisagística e social. Grande parte da arquitetura colonial, construída durante o ciclo do ouro, passa a ser substituída por construções modernas, no estilo eclético e neoclássico. Nesse período, surgem, também, as periferias e bairros marginalizados. Essas transformações provocaram a perda de grande parte dos contornos urbanos tradicionais, herdados do período de expansão da exploração aurífera. Com o crescimento da área urbana, a comunidade São Domingos passa a se localizar no perímetro da cidade, sendo considerada um povoado do município.

Em razão da relevância que teve durante o período da mineração, Paracatu possui um rico acervo histórico presente nos museus, nas igrejas, nos monumentos e nas construções arquitetônicas. As primeiras edificações tiveram início no bairro de Sant'Anna, onde foi erguida a primeira igreja do povoado, a igreja de Sant'Anna, localizada na frente do Córrego Rico. Por volta de 1744, foi construída a igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Já a igreja Matriz de Santo Antônio, teve sua construção concluída em 1746. Essas duas últimas igrejas foram tombadas pelo então Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), com o Decreto de Tombamento nº 636, em 1962. Já o conjunto urbano do núcleo histórico, foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 2010. A imagem a seguir, mostra a igreja do Rosário, tradicionalmente utilizada pelos negros e escravos, que conserva as características originais, com algumas intervenções de restauro.

Figura 6 - Igreja Nossa Senhora do Rosário, frequentada pela população negra no período colonial



Fonte: a Autora (2010).

1.2 CARACTERIZAÇÃO GEOGRÁFICA DE PARACATU E DA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO DOMINGOS

1.2.1 Caracterização geográfica de Paracatu

O município de Paracatu está localizado à 482 Km de Belo Horizonte e 220 km de Brasília, na região noroeste de Minas Gerais. De acordo com o IBGE, a população em 2019 era estimada em, aproximadamente, 93.158 pessoas. Essa região pertence ao bioma Cerrado, com predomínio de vegetação de cerrados e cerradões e ocorrências, também, de campos limpos, veredas e florestas galerias (AB’SÁBER, 1983).

O cerrado possui, de modo geral, vegetação arbustiva, gramíneas e árvores de pequeno porte com troncos tortuosos, casacas grossas e folhas largas. O cerradão é uma vegetação de transição, com árvores frondosas e, também, espécies tortuosas, com uma alta densidade de vegetação de maior porte. As florestas galerias acompanham os cursos d’água, com árvores maiores e folhagens verdes, onde se encontram espécies como o jatobá e o jequitibá, também conhecidas como madeira de lei, bastante utilizadas nas construções.

As veredas, também conhecidas como várzeas, formam corredores herbáceos e possuem grande relevância para a drenagem, uma vez que nelas costumam ser

encontradas nascentes de cursos hídricos. A principal espécie vegetal encontrada nas veredas é o Buriti, considerado um indicador da presença de água no solo. Os campos limpos são constituídos, predominantemente, por gramíneas e nessas áreas circulam muitas espécies características da fauna do cerrado. No cerrado, são encontradas, também, algumas áreas pantanosas, principalmente, nas cabeceiras das drenagens onde estão presentes os buritis. (CHAVEIRO; CASTILHO, 2007).

O clima da região é caracterizado por uma alternância de estações, com um período chuvoso no verão e outro seco no inverno. As temperaturas médias não apresentam amplitudes muito elevadas e a umidade do ar chega a ficar bastante baixa no inverno seco. Na classificação climática de Köppen, o clima predominante é o tropical úmido, com alterações nas áreas com altitudes mais elevadas, superiores à 800 metros, onde as temperaturas são mais baixas. A fauna em Paracatu é caracterizada pela presença de espécies típicas das áreas de cerrado, como onças, galheiro, sussuapara, mateiro, catingueiro, anta ou tapyr, capivara, paca, catitú, guariba, macaco, arara, tucano, ema, entre outros (GONZAGA, 1989).

De acordo com Olímpio Michael Gonzaga (1988), Paracatu possui muitos terrenos argilosos, silicosos e calcários, onde estão presentes abundantes mananciais de ouro, alumínio, ferro, metais, diamantes, argila, mármore etc. Nas regiões de cerrado, os tipos de solos predominantes são os latossolos, tanto em áreas sedimentares, quanto em terrenos cristalinos, com ocorrências, também, de cambissolos, neossolos e outros tipos com menor incidência.

Nas áreas de cerradão, os solos costumam ser profundos, bem drenados e ligeiramente ácidos, com grande ocorrência de latossolo vermelho, latossolo vermelho-amarelo ou latossolo roxo. Esses tipos de solo, também, predominam nas áreas de cerrado *stricto sensu* e são caracterizados como pouco férteis em razão da acidez e da carência de nutrientes. Nos locais onde está presente o campo sujo, são encontrados solos mais rasos, como os cambissolos e plintossolos, e, também, latossolos e areais quartzosas. De modo geral, os solos do cerrado são pouco férteis e necessitam de correções para o seu aproveitamento agrícola (LOPES, 1994).

O relevo do cerrado é caracterizado pela presença de planaltos de estrutura complexa, com superfícies aplainadas, e planaltos sedimentares, situados em níveis que variam de 300 a 1.700 metros de altitude. São encontradas nas paisagens vastas áreas de chapadões, revestidos por cerrados e intermeados por florestas galerias, com a presença de morros florestados (AB'SÁBER, 1983). Em Paracatu, os chapadões e morros são

intermeados por vales e áreas planas, que ocupam grande parte do território e são favoráveis ao desenvolvimento agropecuário.

No que diz respeito aos recursos hídricos, o cerrado é reconhecido pela perenidade dos cursos d'água principais e secundários, em razão das condições climáticas, com ocorrência de um período bastante seco. A rede hidrográfica de Paracatu é constituída a partir de duas bacias, o Rio Paracatu e seus afluentes pertencem à bacia do São Francisco e o município é limitado, à oeste, pelo Rio São Marcos, que faz parte da bacia do Paraná. O Rio Paracatu teve um papel importante na formação histórica do território, funcionando como ponte de ligação com outras regiões do país, sobretudo o Nordeste, para o escoamento do comércio e da produção do ouro. Os principais afluentes do Rio Paracatu, também, tiveram grande relevância no período da exploração aurífera, com destaque para o Córrego Rico, o Córrego Pobre e o Córrego São Domingos (GONZAGA, 1989).

Segundo Santos (2012), desde o seu surgimento, o abastecimento de água de Paracatu era realizado pelo Córrego Rico e por cisternas que alcançavam o seu lençol freático. No final do século XX, com o crescimento populacional, a água passou a ser bombeada, também, do Ribeirão Santa Isabel, localizado à 20 km de distância da cidade, em razão da contaminação ou apropriação dos cursos de água pelas atividades da mineração e agricultura.

No que diz respeito à ocupação do solo, o relevo da região, com presença de morros e chapadões favoreceu o desenvolvimento agrícola e pecuário nas áreas de vales. De acordo com Ab'Sáber (1983), até a década de 1950, era comum o desmatamento das florestas galerias para a ocupação agrícola nas regiões de cerrado e a presença da pecuária extensiva nas vertentes e interflúvios¹¹. Após a década de 1960 e, principalmente, de 1970, essas áreas passaram a ser ocupadas para o plantio de arroz, milho, soja, trigo, café, entre outros. Nesse contexto, houve um significativo desmatamento de matas galerias e bordas de veredas, que trouxeram consequências ambientais para o abastecimento de água e proteção dos lençóis freáticos.

O município de Paracatu pode ser caracterizado, geograficamente, como uma área típica do cerrado, que teve sua ocupação inicial associada às atividades produtivas da mineração e da criação de gado. No processo de povoamento, os córregos e rios tiveram um papel essencial, assim como o Morro do Ouro, por serem locais onde era encontrado

¹¹ As vertentes são as encostas de uma elevação, como por exemplo as montanhas, por onde escoam as águas das chuvas. Os interflúvios são áreas elevadas entre dois cursos d'água ou dois vales.

o ouro e que possuíam, portanto, um elevado interesse econômico. Os principais núcleos urbanos se constituíram próximos a esses locais estratégicos, como o Córrego Rico e Córrego São Domingos.

1.2.2 A tecnificação da produção agrícola e da extração mineral em Paracatu no final do século XX

Até a década de 1970, predominava, em Paracatu, uma vegetação característica dos ‘sertões’, com vastas áreas com pastagens naturais, utilizadas pela pecuária extensiva e de baixa tecnologia. As primeiras ocupações territoriais ocorreram a partir das datas minerais e fazendas de gado, com pequenas áreas de cultivos de subsistência e gêneros alimentícios, como o feijão, o milho e o arroz. Com a expansão e mecanização agrícola, que contou com o incentivo de programas governamentais, como o Programa de Desenvolvimento da Região Centro-Oeste (POLOCENTRO) (1975-1984)¹², posteriormente, substituído pelo Programa de Cooperação Nipo-Brasileiro para o Desenvolvimento Agrícola dos Cerrados (PRODECER)¹³, notam-se transformações significativas no uso do solo na região.

Esses programas tiveram o intuito de estimular a produção de grãos com alta lucratividade, voltada para o mercado externo, a partir do uso avançado de insumos, máquinas e implementos agrícolas. Esse processo trouxe como consequência, alterações nas relações de trabalho, aumento do êxodo rural e da concentração fundiária e processos de degradação ambiental. Nota-se, também, a expansão dos projetos de reflorestamento, utilizando Pinus e Eucalipto, incentivados pela legislação federal. Na década de 1980, aproximadamente, 80% da área territorial de Paracatu era ocupada por estabelecimentos rurais e atividade agropecuária. Apesar dessas transformações, a produção de gêneros alimentícios continuou a ser realizada a partir das pequenas e médias propriedades, com uso intensivo da terra (PESSÔA, 1988).

A modernização agrícola e a vinculação do campo à agroindústria trouxeram transformações significativas, conforme destaca Pessoa (1988), tais como: substituição

¹² O POLOCENTRO foi um programa governamental, criado na década de 1970, com o objetivo de incentivar o crescimento econômico na região Centro Oeste.

¹³ O PRODECER foi um Programa de Cooperação entre Brasil e Japão com o intuito de estimular a produção de soja para a exportação em regiões de cerrado. Os municípios escolhidos para a implantação desse programa foram Paracatu-MG, Catalão-Go e Iraí de Minas-MG.

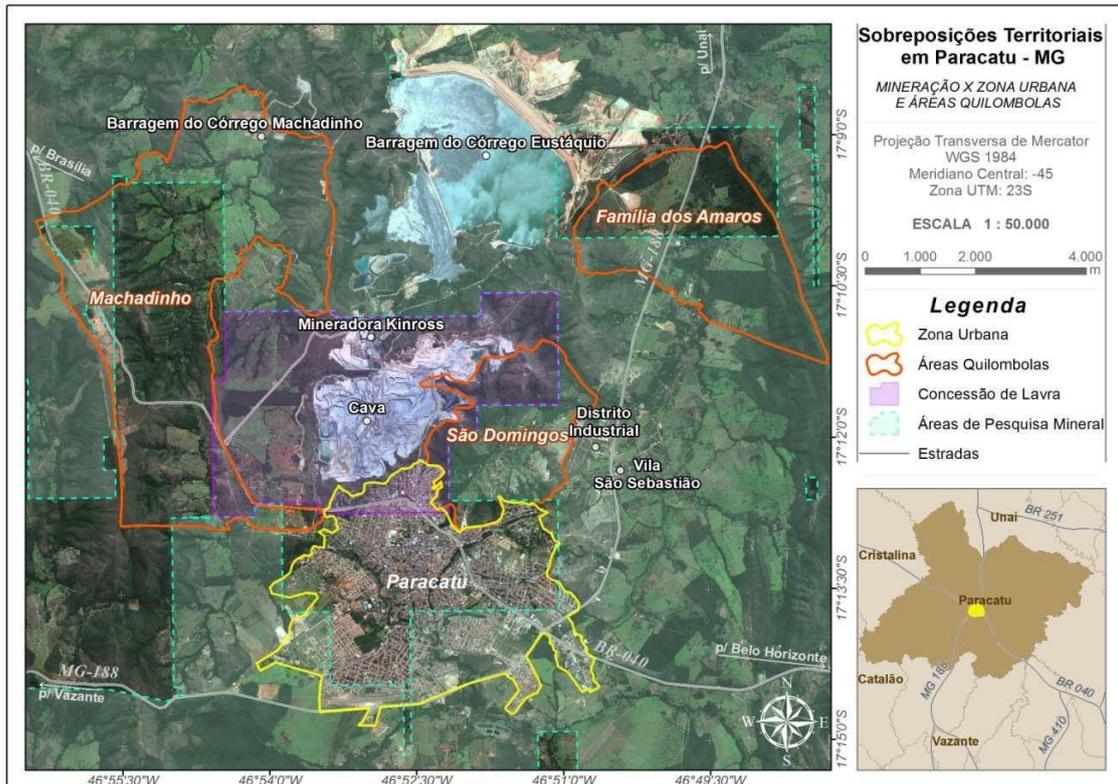
da pecuária extensiva com pastagens naturais pelo cultivo de soja, milho, café, trigo e ervilha; aumento de estabelecimentos comerciais de insumos e implementos agrícolas; surgimento de cooperativas de armazenamento e comercialização; aumento dos trabalhadores assalariados e relações capitalistas de trabalho; aumento dos empresários rurais em substituição aos ‘pequenos proprietários’, ‘meeiros’ e ‘arrendatários’.

Com a modernização agrícola, Paracatu se consolida como produtor de grãos como milho, feijão e soja. Outras produções de destaque são a fruticultura, o café, o algodão e a produção sucraalcooleira que conta com usinas específicas para o seu desenvolvimento. O clima da região, caracterizado pela alternância entre uma estação seca e outra chuvosa, trouxe a necessidade de desenvolvimento tecnológico para a irrigação da produção agrícola, com a instalação de pivôs centrais para essa finalidade. Atualmente, a agricultura em larga escala, irrigada e mecanizada, convive com outros modelos, voltados para a subsistência, como é o caso da agricultura praticada no São Domingos.

Além da agricultura e da mineração tecnificada, associadas ao capital global, se destacam em Paracatu os setores industrial, de serviços e a pecuária. Essas atividades provocaram impactos ambientais como: aumento das áreas desmatadas, alteração dos cursos hídricos, contaminação da água e do ar por resíduos de metais, degradação e erosão do solo, etc. Outro problema é a contaminação das águas, do solo e dos alimentos por agrotóxicos em razão da produção agrícola. A tecnificação da agricultura estimulou, também, o aumento da população da cidade e a concentração fundiária.

A partir da década de 1980, houve uma modernização das atividades de exploração mineral. No final do século XX, o garimpo tradicional do ouro é substituído pela extração tecnificada com a chegada da empresa Rio Paracatu Mineração (RPM), subsidiária da companhia transnacional Rio Tinto Brasil, em 1987. Essa organização foi, posteriormente, adquirida pela mineradora canadense *Kinross Gold Corporation*, atualmente, conhecida como *Kinross*. A empresa obteve a concessão para a exploração exclusiva do ouro e iniciou o processo de extração no Morro do Ouro, em uma área próxima à cidade de Paracatu, onde estão localizadas comunidades quilombolas. Na imagem abaixo, é possível visualizar a localização do território utilizado pela mineradora e sua proximidade em relação às comunidades São Domingos, Machadinho e Família dos Amaros.

Figura 7 - Localização da área de concessão para a exploração mineral da empresa Kinross



Fonte: Santos (2012, p.13).

A instalação da mineradora provocou transformações significativas na dinâmica territorial das comunidades quilombolas da região e no meio ambiente. Alguns desses problemas, identificados em parecer do Ministério Público Federal, conforme reportagem jornalística¹⁴, são o desvio das águas de córregos e cachoeiras, a contaminação de lençóis freáticos e cursos hídricos, os conflitos fundiários, os danos ao patrimônio histórico, a proibição do garimpo tradicional realizado pelos quilombolas, entre outros. No caso da comunidade Machadoinho, a empresa adquiriu grande parte das terras, anteriormente ocupadas pelos quilombolas, e os moradores se deslocaram para a periferia de Paracatu. As comunidades que permanecem próximas ao local da mina, como o São Domingos, relatam consequências negativas como: poluição, excesso de poeira e resíduos, problemas

¹⁴ BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Serviço da Plataforma de Governança Territorial*. Brasília: INCRA, 2022. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/pfeincra-trabalha-para-impedir-extincao-de-comunidades-quilombolas-em-paracatu-mg>. Acesso em: 13 jul. 2022.

de saúde e a detonação de explosivos que causam tremores, barulhos e rachaduras nas casas.

No que diz respeito à comunidade São Domingos, a empresa passou a controlar uma parte do território, comprando terras dos moradores, o que ocasionou a limitação da entrada em locais, tradicionalmente, utilizados pela comunidade. A concessão exclusiva para a exploração do ouro teve como consequência, a interrupção das atividades de garimpo artesanal desenvolvidas pelos moradores, desde o início da formação do povoado. A restrição do acesso à parte do território foi um dos principais danos causados pela chegada da empresa (SILVA, 2010).

O posicionamento dos moradores do São Domingos com relação às atividades da atual *Kinross* é bastante divergente. Enquanto alguns são críticos quanto aos impactos ambientais e a limitação do acesso à algumas áreas relevantes, outros consideram a atuação da empresa positiva, em razão dos projetos de geração de emprego e renda e de melhorias realizadas na comunidade. Alguns desses projetos são: implementação de uma fábrica de biscoitos, construção de equipamentos (casa paroquial, centro comunitário, quadra de esportes, poço artesiano, entre outros) e fomento a atividades culturais como a Caretada, através do apoio financeiro para a compra de instrumentos e produção de figurinos e máscaras.¹⁵

Muitos moradores, prestam, também, serviços remunerados para a empresa. Essas discordâncias acabam provocando tensões e conflitos, sobretudo quanto às decisões coletivas tomadas pelas associações representativas, o que fragiliza as relações sociais na comunidade. Observa-se, portanto, que a relação da população do São Domingos com a *Kinross* é bastante ambígua. Por um lado, os moradores se beneficiam das atividades sociais e dos empregos gerados pela empresa, por outro, são prejudicados com os problemas ambientais e com a restrição do acesso ao território.

A exploração mineral no Morro do Ouro provocou, também, impactos ambientais, como a contaminação das águas com metais pesados, o desmatamento e o desvio de cursos hídricos. O córrego São Domingos era utilizado pelos moradores para o garimpo artesanal, a realização de tarefas domésticas e atividades de lazer e socialização. Segundo Silva (2010), a empresa construiu tanques de abastecimento que desviaram a água do

¹⁵ KINROSS BRASIL MINERAÇÃO. *Relacionamento com a comunidade quilombola*. Paracatu, MG: Kinross Brasil Mineração, 2022. Disponível em: <http://www.kinross.com.br/project/relacionamento-com-a-comunidade-quilombola/>. Acesso em: 31 out. 2020.

córrego e atingiram suas nascentes, o que provocou a redução da quantidade de água, além da presença de substâncias tóxicas e resíduos. Outros impactos foram o assoreamento e a redução da vegetação nativa. Segundo Santos (2012), as atividades da *Kinross* provocaram impactos ambientais, também, em outras comunidades quilombolas, como o assoreamento do Córrego Santo Antônio com rejeitos tóxicos e a construção de uma barragem de rejeitos no Córrego Machadinho.

Nota-se, portanto, uma profunda transformação territorial em Paracatu, a partir de meados do século XX, com a construção de Brasília, urbanização e tecnificação de atividades produtivas como a agropecuária e a mineração. Essas alterações trouxeram modificações significativas no modo de vida e no território do São Domingos, sobretudo, a partir do final da década de 1970, com a instalação da empresa Rio Paracatu Mineração e a construção de uma mina no Morro do Ouro.

Outro marco relevante, são as disposições da Constituição de 1988, que passa a dispor sobre os territórios quilombolas no artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias. Esse novo arcabouço jurídico, somado à atuação dos movimentos sociais, com destaque para o Movimento Negro Unificado, trouxe uma nova dimensão política para as comunidades quilombolas de busca pelo reconhecimento, demarcação e titulação do território. No São Domingos, esse contexto ganha especificidades em razão do intenso contato da comunidade com a população de Paracatu. Apesar do autorreconhecimento como quilombola, o fato de o São Domingos estar inserido no contexto urbano, dificulta ainda mais o processo de reconhecimento do seu contexto cultural e dos laços seculares com o território.

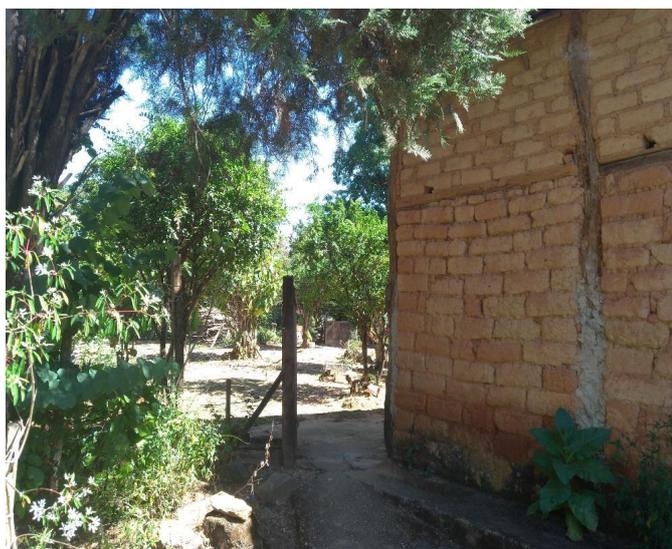
1.2.3 Caracterização geográfica da comunidade quilombola São Domingos

A comunidade quilombola São Domingos está localizada na margem direita da BR 040, estrada que liga o município de Paracatu à Brasília. Com o crescimento urbano, o São Domingos passou a ser considerado, praticamente, um bairro, situado na região norte de Paracatu. O local é habitado por, aproximadamente, 400 pessoas, distribuídas em 69 famílias e possui equipamentos de infraestrutura urbana, como luz elétrica, transporte coletivo e coleta de lixo.¹⁶

¹⁶ CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA. *Relação das comunidades negras quilombolas em MG*. Belo Horizonte: CEFEDES, 2022. Disponível em: cefedes.org.br. Acesso em: 05 fev. 2020.

A organização das casas acontece a partir de uma Rua Principal, asfaltada, onde está localizada uma ponte sobre o Córrego São Domingos, que prossegue até a praça, onde estão localizados o cruzeiro, o cemitério, a antiga escola e a igreja. Os lotes costumam ter mais de uma casa, pertencentes a pessoas da mesma família, e amplos quintais, onde são cultivadas árvores frutíferas, hortas, plantas medicinais e espécies como açafrão e algodão. Em algumas propriedades maiores, são mantidas roças com o plantio de milho, mandioca, banana e feijão e criados animais como gado, porcos e galinhas. A comunidade possui, também, alguns equipamentos produtivos coletivos como como engenhos de cana. A maior parte das casas são construídas em alvenaria, apesar de existirem, também, duas casas construídas no modelo tradicional, que utiliza adobe e cerâmica.

Figura 8 - Construção de adobe na comunidade São Domingos

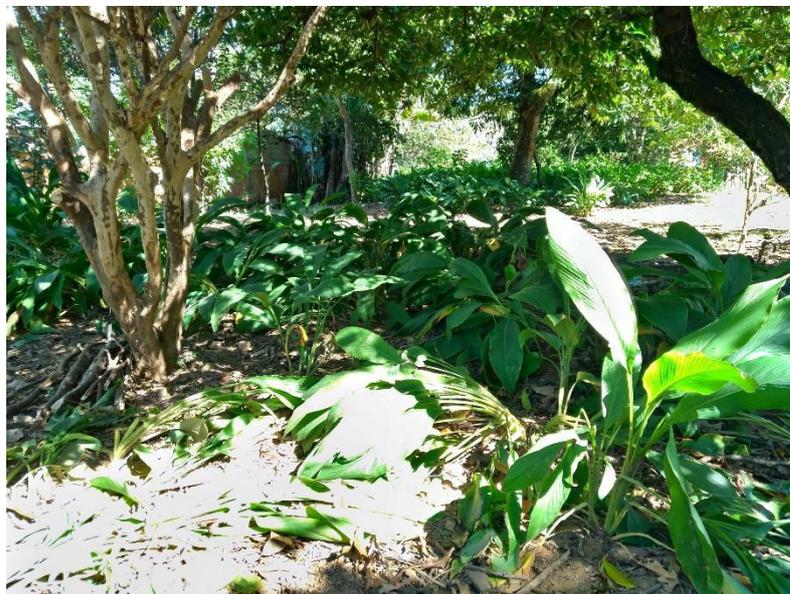


Fonte: a Autora (2019).

A configuração espacial do São Domingos pode ser caracterizada como um híbrido entre o rural e o urbano. Na bibliografia consultada, observamos uma tendência de separação entre os quilombos urbanos, localizados em bairros periféricos e as comunidades rurais, onde estão presentes modos específicos de relação com os recursos naturais. Na comunidade São Domingos, observamos uma situação intermediária, onde a população está situada na área urbana de Paracatu, mas mantém, também, uma relação específica com o meio ambiente e características do modo de vida rural, expressas na paisagem através de amplas áreas verdes, presença de estradas de terra, roças de cultivo

etc. Na figura abaixo, é possível observar um exemplo de cultivo de horta e açafrão no quintal, na comunidade São Domingos.

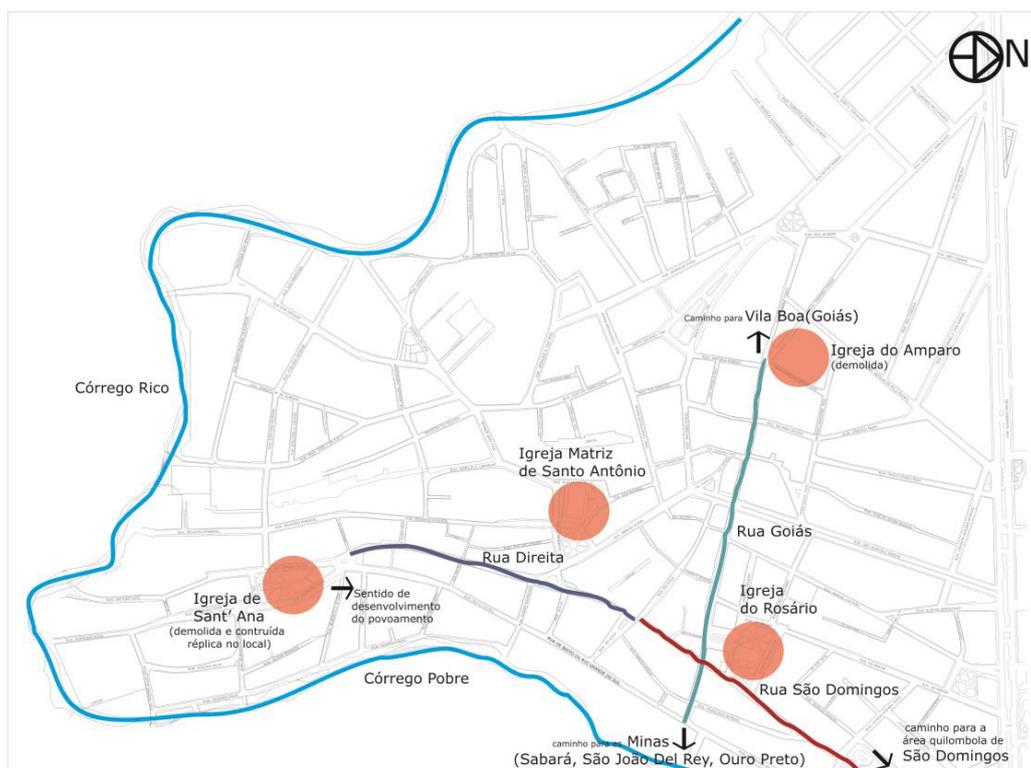
Figura 9 - Cultivo de açafrão no quintal na comunidade São Domingos



Fonte: a Autora (2019).

A agricultura de subsistência é praticada no São Domingos desde o período colonial, assim como a produção de doces e quitandas e de artesanatos, comercializados em Paracatu. De acordo com Gama (2014), no século XVIII, com o declínio da mineração, a comunidade contribuía com o abastecimento Paracatu com gêneros alimentícios, sendo considerada ‘celeiro alimentar’ da região. No que diz respeito à configuração espacial, o núcleo urbano histórico de Paracatu era ligado ao São Domingos, a partir da Rua Direita, que tinha continuidade na Rua São Domingos, que levava até o povoado. Através dessa rua, circulavam mercadorias e gêneros alimentícios, como mandioca, frutas, milho, feijão, doces, leite, rapadura e açafrão, vendidos em tabuleiros pelos moradores do São Domingos em Paracatu (GAMA, 2014).

Figura 10 - Ligação do Núcleo Histórico de Paracatu com a comunidade São Domingos



Fonte: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (2009) *apud* GAMA, (2014).

Figura 11 - Representação através de pintura da antiga Rua São Domingos, localizada em Paracatu-MG



Fonte: Fundação Municipal Casa de Cultura (2019).

No início do século XIX, a maior parte da população de Paracatu era constituída por antigos escravos libertos e a economia do município era baseada na criação de gado para exportação de carnes e couro, conforme já mencionado. Existia, portanto, uma

necessidade de produção de gêneros alimentícios para suprir as necessidades da população, atendidas por pequenas propriedades localizadas nos arredores de Paracatu. Alfredo Wagner Berno de Almeida (2011) destaca que a importância produtiva dos quilombos é ainda subestimada na bibliografia em razão da noção, difundida pelo senso comum e, também, nos meios jurídico e acadêmico, de que as comunidades quilombolas viviam isoladas e produziam para o autoconsumo. Segundo o autor, muitas comunidades estavam inseridas nos circuitos econômicos do período colonial e interagiam com outros grupos sociais, mantendo relações comerciais.

De acordo com Pessôa (1988), na ocupação territorial de Paracatu, até a segunda metade do século XX, predominavam as grandes propriedades de criação de gado. A agricultura de subsistência acontecia de forma paralela, em pequenas propriedades e povoados, com grande relevância para o abastecimento interno da população. De acordo com a historiadora Laura de Mello Souza (1982), no período de decadência das minas, as áreas produtoras de roças tiveram grande relevância para o abastecimento interno da sociedade mineradora.

Com o declínio da mineração, no século XIX, grande parte da população das regiões mineradoras vivia em situação de pobreza e o grande contingente populacional formado por negros e pardos, em sua maioria libertos, se ocupavam de atividades diversas, como a faiscagem do ouro¹⁷ e o comércio, como a venda de quitandas e doces, principalmente pelas mulheres, conhecidas como ‘negras de tabuleiro’ (SOUZA, 1982). Essas atividades estão muito presentes na história do São Domingos, uma vez que os moradores desenvolveram, em paralelo à agricultura de subsistência, atividades de garimpo tradicional e a venda de doces, artesanato, como o chapéu de palha e outros gêneros alimentícios em Paracatu.

A comunidade São Domingos está localizada na encosta do Morro do Ouro, em uma área, relativamente, plana, onde predomina a vegetação típica do Cerrado, com áreas de veredas e florestas galerias nas margens dos rios. Parte do sustento alimentar do povoado provém do aproveitamento de espécies típicas desse bioma, tais como: abiroba, araticum, cagaiteira, arará, pitomba, coquinho do serrado, murici, pequi, marmelada de cachorro, cajuzinho do cerrado, milho de grilo, pitomba, saputá ou bacapari, angá, grão de galo, baru, aranhé ou mama-cadela e goiabinha do cerrado. O coqueiro de Indaiá,

¹⁷ Os faiscadores eram mineradores que retiravam o ouro em menor quantidade e eram, quase sempre, negros forros (FONSECA, 2011).

também, é utilizado para finalidades diversas, como alimentação, fabricação de chapéus, entre outros (SILVA, 2012).

O cultivo agrícola no São Domingos é profundamente influenciado pelo clima da região, caracterizado pela alternância entre uma estação bastante seca no inverno, e outra chuvosa no verão. A área onde foram erguidas as casas é cercada por córregos e, na paisagem, é possível visualizar o Morro do Ouro, coberto por vegetação do cerrado, onde, atualmente, uma ampla área é explorada pela mineradora *Kinross* e o Morro do Pina, também conhecido como Pineco. Os solos que predominam nessa área são os latossolos, mais propícios ao cultivo agrícola, e os cambissolos. Alguns locais apresentam solos bastante hidromórficos, com tendência à formação de pântanos e alagamentos no período das chuvas. Essa característica geográfica contribui com a incidência de febres e doenças contagiosas, como a varíola.

O território apresenta, também, diversos vestígios arqueológicos e marcas da ocupação inicial do local. Na região do Morro do Ouro, é possível encontrar canais de escoamento das águas das chuvas para mineração, muros de pedra, cachimbos e outros elementos característicos da infraestrutura construída pelos escravos para exploração aurífera. Algumas construções como o cemitério, a antiga igreja (posteriormente substituída por uma construção moderna) e o cruzeiro, também, remontam ao período colonial (GAMA, 2014). Cabe pontuar, que a água é um recurso essencial para o garimpo, sendo necessário para essa atividade, um volume considerável, obtido a partir dos desvios de cursos hídricos e da captação das águas das chuvas.

Estão presentes no território, também, marcas das trilhas usadas pelos moradores para buscar frutas, madeira ou realizar o garimpo artesanal no Morro do Ouro, práticas que foram interrompidas como a restrição do acesso em razão das atividades desenvolvidas e da compra de terras pela empresa mineradora. De acordo com dados do INCRA, a comunidade São Domingos possui um processo em aberto (54170.000059/2004-15) para a titulação da terra, com uma área de 665,8119 hectares. A comunidade foi reconhecida como quilombola, pela Fundação Cultural Palmares, em 2004 e possui duas associações representativas: Associação dos Moradores do Povoado de São Domingos, fundada em 1989, e Associação dos Remanescentes de Escravos de São Domingos de Paracatu, fundada em 2003.

As características do território material do São Domingos estão relacionadas com as condições geográficas, como a localização em uma área com predominância do bioma cerrado e clima tropical úmido, cercada pelo Morro do Ouro e Morro do Pina, em uma

região com alta incidência de riquezas minerais e com uma rede hidrográfica formada por rios e córregos onde, também, era encontrado o ouro em abundância. A ocupação desse território foi marcada pela atividade da mineração e ainda são encontrados vestígios das primeiras explorações auríferas. Com o declínio da mineração, outras atividades passaram a ser desenvolvidas, como a agricultura de subsistência e a produção e comercialização de gêneros alimentícios.

O plantio de roças, juntamente com o cultivo nos quintais, são elementos característicos da configuração espacial do São Domingos. Apesar de estar localizada em uma área contínua à malha urbana de Paracatu, próximo à uma rodovia e à mina de ouro do Morro do Ouro, a comunidade apresenta características típicas das comunidades quilombolas rurais, como já mencionamos, com alta intensidade de vegetação, variedade produtiva e um manejo consciente dos recursos naturais.

Os elementos do território material, também, estão presentes nas representações culturais e nas práticas cotidianas do São Domingos. As plantas típicas do cerrado são utilizadas na alimentação, para uso medicinal e as espécies de madeira de lei na construção das casas. O tipo de solo e a alternância das estações influenciam no cultivo agrícola, em atividades culturais e no calendário de festas. Um exemplo, é o costume de ‘molhar o cruzeiro’ para atrair as chuvas no período seco e a Festa do Balaio, que era realizada, antigamente, e está relacionada com a colheita do algodão, gênero que tem relevância na economia de Paracatu, desde o século XIX.

Nas descrições do território do São Domingos por viajantes e memorialistas, o povoado é apresentado como um conjunto de casinhas, situadas ao pé de um morro que se assemelham a um ‘ninho de passarinho’. Essa metáfora traz elementos que remetem à disposição física das casas e, também, às relações sociais, marcadas por uma coesão interna e fortes laços comunitários. Cabe pontuar, que essas relações entre o território material e simbólico, serão aprofundadas nos capítulos seguintes, a partir dos dados coletados em campo. O objetivo do presente capítulo foi caracterizar o território do São Domingos a partir de informações geográficas e históricas presentes na bibliografia, nos mapas históricos e nos relatos de viajantes e memorialistas que percorreram a região.

Observa-se, portanto, que a formação territorial do São Domingos teve seu início no período colonial, quando a localização dos recursos naturais e da incidência do ouro direcionaram a formação de um arraial, cuja principal atividade econômica era a exploração aurífera. Posteriormente, com o declínio dessa atividade, a região foi ocupada, provavelmente, por negros livres, que permaneceram no local, desenvolvendo atividades

agrícolas e o garimpo tradicional. A compreensão do processo histórico nos ajuda a entender elementos culturais e materiais que ainda fazem parte da configuração desse território. Nesse processo, alguns marcos territoriais, símbolos da ocupação colonial da região, como a igreja e o cruzeiro e os próprios recursos naturais, como o Morro do Ouro e o Córrego São Domingos, permanecem relevantes, porém, com outros conteúdos simbólicos, conforme será discutido.

CAPÍTULO 2 - AS IRMANDADES RELIGIOSAS E AS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS DE ORIGEM NEGRA EM PARACATU-MG

Esse capítulo se justifica em razão da relevância que as irmandades leigas adquiriram na vida cotidiana e cultural da sociedade mineradora, em Paracatu, sobretudo da população negra e parda, nos séculos XVIII e XIX. As irmandades foram constituídas com o intuito de atender as necessidades religiosas e materiais da população que se formava nos núcleos de mineração e se configuraram como espaços de solidariedade, socialização e construção de identidades coletivas. No âmbito dessas instituições, a população negra encontrava brechas para expressar elementos da sua tradição cultural, a partir da construção de um catolicismo marcado por símbolos e representações associados com as memórias trazidas da sua terra de origem. As irmandades eram organizadas em torno de um santo de devoção e agrupavam os membros de acordo com a cor da pele e com a sua posição na hierarquia social.

Em Paracatu, as irmandades religiosas se organizaram desde a descoberta oficial de ouro e o início da formação do arraial que deu origem à cidade, em meados do século XVIII. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário foi responsável pela construção da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, erguida e frequentada pelos escravizados trazidos para trabalhar na exploração do ouro. A Irmandade do Glorioso São Benedito, cujo orago com a imagem do santo localizava-se em um altar lateral na Igreja do Rosário, também, era constituída pela população negra. A irmandade de Nossa Senhora do Amparo se organizava em torno da devoção à essa santa, considerada a padroeira dos pardos no Brasil e congregava a população parda.

Dentro das atividades desenvolvidas pelas irmandades estava a realização de rituais religiosos, a assistência econômica e social aos membros e, também, a organização das festas em homenagem aos santos de devoção. Essas celebrações eram marcadas pela opulência e pelas manifestações externas de fé, características do catolicismo barroco, mescladas com elementos culturais de tradição africana, presentes nas danças, na música, na eleição de reis e rainhas do Congo, no uso de máscaras, nos figurinos, entre outros.

Para entender as manifestações culturais de origem negra em Paracatu e o universo simbólico da comunidade quilombola São Domingos, consideramos uma etapa essencial, a investigação sobre a atuação das irmandades religiosas. Para além dos processos de ruptura, continuidade e transformação que ligam o presente às tradições do passado, essa contextualização permite uma compreensão mais aprofundada sobre as

crenças, valores e visões de mundo que se constituíram a partir da atuação dessas instituições em Paracatu.

As irmandades constituíram um braço essencial da consolidação do catolicismo na sociedade mineira e muitos dos seus princípios, como a devoção aos santos, a celebração de datas católicas e os ideais de solidariedade, ajuda mútua e fraternidade foram difundidos ao longo do tempo e ainda permanecem no imaginário e nas práticas da população. Desse modo, destacamos a importância de analisar a atuação das irmandades leigas para um entendimento mais amplo sobre o universo cultural da comunidade quilombola São Domingos.

Na abordagem sobre o território que adotamos nesse trabalho, ele é entendido como uma apropriação cultural e afetiva do espaço (BONNEMAISON, 2002). Na perspectiva do autor, o território simbólico se estrutura a partir de lugares e itinerários, os geossímbolos, que são marcadores geográficos associados a temporalidades diversas. Desse modo, para caracterizar as dimensões material e simbólica do território na comunidade São Domingos e compreender as relações entre esses âmbitos, realizamos investigação histórica sobre a formação territorial de Paracatu e sobre o papel desempenhado pelas irmandades católicas na construção de uma identidade coletiva pela população negra.

Ao longo do capítulo, discutiremos elementos que indicam que os primeiros moradores do antigo *Arrayal de São Domingos*¹⁸ se relacionavam com as irmandades religiosas, o que pode ser percebido a partir das fontes primárias, como os Livros de Compromisso¹⁹ das irmandades e na bibliografia. Cabe pontuar, entretanto, que a origem da comunidade São Domingos não é completamente conhecida. Ela pode ter sido constituída por ex escravizados que permaneceram no local após o declínio da mineração ou por famílias que se dirigiram para essa área quando ela foi abandonada pelos antigos exploradores do ouro. De todo modo, a maior parte da população negra que habitava em Paracatu, no período colonial, possuía algum vínculo ou relação com as irmandades religiosas.

Nas festas que acontecem, atualmente, no São Domingos, como a Caretada, é possível identificar elementos que dialogam com as festas promovidas pelas irmandades

¹⁸ Primeiro núcleo de povoamento na região onde, posteriormente, se originou a comunidade quilombola São Domingos.

¹⁹ Os Livros de Compromisso apresentavam um conjunto de normas que regulava a administração interna das Irmandades. Segundo Julita Scarano (1978), eles estabeleciam os estatutos das organizações, que deveriam ser conhecidos e seguidos por todos os membros, que prestam juramento antes de sua admissão.

leigas, como as danças, a circulação pelo território, o uso de máscaras, a presença da figura do ‘capitão’, os fogos de artifício, entre outros. Desse modo, buscamos compreender, nesse Capítulo, o papel desempenhado por essas instituições na vida da população negra e sua influência no universo cultural e no território do São Domingos.

2.1 AS IRMANDADES RELIGIOSAS NEGRAS E AS FESTAS NA CAPITANIA DE MINAS GERAIS

As irmandades religiosas leigas foram constituídas em toda a região de Minas Gerais, no século XVIII, com o intuito de atender as necessidades materiais e espirituais do quadro social que se formava com as descobertas de ouro e diamantes na região. Com o intenso e rápido fluxo migratório, se constituíram núcleos urbanos cujos moradores necessitavam de serviços e auxílios não atendidos pelo Estado português. Diante dessa lacuna, as irmandades desempenhavam atividades como a construção de templos, organização de ritos religiosos, assistência aos doentes, realização de sepultamentos e coordenação das festas (BOSCHI, 1986).

Esse ideal de ajuda mútua e devoção aos santos foi herdado das organizações fraternais portuguesas, constituídas na Idade Média, que possuíam o intuito de oferecer assistência às camadas mais pobres e negligenciadas da sociedade, seguindo o imaginário cristão. As primeiras irmandades se organizaram no Brasil, no século XVII, com a participação dos jesuítas, que possuíam o objetivo de difundir na Colônia o projeto missionário português.

As primeiras confrarias negras, em devoção à Nossa Senhora do Rosário, também, surgiram nesse período. Em Portugal, as irmandades do Rosário já agrupavam a população de origem africana. De acordo com José Ramos Tinhorão (2000), as primeiras irmandades do Rosário no Brasil foram registradas em Recife, em meados desse século, e realizavam festas com elementos culturais de origem africana, como as mascaradas e a eleição e coroação de reis e rainhas do Congo. As irmandades foram constituídas, inicialmente, em diversas regiões da Colônia, organizadas por religiosos, como o padre José de Anchieta, em São Paulo e os capuchinhos, no Rio de Janeiro.

Em Minas Gerais, a organização das irmandades ocorreu com algumas particularidades. Grande parte delas se formou antes da chegada do Clero nos povoados e sua atuação ocorreu de maneira, relativamente, independente das instituições eclesásticas. Nas irmandades constituídas por leigos, os religiosos prestavam serviços

como a celebração de missas, mas a administração interna era realizada pelos membros. Com a ausência do Clero Regular associado às ordens religiosas (jesuítas, carmelitas, franciscanos e capuchinhos), a população que se fixava nos arraiais se organizava para a manutenção de uma rede de solidariedade e promoção dos cultos católicos. Algumas atividades como missas e sepultamentos eram realizadas pelo Clero Secular²⁰, entretanto, a maior parte das atividades e decisões ficavam a cargo dos membros, que possuíam uma certa autonomia.

Uma das razões para a proliferação das irmandades foi a própria política da Metrópole em relação à presença do Clero Regular nas áreas mineradoras, como a adoção de medidas restritivas quanto à entrada e permanência desses grupos na região das minas. Mesmo a presença do Clero Secular era bastante controlada, sendo necessária uma licença para que eles se estabelecessem e atuassem na Capitania. Tais providências foram tomadas em razão do envolvimento de religiosos no contrabando de ouro e diamante, do acúmulo de riquezas e da participação em movimentos políticos, como rebeliões, o que provocava a desconfiança da administração colonial em relação a esses grupos.

As irmandades foram instituídas, portanto, pelos grupos, ocupando essa lacuna na organização religiosa e social dos núcleos de povoamento de Minas Gerais. De modo geral, elas foram formadas de forma espontânea, possuindo alguma liberdade de atuação, apesar da mediação da Igreja e do Estado. A participação do Clero Secular ocorria, na maior parte dos casos, de maneira secundária, em atividades específicas, enquanto as funções de liderança e a administração interna era realizada pelos integrantes (BOSCHI, 1986).

As irmandades, ou confrarias²¹, desempenhavam, também, um importante papel na vida cultural dos núcleos urbanos, principalmente, através da organização das festas em homenagem aos santos de devoção. Esses eventos eram caracterizados por elementos comuns no catolicismo barroco como cortejos, procissões, danças, música, cantos, fogos

²⁰ Termo utilizado para designar a parcela de religiosos da Igreja católica que desempenhava atividades voltadas para o público em geral e que atuavam junto dos leigos. Geralmente, essa parcela do Clero atuava sob a jurisdição de uma diocese. Como não se vinculavam à uma ordem religiosa específica, estavam submetidos ao controle da Coroa portuguesa.

²¹ Segundo Borges (2005), os termos irmandade, confraria e ordem terceira denotavam situações semelhantes: eram associações de leigos com o objetivo de promover o culto a um santo católico de devoção. Apesar de realizarem funções similares, elas possuíam algumas diferenças quanto à legislação e princípios organizacionais. As irmandades eram reguladas por um estatuto, já as organizações erguidas somente para a promoção do culto público (procissões, rezas, entre outros), eram denominadas confrarias. A maior parte dos autores empregam os termos como sinônimos, assim como muitas fontes documentais. Desse modo, nesse trabalho, utilizaremos confrarias, associações ou irmandades sem distinção para nos referirmos às organizações instituídas por leigos para a prática devocional.

de artifício e farta oferta de comida e bebida. As festas eram, também, um momento no qual as irmandades expressavam seu poder e influência diante da sociedade e das demais associações e arrecadavam doações para a manutenção de suas atividades.

No que diz respeito à vida cotidiana da população negra e parda no século XVIII, as irmandades podem ser consideradas o único espaço onde eram admitidas, socialmente, as manifestações culturais de origem africana. Essas instituições, apesar de inseridas dentro da ideologia religiosa dominante, propiciavam encontros, celebrações e a vivência de uma dimensão lúdica para essa população. Cabe pontuar, que as algumas organizações, como as irmandades do Rosário, permitiam a participação de escravizados, sendo uma importante brecha de integração social e escape da opressão cotidiana para esse grupo social. Segundo Reis (2012), as irmandades funcionavam como uma família, um espaço de comunhão e socorro mútuo, que possibilitava o apoio para questões materiais, como a alforria e os sepultamentos e, também, para a construção de uma identidade coletiva.

De acordo com Marina de Mello e Souza (2006), em algumas regiões, como no Rio de Janeiro, era comum o agrupamento nas irmandades de africanos provenientes de uma mesma etnia e nação²². Já em Minas Gerais, as irmandades costumavam congregar pessoas de diferentes origens étnicas. Segundo Célia Maia Borges (2005), esse convívio entre grupos distintos, gerava tensões e negociações que contribuíam para a construção de uma linguagem simbólica comum que permitia a comunicação entre os grupos. As irmandades eram espaços de expressão da cultura de origem e, também, de trocas simbólicas e de construção de novos códigos.

Desse modo, a expressão cultural de origem africana ocorria a partir do contato com a matriz cultural e ideológica dominante, representada, sobretudo, pelas tradições ibéricas e pela religião católica. Para entender esses processos recorreremos ao conceito de sincretismo, apresentado por Marina de Mello Souza (2006), que o define como combinação de traços sociais de origem e estrangeiros, que resultam em um todo cultural novo que resulta da combinação das partes. Vale apontar, que a concepção de sincretismo recebeu críticas por desconsiderar as relações de dominação presentes nos contatos culturais. Entretanto, consideramos essa noção importante para a compreensão dos processos de trocas culturais, pontuando que eles não se davam de forma harmônica e

²² O termo *nação* passou a ser bastante utilizado para identificar a origem étnica dos africanos, com base na língua e na origem. Enquanto o termo *nação* representa o olhar dos colonizadores ao agruparem os africanos, a concepção de *etnia* considera as características internas dos grupos e as relações de poder nas quais estão inseridos (SOUZA, 2006).

equilibrada, mas eram marcados por relações assimétricas de poder e opressão, que se manifestava através da imposição de um sistema cultural dominante e dos processos de resistência. Recorremos à noção de sincretismo para ressaltar que havia essa mistura entre diferentes universos culturais, que resultavam em uma nova forma de manifestação, marcada pela combinação entre matrizes culturais distintas.

A vida na Colônia não propiciava condições materiais para que os africanos, com origem em diferentes etnias, reproduzissem sua cultura e seu modo de vida. Nesse contexto, tornou-se necessária a construção de uma linguagem comum entre os grupos que partilhavam crenças e pressupostos sociais, como era o caso dos africanos pertencentes ao grupo *banto*. Essa denominação passou a ser utilizada pelos primeiros estudiosos que buscaram compreender a cultura afro-brasileira, para designar um macrogrupo linguístico e cultural com origem na África Centro-Occidental (SOUZA, 2006). Desse modo, apesar da diversidade de culturas africanas que formavam as irmandades negras, os grupos encontravam elementos comuns que permitiam a comunicação e a construção de uma identidade coletiva.

O auge da relevância das irmandades na sociedade de Minas Gerais e na organização da vida cultural ocorreu no século XVIII. No final desse século, juntamente com o declínio da mineração, houve um arrefecimento da atuação dessas instituições, com o enfraquecimento dos núcleos urbanos e da economia mineradora.

A expressão material da relevância das associações leigas pode ser observada a partir das igrejas coloniais, ainda testemunhos do passado histórico. Muitos desses templos foram construídos e financiados pelas irmandades, como é o caso da maior parte das igrejas históricas de Paracatu. As irmandades permaneceram em atividade no século XIX, porém, com menos influência na vida religiosa e cultural e com menor poder econômico. Na imagem abaixo, podemos observar um registro da igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Paracatu, um dos principais prédios históricos do município, construída no século XVIII, pela irmandade de Nossa Senhora do Rosário e frequentada pela população escravizada da região.

Figura 12 - Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, 1925.



Fonte: Arquivo Público Municipal de Paracatu – MG (2019).

A construção de um templo próprio era um dos objetivos principais das irmandades e representava uma forma de diferenciação perante outros grupos, de afirmação da identidade e de demonstração de poder e prestígio. A igreja pode ser considerada um dos principais geossímbolos das irmandades, uma vez que eram marcos territoriais carregados de simbolismo para os membros e que delimitavam fronteiras espaciais e simbólicas. A igreja funcionava como ponto de encontro da irmandade e local onde ocorria as experiências religiosas e a organização interna das atividades. Segundo Célia Maia Borges (2005), possuir uma igreja própria era um sonho presente no imaginário das irmandades e constituía um importante elemento de demarcação territorial. A igreja adquiria, também, uma posição central nos momentos festivos.

Ter igreja própria significava para a comunidade confraternal um lugar fundamental que garantisse aos irmãos uma relativa autonomia face aos grupos dominantes (...) significava marcar um “território” próprio para o encontro da “comunidade” e definir um lugar geométrico e simbólico (BORGES, 2005, p. 149).

No contexto católico colonial, era comum a identificação dos negros com alguns santos específicos que representavam sua condição social e vivência cotidiana. Além das narrativas construídas sobre a história de vida e os milagres que realizavam, os santos representavam uma mediação entre a vida terrena e o mundo espiritual. Para muitas culturas africanas, principalmente, para o grupo cultural *banto*, essa lógica já estava

presente no culto aos ancestrais, que atuavam como intermediários entre o mundo dos vivos e dos mortos. Os santos, também, exerciam esse papel, sendo solicitado o seu auxílio em questões cotidianas e momentos de incertezas e dificuldades (BORGES, 2005).

Outro elemento relevante era a realização de promessas aos santos de devoção, prática ainda bastante presente no catolicismo popular. Para Célia Maia Borges (2005), essa relação de barganha com os santos, representava uma visão de mundo, onde estava implícita a ideia de sacrifício. De acordo com João José Reis (2012), os santos ganhavam precedência sobre a figura de Deus nas irmandades e a atitude em relação a eles refletia tanto uma preocupação com o destino da alma após a morte quanto uma busca por proteção no dia a dia.

Segundo Bochi (1986), a aproximação dos negros com alguns santos específicos ocorria por diferentes razões como a cor da pele, a origem geográfica ou a identificação com seus problemas e sofrimentos. Alguns santos bastante populares junto à população negra e parda foram: Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, São Elesbão, Nossa Senhora das Mercês, Santa Efigênia, Nossa Senhora do Amparo, entre outros. No item seguinte trataremos de forma mais detalhada sobre a irmandade de Nossa Senhora do Rosário, a mais numerosa e difundidas em Minas Gerais, que exerceu uma forte atuação em Paracatu e congregava a população negra no período colonial.

2.1.1 As irmandades de Nossa Senhora do Rosário em Minas Gerais

As irmandades de Nossa Senhora do Rosário foram muito presentes em Minas Gerais e se difundiram por quase toda a Capitania no século XVIII. Segundo Borges (2005), praticamente não existia um povoado que não tivesse constituído uma irmandade sob essa devoção. Em sua maioria, elas permitiam a entrada de negros e forros, libertos e cativos. Segundo Borges (2005), “majoritariamente congregaram homens pretos, cativos e forros, e atuaram como as demais, quer construindo igrejas, quer elegendo seus reis e rainhas, quer organizando suas festas, ou assistindo aos confrades doentes e desamparados, quer organizando os funerais” (BORGES, 2005, p. 60).

As irmandades do Rosário, assim como outras congregações, se mantinham com as contribuições dos membros, o pagamento de taxas para entrada, a arrecadação durante as festas e por meio de doações e prestação de serviços à sociedade. Essas instituições

possuíam uma estrutura hierárquica e administrativa própria, definida nos livros de Compromisso, que eram uma espécie de regulamento que dispunha sobre o funcionamento das confrarias. Em sua maioria, eles foram oficializados muito tempo depois da constituição das irmandades e passaram a ser elaborados em razão das medidas de controle adotadas pela Coroa portuguesa em relação à atuação dessas instituições, sobretudo das associações negras.

As irmandades possuíam uma estrutura bem definida para a condução de suas atividades. A organização das irmandades de Nossa Senhora do Rosário era realizada por uma Mesa Administrativa, composta por cargos como Rei e Rainha, Juiz, Procurador, Tesoureiro, Escrivão e irmãos de Mesa. Essa mesma estrutura estava presente, também, em outras irmandades e cada membro desempenhava uma função específica. A participação na Mesa exigia uma maior responsabilidade e contribuição dos membros, mas conferia, também, benefícios e prestígio junto ao grupo. Para Borges (2005), a maior parte dos cargos nas irmandades do Rosário eram desempenhados por negros, inclusive as funções de rei e de juiz, consideradas as mais importantes. Geralmente, as atividades de escrivão e tesoureiro eram realizadas por brancos, principalmente, pela necessidade de alfabetização que requeriam.

Aos irmãos da Mesa conferia-se alguns privilégios consoantes com os cargos que desempenhassem. Reis e juízes, com maior número de sufrágios, desfrutavam do direito de ser enterrados na igreja junto ao altar. Em ordem decrescente, na hierarquia, vinham os cargos de tesoureiro e escrivão (BORGES, 2005, p. 81).

Os reis e rainhas eram responsáveis pela organização das festas, dos rituais religiosos e funerários e, também, pelo controle das ações da tesouraria e participavam das votações da Mesa. O cargo exigia contribuições financeiras à irmandade e arrecadação de donativos para a realização dos eventos. Os eleitos eram escolhidos pelos membros e coroados durante as festas. O cargo de rei e rainha, apesar de oneroso financeiramente, era um motivo de orgulho para as pessoas que o ocupavam. Era comum que o casal real fosse reverenciado pelos membros das irmandades, exercendo uma posição de liderança dentro da instituição. Essa autoridade, simbólica e de fato, exercida junto à comunidade, sobretudo no período das festas, era vista com desconfiança pelos administradores locais, que realizaram inúmeras tentativas para impedir o exercício da realeza nas irmandades (BORGES, 2005).

Assim como outras irmandades, as confrarias do Rosário entraram em declínio no final do século XVIII, período em que ocorreu um enfraquecimento dos núcleos urbanos

e uma redução da vida artística e cultural em Minas Gerais. Nesse contexto, houve, também, um aumento da repressão em relação às manifestações culturais de origem africana e, mais especificamente, à coroação de reis e rainhas negros. Segundo Marina de Mello e Souza (2005), essas proibições estavam relacionadas com o receio que as autoridades possuíam de que esses movimentos estimulassem revoltas e tentativas de ruptura da ordem vigente.

2.1.1.1 As festas nas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário

Para a população negra, as festas constituíam um importante momento de escape do cotidiano e de inversão simbólica da realidade social. As irmandades de Nossa Senhora do Rosário eram responsáveis pela organização de festas em homenagem à santa de devoção, caracterizadas pelas procissões, cortejos, eleição e coroação de reis negros, mascaradas, músicas, danças, cantos, rituais religiosos e oferta de comidas e bebidas. Nas festas, eram comuns simulações cênicas de disputas com outros grupos, como brancos e indígenas, nas quais os negros saíam vitoriosos ou recebiam as graças de Nossa Senhora do Rosário. A participação efetiva de brancos e indígenas nessas celebrações era secundária e as atividades e rituais principais eram desenvolvidas pelos membros das irmandades.

A consagração dos reis do Congo e as celebrações e encenações associadas a esse ritual ficaram conhecidos como Congada, também nomeadas como ‘guardas’, ‘cortes’ ou ‘bandas’. As Congadas podem ser definidas como os cortejos e celebrações, realizados por grupos de negros, por ocasião da coroação de reis e rainhas, no contexto de celebração de um santo católico. Alguns elementos presentes nas Congadas são: procissões, danças, cantos, desfiles, banquetes e fogos de artifício (CEZAR, 2012).

Alguns grupos de Congada se dividem em ‘ternos’, como o ‘terno’ do Congo e o ‘terno’ de Moçambique, que se diferenciam pelas vestimentas e, também, pelas músicas e danças. Os ternos são comandados pela figura do ‘capitão’, que controla as atividades com o auxílio de um apito e se veste de maneira diferenciada. Muitos rituais da Congada, que tiveram sua origem associada às festas das irmandades leigas, ainda são realizados no Brasil e apresentam especificidades conforme a região onde acontecem. Alguns deles se estruturam a partir da apresentação de danças dramáticas que representam combates entre grupos rivais, em outros se destacam os cortejos, com desfiles, sem danças, outra variação é a coroação de reis e rainhas por grupos de dançantes (BORGES, 2005).

Essas manifestações eram características de regiões onde houve maior presença de africanos de origem *banto*. Nas Congadas de Minas Gerais, é comum a simulação de combate entre brancos, negros e indígenas, na qual os negros aparecem como vencedores, contando com a proteção de Nossa Senhora do Rosário. Algumas dessas representações possuem origem em uma lenda na qual essa santa teria aparecido sobre as águas do mar, sendo invocada por ‘Caboclos’, ‘Marujos’ e ‘Catopês’, esse último representando os negros. Os três grupos invocavam a santa com danças, cantos, música e rezas. Nesse universo mitológico, a santa teria atendido à louvação dos ‘Catopês’, se tornando a protetora dos negros.

Essa narrativa é descrita em um trecho do Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro Frio, de 1728, conforme apresenta Borges (2005). Segundo a autora, a partir dessa linguagem, os negros afirmavam uma superioridade simbólica em relação aos outros grupos, legitimada pelo poder espiritual conferido pela devoção à Nossa Senhora do Rosário. Variações dessa dramatização eram reproduzidas em diversas localidades nas festas de Nossa Senhora do Rosário.

Em razão de diversos fatores, como a pressão política dos grupos sociais dominantes e a repressão por parte do poder eclesiástico, as festas de Nossa Senhora do Rosário sofreram diversas modificações em sua estrutura ao longo do tempo. Muitas dessas celebrações foram desvinculadas do calendário litúrgico e passaram a ser realizadas nos meses de julho e agosto. Os rituais de eleição e coroação de reis negros, também, era motivo de preocupação para muitas autoridades e foram interrompidos por muitas irmandades.

Um dos principais elementos da Congada era o cortejo, caracterizado pelo percurso dos reis, rainhas e demais representantes da família real em direção à igreja, onde eram realizados os rituais de coroação e exaltação desses personagens. O figurino dos reis e rainhas costumava ser bastante luxuoso, composto por elementos que remetem ao poder, como joias, coroa, cetro e capa. Era frequente, também, a participação de dançantes, separados em ternos, que entoavam cantos, acompanhados de instrumentos musicais e simulavam lutas. A atuação nos ternos era restrita aos homens e era comum o uso de trajes coloridos e vestes de mulher (BORGES, 2005; DEL PRIORE, 1994).

Segundo Souza (2006), a coroação de reis e rainhas do Congo esteve presente em quase todas as localidades que receberam escravos africanos. A investigação sobre o significado simbólico desse ritual é complexa e compreende diversos aspectos como eventos históricos, elementos da organização social dos reinos africanos e sincretismo

com a cultura europeia. As raízes africanas estavam presentes no processo de escolha dos reis, na comemoração festiva da eleição e coroação, nos ritmos, nos instrumentos, nas danças, entre outros elementos. A autora ressalta que a figura do rei era muito presente na organização dos grupos africanos e representava uma força de aglutinação de um grupo em torno de um líder que possuía legitimidade religiosa. A eleição e coroação de reis do Congo simbolizava um elo de ligação com a terra de origem, partilhado de maneira coletiva entre os membros da irmandade (SOUZA, 2006).

(...) a eleição de reis negros, mesmo forjada no contexto da dominação colonial, servia de elo entre a comunidade negra e um passado idealizado, ligado a uma terra natal desprovida de particularidades concretas, vivida como lugar abstrato, portador de características gerais e distantes das realidades diferenciadas de cada região (SOUZA, 2006. p. 194).

Segundo Bonnemaïson (2002), a manutenção do território é um elemento central para um grupo cultural. Em situações de desenraizamento e afastamento do território material, como é o caso da diáspora africana, são construídos elementos simbólicos que permitem recriar esse território, através do ‘mito’ e do ‘sonho’, como mecanismo de sobrevivência.

Desse modo, em razão da relevância e da amplitude que a eleição de reis do Congo adquiriu, se difundindo por diversos países onde houve escravização de africanos, podemos supor que esse ritual tinha uma importante função na construção de uma identidade coletiva e se relacionava com a memória do território de origem. Esse mito pode estar associado à chegada dos portugueses e a conversão do Rei do Congo ao cristianismo no século XIV, representando o surgimento de uma África católica, como nos aponta a pesquisa de Marina de Mello Souza (2006). Segundo a autora, a Congada era permeada por rituais associados com a consolidação de uma identidade católica negra.

A partir da caracterização das festas de Nossa Senhora do Rosário, podemos identificar elementos que remetem à afirmação da cultura africana na Colônia e de uma dinâmica que coloca os negros em uma posição de vencedores simbólicos em simulações de lutas entre grupos. A partir da escolha de reis e rainhas do Congo, era possível estabelecer figuras de liderança que fortaleciam a coesão e o sentido de comunidade nas irmandades.

Utilizando-se da mesma simbologia do poder das sociedades africanas e da portuguesa, o reinado festivo cumpria a razão maior da festa, de interrupção do ritmo cotidiano, de suspensão temporária da ordem estabelecida, de inversão de hierarquias, de extravasamento de tensões, de exercício do excesso, de confraternização comunitária. (SOUZA, 2006, p. 228).

Outro elemento bastante presente nas festas de Nossa Senhora do Rosário eram os bandos de mascarados. A produção de máscaras constituía uma importante manifestação artística para os povos da região de Angola e do Congo, até o oeste africano, próximo à Moçambique. Além de caracterizar personagens nas cerimônias sociais, elas possuíam, também, um simbolismo espiritual, representando uma proteção contra o mal e uma mediação entre o caos e a ordem (BORGES, 2005). De acordo com Mello (2008), as mascaradas sofreram influência, também, da quadrilha francesa onde homens se vestiam de mulher, usavam máscaras e dançavam em pares.

A presença de mascarados já constava nos registros sobre as primeiras festas de Nossa Senhora do Rosário, documentadas em Recife, no século XVII. De acordo com a descrição do Marquês de Montevergue sobre essas celebrações, apresentada por Tinhorão (2000), nessas festas, os mascarados vestiam roupas de seus senhores e marchavam pelas ruas cantando e recitando versos improvisados, ao som de instrumentos musicais.

A referência às mascaradas, também, é observada nas descrições das festas em devoção à Nossa Senhora do Rosário que aconteciam na Bahia, conforme descrito na obra do poeta Gregório de Matos, que viveu na região no século XVII. Em forma de versos, o poeta faz um pedido ao Governador para que os negros ‘da Senhora do Rosário’ pudessem sair às ruas usando máscaras, identificadas também como ‘caretas’.

Senhor: os Negros Juizes
da Senhora do Rosário
fazem por uso ordinário
alarde nesses Países:
como são tão infelizes,
que por negros pecados
andam sempre emascarados
contra a lei da polícia,
ante Vossa Senhoria,
pedem licença prostrados.

A um general capitão,
suplica a Irmandade Preta,
que não irão de careta,
mas descarados irão:
todo o negregado Irmão
desta irmandade bendita
pede que se lhe permita
ir ao alarde enfrascados
não de pólvora atacados,
calcados de Jeribita²³.

²³ HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia no século XVII*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

Reis (2012) aponta outra referência à presença de máscaras na festa da irmandade de Nossa Senhora do Rosário na Bahia, a partir da descrição de um pedido oficial, realizado por um grupo de irmãos, em 1786, para que o rei de Portugal permitisse a realização de “suas tradicionais mascaradas, danças e cantos em idioma de Angola” (REIS, 2012, p. 64). De acordo com José Ramos Tinhorão (2000), os mascarados costumavam anunciar as procissões, vestidos com roupas coloridas, realizando danças e simulações de lutas.

Observamos na obra de Del Priore (1994) que a presença de mascarados era comum nas festas barrocas e não era restrita às celebrações negras associadas às irmandades de Nossa Senhora do Rosário, apesar de serem bastante frequentes nas festas realizadas por essas irmandades. Essas figuras e suas roupas coloridas costumam representar, também, o aspecto lúdico da brincadeira e jocosidade e anunciavam cortejos e procissões.

Para Borges (2005), o uso das máscaras nas festas do Rosário poderia representar uma forma de divisão entre o espaço sagrado e o profano, estabelecendo uma fronteira que delimita o território material e simbólico da festa. A figura do mascarado poderia significar, também, uma proteção dos reis e rainhas eleitos. “Por deter um vasto papel simbólico nos rituais, a máscara era um agente propiciador, protetor, doutrinador, dispondo de poder, influência e persuasão junto à comunidade para lidar e afastar o mal” (BORGES, 2005, p. 186).

No que diz respeito ao posicionamento das autoridades oficiais em relação às festas e rituais realizados no âmbito das irmandades negras, nota-se uma ambiguidade, entre a permissão e a repressão. Ao mesmo tempo que essas celebrações, carregadas de rituais simbólicos, invertiam, momentaneamente, a ordem social, representando uma ameaça, as festas eram vistas como uma concessão necessária para acomodar as tensões geradas pela opressão do sistema escravista (BOSCHI, 1986).

A sociabilidade era um elemento estruturante da festa, presente nos encontros para a organização das atividades, na divisão de tarefas, nos momentos de diversão e nas trocas afetivas. A organização das celebrações exigia das confrarias a construção de uma rede de solidariedade para a preparação das diferentes etapas. As festas de Nossa Senhora do Rosário apresentavam características comuns às festas religiosas barrocas, mas eram permeadas por elementos de influência da cultura africana. Nesse contexto, rituais e símbolos associados às culturas de origem contribuíam para a construção de uma

narrativa que trazia coesão para o grupo. A força dessas representações é atestada pela difusão de rituais como a coroação de reis e rainhas do Congo através do tempo, estando ainda presentes em muitas regiões do Brasil, apesar da repressão, do declínio das irmandades e das transformações sociais.

As festas em devoção aos santos católicos, no período colonial, eram marcadas pelas manifestações externas de fé, cujo território material e simbólico ultrapassava os limites da igreja, alcançando as ruas e casas dos participantes. A própria preparação da festa passava pela iluminação e decoração das ruas. As procissões e cortejos se realizavam a partir de percursos previamente definidos, de acordo com as especificidades de cada irmandade. Os membros caminhavam pelas ruas em direção à igreja, portando os símbolos sagrados que conferiam identidade à irmandade e representavam a igreja católica, como estandarte, cruz, pálio com a imagem do santo, entre outros.

O processo de recolhimento das esmolas na semana que antecedia a festa era, também, carregado de elementos característicos do catolicismo barroco. Nesse momento, eram percorridas regiões localizadas nos arredores dos núcleos urbanos principais e o recolhimento dos donativos era realizado a partir da circulação de grupos, formados por homens, que vestiam roupas coloridas, dançavam e entoavam cantos, cuja letra remetia ao pedido de esmola (BORGES, 2005).

No processo de construção dessa tese, ressalta-se a dimensão territorial das festividades realizadas pelas irmandades, marcada pelos deslocamentos espaciais, através dos cortejos e procissões e por pontos fixos de relevância simbólica como as igrejas. A territorialidade nas festas das irmandades era exercida, também, através das vestimentas e das hierarquias entre os grupos e dos papéis simbólicos, onde cada participante desempenhava uma função específica dentro das encenações e narrativas. Os figurinos e adornos contribuía, também, para essa demarcação, possuindo significados associados à identidade coletiva e à posição de cada participante na festa, como é o caso das máscaras, das roupas que caracterizam os ternos, da coroa e roupas usadas pelos reis e rainhas, entre outros.

Observamos nas festas, também, elementos de inversão simbólica, que reforçam o papel das manifestações culturais como resistência existencial e política. As festas se relacionam, também, com a necessidade de fortalecimento de um sentido de pertencimento à um grupo e de coesão social, expressando alguns dos valores principais das irmandades religiosas como a fraternidade, a solidariedade e o apoio mútuos. Esses princípios estavam oficializados nos Termos de Compromisso e se manifestavam em todo

o processo de organização das festas que ia desde os preparativos até a execução das celebrações, em que cada membro desempenhava um papel e atividade específicos.

Retomaremos, ao longo do trabalho, as interfaces entre os valores e as manifestações culturais das irmandades católicas e a sua influência na construção do universo simbólico da comunidade São Domingos. Nesse sentido, observamos diversas relações entre as festas organizadas pelas irmandades e algumas celebrações da comunidade, como a devoção aos santos católicos, a utilização de representações como a bandeira em homenagem aos santos, as máscaras e os fogos de artifício, a circulação pelo território e a presença de figuras como ‘capitão’ e grupos de dançantes mascarados. Esse tema será aprofundado nos próximos capítulos.

No levantamento que realizamos sobre a atuação das irmandades negras, sobretudo no que diz respeito às festas e à vida cultural, buscamos, aproximações com as manifestações culturais do São Domingos. Mesmo considerando as transformações ocorridas ao longo do tempo, inclusive nos significados das representações, observamos diversos elementos do sistema cultural que dialogam com o processo histórico, em que as irmandades desempenharam um papel preponderante. Desse modo, essa contextualização contribuiu para trazer luz sobre elementos do sistema cultural, seus significados e como eles se relacionam com a visão de mundo e os valores dos moradores. Buscamos realizar, portanto, ainda que de forma incipiente, uma ‘escavação’, passando por diferentes camadas, em busca de um núcleo essencial, que nos ajude a compreender as relações entre os âmbitos material e simbólico do território nessa comunidade.

2.1.2 As irmandades negras em Paracatu

As principais informações sobre as irmandades religiosas de Paracatu estão disponíveis nos Livros de Compromisso dessas instituições, encontrados no Arquivo Público Municipal Olímpio Michael Gonzaga, na produção acadêmica e nos registros dos memorialistas que se aprofundaram na história do município, como Antônio de Oliveira Mello. A presença das irmandades em Paracatu ocorreu, antes mesmo, da formação do Arraial e se multiplicou ao longo do século XVIII, período do auge da atividade mineradora. No total, se constituíram doze irmandades religiosas no antigo *Arrayal de São Luiz e Sant’Anna das Minas do Paracatu*. No que diz respeito à população negra e parda, destacamos a atuação de três irmandades: a irmandade de Nossa Senhora do

Rosário dos Pretos, a irmandade do Glorioso São Bendito e a irmandade de Nossa Senhora do Amparo.

Segundo Gonçalves (2003), era comum nas irmandades negras de Paracatu a presença de africanos com origens étnicas diferentes. De acordo com a autora, grande parte dos negros que foram levados para a região possuía origem angolana e pertenciam, portanto, ao macrogrupo cultural *banto*. Conforme já mencionamos, a Congada recebeu uma forte influência desses grupos e era realizada no âmbito das irmandades negras em Paracatu.

Segundo Silva (2012), Paracatu recebeu escravos vindos de diferentes regiões da Colônia e da África, no século XVIII. Em 1744, ano em que foram oficializadas as descobertas de ouro na região, aproximadamente, 80% da população era constituída por negros. De acordo com a documentação consultada pelo autor, na primeira metade desse século, houve um grande fluxo de escravizados trazidos da Bahia para Paracatu, por transporte fluvial, através da bacia do Rio São Francisco. As irmandades negras em Paracatu foram constituídas por uma população com uma grande diversidade de etnias africanas de origem e funcionavam como espaços de solidariedade, afirmação identitária e resistência.

2.1.2.1 A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos

Apesar da sua atuação ter início na primeira metade do século XVIII, o Livro de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Paracatu foi oficializado, somente, em 1782. Em 1765, houve uma ação por parte da Coroa portuguesa, exigindo a regularização da atuação das irmandades do Rosário, a partir do envio dos Compromissos para que fossem aprovados em Lisboa. Esses documentos, deveriam conter informações sobre a organização interna e as regras de funcionamento da irmandade. Tal medida visava aumentar o controle sobre as confrarias do Rosário e sobre as atividades desenvolvidas por seus membros (SILVA, 2012).

As irmandades religiosas de Paracatu tiveram uma forte participação na sociedade que se constituiu a partir dos primeiros núcleos urbanos que se formaram com as descobertas de ouro na região. A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos desempenhou um importante papel na vida material, religiosa e cultural da população negra. A construção da igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos coincide com a formação do núcleo urbano de Paracatu, no ano de 1744. Esse templo passou a abrigar,

também, a irmandade do Glorioso São Bendito e foi amplamente frequentado pela população escravizada.

Segundo Silva (2012), antes das descobertas de ouro, a região de Paracatu já era ocupada por fazendas de gado, sendo provável que a irmandade do Rosário tenha sido constituída antes da formação oficial do Arraial. Segundo o autor, essa hipótese é reforçada em razão da construção da igreja em 1744, financiada pelos membros da irmandade, o que indica uma organização anterior a esse período. A irmandade de Nossa Senhora do Rosário permitia a entrada de homens e mulheres, libertos e cativos, conforme descrito no Livro de Compromisso. Para a participação dos escravizados, era necessária a anuência dos senhores e não era permitida a atuação na Mesa Administrativa.

Cáp. II. Neste corpo de Irmandade se poderão alistar não só os pretos livres libertos e cativos, com tácito ou expresse consentimento de seus Senhores, assim de hum como de outro sexo; como também todas as pessoas q. por devoção sua quiserem ter parte nos sufrágios, acompanhamentos e sepulturas (ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE PARACATU-MG, 1782).

Na irmandade do Rosário de Paracatu, houve a eleição de reis e rainhas do *Rozário* entre 1751 e 1843, conforme a documentação existente (SILVA, 2012). Segundo Julita Scarano (1978), os reis e rainhas negros eram personagens que ocupavam lugar de destaque nas festividades e, também, exerciam papel de prestígio e liderança durante todo ano, até a eleição de um novo casal real. De acordo com a autora, essa função podia ser realizada pelos negros de ‘qualquer nação’, apesar do personagem ser denominado ‘Rei do Congo’ em muitas regiões.

Assim como as outras confrarias, a irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Paracatu exercia um importante papel no atendimento das necessidades dos membros, cuidando dos ritos e das ações práticas dos sepultamentos e oferecendo assistência aos doentes, conforme apresentado no trecho abaixo do Compromisso da Irmandade, consultado no Arquivo Público Municipal Olímpio Michael Gonzaga.

Cáp. XXXV. Quando algum irmão ou irmã adoecer de enfermidade perigosa, se doará parte ao procurador para este convidar os irmãos que hão de fazer por seu turno a assistência. E o que repugnar a exercer esta caridade, será multado por cada vez em meia libra de cêra para ajuda dos guizamentos do Capelão (ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE PARACATU, 1782).

Participar de uma irmandade religiosa era uma necessidade, sobretudo, para os escravizados, para assegurar condições dignas de existência, como um sepultamento após a morte e algum auxílio em caso de doença ou necessidade. Considerando que a maior parte da população de Paracatu, no século XVIII, era constituída por negros, sendo muitos

deles cativos, observamos a relevância que a irmandade de Nossa Senhora do Rosário teve na região, o que se expressa, territorialmente, na construção de um templo próprio no núcleo urbano e na realização de festas em comemoração à santa de devoção. Conforme já mencionamos, possuir uma capela própria era uma das principais conquistas e um símbolo do papel e representatividade de uma irmandade em uma sociedade. A igreja do Rosário constitui, até hoje, um dos principais marcos territoriais simbólicos para a população de Paracatu, expressão do processo histórico e da forte presença ideológica e cultural da religiosidade católica no município.

No período colonial, a irmandade do Rosário oferecia auxílio mútuo e proteção social para a população negra e exercia, também, um papel importante na construção de uma identidade coletiva e no exercício de um catolicismo permeado por expressões culturais de origem africana. Muitos desses elementos estão ainda presentes nas representações culturais das comunidades quilombolas da região, conforme discutiremos ao longo da tese.

2.1.2.1.1 A festa de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos em Paracatu

A festa de Nossa Senhora do Rosário costuma ser realizada no mês de outubro, quando se comemora a santa de devoção. A caracterização dessa festa em Paracatu é possível, principalmente, a partir da bibliografia publicada pelo memorialista Mello (2008), uma vez que o Livro de Compromisso da irmandade não apresenta informações detalhadas sobre esses eventos, se concentrando na estrutura administrativa e nas regras de funcionamento da irmandade.

Assim como em outras regiões de Minas Gerais, a festa de Nossa Senhora do Rosário em Paracatu era caracterizada pelas missas, cortejos, procissões, dramatizações, danças, músicas e fogos de artifício. As comemorações se estendiam por vários dias e eram realizados rituais como o hasteamento da bandeira em homenagem à Nossa Senhora do Rosário, a eleição e coroação de reis e rainhas negras e as mascaradas. Para Gonçalves (2003), “além de procissões e missas, a festa se fazia de comilança, mascaradas e elaboradas cerimônias, não mencionadas nos compromissos, em que entronizavam reis e rainhas negros devidamente aparatados com vestes e insígnias reais” (GONÇALVES, 2003, p. 17).

A eleição e coroação de rei e rainha do Congo em Paracatu, reforçam a influência da cultura *banto* na região. No canto abaixo, entoado durante a festa de Nossa Senhora do Rosário, apresentado por Mello (2008), notamos exaltações ao ‘Rei do Congo’, o que

não remete, necessariamente, à origem étnica, sendo esse um termo que se popularizou para se referir a esses rituais.

(...)
Não há dia mais alegre
Que o dia do Senhor.
Preto do Quilombo
Grita na Cidade.
Vem o Deus do Congo,
Que é a nossa Majestade.
Orê, rê, rê
Orê, rê, rá
Não há dia mais alegre
Do que o dia do Senhor.

(MELLO, 2008, p. 195).

De acordo com o Livro de Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, as festas eram realizadas em duas ocasiões: na segunda-feira depois de Pentecostes e no segundo domingo de outubro, data em que acontecia a festa em homenagem à santa. No capítulo IX desse documento, é possível encontrar referência às procissões, com algumas regras de organização como a restrição da participação dos membros cativos em alguns cargos e atividades. Nesse trecho observamos, também, a influência que a irmandade recebeu de outras confrarias presentes no bispado de Pernambuco, do qual a irmandade de Paracatu fazia parte, e na Bahia.

Cáp. IX. A irmandade quando se apresentar em Mesa Geral poderá fazer a sua única procissão (...) elevarão as insígnias e varas do seus pálios os Mordomos Mores atuais, ou pretéritos, sendo livres ou libertos, para que daqui em diante sempre se observará o costume de que os que estiverem em servidão não poderão ser Mordomos Mores desta irmandade, pois assim se pratica nas cidades de Olinda, cabeça do bispado, e da Bahia (...). (ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE PARACATU, 1782).

Uma das hipóteses sobre o surgimento da Caretada, festa realizada no São Domingos e outros bairros e povoados de Paracatu, é de que a sua origem está associada às festas realizadas em homenagem à Nossa Senhora do Rosário no período colonial. Com o declínio dessa irmandade, no século XIX, a festa teria passado por mudanças, como a alteração do santo de devoção e do mês de sua realização que, atualmente, acontece em junho. Foge ao escopo dessa Tese afirmar algo nesse sentido, entretanto, a partir da pesquisa que realizamos, observamos muitas aproximações entre essas celebrações. Desse modo, mesmo que a origem da Caretada não esteja diretamente

associada à realização das festas do Rosário é inegável a influência da irmandade na estrutura e nos elementos simbólicos e rituais presentes na festa.

Silva (2010) apresenta uma outra tese sobre o surgimento da Caretada, destacando que ela teria chegado em Paracatu através do fluxo migratório de escravizados, vindos da Bahia, que trouxeram essa festa para Minas Gerais. Esse argumento é reforçado pela existência de prática cultural semelhante no Recôncavo Baiano, conhecida como *Zambiapunga*, de origem *banto*, caracterizada por danças em ritmos africanos realizadas por homens mascarados que usam roupas coloridas e simulam lutas. Segundo o autor, em Paracatu, essa manifestação passou a ser incorporada nas festas realizadas em homenagem à Nossa Senhora do Rosário.

Figura 13 - A Caretada em Paracatu



Fonte: Rigueti (2017).

Figura 14 - A Zambiapunga na Bahia



Fonte: Secretaria de Comunicação do Governo da Bahia (2017).

As mascaradas, também conhecidas como caretadas, eram comuns nos eventos barrocos e frequentes, também, nas festas das irmandades de Nossa Senhora do Rosário, conforme já pontuamos. Uma das principais características da Caretada é a participação de brincantes que usam máscaras e roupas coloridas, dançando em pares e simulando lutas. De acordo com Antônio de Oliveira Mello (2008), nas festas de Nossa Senhora do Rosário, os mascarados saíam às ruas para anunciar a procissão em homenagem à santa.

Para anunciá-la saíam os mascarados (...). Esses mascarados eram homens que se vestiam de uma maneira curiosa e que despertava interesse aos visitantes, pois se fazia com muita originalidade, tendo uma máscara ao rosto, daí a alcunha de mascarados, e anunciavam a caretada que tinha preferência no domingo (MELLO, 2008, p. 193).

A participação dos dançantes mascarados da festa do Rosário era restrita aos homens, assim como acontece na Caretada, onde os homens se vestem de cavalheiros e damas. Oliveira Mello descreve um terno de Congada da festa de Nossa Senhora do Rosário de Paracatu: “Outros já colocam saia sobre as calças compridas. Aí já vem a distinção sobre os dançadores. Os de saia pertencem ao terno de Moçambique (...). Já os sem saia são denominados “Catupé”” (MELLO, 1985, p. 196). Na descrição acima, observamos que as diferenças no figurino representavam, também distinções que poderiam estar relacionadas com a origem étnica dos participantes ou com o grupo social que buscavam representar nas dramatizações. O termo ‘Catupé’ remete à lenda da aparição de Nossa Senhora do Rosário aos ‘Catupês’, como eram denominados os negros.

Outro elemento que aproxima a Caretada com as festividades de Nossa Senhora do Rosário é a presença da figura do ‘capitão’, responsável por organizar as danças e os rituais. Na Caretada, o capitão atua como uma espécie de maestro, vestindo traje preto elegante, composto por terno e cartola. Segundo Mello (2008), os participantes do terno de Moçambique formavam as ‘quadrilhas’, com seu rei e rainha escolhidos pelos ‘capitães’, comandantes da dança, que chegavam cantando:

Nas horas de Deus
E da Virgem Maria,
Senhora do Rosário
Que é a nossa guia;

Nas horas de Deus,
Bendita seja.
Capitão, licença me dá.
Sou moçambiqueiro
Estou moçambicando.
Mamãe do Rosário
Estou procurando.

(MELLO, 2008, p. 197).

Os fogos de artifício, a oferta de comidas e bebidas nas casas, o hasteamento do mastro com a bandeira em homenagem ao santo, os cantos de louvação, além das danças e simulações de luta, característicos das festas do Rosário, estão presentes, ainda hoje, na Caretada. Segundo Mello (2008), em determinados momentos da festa do Rosário, os cantos ecoavam noite adentro, ao som dos instrumentos musicais, tendo início na casa de um dos festeiros e encerramento na residência de outros participantes. Observamos essa sequência, também nos ‘giros’ pelas casas que acontecem na Caretada e que seguem até o ‘arremate’ ou finalização, que acontece na casa de um dos participantes. João José dos Reis (2012), também, destaca que era comum nas festas das irmandades os participantes prosseguirem de casa em casa, comendo e bebendo.

Desse modo, consideramos bastante provável a hipótese de Mello e Silva (2010) quanto à origem da Caretada estar associada às festas em devoção à Nossa Senhora do Rosário em Paracatu. A influência, na Caretada, das manifestações culturais presentes na Bahia, defendida por Silva (2012), também é possível em razão do fluxo migratório de escravos no século XVIII e pela forte presença das mascaradas nas festas do Rosário dessa região, como observado na obra de Gregório de Mattos, na pesquisa de Reis (2012) e pela referência à Bahia presente no Livro de Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Paracatu.

A associação entre as festas de devoção à Nossa Senhora do Rosário e a Caretada possuem o intuito, além de estabelecer uma contextualização histórica, de contribuir para a compreensão do universo cultural da comunidade São Domingos. Apesar das transformações ao longo do tempo, acreditamos que a dimensão simbólica do território, também, está relacionada com o processo de formação histórica. Desse modo, esses fragmentos do tecido social e cultural que buscamos trazer à tona nos ajudam na compreensão das representações culturais, valores e visões de mundo do São Domingos e de sua expressão territorial.

2.1.2.2 A Irmandade do Glorioso São Bendito

A irmandade do Glorioso São Benedito foi reconhecida, oficialmente, em Paracatu, no ano de 1799. Essa confraria não possuía templo próprio e se estabeleceu na igreja de Nossa Senhora do Rosário, em um altar lateral, onde ficava localizado o orago com a imagem do santo, conforme consta no Livro de Compromisso dessa irmandade:

Cáp I. Acha-se a nossa Irmandade ereta na Capela de N. Senhora do Rosário desta Villa do Paracatu do Príncipe, e em hum altar colateral com retábulo pintado colocada a imagem do Glorioso São Benedito, e no dito altar e capela será conservada com toda a decência. (Arquivo Público Municipal de Paracatu - Livro de Compromisso da Irmandade do Glorioso São Benedito).

Conforme a narrativa construída sobre a história de São Benedito de São Filadelfo, o santo cultuado em Paracatu, ele teria nascido na cidade de São Filadelfo, na Sicília, em 1524, e era descendente de escravos etíopes. Segundo Gonçalves (2003), a imagem principal desse santo, que ficava localizada na Igreja do Rosário, representa a narrativa do milagre do pão transformado em flores. De acordo com Mello (2008), essa lenda é traduzida no seguinte conto:

A lenda local se refere ao fato do Santo, cozinheiro do convento, ir levando sob o manto alimento para os pobres, quando é surpreendido pelo superior:
-Que leva aí, irmão Benedito?
E o santo, claramente, sem titubear:
-Flores.
O milagre se operou. Ao mostrar ao superior o que levava, este pôde constatar que o santo não mentia (MELLO, 1985, p. 225).

É possível notar nessa narrativa, muitos elementos simbólicos associados aos valores difundidos pelas irmandades católicas como a ajuda aos mais pobres, a caridade e a humildade. São Benedito era, também, um santo que provocava uma identificação imediata com a população negra em razão da cor da pele. De acordo com Célia Maia Borges (2003), esses contos carregados de milagres e poderes contra as adversidades acabaram compondo mitos que contribuíram com a construção do imaginário religioso do período colonial. Em Paracatu, as atividades das irmandades de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito aconteciam de maneira muito próxima, uma vez que elas compartilhavam o mesmo templo e participavam também das festas e das procissões em conjunto.

2.1.2.2.1 A festa do Glorioso São Benedito

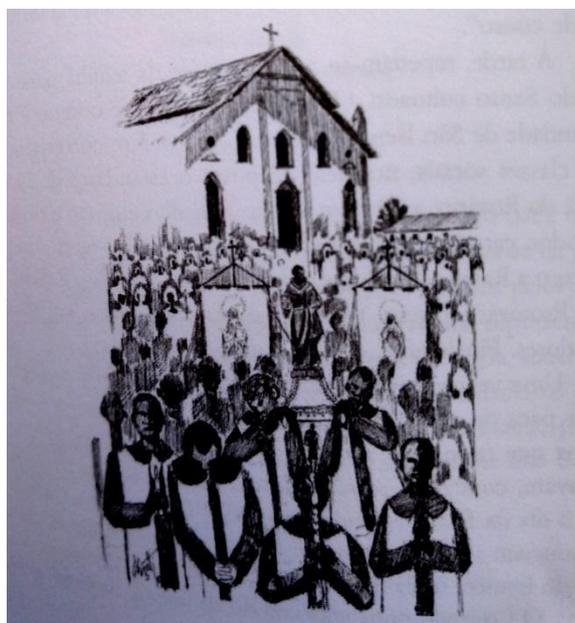
A festa de São Benedito, que acontecia em Paracatu no mês de dezembro, era, também, caracterizada pela realização de procissões, pela eleição de reis e rainhas, por cortejos, pelas músicas, danças, fogos de artifício e cantos de devoção.

Cáp V. Aos dezessete de dezembro se juntarão o Mordomo Maior e mais Oficiais e Irmãos de Mesa da nossa Irmandade (...) faremos novena ao Glorioso São Benedito, com toda decência possível, a qual findará a 25 do dito mês, e no dia 26 faremos a festa do glorioso santo com missa cantada, santíssimo sacramento exposto, sermão e procissão de tarde (...). (ARQUIVO PÚBLICO DE PARACATU- MG, 1799).

O mastro com a bandeira de São Benedito era levado à frente nas procissões, mesmo naquelas conduzidas por outras irmandades. Os membros dessa irmandade se distinguiam dos demais devido às roupas que vestiam, geralmente, na cor branca com detalhes pretos. Observa-se, portanto, assim como nas festas de Nossa Senhora do Rosário, os figurinos como elementos de distinção de grupos, afirmação identitária e demarcação de territorialidades. Outra tradição era a presença de crianças e negros na frente, seguidos por homens, em ordem crescente, de acordo com a sua posição na estrutura social (MELLO, 2008). Na citação abaixo, é possível observar a estrutura da procissão e o convívio entre as irmandades de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, cada uma representada pelo estandarte com a imagem do santo de devoção.

Obedecia-se à seguinte ordem: à frente, a Irmandade de São Benedito, o povo, em ordem correspondente às suas classes sociais; no meio do povo, o estandarte de Nossa Senhora do Rosário, a imagem de São Benedito em rico e ornamentado andor, carregado por quatro Irmãos; atrás, o aparato do séquito real com a Rainha de voto e a de Promessa, depois do Rei de Voto e de Promessa, pajens, príncipes e princesas, anjos, virgens e embaixadores. Finalmente, o púlpito com o padre (MELLO, 2008, p. 229).

Figura 15 - Representação de procissão de São Benedito na Igreja de Nossa Senhora do Rosário, Paracatu-MG.



Fonte: Mello (2008).

Segundo Mello (2008), na festa de São Benedito, também, eram eleitos reis e rainhas, que vestiam um figurino elegante e elaborado. A rainha utilizava adornos e joias

e o rei apresentava-se com terno preto de casemira, utilizando na cabeça uma coroa e uma capa que simbolizavam sua dignidade real. O rei saía de sua residência para buscar a rainha e acompanhá-la até a igreja, juntamente com o séquito, composto por príncipes, princesas e embaixadores que portavam capa, espada na cintura e chapéu. A corte seguia até a Igreja do Rosário, acompanhada por banda de música e fiéis devotos. Na porta da igreja eram entoados os sinos e o celebrante incensava o casal real, se ajoelhando diante deles. Após a celebração da missa, era eleito um novo reinado para a festa do ano seguinte. Finalizado esse ritual, os participantes seguiam para as residências onde era oferecido almoço e, na parte da tarde, era realizada procissão.

No dia da festa, a casa da Rainha de Voto era feericamente iluminada e, à frente, arcos floridos com velas acesas, tochas e lampiões ardendo durante a noite. Também as residências dos príncipes, princesas, reis e embaixadores eram melhor e mais ricamente iluminadas, com um distintivo à porta (MELLO, 1985, p. 228).

A festa se encerrava após a procissão, com a passagem do trono para os novos reis e rainhas eleitos com danças, comidas e bebidas. Na madrugada, o Congado saía pela rua e se dirigia à Igreja, tocando instrumentos como sanfona, viola e caixa e cantando:

Sinhá, sá rainha,
Não me pise no cansame,
Para nós que somos
Da cidade de Luanda.
(MELLO, 2008, p. 231).

No trecho acima nota-se referência à ‘cidade de Luanda’, o que reforça a informação de que grande parte dos negros de Paracatu eram provenientes da África Centro-Occidental e pertencentes ao macro grupo cultural *banto*. Conforme nos esclarece Mello e Souza (2006), a referência à Luanda não está associada, necessariamente, à região onde hoje está localizado Angola, podendo se referir ao Porto de Luanda, de onde desembarcavam africanos de diferentes etnias em direção ao Brasil.

Outra referência a regiões da África está presente no ‘Terno de Moçambique’, que se apresentava na festa em devoção à Nossa Senhora do Rosário. A descrição de Mello (1985) das festas religiosas de Paracatu nos fornece algumas pistas sobre a origem dos integrantes das irmandades. Cabe pontuar, entretanto, que tais informações são muito superficiais e que um estudo detalhado sobre a origem étnica da formação das irmandades necessitaria de uma pesquisa aprofundada sobre o tema, o que foge ao escopo deste trabalho.

Outro elemento característico da festa de São Benedito era a apresentação dos ex-votos, ou milagres atribuídos à intercessão do santo, representados em esculturas,

utilizando cera, madeira e argila, ritual que representava o encerramento da festa. A tradição de elaboração de esculturas de madeira, ainda, é presente no município de Paracatu, associada, principalmente, às comunidades negras do município. Ao longo do tempo, a festa de São Bendito passou a ser realizada no mês de junho, nas datas em que são celebrados São Pedro e São Paulo. A festa passou por diversas transformações e é comemorada, atualmente, com a tradicional fogueira de São Bendito, precedida pela realização de novenas na igreja de Nossa Senhora do Rosário.

No que se refere à relação entre os moradores do São Domingos e a Irmandade do Glorioso São Benedito, podemos destacar um trecho do Compromisso dessa Irmandade, que menciona a realização de pedidos de esmola para a realização das festas no '*Arrayal de São Domingos desta Freguesia, e nos seus anexos*'. Cabe pontuar, entretanto, que não se sabe se as famílias que deram origem à comunidade já habitavam no local, nesse período, ou se elas chegaram, posteriormente, vindas de locais próximos.

Cáp XII. (...) No segundo mês, sairá na mesma diligência o irmão Tesoureiro e Procurador, e em cada um dos seguintes meses nomeará o Mordomo dos irmãos para continuarem a pedir, elegendo, também, irmãos para pedirem no **Arrayal de S. Domingos** desta freguesia, e nos seus anexos: fará avisar os irmãos para estarem prontos a acompanhar a Irmandade quando sair fora as procissões, ou enterros, e a que faltar por omissa, sem causa urgente, condenará em meia pataca de ouro para as obras da nossa Irmandade. Terá igual cuidado em aplicar ao Procurador as cobranças de que se dever à Irmandade. (...) (ARQUIVO PÚBLICO DE PARACATU-MG, 1799, *grifo nosso*).

O Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Amparo, voltada para os pardos, também menciona o pedido de esmolas no antigo *Arrayal de São Domingos*. Cabe pontuar, que os pedidos de esmolas em uma região não significavam, necessariamente, a inserção dos moradores como membros das irmandades. O aumento das confrarias se traduzia no aumento das celebrações e festas, das quais participavam não apenas os habitantes das vilas e arraiais, mas, também, a população dos arredores rurais. (FONSECA, 2011). Segundo Julita Scarano (1978), os pedidos de esmolas eram um meio muito empregado pelas irmandades para a arrecadação de fundos para suas atividades e para a realização de festas e organização de obras.

O Arraial de São Domingos foi uma das principais áreas de povoamento de Paracatu, no século XVIII, em razão das descobertas de ouro no Córrego São Domingos e na região do Morro do Ouro, e era considerado um povoado nos arredores do núcleo urbano. Desse modo, existe a possibilidade, de que os moradores da região participassem das três irmandades, de acordo com a sua posição na hierarquia social (negro, pardo,

liberto ou cativo) e, também, com as afinidades pessoais. Ressaltamos que o interesse dessa pesquisa está, sobretudo na influência que as irmandades tiveram na construção do universo cultural e da identidade coletiva da população negra no período colonial.

Observa-se uma aproximação entre as irmandades que congregavam a população negra, Nossa Senhora do Rosário e Glorioso São Benedito, uma vez que elas participavam juntas nas festas e procissões e dividiam o mesmo templo. A estrutura das festas, os valores, crenças e concepções de mundo eram, também, bastante próximos. Destacamos a relevância do papel desempenhado pelos santos, que eram vistos como intercessores na vida dos devotos e, também, após a morte. A relação com os santos era mediada pela realização de promessas e de homenagens e retribuições quando as graças eram concedidas. As festas eram uma forma de demarcação de poder das irmandades, de afirmação identitária e tinham um sentido espiritual de homenagear os santos e atrair suas bênçãos e proteção.

2.1.2.3 A Irmandade de Nossa Senhora do Amparo

A irmandade de Nossa Senhora do Amparo congregava a população de pardos livres de Paracatu e seu Livro de Compromisso foi oficializado em 1765. Assim como as demais irmandades, essa confraria possuía uma estrutura interna administrativa e atuava na manutenção dos ritos religiosos e no atendimento das necessidades dos membros. Inicialmente, a irmandade do Amparo não possuía capela própria e se localizava em um altar lateral na Igreja de Sant'Anna, como pode ser observado no trecho abaixo, presente no Livro de Compromisso dessa confraria. Posteriormente, foi erguida a igreja de Nossa Senhora do Amparo, demolida no século XX. (SILVA, 2019).

Cáp I. Acha-se a nossa irmandade na capela do San't Anna deste Arrayal, na qual fizemos às nossas custas, altar de talha com retábulo dourado no que se acha colocada a soberana imagem da mãe de Deus do Amparo e neste altar e capela será conservada, até que a irmandade possa fazer capela própria sobre si e para ela se trasladará (...) (ARQUIVO PÚBLICO DE PARACATU-MG, 1765).

Figura 16 - Representação de Nossa Senhora do Amparo presente no Livro de Compromisso da Irmandade.



Fonte: Arquivo Público Municipal de Paracatu-MG (2019).

No que diz respeito à vida cultural e às festas organizadas por essa irmandade, o Livro de Compromisso não apresenta informações que permitam uma caracterização. Cabe ressaltar que no capítulo XIV desse documento, está presente referência à realização de pedidos de ‘esmolas’ no ‘*Arrayal de São Domingos e seus arredores*’, de maneira muito semelhante ao observado no Livro de Compromisso da Irmandade do Glorioso São Benedito.

Cáp XIV. (...) que na mesma forma nomeará irmãos para pedirem no **Arrayal de São Domingos** e nos seus arredores e fará avisar (...) que seja prometido a acompanhar os irmãos quando saírem para as procissões ou enterros e ao que faltando por omissões, sem causa, serão condenados em pagar meia oitava de ouro por ser negligente (...) (ARQUIVO PÚBLICO DE PARACATU – MG, 1765, p. *grifo nosso*)²⁴.

²⁴ Alguns trechos dos capítulos dos Livros de Compromissos das irmandades de Paracatu encontram-se deteriorados. Realizamos, portanto, algumas adaptações em palavras que se encontravam apagadas, de acordo com o contexto do texto. Foi realizada, também, em todas as transcrições dos documentos, a atualização da grafia das palavras.

2.1.2.3.1. A devoção a Nossa Senhora do Amparo e a Tapuiada

A Tapuiada é considerada uma das principais manifestações culturais populares de Paracatu, caracterizada pela representação cênica de uma disputa entre indígenas, ‘Tapuios’ e negros, denominados ‘Congos’. O ato dramático se desenrola a partir da simulação de lutas entre esses grupos, que se encerram como uma dança de conciliação e com um canto em homenagem à Nossa Senhora do Amparo, considerada a padroeira dos pardos no Brasil. O figurino dos participantes da Tapuiada é composto por penas que caracterizam os grupos indígenas e máscaras e pedras preciosas utilizadas para retratar os Congos. A participação é restrita aos homens e inclui, também, crianças.

As informações sobre o surgimento da Tapuiada são imprecisas e não existe consenso sobre esse tema na bibliografia. Para Mello (1985), a Tapuiada seria uma representação de origem negra e indígena. Já outros autores²⁵ ressaltam o caráter catequizador dessa encenação dramática, sendo atribuída a sua origem à atuação do Clero na região, que buscava converter os negros e indígenas ao catolicismo, utilizando o recurso da apresentação teatral.

A estrutura da Tapuiada está presente na Congada, onde são apresentados atos dramáticos que simulam disputas entre grupos, sendo o vencedor abençoado por um santo padroeiro. Essa estrutura foi desenvolvida no Brasil, desde o século XVII, introduzida pelos jesuítas, e depois incorporadas pelas irmandades, recebendo influências de origem negra e indígena. Apesar da referência à Nossa Senhora do Amparo, não foi encontrada documentação que vincule a Tapuiada à irmandade. Segue, abaixo, trecho dos versos cantados, durante a encenação que fazem referência à devoção à essa santa:

Nós dançamos e folgamos
Neste dia de alegria.
Vamos bem juntos louvar
O Amparo de Maria.
(MELLO, 2008)

²⁵LABORATÓRIO DE ARQUEOLOGIA. *Relatório do Programa de preservação do patrimônio cultural na área impactada pela implantação da It 138 km Batalha-Paracatu/MG: relatório Final*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2012. Vol. 2.

Figura 17 - Dramatização recente da disputa entre índios e negros na Tapuiada



Fonte: Associação dos Condutores de Turismo de Paracatu (2019).

Figura 18 - Imagem da Tapuiada em Paracatu, século XX.



Fonte: Arquivo Público Municipal de Paracatu- MG (2019).

2.1.2.4 As festas das irmandades religiosas e a Folia de Reis

A Folia de Reis é realizada em alguns bairros e povoados de Paracatu como Alto do Açude, São Sebastião e na comunidade quilombola São Domingos. A narrativa de origem dessa manifestação é a visita dos três reis magos ao menino Jesus, levando presentes em homenagem ao seu nascimento. De acordo com a tradição portuguesa, o dia de Reis é comemorado na data de seis de janeiro.

Em Paracatu, a Folia de Reis é realizada com a participação, quase exclusiva, dos homens, que realizam os ‘giros’ nas casas, com instrumentos musicais, entoando cantos

e rezas, com a intenção de abençoar as residências dos moradores por onde passam. Assim como na Caretada, a Folia de Reis acontece com a participação de um ‘comandante’ ou ‘capitão’ que conhece os cantos e rituais e direciona as atividades. É comum, também, a presença dos palhaços ou dançantes, figuras que representam soldados de Herodes, encarregados de matar Jesus, conforme conta a história bíblica (SILVA, 2010).

No catolicismo popular, essa comemoração é realizada com a incorporação de diversos elementos de tradição indígena e africana, como os instrumentos musicais, os ritmos e as danças. Na passagem pelas casas é realizada a arrecadação das ‘esmolas’, dinheiro utilizado para a realização da festa no ano seguinte. O ‘alferes’ é responsável pelo recolhimento das doações e, também, por carregar a bandeira com a imagem do presépio ou dos três reis magos. A chegada da folia representa bênçãos, simbolizadas pela bandeira, recebidas pela família, que abre a sua casa e oferece alimento aos foliões (MELLO, 1985).

Embora a origem da Folia de Reis não esteja ligada, diretamente, às atividades realizadas no âmbito das irmandades leigas em Paracatu, essa comemoração apresenta diversas características que tiveram influência do catolicismo barroco que se desenvolveu no século XVIII. Os ‘giros’ que são a circulação nas casas dos foliões com instrumentos musicais, a realização de orações, o recolhimento de dinheiro, a oferta de comida e bebida nas casas e os símbolos, como a bandeira, fazem parte de uma estrutura de celebração já presente na tradição das festas das confrarias.

Assim como a Caretada, a Folia de Reis é realizada com a mobilidade no território e com o fortalecimento dos laços comunitários. Os foliões passam de casa em casa recolhendo doações e servindo-se de café e quitandas preparadas pelos moradores. Na Caretada, os brincantes circulam pelas casas, onde são oferecidas fartas refeições pelos amigos, familiares e vizinhos.

Segundo Mello (2008), a Folia de Reis realizada na comunidade São Domingos possui algumas particularidades que não são observadas nos outros bairros onde ela acontece, como a realização de cantos em homenagem à Nossa Senhora do Rosário. “Fato curioso é que, na região do povoado de São Domingos (...) apenas dentro da igreja ou em oratórios, em plena Festa de Reis, canta-se a Nossa Senhora do Rosário (...)”. (MELLO, 2008, p. 262). Nota-se, portanto, mais um elemento que reforça a relação existente entre moradores do São Domingos e a irmandade de Nossa Senhora do Rosário, no período colonial.

Conforme pontuamos, a presença das irmandades leigas e do catolicismo barroco no universo cultural de Paracatu e do São Domingos, vai além dos rituais praticados nas festas. Observamos essa influência na própria visão de mundo, onde a figura dos santos e os laços comunitários, fortalecidos nas celebrações, são elementos estruturantes. Na Caretada e na Folia de Reis, os moradores abrem as portas de suas casas para receber os mascarados e ofertam comidas e bebidas para os amigos e parentes, reforçando a solidariedade, a união entre o grupo e as relações de afeto. No que diz respeito à expressão territorial dessas festas, notamos uma estrutura semelhante, marcada pela circulação no território, com paradas em alguns pontos fixos, como a igreja, as casas e os quintais.

Nota-se, a partir da discussão realizada ao longo do Capítulo, que esses elementos já estavam presentes nas festas barrocas, realizadas no período colonial, onde as procissões, cortejos e as passagens pelas casas, onde eram oferecidos alimentos, eram elementos fundamentais. Observam-se, também, que os símbolos sagrados, como a bandeira com a imagem do santo ou das figuras de devoção são levados até as residências como um símbolo de benção espiritual que é recebida pelo morador. Na Caretada, os próprios ‘caretas’, dançantes mascarados, representam essa dimensão do sagrado e o movimento lúdico. Essas celebrações revelam, também, uma estrutura social em que os moradores se sentem próximos para visitarem as casas uns dos outros e partilharem das refeições, fortalecendo os vínculos sociais.

O intuito desse capítulo foi contextualizar, através de uma abordagem histórica, as origens das principais manifestações culturais negras em Paracatu, buscando um entendimento sobre as concepções de mundo e os valores que permeiam as continuidades dessas manifestações no presente, sobretudo na comunidade São Domingos. Buscamos, portanto, caracterizar o universo cultural, dentro de uma perspectiva que considera o processo de formação das representações culturais.

CAPÍTULO 3 - PERSPECTIVAS E PASSOS METODOLÓGICOS

3.1 PERSPECTIVA EPISTEMOLÓGICA DA PESQUISA

Conforme mencionamos na introdução, essa pesquisa tem como objetivo principal compreender a construção do território quilombola São Domingos nas perspectivas material e simbólica e analisar as relações entre esses âmbitos. Como premissa filosófica orientadora, nos aproximamos da fenomenologia por considerar que os elementos que constituem a cultura são apreendidos a partir das relações estabelecidas entre os sujeitos e o meio e das experiências que configuram uma consciência coletiva, que se materializa no espaço e, ao mesmo tempo, é influenciada pelo meio geográfico. De acordo com Merleau-Ponty (1999), as experiências podem ser compreendidas como uma mediação entre linguagem e significados e a fenomenologia contempla emoções, desejos e as relações estabelecidas pelos sujeitos entre si e com o meio.

Para a construção da tese, consideramos os geossímbolos como elementos territoriais que transmitem uma mensagem e que constituem uma forma de linguagem, cuja interpretação permite acessar uma rede de significados associados ao universo cultural. Segundo Merleau-Ponty (1991), os signos fazem sentido quando considerados dentro de um contexto mais amplo e o seu significado é apreendido a partir da interação entre os diversos elementos. Utilizaremos essa abordagem para trabalhar com os geossímbolos, considerando que esses marcos espaciais, quando compreendidos em conjunto, revelam uma narrativa que expressa elementos da concepção de mundo e dos valores dos moradores da comunidade São Domingos.

Na Geografia, os trabalhos inspirados na fenomenologia são realizados, mais frequentemente, com foco nas categorias geográficas lugar e paisagem. A abordagem de território trabalhada por Bonnemaïson (2005) permite, entretanto, uma aproximação com essa corrente filosófica por se basear nas relações culturais, afetivas e espirituais estabelecidas por um grupo cultural com o ambiente físico. O autor trabalha com a noção de ‘espaço cultural, constituído a partir dos territórios simbólicos. Essa concepção também contempla a dimensão do ‘espaço vivido’, constituído pelas relações cotidianas e subjetivas, mas ultrapassa essa esfera, uma vez que o ‘espaço cultural’ se estabelece a partir de símbolos e representações. A abordagem do autor inclui, também, o ‘espaço social’, composto por estruturas e funções econômicas. Tratam-se, portanto, de camadas

distintas para a compreensão da realidade que são vistas de maneira sobreposta e interligada.

A abordagem que utilizamos para a compreensão do território contempla, também, uma dimensão objetiva, captada através da caracterização material e do levantamento histórico. Adotamos, portanto, uma visão de território não dicotômica, que inclui tanto o universo das representações, quanto a caracterização do meio geográfico. Em termos metodológicos, optamos por uma combinação de perspectivas, com investigação sobre a formação do território cultural e material, observação dos fenômenos em campo, identificação dos geossímbolos e análise sobre os valores e concepções de mundo partilhados pelos sujeitos.

Segundo De Paula (2011), a fenomenologia apresenta possibilidades para trabalhar com a concepção de território ainda pouco exploradas pelos geógrafos. A aproximação com essa perspectiva permite contemplar os conhecimentos e práticas geográficas que são experienciais e anteriores ao desenvolvimento do campo científico teórico-conceitual. Consideramos que as representações simbólicas estão inseridas nesse universo das experiências coletivas e visões de mundo de um grupo cultural. Para a compreensão do território, a fenomenologia traz como aporte, a dimensão do vivido e suas implicações nos processos de apropriação espacial e construção da identidade coletiva.

A perspectiva fenomenológica é utilizada pelos geógrafos como um caminho para compreender, de maneira holística, as relações entre os homens e o ambiente geográfico. Dentro desse viés, o entendimento sobre o território vai além dos referenciais clássicos, associados às relações de poder e controle sobre uma área e contempla as relações estabelecidas pelos indivíduos ou por um grupo com os lugares e a atribuição de sentido aos mesmos. Nessa concepção, o território é composto por lugares simbólicos e sua compreensão passa pela investigação da relação entre uma estrutura material e uma estrutura de significados (HOLZER, 1997).

De acordo com Saquet (2013), as principais abordagens sobre o território na Geografia podem ser divididas em econômica, geopolítica e cultural. A concepção centrada na dimensão simbólica tem Bonnemaison como um dos principais expoentes. Segundo o autor, essa vertente de pesquisa sobre o território, também, chamada de 'semiológica' é a menos explorada pelos geógrafos. O trabalho que desenvolvemos se insere nessa perspectiva cultural ou semiológica do território, que tem como foco as relações simbólicas e os processos de construção da identidade coletiva.

O enfoque do trabalho de Bonnemaïson tem como aporte teórico a Geografia Cultural e não faz referência direta à fenomenologia. Consideramos, entretanto, que uma aproximação epistemológica com essa corrente filosófica pode trazer contribuições na discussão sobre o território, sobretudo, por incorporar as experiências e concepções de mundo dos sujeitos em relação ao meio geográfico. Na pesquisa que desenvolvemos, a fenomenologia foi utilizada como orientação em algumas etapas da investigação e não como método. Para os objetivos que buscamos alcançar, a abordagem qualitativa, centrada em diferentes dimensões do território, se mostrou mais adequada. A perspectiva fenomenológica aparece na busca por compreender o universo cultural do São Domingos através da experiência dos moradores e na apreensão de fenômenos a partir da observação.

Ao tratar sobre as bases fenomenológicas da Geografia, Relph (1979) ressalta a relevância de se considerar, nas pesquisas geográficas, o ‘mundo vivido cultural’, que compreende elementos espaciais que possuem significados para os sujeitos e grupos, como edifícios, paisagens e ruas. O envolvimento com esse universo acontece tanto através do corpo, dos sentidos e dos movimentos, quanto da linguagem e dos símbolos, que apresentam um caráter coletivo. Na abordagem que adotamos para essa tese, apesar de considerarmos a dimensão cotidiana do ‘espaço vivido’, o foco está nas representações e nas relações entre o universo cultural e o meio geográfico, que correspondem ao ‘espaço cultural’.

Bachelard (2008) ressalta que os valores humanos estão presentes tanto nos pensamentos quanto nas experiências e os espaços em que vivemos estão carregados de significados associados ao universo da memória, da afetividade e da imaginação. Dardel (2015), um dos precursores de uma abordagem geográfica que se aproxima da fenomenologia, faz referência aos símbolos espaciais, que se situam na fronteira entre o mundo material e o mundo imaginário. O viés adotado por esses autores se concentra na perspectiva existencialista e na experiência espacial dos sujeitos, que confere conteúdo e sentido à realidade material. Na concepção de geossímbolos a dimensão afetiva e existencial está presente, mas o seu caráter é coletivo e associado aos processos de construção da identidade.

Bailly (1993) ao trabalhar com a ‘geografia das representações’ destaca que a dimensão cultural dos lugares está relacionada com a consciência de quem vive neles e possui uma significação histórica e social associada à sentimentos, memórias coletivas e símbolos. As representações culturais são compreendidas, portanto, como mediações da

experiência espacial. De acordo com Y-Fu-Tuan (1979), as experiências envolvem os sentidos e, também, os conhecimentos sobre o mundo, que advém das sensações, percepções e concepções.

De acordo com Bonnemaïson (2005), o território se configura a partir das relações estabelecidas por um grupo cultural com uma trama de lugares hierarquizados e interdependentes, que desenham um ‘traçado no solo’. Desse modo, um dos enfoques está em compreender as concepções de mundo de um grupo, a partir dos lugares onde se expressa a cultura e, ao mesmo tempo, como as representações são influenciadas pela materialidade do território. Em síntese, trata-se da análise sobre as diferenças culturais em sua vertente territorial.

Segundo o autor, é através da visão cultural que os grupos se apropriam do espaço e demarcam a sua identidade, configurando o território, que apresenta uma dimensão material e outra invisível, compreendida por emoções, atitudes mentais e manifestações simbólicas. A dimensão cultural transcende a vida cotidiana e se relaciona com as sensibilidades e a busca por sentido dos indivíduos e grupos que compõem uma concepção de mundo coletiva.

Consideramos, portanto, que uma aproximação com a fenomenologia nos permite adentrar no universo das experiências dos sujeitos que envolvem seus mitos, representações e a relação afetiva estabelecida com os lugares, objetos e itinerários que configuram o território simbólico. A abordagem adotada se concentra, portanto, na identificação dos geossímbolos (interface entre a dimensão material e simbólica) e na compreensão do sistema cultural e de sua manifestação territorial. A presente pesquisa foi desenvolvida na perspectiva da Geografia Cultural, que permite uma compreensão do território que abrange tanto a sua organização e formação histórica, quanto as experiências dos sujeitos e sua expressão através das representações.

Para Bonnemaïson (2005), a cultura pode ser considerada um ‘sistema de representação simbólica’, uma visão de mundo, que tem efeitos sobre a relação entre sociedade e espaço. Ela é vista pelo autor como um tipo de resposta, no plano ideológico e espiritual, ao problema de existir coletivamente em um certo ambiente natural, conjuntura econômica e tempo histórico. Os valores que fundamentam a cultura se apoiam sobre um discurso, expresso através de mitos e representações, que possuem uma dimensão territorial.

Geertz (1997) adota uma perspectiva semiótica de cultura voltada para as redes de significados estabelecidas a partir da linguagem simbólica. Nessa concepção, a cultura

constitui um contexto em que estão inseridos signos ou símbolos interpretáveis. O autor pontua que a apreensão desses significados na análise cultural é sempre limitada às partes do discurso social que os informantes permitem que sejam acessadas pelo pesquisador. Desse modo, na busca por compreender o universo simbólico do São Domingos, entendemos que os significados partilhados são múltiplos e, também, circunstanciais. O que apresentamos nesse trabalho constitui, portanto, parte do universo do São Domingos que foi possível captar para a compreensão da dimensão territorial da cultura. Nesse sentido, o compromisso não está na apreensão de uma verdade absoluta, mas em obter uma síntese que revela a essência do fenômeno em sua profundidade.

3.1.1 A abordagem etnogeográfica

A etnogeografia busca investigar as representações do espaço e as relações estabelecidas com o território realizadas por um grupo cultural. Ela pode ser compreendida como uma perspectiva metodológica que se interessa, entre outros temas, pelos conhecimentos geográficos produzidos pelas diferentes culturas, que não são enquadrados no campo da ciência tradicional. Essa abordagem pressupõe uma abertura para a compreensão das visões de mundo e dos modos de vida das sociedades e suas expressões territoriais. A etnogeografia se aproxima, portanto, das relações estabelecidas pelos sujeitos com o meio, que passa pelo campo simbólico e pela atribuição de sentido à elementos espaciais.

De acordo com Claval (2003), a etnogeografia se desenvolveu na França, após da década de 1990, sendo revelada nos anais de um Colóquio realizado em Bordeaux, em 1995. Essas publicações apresentavam exemplos de sistemas de orientações próprios a determinadas sociedades, assim como conhecimentos sobre o solo, a fauna, a flora e maneiras de utilização e apropriação da natureza pelos grupos culturais. Na perspectiva etnogeográfica, a Geografia se interessa pelos conhecimentos e interpretações do ambiente realizados pelas sociedades que o ocupam e pelas relações estabelecidas com o meio, que envolvem, também, as dimensões cultural, afetiva e espiritual. Trata-se das ‘geografias concebidas e praticadas’ pelos grupos a partir das suas experiências cotidianas.

O mundo que os homens constroem, transformam e organizam depende da imagem que eles têm do meio, das técnicas que permitem ter domínio sobre ele e os modelos ideais que eles gostariam de impor. O mundo que os homens desenham coloca em jogo deuses, espíritos e forças cósmicas: sua topografia mistura espaços profanos e espaços

sagrados (CLAVAL, 1999, p. 71).

A etnogeografia se aproxima da fenomenologia ao privilegiar as relações estabelecidas pelos sujeitos com o meio e as experiências e conhecimentos pré-científicos. O campo das representações simbólicas e concepções de mundo que compõem o universo cultural faz parte do envolvimento de um grupo com o mundo, que se desdobra em relações de apropriação e construção de uma identidade coletiva e configuram o território simbólico. Nesse sentido, a visão de mundo decorre das experiências associadas à um contexto geográfico específico e se expressam territorialmente.

A etnogeografia dialoga, também, com a etnografia, método, tradicionalmente, utilizado na Antropologia, em que o trabalho de campo se caracteriza como uma imersão dentro do universo investigado, em busca da realização de uma descrição densa, seguida por um processo sistematizado de interpretação. As informações são levantadas a partir do convívio, da observação participante e do compartilhamento de referências com o grupo cultural. Essa perspectiva inclui as percepções e as experiências do pesquisador, que dialoga com a realidade com a qual é confrontado e com os acontecimentos que se desdobram em campo.

Apesar das aproximações com o universo da Antropologia, a etnogeografia não pressupõe, necessariamente, a realização de uma etnografia. Uma pesquisa com base na etnogeografia pode ser realizada a partir de uma abordagem qualitativa, focada no universo de representações culturais de um grupo e em sua relação com o território. Embora a etnografia seja um método associado às teorias antropológicas, algumas de suas técnicas podem ser adotadas nos levantamentos empíricos realizados em diversos campos do conhecimento, como a Geografia.

O trabalho que desenvolvemos para a construção dessa tese se apoia em algumas ferramentas da etnografia, sobretudo no que diz respeito às técnicas a serem aplicadas na pesquisa de campo, como a observação participante na festa da Caretada e posicionamento do pesquisador de ‘abertura’ para os fenômenos e para o compartilhamento de experiências junto ao grupo pesquisado. Entretanto, para os objetivos propostos e as questões que buscamos responder, a pesquisa qualitativa, com aprofundamento em campo e realização de entrevistas narrativas se mostrou uma opção metodológica mais adequada. Desse modo, optamos por desenvolver uma pesquisa **etnogeográfica qualitativa**, com foco nas representações culturais, na observação dos fenômenos e na análise das experiências coletivas que envolvem o universo cultural,

apreendidas a partir de entrevistas, diálogos não estruturados, observação simples e observação participante.

3.2 PERSPECTIVA METODOLÓGICA, ETAPAS E INSTRUMENTOS DE PESQUISA

3.2.1 Abordagem metodológica da pesquisa

Conforme já pontuamos, o objetivo principal dessa tese é compreender a relação entre os âmbitos material e simbólico do território na comunidade quilombola São Domingos. Com esse intuito, realizamos uma pesquisa qualitativa que permite, além da análise da configuração do território, um aprofundamento sobre o discurso social, que se manifesta através do sistema cultural, conforme propostos por Bonnemaïson (2002). Partimos, inicialmente, de uma caracterização que teve como fio condutor o processo histórico de formação do território. A partir desses elementos e da pesquisa de campo, buscamos compreender o sistema cultural do São Domingo, identificar os principais geossímbolos e aprofundar nas relações entre a dimensão cultural e o meio geográfico, que caracterizam o ‘espaço-território’.

De acordo com Turato (2005), a pesquisa qualitativa oferece um modelo de entendimento das relações entre diferentes elementos, que estabelecem uma ordem invisível ao olhar comum. A interpretação é realizada a partir dos dados coletados em campo e da apreensão da perspectiva dos sujeitos sobre os fenômenos pesquisados. Considerando que os significados são partilhados culturalmente, e que os grupos se organizam em torno de representações e simbolismos, o ambiente dos sujeitos passa a ser o local da observação. Na perspectiva qualitativa, o pesquisador utiliza, também, seus órgãos do sentido para apreender os objetos em estudo.

No que diz respeito aos instrumentos de pesquisa, a realização de entrevistas em profundidade pode aproximar o pesquisador da essência do fenômeno investigado. Para atingir os objetivos propostos, a pesquisa qualitativa possibilita, também, a adoção de recursos mais abertos e flexíveis e procedimentos a serem ajustados à medida em que o processo se desenvolve.

No que diz respeito à amostragem, ela pode ser intencionada, ou seja, busca-se indivíduos que vivenciam a questão em foco e/ou têm conhecimento sobre ela e o número de sujeitos pode ser definido no próprio campo (UWE, 2013). Para esse trabalho, utilizamos a amostragem teórica como procedimento para a seleção dos interlocutores a

serem entrevistados, na qual a escolha e a reunião do material empírico são realizadas no processo de coleta e interpretação dos dados.

Dentro dessa concepção, apesar do planejamento prévio, as decisões são tomadas à medida em que a pesquisa é delineada e de acordo com o potencial de contribuição das fontes, considerando os objetivos propostos e o levantamento bibliográfico prévio. Nesse sentido, optamos por definir as questões a serem observados em campo e um planejamento, deixando espaço para que a experiência, também, conduzisse o processo. Partimos de questões ou interesses amplos, que foram sendo definidos e apurados à medida que o trabalho foi sendo desenvolvido. Nessa proposta, as entrevistas narrativas com os sujeitos possibilitaram a apreensão de suas impressões, experiências, opiniões e sentimentos, que posteriormente, conduziram à análise e compreensão de aspectos ocultos da realidade.

Os pesquisadores qualitativos tentam compreender os fenômenos que estão sendo estudados a partir da perspectiva dos participantes. Considerando todos os pontos de vista como importantes, este tipo de pesquisa ilumina, esclarece o dinamismo interno das situações, frequentemente invisível para observadores externos (GODOY, 1995, p. 63).

De acordo com Muylaert *et al.* (2014), as entrevistas narrativas permitem investigar a combinação das histórias relatadas pelos sujeitos com o contexto social e histórico, com intuito de compreender elementos associados às crenças e valores. Elas podem estar baseadas em um roteiro, mas se caracterizam por serem não estruturadas, uma vez que o intuito está em aprofundar um tema ou compreender aspectos específicos da realidade. Os sujeitos são encorajados a contar acontecimentos importantes da sua vida e do contexto social, com uma intervenção mínima do pesquisador. As histórias emergem a partir das trocas, da interação e do diálogo, por meio dos quais as experiências são transmitidas. Como o intuito é obter informações detalhadas, as entrevistas narrativas se concentram em poucos sujeitos e são complementadas por outras fontes de dados como fotografias, documentos e diários de campo.

Optamos pela realização de entrevistas narrativas com os moradores do São Domingos, complementadas pela observação e pela pesquisa bibliográfica e documental. As entrevistas foram realizadas com o intuito de aprofundar nas narrativas e histórias de vida de cada interlocutor. As entrevistas foram conduzidas priorizando moradores que possuíam vivências relacionadas à memória da comunidade e às práticas culturais.

Entrevistamos, também, lideranças comunitárias, que desempenham um papel relevante de intermediação entre a comunidade e as instituições externas.

Para a análise do material coletado a partir da realização de entrevistas narrativas, é recomendada a transcrição, redução do texto, com a retirada de excessos e elementos que não contribuem para a investigação, como juízos de valor, vícios de linguagem, entre outros. As entrevistas são agrupadas a partir de palavras-chave e são desenvolvidas categorias que permitem a interpretação. Essa codificação dos dados pode ser baseada nos conceitos propostos a partir da literatura (MUYLAERT *et al.*, 2014).

Adotamos essa proposta de análise para trabalhar com os dados empíricos coletados a partir das entrevistas narrativas realizadas no São Domingos. Agrupamos o material a partir de palavras-chave e utilizamos como categorização os elementos do sistema cultural, conforme a proposto por Bonnemaïson (2002). Desse modo, as falas dos moradores foram divididas como associadas a crenças (representações, mitos fundadores, geossímbolos e memória), conhecimentos, técnicas e espaço. Essa opção contribuiu, também, para validar a proposta teórica da pesquisa, uma vez que os dados sobre as práticas culturais se encaixaram nessa categorização, o que mostrou que esse modelo era adequado para trabalhar com a dimensão simbólica do território.

3.2.2 Etapas e instrumentos metodológicos da pesquisa

Conforme explicitado no item anterior, para a realização dessa pesquisa, adotamos uma abordagem qualitativa, em que os significados são apreendidos através das experiências dos sujeitos e dos conteúdos coletivos que elas revelam, que se expressam através de representações. Além da busca pela compreensão dessa dimensão imaterial associada aos significados, uma etapa importante dessa pesquisa foi a caracterização do território do São Domingos.

Partimos da análise sobre a formação territorial de Paracatu e da comunidade, com a investigação histórica e descrição de aspectos geográficos, tais como clima, solos, hidrografia, topografia, entre outros. Para a caracterização do universo simbólico, utilizamos a perspectiva de sistema cultural proposta por Bonnemaïson (2002), que se configura a partir de crenças (mitos fundadores, memória, representações e geossímbolos), técnicas, conhecimentos e espaço. A compreensão do sistema cultural foi

realizada com base em levantamento bibliográfico, pesquisa histórica e documental e pesquisa de campo.

Com o intuito de realizar uma análise de como as dimensões materiais e simbólicas do território se relacionam, aprofundamos na compreensão sobre os geossímbolos e sobre a festa da Caretada. Buscamos identificar os principais geossímbolos da comunidade e da festa e analisar os valores e visões de mundo que eles representam. Na investigação sobre a Caretada, nos concentramos em compreender os principais elementos e rituais da festa e como eles se manifestam, territorialmente, a partir dos geossímbolos e da relação entre os diferentes elementos do sistema cultural presentes no microcosmo da festa.

Para atingir os objetivos propostos, o passo inicial foi o levantamento bibliográfico sobre a comunidade São Domingos, juntamente com a construção de um referencial teórico estruturado na perspectiva da Geografia Cultural. A abordagem histórica se mostrou essencial para a análise do território, uma vez que possibilitou a investigação sobre a formação territorial e sobre os processos que deram origem às manifestações culturais de origem negra em Paracatu. Realizamos, também, pesquisas de campo com o intuito de desenvolver observação sobre o território, observação participante na festa da Caretada, identificação dos geossímbolos e entrevistas narrativas com os moradores.

Como fontes de dados complementares foram utilizados os discursos dos sujeitos presentes em entrevistas jornalísticas e documentários produzidos sobre a comunidade São Domingos. Consultamos, também, dados institucionais com o intuito de compreender a dinâmica territorial das comunidades quilombolas de Paracatu e da comunidade pesquisada, como tabela com informações sobre certificação divulgada pela Fundação Cultural Palmares²⁶ e processos de regularização fundiária abertos pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)²⁷. Em síntese, a pesquisa foi desenvolvida a partir de três eixos principais: levantamento bibliográfico, investigação histórica e documental e pesquisa de campo. O quadro abaixo sintetiza os objetivos de pesquisa e os passos e ferramentas metodológicas adotados.

²⁶ BRASIL. Ministério do Turismo. Subsecretaria de Cultural. *Tabela de Certificação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais*. Brasília: 2021. Fundação Cultural Palmares. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br>. Acesso em: 21 set. 2021.

²⁷BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Relação de Processos de Regularização Quilombola*. Brasília: INCRA, 2021. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/processos_abertos.pdf/view. Acesso em: 21 set. 2021.

Quadro 1 - Ferramentas metodológicas organizadas de acordo com os objetivos da pesquisa

Objetivos específicos de pesquisa	Ferramentas Metodológicas
<p>Caracterizar e compreender a dimensão material do território quilombola São Domingos.</p>	<p>Revisão bibliográfica Dados institucionais: Relatório Técnico de Identificação e Delimitação-RTID, produzido pelo INCRA. Pesquisa histórica e documental: Levantamento de informações, documentos e mapas históricos no Arquivo Público Municipal de Paracatu Olímpio Michael Gonzaga-APMOMG. Caracterização do território a partir de descrições presentes nas obras de viajantes e memorialistas. Pesquisa no acervo virtual do Arquivo Público Mineiro. Pesquisa em instituições museológicas de Paracatu como o Museu Histórico Municipal e a Fundação Casa de Cultura. Pesquisa de campo: Observação do território e entrevistas narrativas. Como registro foram utilizadas fotografias e descrições em notas e diários de campo.</p>
<p>Caracterizar e compreender a dimensão cultural do território quilombola São Domingos.</p>	<p>Revisão bibliográfica Dados institucionais: Relatório Técnico de Identificação e Delimitação-RTID, produzido pelo INCRA. Pesquisa histórica e documental: levantamento de informações no Arquivo Público Municipal de Paracatu Olímpio Michael Gonzaga (APMOMG). Caracterização a partir de descrições sobre o universo cultural de Paracatu presentes nas obras de viajantes e memorialistas. Entrevistas jornalísticas e documentários: Levantamento de informações sobre o universo cultural do São Domingos e transcrição de falas dos moradores. Pesquisa de campo: Observação do território, observação participante na festa da Caretada e entrevistas narrativas. Como registro foram utilizadas fotografias e descrições em notas e diários de campo.</p>

<p>Analisar a relação entre as dimensões material e simbólica a partir da configuração do sistema cultural.</p>	<p>Revisão bibliográfica Pesquisa histórica e documental: Levantamento de informações no Arquivo Público Municipal de Paracatu Olímpio Michael Gonzaga (APMOMG). Caracterização a partir de descrições sobre o universo cultural de Paracatu presentes nas obras de viajantes e memorialistas. Pesquisa de campo: Observação do território, observação participante na festa da Caretada e entrevistas narrativas. Como registro foram utilizadas fotografias e descrições em notas e diários de campo.</p>
<p>Identificar e compreender os principais geossímbolos e a relação que os sujeitos estabelecem com esses marcos territoriais.</p>	<p>Revisão bibliográfica Dados institucionais: Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), produzido pelo INCRA. Pesquisa histórica e documental: Levantamento de informações no Arquivo Público Municipal de Paracatu Olímpio Michael Gonzaga (APMOMG). Caracterização a partir de descrições sobre o universo cultural de Paracatu presentes nas obras de viajantes e memorialistas. Pesquisa de campo: Observação do território, observação participante na festa da Caretada e entrevistas. Como registro foram utilizadas fotografias e descrições em notas e diários de campo.</p>
<p>Analisar as referências ao território material presentes nas representações culturais</p>	<p>Revisão bibliográfica Pesquisa histórica e documental: Levantamento de informações no Arquivo Público Municipal de Paracatu Olímpio Michael Gonzaga-APMOMG. Caracterização a partir de descrições sobre o universo cultural de Paracatu presentes nas obras de viajantes e memorialistas. Pesquisa de campo: Observação do território, observação participante na festa da Caretada e entrevistas narrativas. Como registro foram utilizadas fotografias e descrições em notas e diários de campo.</p>

Fonte: a Autora (2022).

3.2.2.1 Pesquisa bibliográfica, histórica e documental

Conforme mencionado no item anterior, a abordagem histórica constituiu uma etapa essencial para caracterizar o sistema cultural do São Domingos e compreender sua formação territorial e inserção no contexto do município de Paracatu. Essa perspectiva foi adotada, também, para a análise sobre os geossímbolos, o sistema cultural e a festa da Caretada, buscando aprofundar o entendimento sobre a construção da dimensão simbólica do território.

Segundo Bachelard (2008), o espaço retém o tempo e é pelo espaço que são encontradas materializações de tempos passados. Desse modo, a busca pelos significados dos marcos territoriais e pela compreensão do sistema cultural passam por uma investigação sobre o processo histórico, suas rupturas e permanências. Os vestígios de tempos passados estão presentes no território de Paracatu em diferentes elementos, nos prédios históricos e narrativas sobre o período da mineração, nos acervos dos museus, na organização das ruas, entre outros. Desse modo, as igrejas barrocas, ruas de pedras chafarizes, trazem para o presente, conteúdos associados ao passado colonial, marcado por períodos de opulência, outros de estagnação e pelas contradições inerentes ao sistema escravista.

Basta uma aproximação inicial dos moradores do São Domingos para ouvir as histórias sobre a chegada dos bandeirantes e sobre Paracatu ‘ter começado’ no território onde a comunidade está localizada, um dos primeiros núcleos de povoamento da região, em razão das descobertas de ouro no Córrego São Domingos. Essas histórias estão enraizadas no imaginário coletivo e se apresentam à medida que as narrativas sobre a comunidade se desenvolvem. Desse modo, desconsiderar essa dimensão histórica na compreensão do sistema cultural seria tangenciar esse universo, sem compreender a sua essência. Diante dessa questão, já nas primeiras etapas da pesquisa, o levantamento histórico e documental se mostrou um fio condutor que passou a permear todos os demais passos metodológicos do trabalho.

Para a caracterização da formação territorial de Paracatu e do São Domingos, uma das referências utilizadas foi a produção historiográfica dos memorialistas, como Antônio de Oliveira Mello e Olímpio Michael Gonzaga, que possuem uma ampla bibliografia sobre a história de Paracatu e seu universo cultural. Foi realizada, também, consulta ao

acervo documental e iconográfico do Arquivo Público Mineiro²⁸ e do Arquivo Público Municipal de Paracatu Olímpio Michael Gonzaga e consulta aos registros de viajantes que passaram por Paracatu, como o francês Auguste de Saint-Hilaire.

Nos relatos dos viajantes e documentação histórica foi possível encontrar descrições detalhadas sobre elementos geográficos da região de Paracatu e do São Domingos no século XIX, constituindo uma fonte relevante de dados para a compreender da formação territorial e caracterizar o território. Para essa análise, foram priorizados mapas históricos e outros registros espaciais sobre a formação do município e da comunidade São Domingos. Apesar do forte viés descritivo, os relatos dos viajantes, sobretudo a produção de Saint-Hilaire, apresentam, também, dados sobre o universo cultural de Paracatu no período colonial. Na produção dos memorialistas, identificamos informações mais recentes sobre o universo das representações simbólicas, com destaque para as festas e outras manifestações da cultura popular.

A documentação encontrada no Arquivo Público Municipal de Paracatu sobre as irmandades religiosas, também, constituiu uma fonte relevante para a compreensão da vida cultural de Paracatu no período colonial. Conforme discutimos no Capítulo 2, as irmandades constituíram instituições essenciais para a população de origem africana e a compreensão de sua atuação e organização nos ajuda a entender manifestações culturais de origem negra. Era através das irmandades que essa população se reunia, constituía uma comunidade e organizava festas católicas sincretizadas com referenciais da cultura de origem.

Nas festas em homenagem aos santos de devoção, no período colonial, costumavam ser realizadas coroações de reis e rainhas, danças, cortejos, mascaradas e outros rituais que fortaleciam os valores e concepções de mundo da população negra. Muitas das festas e manifestações culturais das comunidades quilombolas de Paracatu possuem sua origem vinculada ao processo histórico vivenciado. Desse modo, a investigação sobre o papel das irmandades na vida cultural da população negra trouxe um aprofundamento sobre a religiosidade do São Domingos, as festas, as representações e outros elementos que compõem o seu universo cultural.

Foram consultados, além de produção bibliográfica sobre o tema, os Livros de Compromisso das irmandades, sobretudo aquelas frequentadas pela população negra, como a irmandade de Nossa Senhora do Rosário, Irmandade de Nossa Senhora do

²⁸ ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. *Sobre o sistema integrado de acesso do APMO*. Belo Horizonte: AMPM, 2022. Disponível em: <http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/>. Acesso em: 13 jul. 2022.

Amparo e Irmandade do Glorioso São Benedito. Alguns desses documentos apresentam informações sobre o antigo *Arrayal de São Domingos*, núcleo urbano que, posteriormente, deu origem à comunidade São Domingos.

O levantamento histórico contribuiu, também, para a identificação dos geossímbolos e para a busca pela compreensão dos seus significados, uma vez que muitos desses marcos espaciais são, também, locais de referência para a formação do território, associados ao contexto da mineração e à presença dos bandeirantes na região. Como exemplos, podemos mencionar a igreja, o cruzeiro, a construção da antiga escola, o Morro do Ouro e o Córrego São Domingos, conforme discutiremos ao longo da Tese. Esses locais são símbolos da ocupação inicial do território, caracterizada pela busca pelo ouro e pelo predomínio ideológico da religião católica. Com o passar do tempo, os mesmos elementos geográficos adquiriram novos sentidos e conteúdos, associados ao universo de crenças e valores dos moradores do São Domingos. Eles constituem, portanto, marcos históricos que configuravam o território no passado e permanecem relevantes no presente.

Para a compreensão da festa da Caretada, observamos, também, essas sobreposições de tempos, com a manutenção de elementos das festas populares barrocas, com novas camadas de significados construídas ao longo do tempo e em constante processo de transformação. Ao investigar as festas das irmandades religiosas no período colonial, identificamos uma estrutura de celebração com elementos e ritos que ainda são praticados, como a utilização de máscaras, a hierarquia das danças, a figura do capitão, a circulação pelo território, os fogos de artifício, os estandartes em homenagem aos santos católicos, entre outros. Desse modo, identificamos uma forte relação das festas com o período colonial e com a formação territorial do São Domingos, associada à mineração e à religiosidade católica. Esses elementos foram mesclados com referências da cultura africana e se expressam através das representações simbólicas que se encontram em constante processo de transformação e ressignificação.

Para complementar a pesquisa histórica foram realizadas, também, visitas aos acervos da Fundação Casa de Cultura e do Museu Histórico de Paracatu e ao centro histórico da cidade, buscando compreender aspectos relevantes para a formação territorial e para a vida cultural do município. A Fundação Casa de Cultura possui acervo fixo onde são expostas fotografias antigas, objetos do período colonial, documentos e outros elementos artísticos. O Museu Histórico está localizado em um casarão de 1903, cujo acervo foi organizado com o intuito de preservar e apresentar ao público a memória e a história do município. Na visita à essas instituições buscamos identificar referências sobre

a cultura e a história da população negra em Paracatu e sobre a comunidade São Domingos.

3.2.2.2 A pesquisa de campo na comunidade São Domingos

A pesquisa de campo teve como objetivo principal, compreender a relação entre o universo simbólico e o território material, a partir da observação do território, das narrativas dos sujeitos e da observação da festa da Caretada e de sua dinâmica territorial. Essa etapa possibilitou, também, a identificação dos principais geossímbolos e dos significados que eles possuem para os moradores do São Domingos. Cabe pontuar, que esses significados são múltiplos e se transformam ao longo do tempo. Buscamos, conforme já mencionado, captar elementos do discurso social associados ao objeto de pesquisa, dentro das limitações do que é permitido acessar através dos sujeitos.

No processo de observação, buscamos identificar elementos relevantes para a organização espacial, como a divisão das ruas, a disposição das casas, a localização dos quintais, roças e equipamentos produtivos e elementos geográficos, como rios, morros, vegetação, entre diversos outros. Nesse processo, nos atentamos, também, para as conversas informais com os moradores, as cenas do cotidiano e as informações presentes em diálogos, aparentemente, despreziosos.

Na observação dos participantes na festa da Caretada, foi utilizada, também, como ferramenta metodológica a percepção e sensibilidade do pesquisador, em um movimento de vivenciar a festa, percorrer as ruas junto com os dançantes e ouvir conversas, mantendo um olhar atento para o que o campo poderia revelar sobre o universo cultural do São Domingos e sobre a ‘alma’ da comunidade, nos termos utilizados por Bonnemaïson (2005). Nessa etapa, foram identificados, também, geossímbolos associados à festa como os quintais e outros pontos de parada onde acontecem os rituais e os principais caminhos e itinerários percorridos pelos brincantes.

Para a realização das entrevistas, utilizamos um roteiro (Anexo I) com perguntas voltadas para investigar elementos do sistema cultural, com ênfase para os geossímbolos e para a festa da Caretada. Optamos pela realização de algumas questões estratégicas, deixando espaço para que os entrevistados se expressem de maneira livre. As informações foram registradas através de gravação e, posteriormente, transcritas para interpretação dos dados. Adotamos, como procedimento metodológico, as entrevistas narrativas, em que o pesquisador realiza algumas intervenções pontuais e perguntas,

deixando espaço para que os interlocutores discorram sobre suas vivências e histórias de vida.

Na etapa de análise as informações foram reduzidas em uma tabela e separadas de acordo com os elementos do sistema cultural presentes nas falas dos moradores (memória, mitos fundadores, geossímbolos, representações, conhecimentos, técnicas e espaço). Esse procedimento se mostrou bastante apropriado por permitir uma classificação das informações de acordo com a proposta teórica da pesquisa, contribuindo para o processo de análise. Como critério do encerramento da coleta de dados foi utilizada a saturação, em que entendemos que os elementos essenciais para atender os objetivos propostos já tinham sido registrados e que as informações começavam a se repetir. Utilizamos como complemento, o levantamento bibliográfico e as narrativas dos moradores presentes em documentários e entrevistas jornalísticas, com o intuito de averiguar se as informações se complementavam e se seria necessário um aprofundamento em algum tema específico.

Em síntese, a pesquisa de campo na comunidade São Domingos foi estruturada em três etapas principais: 1) pesquisa exploratória, observação e visita ao Museu Casa de Adobe; 2) observação do território e observação participante na festa da Caretada; e 3) identificação dos geossímbolos e realização de entrevistas narrativas.

3.2.2.2.1 Pesquisa de campo exploratória e visita ao Museu Casa de Adobe

O primeiro contato com a comunidade quilombola São Domingos, ocorreu em maio de 2019, com visita de campo exploratória, onde foram realizadas observação do território, entrevistas narrativas e visita ao Museu Casa de Adobe e à residência da família Lopes dos Reis. Buscamos estabelecer interlocução com os moradores e informar sobre os objetivos da pesquisa de doutorado. Nessa etapa, foi realizada, também, investigação histórica e levantamento documental em instituições como arquivos e museus.

O Museu Casa de Adobe foi construído na antiga residência da família Lopes dos Reis, com o intuito de preservar a memória da comunidade através da manutenção da construção original de adobe e do acervo, composto por objetos que contam a história do São Domingos. A casa onde funciona o museu está localizada no mesmo terreno onde se encontram outras residências pertencentes à essa família. O quintal da casa é, também, uma extensão do museu, onde são recebidos os visitantes e grupos de escolas, que após conhecerem o museu, costumam ouvir histórias sobre a comunidade sentados em cadeiras embaixo das árvores.

Durante a pesquisa de campo, além de conhecer o Museu e realizar registros fotográficos sobre o acervo, foram realizadas entrevistas narrativas com os moradores e observação sobre o universo do quintal, onde foram apresentados diversos tipos de plantas de uso medicinal e os cultivos típicos do São Domingos, como o açafraão e o feijão Andu²⁹. A partir desse contato, foram identificados elementos que expressam a memória da comunidade presentes no museu, o universo dos conhecimentos sobre as plantas cultivadas no quintal e algumas referências territoriais simbólicas, processo aprofundado nas visitas posteriores.

Nesse contato, foi possível, também, conhecer e dialogar com o membro mais velho da comunidade, Sr. Aureliano Lopes dos Reis, e sua esposa D. Luiza Lopes dos Reis, que faleceu no ano de 2020 e com as filhas do casal. Durante a visita ao museu acompanhamos, uma das filhas do casal, D. Magna Lopes dos Reis, em apresentação guiada sobre a comunidade São Domingos para um grupo de estudantes de Paracatu, em que registramos através de gravações, relatos sobre o universo cultural, o cotidiano e a história do povoado.

O trabalho de campo possibilitou, também, a observação e o registro, através de fotografias, do núcleo central da comunidade, onde estão localizados alguns dos principais marcos territoriais como a igreja, o cruzeiro, a antiga escola e o cemitério. Trata-se de um local bastante conhecido e associado à imagem da comunidade, representada em portais de notícias e guias turísticos. Atrás da praça é possível avistar o Morro do Ouro, outro local de relevância simbólica para o grupo, conforme aprofundaremos no Capítulo 6.

As narrativas presentes nas falas de D. Magna ao grupo escolar que visitava o museu se mostraram uma fonte de dados tão relevante para a pesquisa, quanto as entrevistas formais. Durante as explicações sobre a história e o modo de vida da comunidade São Domingos, foi recitado o poema *'Um ninho de tico-tico'*, de Zalina Rolim. Ao consultar os registros do memorialista Olímpio Michael Gonzaga sobre o São Domingos, a disposição das casas do povoado foi descrita como semelhante a um *'ninho de passarinhos'*. Ao longo da pesquisa, foi possível constatar que essa metáfora revela além de elementos territoriais, valores e concepções de mundo, presentes no universo simbólico da comunidade, conforme será aprofundado ao longo do trabalho.

²⁹ O feijão Andu é bastante utilizado na alimentação do São Domingos e em preparos culinários típicos como a farofa de feijão Andu, servida durante a Caretada.

O exemplo acima, demonstra o processo metodológico escolhido para a condução da pesquisa em que os fenômenos que emergem no campo são interpretados em conjunto com os dados históricos, observações, registros de diálogos informais, levantamento bibliográfico e as entrevistas narrativas. Em síntese, as informações coletadas foram analisadas de acordo com o potencial de contribuição para a pesquisa e os objetivos propostos. Desse modo, elementos que, a princípio, poderiam parecer secundários ao serem confrontados com outras fontes de informações, se mostraram relevantes para a construção da tese e para a compreensão da relação entre os âmbitos material e simbólico do território.

3.2.2.2.2 A observação participante na festa da Caretada

Em junho de 2019, foi realizada observação participante na festa da Caretada, uma das manifestações culturais mais relevantes do São Domingos, que tem início no dia 23 de junho e segue até o dia 24, no horário do almoço.³⁰ A Caretada é caracterizada como uma festa itinerante em que os ‘dançantes’, grupos de homens mascarados, realizam paradas nos quintais das casas dos moradores e outros locais estratégicos e circulam pelo território, acompanhados por músicos, pessoas da comunidade e visitantes.

A observação participante na festa da Caretada consistiu no acompanhamento do evento, percorrendo as ruas junto com os participantes e registrando os principais acontecimentos e rituais. As paradas nos quintais são marcadas por elementos simbólicos que sinalizam que os quintais estão preparados para receber os visitantes, como presença de fogueira e o barulho dos fogos de artifício. Ao ouvirem o som dos fogos, os dançantes se dirigem ao quintal, onde o dono da casa oferece comidas para todos os participantes, inclusive os visitantes.

Ao acompanhar o percurso dos mascarados e as paradas, foi possível observar os ritmos e músicas, os papéis atribuídos aos mais velhos, as hierarquias e territorialidades presentes na festa, entre outros elementos que compõem essa celebração. Nos trajetos da Caretada identificamos, também, aspectos da configuração territorial, como a existência de ruas de terra, paralelas à rua principal, e a existência de elementos que indicam uma territorialidade com características associadas ao universo rural, como a existência de amplas áreas de vegetação, currais e áreas com pouca iluminação elétrica. Durante a festa, foram captados, também, os diálogos dos moradores, que revelavam emoções, opiniões

³⁰ Nos anos de 2020 e 2021, a festa não foi realizada em razão da pandemia da COVID-19.

sobre a festa e outras informações inseridas em diários de campo. Outra ferramenta de registro utilizada foram as fotografias, conforme será apresentado no Capítulo 5, em que tratamos, especificamente, sobre a Caretada.

De acordo com Itamar Vieira Júnior (2017), o processo de observação participante envolve uma atitude de abertura em relação campo e aos acontecimentos que se desenvolvem. Desse modo, não existem passos rigorosamente definidos, uma vez que o desconhecido e as experiências inesperadas podem constituir elementos essenciais para a pesquisa. Ao descrever o processo para a construção da sua tese de Doutorado, desenvolvida na comunidade quilombola Luna, localizada na Bahia, o pesquisador descreve o processo de observação como um caminho em que o pesquisador se permite *‘seguir o fluxo da vida em sensibilidade’*, no contato com os sujeitos e com o universo pesquisado. Segundo Vieira Júnior (2017), “o lançar-se para fora é mútuo, tanto o pesquisador quanto os seus sujeitos aceitam descortinar a experiência de viver. Juntam-se em correspondência, não com as mesmas intenções, mas permitindo-se afetar de diferentes formas pelo que ocorrerá” (VIEIRA JÚNIOR, 2017, p. 33).

Para atingir os objetivos propostos, consideramos que, para além da apreensão de elementos presentes no discurso dos moradores, existe um universo a ser explorado sobre a realidade investigada, que pode ser captado a partir da observação sensível dos fenômenos. A observação participante nos permite entrar em contato com as músicas, os diálogos informais, a dinâmica, o ritmo da festa, os comportamentos das pessoas e outros elementos que possibilitam uma compreensão mais ampla e aprofundada do universo estudado.

Para complementar o processo de observação participante na festa da Caretada, elaboramos, também, um roteiro de entrevistas narrativas, contendo alguns itens, sobre a festa (Anexo I) e consultamos material bibliográfico e jornalístico sobre o evento. As entrevistas foram gravadas, transcritas e analisadas juntamente com outros dados coletados ao longo do trabalho. Conforme já pontuamos, na abordagem qualitativa, o processo de observação não é pautado por um olhar, exclusivamente, objetivo sobre os fatos. O pesquisador se coloca, também, em um processo corporal de percepção sensível sobre o universo investigado e os acontecimentos que se desenvolvem a partir da sua experiência em campo.

A participação na Caretada possibilitou, também, a observação do comportamento das diferentes gerações em relação à festa. Os jovens participam da festividade tradicional, mas também, estabelecem um evento paralelo, se reunindo próximo ao local

do evento para ouvir músicas contemporâneas e dançar. Os mais velhos costumam participar como dançantes, atuando na banda como músicos e em momentos relevantes dos rituais, como a realização da homenagem aos antepassados. A observação participante permite, portanto, estar atento a elementos que poderiam se ocultar nas falas e que se mostraram relevantes para a compreensão da festa e do território da comunidade São Domingos.

A estrutura da Caretada é baseada em ‘cortejos’, onde os mascarados percorrem as ruas e realizam paradas nas casas e em outros locais estratégicos, como os quintais. A Caretada possui, portanto, uma dinâmica que se repete, caracterizada por ‘giros’ e ‘paradas’, que configuram o território do evento, delimitado a partir de geossímbolos. Um dos objetivos com a observação participante foi identificar esses marcos territoriais e seus significados e compreender como as representações culturais se territorializam na festa. Foram observados, também, como os diferentes elementos do sistema cultural (crenças, conhecimentos, técnicas e espaço) se relacionam e se manifestam no universo da Caretada.

3.2.2.2.3 Visitas de campo para a realização de entrevistas narrativas e identificação dos geossímbolos.

De acordo com Bonnemaïson (2002), os geossímbolos são os ‘lugares do coração’ de uma comunidade, que fortalecem a identidade coletiva do grupo e configuram o território. Para a identificação e análise dos geossímbolos no São Domingos realizamos levantamento bibliográfico, pesquisa histórica, observação do território e entrevistas narrativas com os moradores.

A identificação dos geossímbolos e apreensão dos significados que eles possuem para os moradores do São Domingos constituiu uma etapa essencial do trabalho e possui o intuito de apreender elementos da narrativa espacial, associada às crenças e valores, revelados a partir dos lugares simbólicos. Desse modo, buscamos realizar entrevistas narrativas que permitissem que os moradores dialogassem sobre lugares que possuem valor afetivo, espiritual e cultural e que são relevantes para o processo de construção da identidade coletiva.

No roteiro foram inseridas perguntas de caráter coletivo, relacionadas à comunidade de forma geral e, outras, que são associados ao universo subjetivo do

interlocutor. O objetivo é identificar se as respostas se repetem e se é possível ultrapassar o âmbito das experiências individuais para elementos compartilhados que revelam significações coletivas acerca dos geossímbolos. Consideramos, também, para a elaboração das perguntas a relação entre os diferentes elementos do sistema cultural: crenças (geossímbolos, memória, mitos fundadores e representações), conhecimentos, técnicas e espaço. A proposta do roteiro foi, também, deixar espaço para que os entrevistados desenvolvessem suas ideias livremente, de modo a apresentarem informações relevantes e que não haviam sido previstas anteriormente.

De acordo com a perspectiva de Bonnemaïson (2005), os geossímbolos transcendem a dimensão subjetiva, apesar de fazerem parte do universo das vivências, que se desdobram, também, em representações simbólicas. A partir desse entendimento, os geossímbolos ultrapassam a esfera afetiva e se relacionam com o processo de construção da identidade coletiva e com elementos políticos e históricos. Conforme pontuado pelo autor, a cultura está associada com o processo de busca por sentido e vai além da dimensão cotidiana, apesar das interfaces existentes entre esses âmbitos, o que se reflete, também, na abordagem metodológica.

Desse modo, as narrativas dos sujeitos contribuíram para a investigação sobre os valores, concepções de mundo e sobre os significados das manifestações culturais. Entendemos que os geossímbolos são marcos territoriais associados à apropriação simbólica coletiva do espaço. Para sua identificação, utilizamos, portanto, um conjunto de ferramentas metodológica que consideram as experiências dos sujeitos e, também, dados históricos, a relevância política e o papel que desempenham na construção da identidade. Observamos, também, nas falas dos moradores, elementos que constituem referenciais espaciais que revelam a configuração do território simbólico e a dinâmica territorial da festa da Caretada.

Como critério para o encerramento da coleta dos dados, conforme já pontuamos, foram observados a repetição e o esgotamento das informações como um indício de que elas eram suficientes para a análises que nos propomos a desenvolver. Buscamos identificar, também, a partir das entrevistas narrativas, elementos que contribuíram para a caracterização do sistema cultural e análise sobre a relação entre o universo cultural e o território.

Algumas das etapas de pesquisa de campo, como visita ao Museu Casa de Adobe, observação participante na festa da Caretada e parte das entrevistas narrativas foram realizadas em 2019, período anterior à pandemia da COVID-19. Em 2022, retomamos a

pesquisa de campo no São Domingos, considerando que a comunidade iniciou timidamente um processo de abertura para receber pessoas de fora. Nos anos de 2020 e 2021, a Caretada foi interrompida, o que foi motivo de grande pesar para os moradores e o museu permaneceu fechado. Quando retornamos à comunidade, as visitas estavam sendo realizadas somente mediante agendamento prévio através da Associação de Condutores de Turismo de Paracatu (ACONTUP) e a fábrica de biscoitos e quitandas Ouro da Roça, também, se encontrava, temporariamente, fechada.

Desse modo, em razão da pandemia, não foi possível realizar uma segunda observação participante na festa da Caretada e uma imersão duradoura em campo. Optamos, portanto, por ajustar os procedimentos metodológicos de forma a realizar duas visitas de campo ao São Domingos em 2022, uma delas para observação do território e retomada da interlocução com a comunidade e a segunda, para a realização de entrevistas narrativas com os moradores. Outra dificuldade que enfrentamos, foi o falecimento de D. Magna Lopes dos Reis, em razão da COVID-19, a moradora era responsável pelo Museu Casa de Adobe e abriu as portas da casa da Família Lopes dos Reis para a realização dessa pesquisa e foi uma das entrevistadas para esse trabalho.

Em 2022, o processo de retomada do contato com a comunidade foi realizado com a intermediação da ACONTUP, que nos colocou em contato com a presidente de uma das associações comunitárias de moradores, Irene dos Reis de Oliveira. Retornamos ao Museu Casa de Adobe, onde foi possível entrevistar Valdete Lopes dos Reis e Izabel Lopes dos Reis. As entrevistas narrativas foram gravadas e transcritas. Conversamos, também, com a moradora Romilda de Fátima e visitamos o quintal de sua residência. Nessa oportunidade, deixamos que as interlocutoras discorressem sobre suas histórias de vida, sobre a comunidade e, também, sobre as dificuldades e os processos de luto vivenciados em razão da pandemia.

Consideramos que a escolha das entrevistas narrativas como ferramenta metodológica foi adequada porque as informações mais importantes para a pesquisa surgiram de forma espontânea durante as falas. Muitas vezes, quando eram feitas perguntas objetivas, baseadas no roteiro desenvolvido previamente, as respostas não eram tão proveitosas. Como exemplo, um dos itens do roteiro era sobre os lugares que os moradores mais gostavam ou que elas consideravam representativos do São Domingos. Após esse questionamento, se seguia um silêncio ou uma resposta tímida. Entretanto, ao discorrerem livremente, as entrevistadas mencionaram as festas, práticas culturais e referenciais territoriais importantes.

A retornarmos à comunidade, após dois anos, observamos, algumas diferenças como um maior fechamento para pessoas de fora, o pesar pela pandemia e pelas perdas e, também, o receio sobre como ocorreria a retomada das manifestações culturais. De acordo com as entrevistas, a Caretada seria realizada em 2022, após a interrupção, mas não havia clareza sobre como ocorreria o evento, sendo cogitada, inclusive a interrupção dos giros pelo território, uma das características principais da festa. Esse contexto impactou, também, a realização da pesquisa e tivemos que lidar com a sensibilidade que o momento requeria e com o grau de aproximação que era possível para o momento. Nesse processo, a aproximação com instituições, como a ACONTUP, foi essencial para a viabilização do trabalho e das entrevistas.

**PARTE II - A RELAÇÃO ENTRE OS ÂMBITOS MATERIAL E SIMBÓLICO
DO TERRITÓRIO NA COMUNIDADE SÃO DOMINGOS**

CAPÍTULO 4 - CARACTERIZAÇÃO DO SISTEMA CULTURAL DA COMUNIDADE SÃO DOMINGOS

As práticas cotidianas na comunidade São Domingos são permeadas por processos simbólicos de representação das concepções de mundo, expressos através das festas, da culinária, da religiosidade, dos saberes sobre as plantas e suas propriedades medicinais, das técnicas de cultivo da terra, dos conhecimentos sobre a natureza e de diversos outros elementos. Esse conjunto complexo e não exaustivo caracteriza a cultura do São Domingos e compõe o seu sistema cultural, constituído por: conhecimentos, técnicas, crenças (representações, memória, mitos fundadores e geossímbolos) e espaço. Bonnemaïson (2005) trabalha com uma perspectiva de sistema cultural que abrange as dimensões material e simbólica do território, que se influenciam mutuamente e são interdependentes.

Os **conhecimentos** constituem os saberes e as formas de ciência empreendidas pelos diferentes grupos culturais, também conhecidas como conhecimento pré-moderno ou etnociência. Essas formas de conhecimento estão associadas a **técnicas** e ferramentas, que correspondem à tecnologia desenvolvida para atender uma necessidade de sobrevivência, tais como: técnicas de construção, sistemas agrícolas, entre outros. (BONNEMAISON, 2005).

As **crenças** representam as raízes da cultura e correspondem à visão de mundo do grupo cultural, que se desdobra em *representações, geossímbolos, mitos fundadores e memória*. As crenças revelam os valores e a mentalidade coletiva de uma sociedade, expressos a partir de um discurso simbólico. Nessa abordagem, a cultura vai além da organização material e das formas de sobrevivência de um povo, ela é uma forma de ver, perceber, sentir e explicar o mundo.

O **espaço** também é um elemento que configura o sistema cultural. As culturas se organizam no espaço e são situadas geograficamente. A cultura e a sua localização se relacionam de forma dialógica e essa associação constitui uma área cultural. O espaço se refere ao ambiente geográfico em que se localiza uma determinada cultura e com o qual ela interage (BONNEMAISON, 2005).

A abordagem de sistema cultural, proposta por Bonnemaïson (2002), será adotada nesse trabalho para caracterizar o sistema cultural da comunidade quilombola São Domingos. Consideramos que essa perspectiva abrange as relações entre as dimensões

material e simbólica do território, abordagem teórica dessa pesquisa. No quadro abaixo, podemos visualizar de maneira mais clara os elementos do sistema cultural:

Quadro 2 - Síntese dos elementos do sistema cultural.

Elementos do sistema cultural definidos por Bonnemaïson (2005)	Caracterização
Conhecimentos	Saberes e formas de ciência empreendidos pelos diferentes grupos culturais. Alguns exemplos são os conhecimentos geográficos e os conhecimentos sobre os usos e propriedades medicinais das plantas.
Técnicas	O patrimônio técnico apresenta um caráter mais instrumental e se relaciona, de modo geral, com as atividades produtivas. Como exemplos, podemos mencionar os sistemas agrícolas e técnicas de construção.
Crenças	As crenças são compreendidas dentro de uma perspectiva mais ampla, como expressões da visão de mundo. Dentro dessa categoria mais geral, estão presentes os mitos fundadores , as representações , os geossímbolos e a memória .
Espaço	Esse elemento prioriza a dimensão material e o contexto geográfico do sistema cultural.

Fonte: a Autora (2022).

4.1 AS CRENÇAS

4.1.1 Os mitos fundadores

Os mitos são parte do fundamento da vida social e da cultura nas sociedades tradicionais. Eles são a narrativa de uma história, que se relaciona com a perspectiva espiritual, com as crenças, visões de mundo e tradições ancestrais de um povo. Os mitos apresentam uma temporalidade qualitativamente diferente, mágica, sagrada e com implicações estéticas. Alguns temas que podem emergir nos mitos são: o trabalho, a profissão, a guerra, o amor (MIRCEA, 1961).

O mito possui um conteúdo sagrado que faz interface com a filosofia, a história e a literatura e é um dos suportes da comunicação simbólica. Através dos mitos, se expressam os valores principais de uma cultura e aquilo que é importante para ela. Desse

modo, o mito é construído a partir de uma interpretação da realidade, que não apresenta compromisso com a verdade absoluta dos fatos e com a coerência temporal (DA SILVA, 2011).

Para Y-Fu-Tuan (1980), os mitos podem ser interpretados como esforços do homem para resolver as contradições da vida e lidar com questões complexas como, por exemplo, a relação entre a vida e a morte. Segundo Bonnemaïson (2005), os mitos fundadores são narrativas que delineiam os valores básicos da cultura, partilhados por uma coletividade, expressos através da construção de símbolos. Esses valores costumam se manifestar em um corpo de mitos e tradições que explicam a organização simbólica dos rituais. A leitura sobre um mito, além de ser literária ou estrutural, é, também, espacial. Os lugares visitados pelos heróis ou gurus e as rotas que eles seguiram são exemplos de estruturas espaciais simbólicas que dão forma ao território. Os mitos fundadores configuram uma geografia sagrada, incorporada em uma área.

De acordo com a abordagem filosófica de Cassirer (2004), os mitos se relacionam com a vida e com o espírito, eles não se movem em um mundo puramente inventado, fantasioso, nem na realidade propriamente dita. O mito se relaciona com a história de um povo e se situa na interface entre o objetivo e o subjetivo. Apesar de ser parte de um mundo de representações, o universo do mito não é irreal e as representações se tornam objetivas quando são instituídas nesses valores universais. Para Le Goff (2003), os mitos de origem se relacionam com a memória coletiva e são uma forma de transmissão de conhecimentos, que não apresenta compromisso com o tempo histórico ou cronológico. A construção dessas narrativas apresenta uma função social relacionada à comunicação de informações através da linguagem. No cristianismo, a figura do herói mítico é, muitas vezes, representada pelos santos.

Peter Burke (1992), também, ressalta que as memórias coletivas são transmitidas através de narrativas e elementos simbólicos. Nesse processo, o passado lembrado pode se transformar em mito, uma história que carrega significados e envolve personagens em tamanho maior que o natural, como heróis e vilões. Para o autor, o elemento central do mito é o enquadramento de um indivíduo (governante, santo, feiticeiro etc.) em um papel social estereotipado, que impressiona a imaginação, estimulando a circulação de histórias sobre ele. A assimilação desse ‘herói’ se relaciona com o repertório presente na memória e na cultura de uma sociedade. Os mitos podem ser compreendidos como guardiões dos ‘segredos da memória social’.

Lévi-Strauss (2003) estabelece um paralelo entre o mito e a psicanálise, uma vez que ambos tratam sobre experiências passadas que emergem através de símbolos. Na psicanálise a origem do mito seria individual, enquanto nas sociedades tradicionais ele é proveniente do coletivo. Desse modo, os mitos aparecem em um contexto coletivo, a partir de acontecimentos reais que são ressignificados em uma narrativa simbólica, afetiva e imaginária.

Com isto, entendemos que o poder traumatizante de uma situação qualquer não pode resultar de seus caracteres intrínsecos, mas da aptidão de certos acontecimentos, que surgem num contexto psicológico, histórico e social apropriado, para induzir uma cristalização afetiva, que se faz no molde uma estrutura preexistente (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 233).

Os mitos se configuram, portanto, a partir de narrativas construídas por meio de uma linguagem simbólica, carregada de significados que dizem respeito aos valores e crenças de um grupo cultural. Eles se relacionam com a memória coletiva e podem revelar aspectos secretos ou uma forma de solução imaginárias de conflitos ou passagens traumáticas. Assim como outras formas de representação, os mitos apresentam uma dimensão espacial, uma vez que as histórias reveladas por eles podem ser situadas em um contexto geográfico, conforme pontuado por Bonnemaïson (2005). Na perspectiva do autor, os mitos são uma expressão da visão cultural que se relaciona com o meio em que os grupos se situam.

4.1.2 O mito do ‘milagre’ de São Domingos e o culto aos santos católicos

Os moradores do São Domingos, de modo geral, são bastante religiosos e costumam frequentar a missa na igreja da comunidade e reverenciar os santos através da devoção e das festas. Conforme amplamente discutido nessa tese, a importância da religião católica remonta ao seu papel como matriz ideológica dominante no período colonial e a relevância das irmandades religiosas como elemento de construção identitária e rede de amparo social para a população negra em Paracatu. O catolicismo praticado no São Domingos é um catolicismo popular, permeado por uma forte influência da cultura africana de origem.

Durante o processo de pesquisa, tanto a partir de levantamento bibliográfico, quanto na vivência do campo e diálogo com os moradores, foi apresentado como mito de origem do São Domingos, a narrativa sobre o milagre realizado por São Domingos Gusmão, considerado padroeiro da comunidade. Os moradores relatam que o santo teria

ajudado a comunidade em um período difícil, quando o povoado foi acometido por uma ‘febre’, provavelmente, durante uma epidemia de varíola, no século XIX. Em homenagem ao santo e agradecimento ao milagre recebido, a comunidade teria recebido o nome de São Domingos. É celebrada, também, uma festa em devoção a esse santo no mês de agosto.

Esse mito se relaciona com características geográficas da área, uma vez que o território do São Domingos é constituído, em grande parte, por solos hidromórficos, com uma tendência à formação de pântanos, o que favorece a incidência de doenças associadas à essa característica. A partir dos dados históricos consultados, identificamos registros sobre a ocorrência de epidemias de saúde em Paracatu, sobretudo no século XIX, em razão do tipo de solo da região. Em documento³¹ do Arquivo Público Mineiro referente à ‘Villa do Paracatu’, consta indicação sobre a incidência de enfermidades que acometiam a população, como ‘febres agudas’, ocasionadas pela constituição de pântanos na região.

Conforme mencionamos no Capítulo 2, a comunidade São Domingos está localizada próximo ao Córrego São Domingos, na região onde, anteriormente, estava situado o *Arrayal de São Domingos*, um dos primeiros núcleos de povoamento de Paracatu. Tanto o córrego quanto o arraial foram batizados pelos bandeirantes quando foi encontrado ouro na região, em meados do século XVIII. Apesar desses registros históricos, os moradores atribuem a denominação da comunidade ao milagre realizado por São Domingos, construindo uma narrativa própria sobre a origem e o batismo da comunidade, associada aos seus valores e sistema de crenças.

Desse modo, observamos que as informações históricas sobre a origem da região e a toponímia de alguns marcos territoriais relevantes como o Córrego São Domingos, adquirem um novo significado a partir do mito do milagre da cura realizada pelo santo protetor, onde elementos históricos se mesclam com o universo simbólico e espiritual vivenciado pelos moradores em seu imaginário.

São Domingos é o padroeiro porque aqui tinha uma febre e essa febre tinha que enterrar as pessoas de baixo do chão e jogar laje. Era uma doença e essa doença era tipo catapora, mas o povo antigamente falava bexiga. (...). Aí os mais velhos pediram, fizeram um voto de que se São Domingos Gusmão abençoasse a comunidade, a partir daquele momento aqui ia se chamar São Domingos. Por que São Domingos? São Domingos é um santo religioso, um santo franciscano, caridoso, pobre e que rezava muito o rosário. (...) (Entrevistada A. REIS, 2019).

³¹ ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. *Memórias Municipais (1826)*: informações da Câmara da “Villa do Paracatu” ao Governo da Província. Belo Horizonte: APM, 1826.

Nota-se, portanto, no trecho de entrevista acima, uma reconstrução simbólica relacionada à denominação da comunidade e a referência à São Domingos como um santo identificado com a caridade, a fé religiosa e a pobreza. Segundo Borges (2005), esses eram, também, valores associados às irmandades negras, sobretudo à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, que agregava os fiéis em torno de princípios como a fraternidade, a solidariedade e a ajuda aos pobres.

Um elemento bastante presente no catolicismo popular é a relação de ‘barganha’ com os santos de devoção, em que são realizados pedidos e promessas à essas figuras religiosas em momentos difíceis como partos e doenças. Os milagres são retribuídos através de homenagens, como batismo de crianças com o nome do santo, produção de esculturas, também conhecidas como ex-votos, entre outros. Alguns dos santos mais comuns evocados na comunidade, além de São Domingos Gusmão são: São João, Santo Antônio, São Benedito, São José, São Joaquim, São Pedro, São Geraldo, Santa Efigênia, Nossa Senhora do Rosário, Santa Isabel, Nossa Senhora de Fátima e Nossa Senhora Aparecida (SILVA, 2010).

Na narrativa do mito de origem, com a ocorrência da doença, os moradores trouxeram para a comunidade uma imagem de São Domingos e o local foi batizado com o nome do santo após o milagre recebido. Mesmo conhecendo a história oficial da chegada dos bandeirantes ao Córrego São Domingos, a gênese do povoado passa a estar associada à um referencial identitário compartilhado, que envolve a promessa, a chegada da imagem e a cura realizada pelo santo protetor. De acordo com o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), produzido pelo INCRA (2009), esses elementos representam um marco que inaugura a comunidade negra rural em um espaço, anteriormente, dominado pelos brancos. Com a construção do mito, os moradores se afirmam como sujeitos da história, atribuindo novos significados à sua relação com o território, o que constitui, também, uma forma de resistência simbólica ao processo histórico da escravidão.

Podemos considerar, portanto, o milagre de São Domingos Gusmão como um mito fundador, uma vez que estão presentes elementos simbólicos que se relacionam com as crenças e visões de mundo e que passam a constituir um marco da origem da comunidade. Esse mito constitui uma construção, em que elementos da realidade, como a ocorrência de uma epidemia, são mesclados com o universo mítico e espiritual. Desse modo, uma passagem histórica dá origem à uma narrativa que evidencia valores importantes para os moradores como a fé religiosa, a caridade e a solidariedade,

características atribuídas ao santo escolhido como padroeiro. O mito constitui, também, um elemento de afirmação identitária e de apropriação simbólica do território.

No que diz respeito à territorialidade do mito, observa-se na bibliografia sobre o São Domingos, referências à um antigo cemitério, onde eram enterrados os mortos no passado. Em razão da epidemia e dos riscos de contaminação, os mortos passaram a ser enterrados em outro local. Observa-se, portanto, no mito de origem, elementos que apontam para a relação dos moradores com os ancestrais, que se materializa, territorialmente, nos cemitérios situados na comunidade. Na igreja, estão presentes imagens de santos, com destaque para o padroeiro, São Domingos Gusmão. Esse local, revela, também, a materialização do mito no território, uma vez que representa as crenças religiosas, que se manifestam nas festas, imagens, orações, entre outros. Desse modo, a narrativa do mito configura um território sagrado, a partir de geossímbolos, que se situam, também, na fronteira entre a realidade e o imaginário.

A principal referência difundida sobre a origem do São Domingos e de sua denominação está associada, portanto, a uma passagem histórica difícil, transformada a partir da cura realizada pelo santo, que passou a ser o guardião da comunidade. Esse mito possui, também, uma função de coesão social e de fortalecimento da identidade do grupo, uma vez que está associado a um evento, possivelmente, traumático em que houve a morte de várias pessoas. Conforme apontado na bibliografia, o mito revela momentos marcantes da história e da memória coletiva do São Domingos, ressignificados a partir de uma narrativa construída a partir de representações simbólicas.

O mito evidencia, também, a fé religiosa em uma figura salvadora, o 'herói', representado por São Domingos Gusmão que passou a ser considerado padroeiro da comunidade, celebrado através de festas, homenagens e orações. Dessa forma, o mito se relaciona com elementos do universo cultural, como a devoção aos santos católicos, que se expressa em diversas formas de representação, como nas festas, nas imagens situadas na igreja e na casa dos moradores, no altar exposto no Museu Casa de Adobe, nas orações durante as benzeções, entre outros. O mito está associado, portanto, com o imaginário da comunidade, se desdobrando em representações que remetem ao universo cultural, religioso e afetivo.

O milagre de São Domingos constitui, conforme mencionamos, um mito de origem, uma vez que o marco simbólico do surgimento do São Domingos e da denominação da comunidade passa a estar associado à intervenção do santo, e não apenas à história oficial de descoberta do ouro no Córrego São Domingos e da chegada dos

bandeirantes. A origem da comunidade e do nome passa a ter um referencial relacionado com o universo cultural do São Domingos, representando as crenças e valores da comunidade.

O antigo *Arrayal de São Domingos* recebeu esse nome, em razão da exploração de ouro no Córrego São Domingos, local batizado pelos bandeirantes. Como forma de demarcação territorial e afirmação ideológica da religião católica, era comum, no período colonial, a atribuição de nomes de santos aos elementos geográficos que, geralmente, recebiam o nome do santo celebrado na data da descoberta (FONSECA, 2011). Com a atribuição do nome da comunidade ao milagre de São Domingos Gusmão, a origem da comunidade e o seu batismo passam a estar associados ao recebimento das bênçãos espirituais do santo protetor.

Na narrativa do mito estão presentes valores relevantes para os moradores, como a religiosidade, a fé e a solidariedade. Se evidenciam, também, elementos como a devoção à uma figura espiritual, a intercessão milagrosa e o pagamento da promessa em retribuição à graça atendida. Essa estrutura revela elementos da religiosidade praticada pelos moradores do São Domingos, onde as orações e promessas aos santos exercem um papel essencial. A retribuição às bênçãos recebidas e aos pedidos de proteção ocorrem de diversas formas, incluindo a realização de festas dedicadas aos santos.

De acordo com Reis (1991), nas irmandades católicas, no período colonial, os santos ganhavam precedência sobre a figura de Deus e, em troca das bênçãos recebidas, eram realizadas homenagens através das festas. Eram comuns, também, as promessas e sacrifícios dedicados aos santos, considerados intercessores dos devotos. De acordo com o autor, essa relação, em que é clamada proteção à um guardião espiritual, tanto em vida, quanto após a morte, está presente tanto na cultura africana, quanto na portuguesa.

Desse modo, o mito expressa elementos da concepção de mundo dos moradores, associados ao universo das crenças religiosas, da memória e das representações. A configuração territorial do mito é marcada por geossímbolos, como a igreja e o cemitério. O cemitério ancestral, que aparece na narrativa do mito, está presente, mais no imaginário do que na realidade cotidiana e prática da comunidade. Ao questionar os moradores sobre sua existência, em entrevista, foi pontuado que a comunidade era muito pequena na época e que eram poucos os mortos enterrados no local. Esse cemitério possui, entretanto, um papel simbólico na construção do mito e evidencia a importância dos antepassados para a comunidade.

A relação entre mito e território se evidencia, também, nas características geográficas da região que ocasionaram a ocorrência da epidemia, marco histórico da narrativa simbólica, como o tipo de solo com tendência à formação de pântanos. Desse modo, os valores e concepções de mundo que constituem a estrutura do mito se materializam no território, a partir de locais simbólicos como igrejas e cemitérios e as especificidades do território material influenciam no processo de construção das representações.

A história da formação socioespacial de Paracatu, também, se relaciona com o batismo oficial dos marcos geográficos como o Córrego São Domingos, o Morro do Ouro, o Córrego Rico, entre outros. Observa-se, portanto, uma sobreposição de significados aos locais relevantes no processo histórico. Os moradores do São Domingos, através do mito, atribuem novos sentidos à denominação da comunidade e do córrego, que constitui um marco geográfico da região, com base no seu sistema de crenças e valores, conforme pontuamos.

O mito do milagre do São Domingos expressa diferentes elementos do sistema cultural, como memória coletiva e as crenças religiosas, que se materializam em geossímbolos, como o cemitério antigo e a igreja, e em representações, como as festas, esculturas e imagens dos santos católicos. O mito se constitui como uma construção narrativa simbólica que parte de elementos históricos e geográficos e se manifesta, territorialmente, através de lugares simbólicos, reais e imaginários.

4.1.3 As representações

Para Bonnemaïson (2005), as culturas são sistemas de representações que se expressam através de um discurso simbólico que revela a visão de mundo e a mentalidade de um grupo. Esses valores básicos, constroem uma narrativa, a partir de imagens e metáforas. De acordo com Hall *et al.* (1997), as representações são formas de comunicação que utilizam a linguagem e os símbolos para transmitir mensagens ou representar o mundo, a partir de significados partilhados e de trocas entre os membros de uma cultura. Apesar de cada indivíduo compreender o mundo de maneira individual, a comunicação é possível porque existem elementos que permitem uma interpretação comum.

De acordo com Gil Filho (2005), as representações são formas de mediação da relação entre sujeito e objeto, que ultrapassam a esfera individual e atingem o pensamento

e a prática social por meio da construção de simbolizações. As representações coletivas seriam o modo como os grupos pensam suas relações com os objetos que os afetam e uma forma de expressão da visão de mundo.

Segundo Y-Fu-Tuan (1980), a visão de mundo constitui a experiência conceitualizada, que é pessoal, mas também social. Ela corresponde a uma atitude, uma posição frente ao mundo ou um sistema de crenças. De acordo com o autor, os seres humanos, possuem uma capacidade desenvolvida para o comportamento simbólico, que se expressa a partir de uma linguagem abstrata constituída por sinais e símbolos. Dentro do universo simbólico, os objetos e eventos assumem significados que podem parecer estranhos para o estrangeiro, mas internamente, apresentam associações que não necessitam de justificção racional. Um objeto pode ser interpretado como um símbolo quando projeta significados e traz à mente fenômenos relacionados entre si, analógica ou metaforicamente.

De acordo com Hall *et al.* (1997), as representações seriam uma forma de linguagem utilizada para transmitir uma mensagem ou para representar o mundo, de maneira que faça sentido para os outros. Desse modo, as representações constituem elementos essenciais no processo de produção de significados e de trocas entre os membros de uma cultura, que envolve o uso da linguagem, dos signos e de imagens. Elas podem fazer referência tanto à elementos reais, como objetos, eventos e pessoas, quanto a concepções e ideias abstratas e que envolvem o imaginário. Os significados são construídos a partir das relações entre as coisas do mundo e as concepções e construções mentais sobre elas. Cada indivíduo compreende o mundo de maneira individual, entretanto, existem elementos partilhados que permitem uma interpretação comum entre os membros de uma mesma cultura.

É isso o que possibilita dizer que pertencemos a uma mesma cultura. Porque interpretamos o mundo de maneira similar nós somos capazes de construir e partilhar significados culturais e construir um mundo social em conjunto. É por isso, que a cultura é, às vezes definida em termos de significados ou mapas mentais conceituais partilhados (HALL *et al.*, 1997, p. 18).

Os signos são organizados a partir do estabelecimento de uma linguagem, que permite traduzir os pensamentos em palavras, sons, imagens e objetos, que são compreendidos por aqueles que compartilham o mesmo sistema conceitual e os mesmos códigos. Eles constituem metáforas e são uma forma de comunicação, de interpretação e

de explicação da realidade vivenciada. Os signos representam sistemas de significados associados à cultura, conceitos e concepções de mundo. (HALL *et al.*, 1997).

De acordo com Côrrea (2006), os signos podem ser compreendidos como símbolos ou como sinais ou índices. Os signos/símbolos apontam para elementos que estão ausentes, que correspondem aos seus significados e aos processos de imaginação. Os significados coexistem e incluem, tanto elementos associados ao campo cognitivo e literal, quanto ao simbólico e metafórico. O processo de simbolização e significação fortalece a identidade de um grupo e confere sentido à vida humana. A materialidade espacial emerge dessa dinâmica e constitui o território cultural. Para esse trabalho, utilizamos a concepção de signo que corresponde à símbolo.

Para Jung (2016), o símbolo é um termo, um nome ou uma imagem, que possui conotações especiais, para além do seu significado evidente e convencional. Assim, uma palavra ou imagem é simbólica quando a sua compreensão vai além do sentido imediato, representando aspectos mais amplos que não estão claramente definidos e explícitos. Os termos simbólicos representam conceitos a partir de uma metáfora. Embora a ênfase do autor esteja nas manifestações simbólicas individuais, ele destaca a dimensão coletiva dos símbolos, sobretudo ligadas ao campo da religião. Segundo Claval (1999), as representações são indissociáveis da construção da identidade, que se constitui a partir de elementos que caracterizam o indivíduo ou grupo e trazem diferenciação em relação à alteridade. A identidade é, também, um discurso dos grupos sobre eles mesmos e sobre os outros e se apoia em elementos da vida material, da organização social e dos valores coletivos.

Para tratar especificamente sobre as representações na comunidade São Domingos, utilizaremos o microcosmo das festas como recorte, por serem eventos onde estão presentes diversas formas de linguagem simbólica, como a música, os figurinos, as danças, os rituais, a culinária etc. Outro elemento que contribuiu para essa escolha é a relevância das festas no universo das manifestações culturais do São Domingos, com destaque para a Caretada, conforme detalharemos no Capítulo 5.

4.1.3.1 As festas na comunidade São Domingos

As festas são algumas das principais representações culturais do São Domingos e estão relacionadas com diversos outros elementos do sistema cultural, como as crenças religiosas, a tradição culinária, as imagens dos santos, os figurinos, as danças, as músicas,

entre diversos outros. No catolicismo popular, as festas são uma forma de celebrar e homenagear os santos. Na comunidade São Domingos, elas representam, também, a relação com a natureza. Além da função religiosa e espiritual, as festas contribuem para a manutenção dos laços de solidariedade entre parentes e amigos e para o fortalecimento do tecido social.

Em Paracatu, as festas em devoção aos santos católicos possuem sua origem associada às atividades das irmandades religiosas no período colonial. Nesse contexto, as festas eram organizadas como forma de afirmação identitária e de fortalecimento dos vínculos entre os membros dessas associações. Conforme aprofundamos no Capítulo 2, as festas negras organizadas pelas irmandades católicas, eram marcadas por músicas, danças, mascaradas, banquetes e fogos de artifício. Era comum, também, os fiéis prosseguirem de casa em casa comendo, bebendo e recolhendo doações. As irmandades funcionavam como uma família, um espaço de solidariedade, apoio e ajuda mútua entre os integrantes. As festas em louvor aos santos representavam, também, um ritual de trocas de energias entre os homens e as divindades (REIS, 1991).

A estrutura das celebrações promovidas pelas irmandades católicas ainda está bastante presente nas festas do São Domingos. Uma característica marcante da Caretada e da Folia de Reis, é a movimentação pelo território, tradição herdada das festas realizadas no período colonial, marcadas por procissões, desfiles e cortejos. A organização dessas festas se estrutura partir de pontos fixos e itinerários, estabelecendo uma configuração geossimbólica. Os principais pontos de parada são as residências dos moradores e os quintais, onde são servidas refeições e o dono da casa recebe as bênçãos dos santos e figuras de devoção. No caso da Folia de Reis, uma etapa importante da festa acontece dentro da igreja da comunidade. As paradas são, também, momentos de trocas, de convívio e de fortalecimento dos laços entre os moradores.

Figura 19 - Representação sobre a Caretada pintada em muro de Paracatu.



Fonte: a Autora (2022).

Trataremos, mais especificamente sobre a Caretada no Capítulo 5 dessa tese, considerando que ela constitui a principal manifestação cultural da comunidade São Domingos. A Folia de Reis é uma festa bastante tradicional do São Domingos e acontece, também, em outros bairros e povoados de Paracatu. Assim como na Caretada, algumas funções e etapas da festa são restritas aos homens e as mulheres participam, principalmente, na organização e na preparação dos alimentos. Antigamente, essa festa possuía uma duração mais longa e se estendia do final de dezembro até o final de janeiro do ano seguinte. A circulação pelo território incluía outras comunidades localizados nos arredores, como Lagoa e Santa Rita. Atualmente, a folia se restringe à comunidade São Domingos. O trecho de entrevista, abaixo, trata sobre a participação das mulheres na Folia de Reis e a chegada de ‘pessoas de fora’, que vinham participar da festa. Segundo Valdete Lopes dos Reis (2022), “(...) saia o giro e as mulheres não iam, porque as mulheres iam preparar os doces, preparar os frangos, quando chegava o dia da festa as mulheres iam fazer as comidas. Vinha gente a cavalo (...)” (Entrevistada B. REIS, 2022).

A Folia de Reis e a Caretada são finalizadas com o ‘arremate’, que é uma espécie de ritual de fechamento da festa que acontece todos os anos na casa do mesmo morador, o Sr. Nicolau. Na Caretada, o ‘arremate’ é realizado com orações o canto da marcha em homenagem a São João Batista e um almoço. Na Folia de Reis, a conclusão da festa é realizada com um jantar.

A estrutura territorial da Folia de Reis é organizada a partir da realização de missa, cantos e música na igreja, circulação pelo território e parada nas casas, onde costuma ser servido um café e recolhidas doações. Parte da festa era celebrada, antigamente, com o forró no ‘terreiro’, onde os moradores celebravam com músicas e danças. Na fala abaixo, observamos as etapas da festa e os marcos territoriais.

(...) tem um ponto do café da manhã, um ponto do almoço e o ponto da janta. (...) vai variando. Só o jantar, que é o arremate, que é sempre em uma casa só. (...) Aí eles marcam o dia da missa, da festa, aí nós celebramos a festa, tem missa, tinha forró, antigamente tinha, hoje não pode mais (Entrevistada B. REIS, 2022).

A organização das festas da Caretada e da Folia de Reis é marcada por uma forte estrutura hierárquica com a presença de figuras importantes que direcionam e orientam o processo, como o ‘festeiro’ e o ‘comandante’ ou ‘capitão’, papéis desempenhados por alguns moradores específicos, que vai sendo transmitido entre as famílias. Na Folia de Reis costuma ser utilizado figurino composto por roupa branca com uma faixa azul, que caracteriza os participantes.

Antigamente, comemoravam os santos e tinha os festeiros que faziam as danças. Tipo assim, Santos Reis, tinha a festa de Santos Reis, aí tinha o baile de Santos Reis (...). Aí o festeiro fazia as festas, ia passando para um, para outro, e era aquela animação, vinha gente de longe (Entrevistada B. REIS, 2022).

A realização das festas é um elemento importante dentro do universo cultural do São Domingos. De acordo com as entrevistas, as festas eram realizadas durante todo o ano na comunidade, em celebração aos santos e eventos importantes católicos. No mês de agosto, é homenageado o padroeiro da comunidade, São Domingos Gusmão, com a realização de ‘barraquinhas’ características das festas juninas brasileiras. Em setembro, é celebrada Nossa Senhora da Piedade e em outubro, Nossa Senhora do Rosário. No mês de maio, é realizada a Festa de Santa Cruz, em que é celebrado o cruzeiro da comunidade, situado na praça principal, em frente à igreja. De acordo com as entrevistas, nessa festa o cruzeiro é enfeitado com flores e os moradores se juntam para fazerem orações na porta da igreja e na frente da cruz. No trecho, transcrito, abaixo, são descritas as principais festas realizadas no povoado.

A comunidade, sempre parava quando era a época das festividades. Tinha festa o ano inteiro. Aí mês de agosto era a festa de São Domingos, aí setembro Nossa Senhora da Piedade, outubro Nossa Senhora do Rosário, novembro que dava uma parada, mas já era a preparação pra Folia de Reis, que saía daqui da comunidade no dia 24 de dezembro e ia fazer o giro, fazia o giro todinho, nas redondezas aqui próximas, então chegava em janeiro, era a preparação para a festa de celebração aqui dentro da comunidade, (...) aí mês de maio, festa de Santa Cruz, aí

mês de junho já vinha a Caretagem (...) (Entrevistada C. OLIVEIRA, 2022).

As festas do São Domingos costumam marcar, também, períodos ligados aos cultivos agrícolas. A Caretada, em homenagem à São João, é realizada, exatamente, no dia em que se celebra o solstício de inverno no Brasil, período da colheita do açafrão, cultivo de grande importância para a comunidade. De acordo com Cascudo (1999), a tradição de hasteamento do mastro em homenagem à São João Batista está associada às árvores e ‘mastros votivos’, reminiscências dos cultos agrários em celebração às forças da natureza. Desse modo, a festa possui, também, um sentido de atrair bênçãos religiosas para os ciclos agrários. No São Domingos era realizada antigamente, também, a Festa do Balaio, em comemoração à colheita do algodão.

Figura 20 - Foto da Festa da Balaio no Museu Casa de Adobe.



Fonte: a Autora (2022).

Na fala de uma das moradoras, que descreve o ciclo das festas do São Domingos, observamos uma sincronização dos eventos com as atividades de subsistência tradicionais da comunidade, como os cultivos agrícolas e o garimpo. Após a Folia de Reis, que terminava em janeiro, quando os moradores retornavam dos outros povoados, tinham início os plantios na comunidade. Na época da chuva, os homens se dirigiam para o garimpo, deixando a casa farta com as colheitas, enquanto as mulheres permaneciam, cuidando dos afazeres domésticos e das crianças. Os homens retornavam,

aproximadamente, no mês de abril, quando reiniciava o período das festas, com a festa Santa Cruz, realizada em maio.

(...) A partir daí já começava a preparar a terra para fazer o plantio. Então quando era na época da chuva, eles deixavam as mulheres e os filhos na roça e iam garimpar, garimpo do ouro, dali a pouco eles já se estenderam até Cristalina para fazer o garimpo do cristal. Eles saíam daqui a pé, não existia nem ponte no rio São Marcos, eles atravessavam na balsa e iam para Cristalina. Deixavam a casa farta, matavam porco, as plantações já tinham sido colhidas, deixavam tudo lá. As esposas ficavam em casa tomando conta dos filhos e das coisas em casa. Aí quando chegava ali pro mês de abril, aí eles já começavam a voltar (...) aí mês de maio, festa de Santa Cruz, aí mês de junho já vinha a Caretagem, era esse o ciclo deles aqui, era essa a vida (...). (Entrevistada C. OLIVEIRA, 2022).

As festas são algumas das principais manifestações culturais do São Domingos, onde os moradores confraternizam, celebram e expressam suas crenças religiosas. Nesses eventos se manifestam diversos elementos do sistema cultural, associados com o território material, como as comidas típicas, que utilizam os alimentos cultivados na comunidade, a memória coletiva, expressa através das representações e os conhecimentos sobre os ciclos naturais. As festas carregam traços das celebrações tradicionais católicas, sobretudo, aquelas organizadas pelas irmandades, que incorporaram elementos da cultura africana que se manifesta nas músicas, nas danças, na utilização de máscaras, na culinária e em diversos outros elementos.

As festas apresentam, também, uma territorialidade própria, em que as casas dos moradores e os quintais constituem marcos que delineiam o território simbólico. Outro local privilegiado é a igreja, uma vez que maior parte das celebrações é realizada em homenagem aos santos católicos. Na festa de Santa Cruz, o cruzeiro, situado na praça principal, é um local de destaque e costuma ser enfeitado com flores. Em algumas festas como a Caretada e a Folia de Reis é realizada, também, a circulação pelo território, a partir de percursos e itinerários, também considerados geossímbolos na concepção de Bonnemaison (2005). Na tradição da Folia de Reis, o território da festa incluía no passado, também, outros povoados e comunidades, o que demonstra as aproximações culturais entre os grupos vizinhos. O território simbólico da celebração ultrapassava os limites do território delimitado do São Domingos.

As festas no São Domingos, constituem, portanto, representações onde estão presentes diversos elementos do sistema cultural e que revelam aspectos do sistema de crenças e da organização social da comunidade. As festas expressam, também, uma dinâmica associada ao universo rural, marcadas pelos tocadores, por um modo de vida

tradicional e pela associação com os ciclos agrícolas, o que indica um conhecimento sobre os elementos geográficos da região e uma aproximação com a natureza. As festas são marcadas pelo universo do catolicismo popular, com forte presença da celebração aos santos, traços da religiosidade católica que tem sua origem no processo histórico de formação do território, ressignificado pelos moradores, a partir da cultura de origem e da construção de uma identidade cultural coletiva. As festas são, também, momentos de encontro, de diversão e de afirmação dos laços sociais entre os membros do grupo.

4.1.4 Os geossímbolos

Nos trabalhos de Bonnemaïson (2005), a categoria território adquire centralidade e ele é compreendido a partir das relações simbólicas e afetivas estabelecidas por um grupo com o espaço geográfico. Essa abordagem utiliza alguns elementos clássicos da noção de território como o estabelecimento de marcos espaciais que reforçam a identidade coletiva e trazem diferenciação em relação ao “outro”, mas o foco está nos significados atribuídos à elementos geográficos e nas expressões territoriais do universo cultural.

O conceito de território está associado, portanto, a uma noção de relação material, afetiva e simbólica com o espaço. Para o autor, o território se configura por meio de uma ‘escrita simbólica’, delineada a partir de marcos espaciais e percursos que representam elementos da visão de mundo de um grupo. Na compreensão sobre o território, os referenciais de controle sobre uma área e de poder permanecem válidos, mas a ênfase está na manifestação espacial de um sistema cultural. Na abordagem de Bonnemaïson (2005), o território expressa uma relação emocional entre um povo e sua terra e “no fundo, ele é muito mais um “núcleo” do que uma muralha, é um tipo de relação afetiva e cultural com uma terra, antes de ser um reflexo de apropriação ou de exclusão do estrangeiro” (BONNEMAISON, 2005, p.101).

Nessa perspectiva, o território se constitui a partir de uma trama de lugares hierarquizados e interdependentes, ligados por itinerários, que imprimem um ‘traçado’ no solo. Os valores e concepções de mundo se expressam por meio de representações e humanizam o espaço geográfico. O território se relaciona com os sentimentos de identificação cultural e pertencimento. Ele possui diversas funções geográficas, sociais e políticas, mas contempla, também, elementos associados ao universo da memória, dos valores e das representações simbólicas.

Esses marcos espaciais que constituem o território cultural são os **geossímbolos**, considerados ‘lugares do coração’ que expressam elementos associados às crenças e à visão de mundo de uma coletividade. Os geossímbolos são parte da construção de uma identidade coletiva e possuem significados afetivos e espirituais. O território compreendido a partir desse referencial transcende as funções sociais, política e geográfica, contemplando, também, o universo da memória, das representações, dos valores e do imaginário.

Um geossímbolo é uma impressão em um lugar de um processo focado na memória. Pode ser considerado um geossímbolo qualquer lugar, espaço, característica natural, construção humana ou itinerário que dá sentido a paisagem e expressa a identidade de grupos culturais (BONNEMAISON, 2002, p. 81).

Os geossímbolos contribuem, portanto, para a compreensão da materialização da cultura no território. Eles constituem uma forma de comunicação, uma linguagem, uma *‘inscrição da visão cultural no território’*, e expressam a relação entre os âmbitos material e simbólico. Esses lugares de referência, estão carregados de significados partilhados pelo grupo em seu cotidiano e correspondem à associação entre uma localidade particular e um sistema de crenças (BONNEMAISON, 2005) e acrescenta dizendo que “um geossímbolo pode ser definido como um lugar, um itinerário ou uma área que, por motivos religiosos, políticos ou culturais, assume uma dimensão simbólica aos olhos de certas sociedades e grupos étnicos, reconfortando-os assim dentro de sua identidade” (BONNEMAISON, 2005, p. 46).

A concepção de Bonnemaïson sobre os geossímbolos se aproxima da perspectiva de Dardel (2015) no que diz respeito à relevância dos significados dos marcos territoriais. No caso de Bonnemaïson a ênfase recai sobre as representações culturais coletivas, enquanto Dardel apresenta uma abordagem mais existencialista e fenomenológica do espaço. Para esse autor, a terra pode ser vista como um texto a ser decifrado, em que os elementos geográficos estão carregados de significados, construídos a partir da experiência dos indivíduos e grupos. Essa ‘geografia interior’, acontece na fronteira entre o mundo material e o imaginário.

Desse modo, a partir da experiência geográfica individual ou social, são construídos conteúdos sobre a realidade, por meio da imaginação e da sensibilidade. Os elementos espaciais são qualificados através de um vocabulário afetivo, associado à atribuição de valor, que confere sentido ao espaço material. O autor faz referência aos ‘marcadores espaciais’ que possuem ressonâncias afetivas e imaginativas, construindo

uma ‘linguagem geográfica’, associada à uma ligação emocional com o espaço. Podemos considerar, portanto, uma aproximação com a concepção de geossímbolos proposta por Bonnemaïson, apesar das distinções teóricas entre os autores.

Côrrea (2007), também, trabalha com a concepção de formas simbólicas espaciais, que seriam representações espacialmente localizadas, constituídas a partir de ‘fixos’ e ‘fluxos’, que correspondem a localizações e itinerários. O autor ressalta que os geossímbolos são marcas identitárias que individualizam uma porção do espaço ou um grupo humano. Essas formas simbólicas espaciais constituem signos construídos a partir da relação entre formas (significantes) e conteúdos (significados) e constituem elementos importantes no processo de constituição e manutenção da identidade coletiva.

Consideramos os geossímbolos elementos centrais na compreensão da relação entre as dimensões material e simbólica do território do São Domingos, uma vez que eles configuram o território simbólico e constituem a materialização espacial de elementos intangíveis, como crenças e visões de mundo. O território simbólico é repleto de representações e conteúdos que se expressam através desses lugares e trajetos. Em razão da relevância para esse trabalho, trataremos, especificamente, sobre os geossímbolos da comunidade São Domingos no Capítulo 6.

4.1.5 A memória

A memória constitui um dos elementos que fazem parte do universo das crenças dentro do sistema cultural. Segundo Le Goff (2003), a memória pode ser compreendida como a propriedade de conservar certas informações relacionada a um conjunto de funções psíquicas, que permite a atualização de impressões ou informações passadas, ou representadas como passadas.

A memória se constitui a partir das experiências do indivíduo e, também, de maneira coletiva. Como parte da memória coletiva, podem estar presentes eventos e situações das quais o indivíduo não participou, mas que possuem importância dentro do contexto vivido por uma comunidade. Trata-se de uma ‘memória herdada’, que possui ligação com o sentimento de identidade, em que se destacam três elementos essenciais: o pertencimento ao grupo, a continuidade ao longo do tempo e o sentimento de coerência. Tanto a identidade, quanto a memória, são elementos em negociação e que se constituem em referência ao outro e estão, portanto, em constante transformação (POLLACK, 1992).

De acordo com Halbwachs (1990), a memória individual corresponde ao quadro da vida pessoal do sujeito e de sua personalidade, onde as lembranças comuns não são consideradas, a não ser quando existe algum interesse para o sujeito. Já na memória coletiva, o indivíduo é capaz de se colocar como membro de um grupo e pode evocar e manter lembranças impessoais, na medida em que interessam ao grupo. Os quadros coletivos da memória estão associados às experiências vividas, não correspondendo diretamente aos eventos cronológicos do passado. A memória coletiva, diferentemente da história, avança no passado dentro de um certo limite, a partir do qual ela não atinge mais os acontecimentos e pessoas de maneira direta.

Para o autor, a lembrança é uma reconstrução do passado a partir dos dados do presente, influenciada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores. Desse modo, o que chamamos de lembranças são, muitas vezes, representações. A memória coletiva é caracterizada como uma corrente de pensamento contínuo, que retém do passado aquilo que está vivo na consciência do grupo que a mantém. No seu desenvolvimento, não há linhas de separação definidas, mas limites irregulares e incertos. A memória coletiva se relaciona com a manutenção da identidade, em que os grupos buscam perpetuar os sentimentos e imagens que formam a substância do seu pensamento (HALBWACHS, 1990).

Bosi (1994), ao tratar sobre memória coletiva, também ressalta que muitas das recordações do passado não foram vividas pelo indivíduo, mas relatadas por pessoas próximas e depois vivenciadas de forma pessoal. A memória coletiva se desenvolve a partir de laços de convivência e depende das interações dentro do grupo. Algumas formas de transmissão da memória são: construções de narrativas simbólicas, a escrita, as imagens (fotográficas e pictóricas), a transmissão de conhecimentos e a própria organização espacial (BURKE, 1992).

Na memória individual, a afetividade, o desejo, a inibição, a censura, exercem manipulações conscientes ou inconscientes sobre a informação. Na dimensão coletiva, essa função pode ser exercida pelos jogos de força e poder, que atuam sobre o que é lembrado por uma sociedade ou esquecido (LE GOFF, 2003). Essa seleção pode ser consciente ou inconsciente e se relaciona com processos de interpretação e distorção. A memória pode ser vista como um a reconstrução do passado na qual alguns aspectos podem ser suprimidos por diversas razões, tais como conflitos de interesses, censura oficial, ameaça à coesão social, ocultação de aspectos inconvenientes, entre outros (BURKE, 1992).

Segundo Pollak (1989), a memória pode ser considerada como operação coletiva dos acontecimentos e interpretações do passado que se pretende salvaguardar, reforçando sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais. Na perspectiva do autor, a memória coletiva apresenta algumas funções, como a manutenção do tecido social, a definição do lugar dos grupos e das oposições na sociedade e a defesa das fronteiras dos elementos comuns, incluindo o território. A memória coletiva é, também, um elemento importante para a manutenção das estruturas institucionais e contribui com a adesão afetiva das pessoas ao grupo.

Alguns lugares tradicionalmente ligados à conservação da memória coletiva são os museus, arquivos e bibliotecas. A memória é transmitida, também, através dos ritos, das comemorações, da transmissão de conhecimentos pelos mais velhos para as gerações mais novas, do culto aos antepassados, dos monumentos construídos etc. As instituições e associações exercem, também, uma função ligada à memória ao guardarem documentos importantes para uma comunidade ou grupo. Outra forma de manter preservada a memória são as fotografias e os objetos que representam tempos passados vividos pela coletividade (LE GOFF, 2003).

Halbwachs (1990) estabelece uma relação entre memória e espaço. Para o autor, ao se inserir em uma porção do espaço, um grupo o transforma, ao mesmo tempo em que se adapta às condições materiais existentes. Desse modo, as imagens espaciais exercem um papel na memória coletiva. Os lugares recebem as marcas dos grupos que o ocupam e são alterados por esses grupos. Para o autor, todas as ações sociais podem ser traduzidas em termos espaciais.

Nesse sentido, as lembranças estão ligadas ao espaço e são conservadas no pensamento dos grupos, permanecendo através de uma imagem espacial ou de lugares que representam uma associação com o passado. Segundo Halbwachs (1990), não há memória coletiva que não se desenvolva em um quadro espacial, o passado se conserva no meio material e os grupos imprimem suas marcas e evocam suas lembranças dentro desse quadro. Em razão da sua materialidade, o espaço permite o encontro do passado no presente. No caso das religiões, as ideias e imagens se manifestam através de lugares sagrados, dos objetos, dos ritos e celebrações. A religião é expressa através de formas simbólicas que se desenrolam no espaço, condição que assegura que ela sobreviva.

Bachelard (2008), também, trabalha com a relação entre memória e espaço. Para o autor, as lembranças se tornam mais sólidas e concretas quando espacializadas. Desse modo, o espaço traz materialidade para as lembranças e pode adquirir significados

relacionados com as experiências, percepções e valores afetivos. Nesses lugares de referência ocorre uma junção entre lembrança e imaginação, memória e imagens.

Nota-se, portanto que a memória coletiva está relacionada com as lembranças e representações do passado operadas por um grupo, que ultrapassa a esfera subjetiva e contribui com a manutenção da identidade. As memórias, assim como outras dimensões da ação social se relacionam com o espaço através das marcas deixadas ao longo do tempo e dos significados que os grupos conferem à objetos e lugares que evocam experiências e acontecimentos passados. No processo coletivo de lembranças e esquecimentos atuam diferentes elementos, incluindo os valores e crenças partilhados que permanecem vivos e fazem sentido dentro do quadro dos pensamentos e experiências do grupo. Esses processos se expressam territorialmente e são influenciados pelos elementos materiais do território.

4.1.5.1 A memória coletiva na comunidade São Domingos

A memória coletiva é expressa no São Domingos a partir de diversos elementos, como vestígios arqueológicos, lugares históricos, na transmissão dos conhecimentos entre as gerações, nas festas tradicionais, nos objetos expostos no Museu Casa de Adobe, nas narrativas sobre a mineração e na relação com aos antepassados. Conforme discutido ao longo do Capítulo, os elementos do sistema cultural são interdependentes e a memória coletiva está relacionada com diversas outras formas de representação cultural. No território, a memória coletiva se expressa, principalmente, através dos geossímbolos, que configuram uma narrativa simbólica espacial.

A memória do São Domingos está relacionada como o processo histórico de formação territorial da comunidade, cuja atividade econômica da mineração desempenhou um papel relevante. A região do Morro do Ouro, área que atualmente pertence à mineradora *Kinross*, apresenta vestígios associados à exploração do ouro e ao período da escravidão, como marcas que remetem aos sistemas técnicos utilizados para a retirada do ouro. No século XIX, quando Saint-Hilaire percorreu Paracatu, já em um período de declínio econômico da mineração, foram observadas essas marcas na região do ‘Morro de Cruz das Almas’, antiga denominação do Morro do Ouro, como escavações, montes de pedras, reservatórios para captação de águas das chuvas, canais para o escoamento da água e objetos como cachimbos, ferramentas, entre outros.

Pelo outro lado, enfim, avista-se o Morro da Cruz das Almas, cuja superfície está toda coberta de lascas de pedras destacadas pelos antigos

mineradores, e no meio das quais crescem algumas plantas esparsas (...). O morro possui uma chapada de 1 légua, de onde era retirado grandes quantidades de ouro. (...) não existe neste local, uma polegada de terreno que não tivesse sido revolvida; por todos os lados viam-se escavações, montes de pedra, reservatórios cavados para receber águas pluviais, canais destinados a favorecer o seu escoamento (...) (SAINT-HILAIRE, 1937, p. 270).

Esses elementos remetem ao processo histórico de formação do território e fazem parte da memória coletiva da comunidade e das atividades desenvolvidas pela ancestralidade, pertencendo ao território simbólico do São Domingos. De acordo com Silva (2020), os moradores reivindicam a destruição de alguns locais e objetos pela mineradora, como construções de pedras realizadas pelos antigos escravizados e utensílios como cachimbos e ferramentas antigas, que constituem sítios arqueológicos.

Figura 21 - Vestígios Arqueológicos no Morro do Ouro.



Fonte: Meneses (2008) *apud* Gama (2014).

Para além das atividades da mineração, foi ressaltado nas entrevistas, o papel desempenhado pela comunidade no abastecimento de Paracatu com gêneros alimentícios. Atualmente, com as práticas agrícolas altamente tecnificadas e a ampliação significativa da concorrência, os produtos do São Domingos encontram pouco espaço para a comercialização. As memórias sobre esse período se revelam nas narrativas sobre a importância do povoado na dinâmica da cidade e lembranças associadas à época em que os moradores levavam frutas, verduras, chapéu de palha, doces e outros itens, em tabuleiros, para serem vendidos. Conforme mencionamos no Capítulo 1, Paracatu possui uma rua, que antigamente, era denominada rua São Domingos e constituía uma via que dava acesso ao povoado. Segundo Valdete Lopes dos Reis (2022), “nós sustentávamos

Paracatu com frutas e verduras. Nós vendíamos banana, vendíamos Cará, vendíamos mandioca, vendíamos mangaba, vendíamos doce. (...) Então nós sustentávamos Paracatu, não tinha esse tanto de mercado que tem hoje” (Entrevistada B. REIS, 2022).

Desse modo, faz parte das lembranças coletivas do São Domingos, as atividades relacionadas ao garimpo artesanal e à venda de produtos em Paracatu. São mencionados, também, elementos do passado associados ao cotidiano, como a prática de buscar lenha para abastecer o fogão à lenha, as brincadeiras nos córregos e quintais, as festas e a tranquilidade do povoado. Os moradores relatam, também, memórias de quando a comunidade não tinha asfalto e o percurso até Paracatu era feito com os pés no chão, na poeira. E foi “então o progresso chegou, trouxe muita facilidade, mas perdeu aquela característica mesmo, aquela coisa rústica, aquela coisa da roça, isso aí perdeu” (Entrevistada C. OLIVEIRA, 2022).

O museu Casa de Adobe constitui um símbolo da memória coletiva, comunicada a partir de objetos, fotografias e narrativas escolhidos para ‘contar a história’ da comunidade. A própria técnica de construção do museu, utilizando adobe, representa a memória do São Domingos. As casas da comunidade eram todas construídas em adobe, quando foram desmanchadas e substituídas por construções de alvenaria, a comunidade optou por manter a antiga residência da família Lopes dos Reis e construir um museu no local.

Sempre moramos aqui, nessa casa aqui, nessa casa museu. E essa casa aqui é uma história para nós. Essa casa aqui, ela criou nós todos, aí desmanchou, caiu um pedaço. Aí todo mundo tinha essas casas de adobe, eram cinco famílias como eu falei para você. (...) Aí o povo foi desmanchando, e a nossa casa também caiu, a frente caiu. Aí meu irmão queria desmanchar ela toda. Aí papai falou deixa um pedaço dela aí para fazer um fogão a lenha, colocar as ferramentas (...) deixa ela para contar a história também. Essa casa tem mais de cem anos, papai fez ela para casar. (Entrevistada A. REIS, 2019).

No acervo do museu estão presentes elementos associados ao modo de vida rural e ao cotidiano, como fogão à lenha, pilão, utensílios domésticos e, também, relacionados com o passado da comunidade como moedas, fotografias de pessoas da família Lopes dos Reis e aparelhos eletrônicos antigos. No museu estão presentes, também, registros da antiga igreja da comunidade, construção histórica que foi substituída por outra mais recente, em razão dos estados de conservação e riscos de desabamento.

Figura 22 - Fotografias da Família Lopes dos Reis no Museu Casa de Adobe.



Fonte: a Autora (2022).

Outro elemento que faz parte da memória coletiva do São Domingos é a relação com os ancestrais que se evidencia nos rituais das festas, em práticas tradicionais e, também, nos marcos territoriais associados aos mortos, como os cemitérios da comunidade. Além do cemitério atual, a comunidade possui um antigo cemitério localizado nas proximidades da igreja e o cemitério mencionado no mito de origem, onde eram enterrados os moradores contaminados no período em que a comunidade foi acometida por uma epidemia.

Observa-se, portanto, que a memória coletiva está relacionada com os marcos principais de ocupação do território material e com o modo de vida e os sistemas de crenças vivenciados pelos moradores no passado. Esses processos se expressam no território através dos lugares que representam as lembranças coletivas e que possuem relevância no processo histórico. Assim, o território cultural materializa as experiências de outros tempos, através de lugares concretos ou daqueles que surgem como referência imaginária ou afetiva nas narrativas.

4.2 OS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

Os conhecimentos, também, são elementos que configuram um sistema cultural na abordagem de Bonnemaïson (2002). Quando esses conhecimentos se referem

diretamente à relação com o meio geográfico, adentramos no campo da etnogeografia. De acordo com Moraes (2002), a humanização e a valorização subjetiva do espaço passam, também, pela apropriação intelectual e elaboração mental sobre o meio. Esses saberes, não científicos, são transmitidos de forma oral e intergeracional nas sociedades tradicionais e decorrem da relação empírica com o mundo.

Conforme pontuamos, a etnogeografia investiga a geografia e as representações do espaço em uma determinada cultura. O enfoque está na busca por compreender os conhecimentos geográficos e as interpretações do ambiente realizadas pelas sociedades. Alguns dos temas trabalhados são os sistemas de orientações, os conhecimentos sobre o solo, a fauna, a flora e maneiras de utilização e apropriação da natureza pelos grupos culturais. A etnogeografia se interessa pelos conhecimentos sobre o meio ambiente, as relações sociais e, até mesmo, elementos espirituais, trata-se das ‘geografias concebidas e praticadas’ por esses grupos. (CLAVAL, 1999; 2003).

Para Moreira (2017), as relações geográficas de prática e saber espacial estão relacionadas. Os saberes espaciais surgem a partir da prática e a orientam, em constante interação. As práticas espaciais se desenvolvem na relação homem-natureza e se desdobram em práticas sociais, políticas e culturais. Já os saberes espaciais vêm de uma leitura abstrata da vivência empírica. A partir da prática espacial, surgem pensamentos, que se expressam através da linguagem. Segundo o autor, esses saberes espaciais correspondem à uma geografia ‘empírico-existencial’ que se diferencia da Geografia ‘concreto-abstrata’ do discurso científico.

Ingold (2010) ressalta o papel da experiência e da transmissão geracional nos modos pelos quais os seres humanos conhecem e participam da cultura. O autor questiona a noção de conhecimento como ‘conteúdo mental’ e de cultura como herança recebida das gerações passadas. Ressalta-se que os conhecimentos correspondem a habilidades e são adquiridos através da prática e da atenção dos mais novos aos processos realizados pelos mais velhos. Nessa perspectiva, o conhecimento não é comunicado, mas construído, seguindo os passos dos antecessores e sendo orientado por eles. A aquisição do conhecimento se dá a partir do envolvimento com o ambiente e através de processos de imitação e improvisação. O aprendizado acontece de forma direta, a partir da observação, e passa pelo corpo e pelas relações estabelecidas com o meio.

Ouvir ou olhar, neste sentido, é acompanhar um outro ser, seguir - mesmo se apenas por um breve momento - o mesmo caminho que este ser percorre pelo mundo da vida, e tomar parte na experiência que a viagem permite. Essencialmente, nesta jornada, tanto o observador quanto o observado viajam na mesma direção (INGOLD, 1986, p. 273).

Cunha (2007) ressalta as diferenças entre os saberes tradicionais e o conhecimento científico. Segundo a autora, enquanto a ciência se pretende universal e está baseada em protocolos e regras pré-definidos, os conhecimentos tradicionais partem de processos distintos de investigação sobre o mundo, baseados na experiência cotidiana. O conhecimento científico estaria pautado em um regime único, estruturado por conceitos, enquanto os saberes tradicionais são múltiplos e operam a partir das percepções ou ‘qualidades sensíveis’, como cheiros, cores, sabores etc.

Para Bonnemaïson (2005), a cultura é, antes de tudo, um patrimônio aprendido, um conhecimento sobre o mundo, uma ciência. Para além do conhecimento científico, existem as ‘ciências’ praticadas pelos diferentes grupos. Essas etnociências podem apresentar uma ligação com o universo espiritual e desempenham um papel importante na compreensão das culturas. Os conhecimentos tradicionais podem ser compreendidos, portanto, como representações e habilidades que surgem a partir da experiência contextualizada dos sujeitos. Eles estão associados à consciência coletiva e à realidade prática, vivenciada no cotidiano, e são transmitidos a partir da linguagem e dos processos de observação e repetição.

4.2.1 Os conhecimentos tradicionais na comunidade São Domingos

Os moradores do São Domingos possuem diversas formas de conhecimento tradicional, transmitidas entre as gerações, como os saberes geográficos sobre o território, o uso medicinal das plantas e o trabalho das parteiras. Alguns desses conhecimentos estão associados ao universo das representações culturais que se manifestam nas festas, como a aptidão para os instrumentos e as práticas culinárias. Eles se relacionam, também, com as técnicas como os cultivos agrícolas nas roças, a produção de rapadura e farinha, a fabricação de chapéu de palha e o garimpo artesanal.

Conforme apontamos no referencial teórico, os conhecimentos e habilidades são aprendidos pelas gerações mais novas, através da observação e do envolvimento nas atividades dos mais velhos e se transformam ao longo do tempo. As crianças começam a participar da festa da Caretada desde muito pequenas e reproduzem as ações e os rituais praticados.

O que mantém as caretas aqui são as crianças. (...) papai, também, sempre acompanhou, ele era tocador, acompanhava a noite toda, mas tem que ter saúde, tem que ter energia. (...) os mais velhos vão morrendo e os mais novos vão chegando. Então o que mantém a careta aqui são

os mais novos, porque os mais velhos já estão velhos, já estão cansados (Entrevistada B. REIS, 2022).

A utilização das plantas para o tratamento de doenças, também, faz parte do universo dos conhecimentos tradicionais do São Domingos. Antigamente, o acesso ao sistema de saúde de Paracatu era dificultado, em razão da distância e dos obstáculos existentes para a locomoção. Nesse contexto, os medicamentos eram fabricados a partir das espécies cultivadas nos quintais e da sabedoria dos moradores. A utilização das plantas medicinais costuma ser acompanhada por práticas espirituais como orações e benzeções e se relaciona com o universo das crenças religiosas. As ervas são ingeridas na forma de chás ou utilizadas em preparações como os banhos e os conhecimentos tradicionais são compartilhados entre familiares e vizinhos. Algumas ervas medicinais cultivadas nos quintais são: carquejo, alecrim, boldo, erva-cidreira, hortelã, babosa, entre outras. Foram mencionadas nas entrevistas, também, a utilização de espécies que são mais difíceis de encontrar, atualmente, como macelinha e poejo.

Então, é para o seu consumo, você tem ali um carquejo, você tem um alecrim, você tem um hortelã, você tem uma erva doce, para fazer um chazinho, no quintal da sua casa. Na minha casa mesmo tem. (...) lá sempre tem uma cebolinha, lá sempre tem um alecrim, lá sempre tem um hortelãzinho, para fazer um chazinho, fazer um xarope caseiro (Entrevistada B. REIS, 2022).

Próximo à praça central do São Domingos, está localizada a casa de um morador que vende, informalmente, água e geladinho. Ao adentrar o local é possível visualizar diversos itens como vassoura de palha, ervas, folhas secas, plantas e especiarias para preparo de chás, como a canela e o algodão. Atualmente, os moradores acessam o sistema de saúde de Paracatu e muitos dos conhecimentos tradicionais, como o trabalho das benzedeadas e das parteiras são menos utilizados, apesar de ainda praticados. Eles fazem parte, entretanto, da memória coletiva da comunidade. Segundo Irene dos Reis de Oliveira (2022) “o povo sabia de tudo, benzedeadas, tudo tinha aqui, as parteiras, tudo aqui (...). Hoje não tem. Todas nós nascemos de parto em casa, agora não tem mais. As minhas duas avós eram parteiras” (Entrevistada C. OLIVEIRA, 2022).

Assim como em outras comunidades quilombolas, os moradores do São Domingos possuem o hábito de cultivar árvores frutíferas, hortas e roças nos quintais, utilizando os conhecimentos tradicionais para saber o tempo certo de plantio e colheita, fertilizar a terra, afastar pragas e insetos, proteger as plantas dos animais. As espécies cultivadas costumam ser típicas do local, como o coqueiro de Indaiá, bastante presente no território, em que a semente e o fruto são utilizados na alimentação. Nos quintais são

produzidos, também, gêneros alimentícios como a rapadura, a farinha e o açafão e realizadas a moagem de café e a produção de sabão. A entrevistada Valdete Lopes dos Reis (2022) diz que sua “mamãe fazia sabão, era uma beleza. E tudo natural, sem química, sem nada, nós éramos felizes” (Entrevistada B, REIS, 2022).

Os conhecimentos tradicionais são observados, também, na forma de cultivo de hortaliças, em que o plantio é realizado em local separado por telas de arame para impedir a aproximação de animais, conforme a imagem abaixo. A fertilização do solo é realizada a partir da construção pequenas fogueiras para a produção de adubos e a utilização do esterco de animais como cavalos e vacas. A produção para a subsistência e comercialização do São Domingos é realizada de forma natural, sem a utilização de aditivos ou fertilizantes químicos. Segundo Valdete Lopes dos Reis (2022) “(...) para o adubo você precisa do esterco, que é o adubo orgânico, para não colocar o químico, o caro. Então tudo foi ficando difícil, porque antigamente o povo tinha muito cavalo, tinha vaca. (...) Então era mais fácil” (Entrevistada B. REIS, 2022).

Figura 23 - Conhecimentos para fertilização do solo no São Domingos e Coqueiro de Indaiá.



Fonte: a Autora (2022).

Desse modo, a relação estabelecida com o meio natural no São Domingos costuma ser mediada pelos conhecimentos sobre a natureza e seus ciclos, compartilhados através

da observação, orientação e prática, entre as diferentes gerações. Esses conhecimentos envolvem as condições climáticas, melhores períodos para plantio e colheita e as fases da lua. De acordo com Silva (2010), para os moradores, seguir a tradição é uma maneira de obter sucesso nas práticas agrícolas. As fases da lua são observadas, também, para o corte da madeira e na reprodução e castração dos animais.

Toda a experiência e conhecimento relacionados à agricultura estão apoiados nos ciclos da natureza, havendo o mês, a lua e o solo adequados para cada cultivo. (...). Esse acervo de conhecimentos populares é adquirido a partir de experiências e repassados através da oralidade e ensinamentos às gerações mais novas, contribuindo para “driblar” as dificuldades encontradas e melhorar a produção. (SILVA, 2010, p. 90).

Dentre os produtos agrícolas, se destacam a mandioca e o milho pela importância que possuem para a população do São Domingos. A mandioca é resistente ao período da seca, se adequando as características climáticas da região. Para o consumo, são aproveitadas diferentes partes da planta, incluindo a raiz e a casca, que serve como alimento. Algumas espécies de mandioca são venenosas, como a ‘mandioca brava’ e os conhecimentos tradicionais permitem distinguir as espécies que podem ser consumidas daquelas utilizadas, apenas, em outros preparos, como a fabricação de farinha. Os saberes estão relacionados com a observação da folha da mandioca, que é amplamente utilizada na culinária para a fabricação de beiju, polvilho, biscoitos, pão de queijo e quitandas como bolos e doces (SILVA, 2020).

O milho é outro alimento bastante cultivado nos quintais do São Domingos, possuindo um papel essencial na alimentação da população e dos animais. O plantio é realizado no mês de outubro em razão da abundância de chuvas e parte da produção é estocada para o consumo dos animais. Alguns dos pratos preparados com milho e consumidos pelos moradores são: o bolo de milho, a broinha de fubá, o bolo de fubá, o angu de milho verde, a pamonha, entre outros. Uma prática tradicional no São Domingos é socar o milho no pilão para produção do fubá. Na pesquisa de campo foi apontado como um valor cultural do São Domingos o aproveitamento de diversas partes dos recursos naturais, como descrito no trecho de entrevista abaixo.

nossos antepassados não sabiam ler, mas eles tinham uma sabedoria tão grande, tipo assim, o milho, desde a plantação até ele crescer, depois da colheita, nada do milho era jogado fora, tudo eles aproveitavam. E era tudo feito por eles, tudo era no pilão. A palha servia para as plantações, a cinza servia para jogar no quintal para matar formiga, fazia sabão, tudo aproveitava. Quantas e quantas vezes a gente pegava o sabugo do milho para fazer carvão, para botar no ferro para passar roupa, era aproveitado. Se os nossos antepassados vivessem no mundo de hoje,

eles iam achar muito estranho, porque eles não gostavam que jogasse nada fora, se jogasse fora era pecado (Entrevistada C. Oliveira, 2022).

Os conhecimentos tradicionais, também, envolvem a realização das festas, em que os saberes são transmitidos a partir da participação dos mais novos e da observação dos mais velhos em atividades como o preparo dos alimentos, a realização dos rituais, as danças, as habilidades com os instrumentos, entre outros. Os mais velhos costumam exercer, também, a função de ‘festeiro’ que consiste em organizar os preparativos das festas. As manifestações culturais no São Domingos são estruturadas hierarquicamente, onde cada participante realiza uma atividade específica, o que costuma ser transmitido entre as diferentes gerações de uma mesma família.

4.3 AS TÉCNICAS

Os conhecimentos tradicionais estão associados às técnicas e ferramentas, elementos essenciais na constituição de um sistema cultural. As técnicas podem ser consideradas signos de uma cultura e possuem, também, uma distribuição espacial específica. Elas são uma forma de representação do mundo e estão relacionadas com os meios de sobrevivência. Alguns exemplos são: métodos de construção, sistemas agrícolas, formas de cultivo, combinações de espécies vegetais etc. (BONNEMAISON, 2002).

Para Santos (2002), a principal forma de relação entre o homem e a natureza, ou entre o homem e o meio, se dá através das técnicas, que são um conjunto de meios instrumentais e sociais com os quais o homem realiza a vida, produz e cria espaço. Para o autor, as técnicas são essenciais na constituição e transformação do território e estão integradas ao meio. Em uma mesma porção territorial coexistem sistemas técnicos relacionados à diferentes períodos históricos. As técnicas representam uma forma de materialização desses tempos passados e estão associadas com os sistemas produtivos dos grupos culturais.

Segundo Moreira (2017), as técnicas se relacionam com a humanização dos ambientes naturais e com as relações de produção e de trocas econômicas. Elas atuam na ação prática e como imaginário. Por um lado, a técnica é o produto da ambientação, territorialização e enraizamento cultural, por outro, ela é uma mediação através da qual o homem intervém no meio e transforma a natureza. Para o autor, as relações geográficas

estão associadas à prática e ao saber espacial interligados. Os conhecimentos surgem a partir da prática e, ao mesmo tempo, a orientam, em constante interação.

De acordo com Strachulski e Floriani (2016), as representações em uma comunidade que apresenta forte relação com a terra estão ligadas à forma de apropriação da natureza e de modificação do ambiente através das práticas produtivas. Desse modo, os meios utilizados para a apropriação e exploração da terra e para a manutenção da sobrevivência, são, também, formas de representação. As modalidades de adaptação e modificação do meio geográfico apresentam particularidades associadas ao universo cultural. Desse modo, os instrumentos e técnicas estão associados com as concepções de mundo e são construídos a partir das experiências vivenciadas com o meio.

Observamos, portanto, que as técnicas apresentam um caráter funcional, ligado ao sistema econômico e produtivo e constituem uma mediação entre os homens e a terra. Elas estão associadas, também, ao sustento e à sobrevivência material e constituem uma forma de representação simbólica. As técnicas, utilizadas em diferentes momentos históricos, expressam elementos do universo cultural de uma sociedade e estão relacionadas aos conhecimentos, ao espaço e às crenças de um grupo.

4.3.1 As técnicas na comunidade São Domingos

A história da formação territorial da comunidade São Domingos é profundamente marcada pelas atividades produtivas que se sucederam ao longo do tempo, como a prática do garimpo e a agricultura de subsistência. O processo de descoberta e exploração do ouro deixou vestígios materiais no território e está presente no imaginário e na memória coletiva dos moradores. Com o declínio da mineração, a produção agrícola de gêneros alimentícios passou a ser a principal atividade produtiva e o excedente era comercializado em Paracatu.

Atualmente, o cultivo de roças ainda é realizado, sobretudo nos quintais e muitos moradores prestam serviços em Paracatu ou na mineradora *Kinross*. O comércio de gêneros alimentícios perdeu importância em razão da concorrência e ocorre de forma esporádica, sendo uma fonte complementar de renda. A agricultura é praticada, sobretudo, para a subsistência da comunidade. A atividade de garimpo foi proibida e não é mais exercida pelos moradores. Conforme mencionamos no item anterior, as técnicas estão associadas com a adaptação de um grupo ao meio e às estratégias de sobrevivência e são, também, representações do universo cultural.

Na comunidade São Domingos, destacamos como parte do sistema cultural e das técnicas, os objetos associados ao garimpo artesanal, à agricultura e, também, à fabricação de produtos como rapadura, farinha, açafraão e o chapéu de palha. Destacamos, também, as técnicas de construção, como a fabricação de casas com adobe. Ressalta-se que esses elementos fazem parte da memória coletiva e estão associados com os conhecimentos tradicionais transmitidos entre as diferentes gerações. As técnicas expressam, também, o modo de vida da comunidade, assim como valores e crenças coletivos.

Conforme pontuamos no Capítulo 1, com o declínio da mineração, a agricultura e a comercialização de gêneros alimentícios passaram a ser as principais formas de subsistência do povoado, juntamente, com o garimpo artesanal. De acordo com Souza (1990), com a decadência da exploração aurífera no século XVIII, muitas cidades de Minas Gerais passaram por problemas de desabastecimento e fome. Nesse contexto, o plantio de roças e cultivos de alimentos nas redondezas dos núcleos urbanos adquiriram relevância, uma vez que contribuíam para suprir as necessidades da população. O papel que o São Domingos exerceu no abastecimento de Paracatu com gêneros alimentícios é bastante ressaltado na fala dos moradores, conforme observado no trecho de entrevista transcrita a seguir. “Nós sustentávamos Paracatu com frutas e verduras. Nós vendíamos banana, vendíamos cará, vendíamos mandioca, vendíamos mangaba, vendíamos doce. (...) Então nós sustentávamos Paracatu, não tinha esse tanto de mercado que tem hoje” (Entrevistada C. OLIVEIRA, 2022).

A atividade agrícola costuma ser realizada em roças, hortas e pomares, cultivados nos quintais das casas, com a utilização dos conhecimentos tradicionais dos moradores e instrumentos simples como enxada, facho e foice para o plantio e balaio e carrinho de mão para a colheita. A agricultura é praticada durante todos os períodos do ano, variando as espécies de acordo com as condições climáticas. O trabalho é realizado de forma coletiva, geralmente, compartilhado entre os familiares que dividem o mesmo lote. Quando o terreno do quintal é pequeno, os moradores costumam arrendar áreas para roças. Existem duas fazendas na comunidade com cultivo de cana, criação de gado e venda de produtos como leite, rapadura, entre outros.³²

³² BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade de São Domingos. Paracatu-MG: INCRA, 2009.*

Figura 24 - Utilização de carrinho de mão para cultivo nos quintais.



Fonte: a Autora (2022).

Os principais produtos cultivados nas roças do São Domingos são: cana de açúcar, milho, mandioca, amendoim, feijão, arroz e banana. Dentre esses, a mandioca se destaca por apresentar um cultivo fácil e resistência aos períodos de seca, se adequando bem às condições climáticas da região. Diversas partes da mandioca são aproveitadas, como o caule que é utilizado para a produção de novas plantas, a raiz para o consumo familiar e a casca como alimentação para os porcos. A mandioca é utilizada, também, para a produção de farinha. A agricultura é considerada uma estratégia de sobrevivência para a comunidade, uma vez que abastece os moradores com gêneros alimentícios e poucos itens precisam ser comprados nos mercados. A entrevistada Valdete Lopes dos Reis (2022) relata que: “Meu pai sempre foi lavrador. Eram os quintais grandes, ele plantava de tudo aqui, aonde a gente se alimentava. Todo alimento que a gente comia era plantado aqui” (Entrevistada B. REIS, 2022).

Ressalta-se a importância das relações familiares em diversas etapas da prática agrícola na comunidade. O cultivo da mandioca, por exemplo, envolve desde a preparação da terra, o plantio, a colheita, até a fabricação de farinha. Segundo Anjos (2006), a mandioca possui origem indígena e teve grande relevância para os povos africanos durante a colonização, constituindo a base da alimentação dessa população. A tradição da produção de farinha surgiu desde esse período e é um elemento central da

cultura quilombola. A produção de farinha é uma prática bastante tradicional do São Domingos, realizada nos quintais, conforme o trecho de entrevista abaixo:

Aqui no São Domingos todo mundo fazia farinha e vendia a farinha, mas hoje já não vende mais e nem faz. Mas antes todo mundo fazia farinha. Quando não fazia farinha para vender, era para consumir. (...) Então, a mandioca, às vezes a gente come ou faz farinha, é para o próprio consumo (Entrevistada B. REIS, 2022).

A farinha é fabricada quando a mandioca está endurecida e, se não for retirada da terra, pode apodrecer no período das chuvas. A mandioca costuma ser ralada e colocada em uma prensa e depois deixada no sol para secar. Depois desse processo, ela vai para o tacho para ser torrada no forno a lenha. A farinha é utilizada para consumo próprio e sua fabricação é, também, uma forma de otimização dos recursos, a partir do aproveitamento máximo da mandioca. A produção de farinha é realizada com base em uma divisão de trabalho em que participam membros de diferentes famílias nucleares. Os principais instrumentos técnicos utilizados são: ralador, prensa, forno e utensílios para expor a massa ao sol.³³

O garimpo artesanal do ouro nos córregos da comunidade constitui uma das principais atividades de subsistência desenvolvidas no São Domingos, permanecendo até a sua proibição, na década de 1980. A forma mais utilizada para o garimpo era a ‘faiscagem’, que consistia na retirada do ouro de ‘aluvião’, mais superficial, encontrado no leito dos rios. A extração do ouro constitui um marco no processo histórico e está presente nas narrativas dos moradores, sendo um elemento de grande relevância para a memória coletiva.

E meu pai, também, tirava ouro de garimpo. Nós fomos criados no ouro, de caixote e de bateia. Nós tirávamos ouro, meu pai tirava ouro, minha mãe, também, tirava ouro, os filhos tiravam ouro. E ouro é dinheiro vivo, você tira ouro cedo e de tarde você vai trocar, comprar o que você quiser (Entrevistada B. REIS, 2022).

O garimpo artesanal era realizado, tradicionalmente, com a utilização de instrumentos simples como caixote, bica e bateia e o ouro extraído costumava ser levado para a comercialização em Paracatu e vendido para os ourives do município. Os conhecimentos sobre o garimpo artesanal costumavam ser transmitido entre as gerações e as crianças aprendiam o ofício sendo levadas para participar nas atividades desenvolvidas pelos mais velhos. O garimpo era realizado, principalmente, nos córregos situados na comunidade.

³³ Idem.

Figura 25 - Instrumentos utilizados no garimpo artesanal expostos no Museu Histórico Municipal Pedro Salazar Moscoso da Veiga.



Fonte: a Autora (2022).

Outra atividade tradicional do São Domingos é a fabricação de doces caseiros, como doce de goiaba, doce de leite, doce de coco, doce de laranja, doce de mamão e a rapadura. Antigamente, os doces eram levados para serem vendidos em tabuleiros na cabeça das mulheres, que seguiam até a cidade a pé, devido às dificuldades de acesso e locomoção da época. Em razão dessa atividade, a comunidade São Domingos era conhecida em Paracatu como ‘buraco doce’. A entrevistada Valdete Lopes dos Reis (2022) comenta que: “fazíamos doces e muito bons doces (...). Tudo nosso é perfeito. A mãe de Irene também faz uns doces de goiaba, ela aprendeu, você precisa ver que show de doce, muito bom!” (Entrevistada B. REIS, 2022).

No período colonial, nas regiões mineradoras, muitas mulheres trabalhavam como ‘negras de tabuleiro’, realizando a comercialização de produtos alimentícios nos núcleos urbanos e, também, nas áreas mineradoras. Segundo Reis (1989), as negras de tabuleiro eram as vendedoras ambulantes escravizadas e forras. De acordo com a autora, na estratificação da sociedade mineradora, no século XVIII, as mulheres exerciam atividades como o trabalho nas roças, a prática do garimpo artesanal, serviços domésticos, a atuação como parteiras, curandeiras e comerciantes.

Os doces do São Domingos são produzidos de forma artesanal, com a utilização de ingredientes cultivados no território como as frutas, o coco de Indaiá e a cana de açúcar. O coqueiro de Indaiá é uma espécie bastante presente no território do São

Domingos e, de acordo, com os moradores, são utilizadas diversas partes da árvore, como a castanha para consumo e o coco para a fabricação de doces. De acordo com o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), produzido pelo INCRA (2009), os coqueiros de Indaiá teriam sido plantados no território da comunidade pelos antigos escravizados. No preparo dos doces são acrescentados, também, outros ingredientes como o mamão cultivado no quintal e o amendoim torrado.

A rapadura é fabricada em pequenos engenhos, para o consumo interno e comercialização em Paracatu. A comunidade possui dois engenhos em funcionamento e as tarefas são realizadas por diferentes gerações. No processo de produção da rapadura, a cana é cortada, limpa e moída para a retirada da garapa. Após esse processo, é levada ao fogo, em tachos de cobre, para ser transformada em melado e colocada em formas para a fabricação dos doces. O funcionamento dos engenhos é sazonal e acontece de acordo com o período de plantio da cana de açúcar. A época de produção da rapadura é chamada de *moenda*. Os engenhos são, atualmente, movidos à energia elétrica e não mais a cavalo como antigamente. O plantio da cana tem início em dezembro, época mais chuvosa, uma vez que o clima do local é caracterizado pela alternância entre um período chuvoso e outro bastante seco.³⁴

Outros produtos, tradicionalmente, fabricados no São Domingos são as quitandas, como biscoitos, bolos e produtos derivados do leite, como queijos e requeijão. As quitandas são elementos essenciais da cultura gastronômica de Minas Gerais e são consideradas patrimônio imaterial de Paracatu.³⁵ Em geral, as quitandas são produzidas nas casas dos moradores e alguns quintais possuem forno de barro, utilizado para assar os biscoitos. A comunidade possui, também, uma fábrica de biscoitos que, atualmente, se encontra fechada em razão da pandemia da COVID-19. A fábrica de doces e biscoitos Ouro da Roça sintetiza, especialmente, essa cultura culinária do povoado, que inclui a fabricação da farinha, as técnicas agrícolas e os conhecimentos tradicionais.

A comercialização do chapéu de palha em Paracatu, também, era uma forma de subsistência do São Domingos e era realizada com a utilização dos conhecimentos e técnicas tradicionais pelos moradores. O chapéu era fabricado, artesanalmente, com palha de coqueiro de Buriti e Babaçu, espécies típicas do cerrado, encontradas no território da comunidade. Nesse processo, a palha era trançada e depois costurada e o fundo do chapéu

³⁴ Idem.

³⁵ O Anexo 1 apresenta parecer favorável, da Secretaria Municipal de Cultura, ao registro das quitandas de Paracatu como Patrimônio Imaterial do município.

feito com uma forma, batendo com uma pedra até moldar.³⁶ No acervo da Fundação Cultural Casa de Cultura, observamos um quadro com a representação de um homem usando chapéu de palha com o título de ‘Morador do São Domingos’. Nota-se, portanto, que o chapéu está associado à identidade coletiva e à percepção das pessoas ‘de fora’ sobre o povoado. No Museu Casa de Adobe, também, está exposto exemplar de chapéu de palha fabricado na comunidade.

Figura 26 - Imagem do quadro com o título morador do São Domingos, exposto na Casa de Cultura.



Fonte: a Autora (2019).

O açafão é, também, um produto típico da comunidade, cultivado nos quintais e comercializado em Paracatu. Na loja turística, situada na Fundação Cultural Casa de Cultura, são vendidos diversos produtos tradicionais do município, incluindo o açafão do São Domingos. A produção do açafão é realizada após secagem da planta ao sol, com a utilização de um desintegrador comunitário, doado pela mineradora *Kinross*, antigamente, o açafão era moído em um pilão³⁷. Na pesquisa de campo, foi destacada a relevância e a qualidade do açafão produzido no povoado.

E nós temos uma cultura muito boa aqui no São Domingos que é o açafão da terra. O nosso açafão aqui é o açafão puro. Todo mundo gosta do nosso açafão porque ele não é misturado com nada. (...) Hoje as vendas praticamente acabaram. Vender vende, mas vende muito pouco (Entrevistada B. REIS, 2022).

³⁶ BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade de São Domingos*. Paracatu-MG: INCRA, 2009.

³⁷ Idem.

Figura 27 - Açafrão produzido no São Domingos exposto no Museu Casa de Adobe.



Fonte: a Autora (2019).

No São Domingos as casas eram construídas, tradicionalmente, utilizando a técnica do adobe, muito empregada em diversas comunidades quilombolas. Atualmente, as casas são de alvenaria, restando apenas duas construções de adobe, sendo uma delas o Museu Casa de Adobe. As primeiras moradias do São Domingos foram erguidas pelas próprias famílias, utilizando pau a pique e adobe na estrutura e cobertura de palhas de coqueiro ou telhas de fabricação manual. No trecho abaixo, é descrito o processo de construção dessas casas, incluindo as técnicas de produção de tijolos, telhas, estrutura, reboco e piso:

A terra era retirada, misturada com água, capim duro e fezes de vaca. Em seguida, o material era amassado com os pés. Após ser sovado, era despejado na forma e posto para secar ao sol. Com a quantidade de tijolos suficiente, começava-se a construção. As paredes eram levantadas entre esteios de madeira; ao término, eram cobertas com telhas. Para a confecção das telhas, utilizava-se barro de argila amassado com os pés ou com aranhol, uma ferramenta que batia o barro, desenvolvida pelos remanescentes (...). O reboco era feito do mesmo material dos tijolos, o que, segundo os moradores, tornava as paredes resistentes ao sol e à chuva. O piso era feito de duas maneiras: compactava-se o chão e aplicava-se o mesmo material dos tijolos, esmerando-se os donos da casa para deixá-lo bem liso (...). As casas de pau a pique, também classificadas como de enchimento, eram construídas somente com madeira e coberta de palhas de coqueiro. Ao término, as paredes eram barreadas utilizando o mesmo processo do barro de adobe (SILVA, 2010, p. 73).

Figura 28 - Construção de Adobe na comunidade quilombola São Domingos.



Fonte: a Autora (2019).

Nota-se a partir da descrição acima, um procedimento artesanal típico das construções antigas brasileiras. Esse processo, entretanto, é carregado de especificidades em razão das características geográficas da comunidade São Domingos, como a utilização da palha do coqueiro de Indaiá. O material utilizado é adequado às condições climáticas da região, onde existe um período de chuvas e outro de seca e bastante incidência do sol. A madeira empregada para as construções de pau a pique, também, é retirada da vegetação do cerrado.

A partir da caracterização do universo das técnicas do São Domingos, observamos diferentes elementos da relação estabelecida pelos moradores com o meio geográfico. A proximidade com o cerrado e a utilização de espécies típicas da região é observada em diferentes atividades como na produção de doces, na fabricação de chapéu, nas técnicas de construção, na produção de farinha e açafrão e nos preparos culinários tradicionais. As principais atividades produtivas, como o garimpo, a prática agrícola e o comércio de gêneros alimentícios, são realizados com a utilização de instrumentos simples e a apropriação dos recursos encontrados no território.

Como as técnicas estão relacionadas com as atividades voltadas para a sobrevivência material da comunidade, elas revelam elementos associados com o modo de vida, as concepções de mundo e as relações de trabalho e apropriação territorial. Na comunidade São Domingos, membros de uma mesma família costumam compartilhar os lotes onde são realizados cultivos nos quintais. Quando o espaço é pequeno, outras áreas

são arrendadas. O trabalho costuma ser realizado de forma familiar e comunitária. É comum, também, a existência de áreas privadas que são utilizadas, coletivamente, pelos moradores e o estabelecimento de relações de cooperação, através da realização de *mutirões*, que são formas coletivas de trabalho.

Atualmente, muitos dos moradores, sobretudo, das novas gerações não trabalham mais nas roças e prestam serviços em Paracatu ou na mineradora *Kinross*. Os produtos da comunidade não são mais comercializados como antigamente, em razão do aumento da concorrência, com o crescimento da produção agrícola em larga escala e da quantidade de fábricas de biscoitos no município. Muitas das práticas tradicionais continuam sendo exercidas para subsistência da comunidade e são representações da memória coletiva e da relação estabelecida com a natureza. A proximidade com os recursos naturais é observada, também, a partir do aproveitamento de diversas partes dos insumos como o milho, a mandioca, o Coqueiro de Indaiá, a cana de açúcar, entre outros.

As técnicas utilizadas no São Domingos mostram, também, uma forte influência do modo de vida rural, ainda presente nas práticas cotidianas e de subsistência, apesar do crescimento da comunidade e dos processos de modernização. Ainda hoje, a base alimentar é proveniente dos recursos existentes na própria comunidade, mesmo com a redução da comercialização dos produtos agrícolas e artesanais. O universo das técnicas materializa, também, diversos momentos do tempo histórico e dos marcos principais de ocupação territorial. Conforme mencionado no referencial teórico, as técnicas estão associadas às práticas de sobrevivência e apropriação material do espaço, orientada pelos conhecimentos tradicionais e são, portanto, expressões do universo cultural que configuram o território simbólico.

4.4 O ESPAÇO

De acordo com Bonnemaïson (2005), os símbolos se tornam visíveis no território, a partir do constante diálogo entre cultura e espaço, dimensões relacionadas que se influenciam mutuamente. A concepção de espaço adotada pelo autor corresponde ao ‘espaço-território’ ou espaço cultural, estruturado a partir de representações simbólicas que configuram territórios que, para além de funcionais, são afetivos, culturais e relacionais.

O conceito de espaço discutido é distinto, portanto, da noção de espaço geográfico trabalhado por outros autores. Enquanto o espaço geográfico tenderia a uniformidade e ao nivelamento, o território carrega concepções de diferenciação, etnicidade e identidade cultural. O território significa uma forma de viver com os outros e seus limites geográficos são aqueles das relações cotidianas. Já o espaço seria o desconhecido, representando a liberdade e o risco, e está associado com as funções econômicas e sociais (BONNEMAISON, 2005).

Na década de 1960, o espaço passa a ser definido pelos geógrafos como um sistema organizado cujos fatores determinantes são econômicos. Nessa perspectiva, o espaço seria uma realidade física baseada em relações de produção. Na concepção de Bonnemaïson (2005), o território se refere mais às representações simbólicas do que aos propósitos funcionais, o que não retira a importância das estruturas e da sua substância material, mas considera, também, outros elementos como a cultura e as relações afetivas estabelecidas com meio. Para o autor, o território se relaciona com as dimensões cultural, histórica e política.

Desse modo, quando tratamos do espaço dentro da concepção de sistema cultural, nos referimos ao ‘espaço-território’, mediado pela apropriação cultural e afetiva. Para Bonnemaïson (2005), existem três níveis diferentes do espaço que exigem abordagens e métodos de pesquisa distintos: o espaço estrutural ou objetivo, o espaço vivido e o espaço cultural. O espaço estrutural corresponderia ao espaço geográfico, com suas estruturas e tecnologias relacionadas à vida econômica e funcional. O espaço-vivido se refere às dimensões existencial e subjetiva do espaço, associadas à vida cotidiana. Já o espaço cultural seria constituído com base em representações, crenças coletivas, valores e geossímbolos, ele vai além do espaço vivido e se configura a partir da busca por significações. A cultura é decifrada não só como uma rede de valores localizada em um espaço-territorial.

Relph (1979) destaca a existência de um ‘mundo cultural’, que representa elementos naturais e sociais pré-determinados e as modificações reais e simbólicas dessas estruturas. O envolvimento com o ‘mundo cultural’ ocorre através dos sentidos, dos movimentos, da linguagem e dos símbolos. Assim como na abordagem de Bonnemaïson (2005), o ‘mundo cultural’ não se distancia do ‘mundo vivido’ cotidiano, mas apresenta diferenciações quanto aos seus elementos e a abordagem de pesquisa para sua investigação. Para além das experiências subjetivas, o espaço cultural se delinea como

uma escrita geossimbólica, carregada de conteúdos e significados compartilhados entre os sujeitos.

A partir da análise da concepção de sistema cultural observamos que essa categorização é apenas metodológica, uma vez que os diferentes elementos estão profundamente relacionados e são independentes. Os conhecimentos, técnicas, mitos, geossímbolos, são formas de representação cultural, com suas especificidades. As técnicas carregam a memória de tempos passados, materializada em objetos. Os mitos revelam elementos da memória coletiva através de uma narrativa simbólica. Esses são apenas alguns exemplos de como ocorrem essas associações.

O sistema cultural constitui, portanto, um espaço-território, onde os valores de uma cultura se expressam através de uma linguagem simbólica, que se manifesta através de mitos, memória, geossímbolos, representações, conhecimentos, técnicas e se relacionam de forma dialógica com o espaço. Nessa perspectiva, o território é produzido a partir da relação entre as dimensões material e simbólica e o sistema cultural constitui uma expressão dessa interface. O objetivo dessa tese é compreender o território a partir desses âmbitos, com esse intuito, buscamos caracterizar os elementos que compõem o universo cultural do São Domingos em sua expressão territorial.

4.4.1 O ‘espaço-território’ do São Domingos

A organização do território do São Domingos é articulada a partir de uma Rua Principal, um núcleo central onde estão situados a igreja, a antiga escola e o cemitério, ruas menores paralelas e áreas rurais como chácaras e fazendas. A comunidade faz divisa com os bairros São Sebastião e Alto do Açude e está cercada pelo Morro do Ouro e Morro do Pina e rodeada por córregos como São Domingos, Confisco, Engenho e Rapadura. A comunidade está próxima, também, de outros povoados e comunidades como Lagoa de Santo Antônio, Machadinho e Santa Rita.

A Rua Principal é denominada São Domingos e ao longo dela estão localizadas casas residenciais, chácaras, a ponte do Córrego São Domingos, campo de futebol, a fábrica de doces e biscoitos Ouro da Roça e a Associação de Remanescentes de Escravos e Quilombolas do São Domingos. De acordo com as entrevistas, inicialmente, o povoado era formado somente pela Rua Principal, que consistia em uma trilha de pedras e possuía poucas casas. A praça central constitui um núcleo histórico e algumas construções remontam à chegada dos bandeirantes ao local e ao antigo *Arrayal de São Domingos*.

A partir do final da década de 1980, com a chegada da mineradora e com o processo de modernização de Paracatu, o território do São Domingos passou por muitas transformações como o asfaltamento da Rua Principal, de algumas ruas paralelas e da praça central. As construções em adobe foram substituídas por alvenaria e houve um crescimento significativo da comunidade. O povoado passou a contar, também, com uma infraestrutura urbana básica com energia elétrica, saneamento, coleta de lixo e transporte público.

Além disso, pessoas de fora passaram a adquirir lotes e construir casas através da compra ou da ocupação de terrenos que não tinham documentação ou escritura. Um exemplo desse processo ocorreu com a área da cachoeira, em que o terreno era propriedade de um dos moradores, mas possuía usufruto coletivo e foi vendido. O local foi cercado e o proprietário construiu um garimpo privado nas proximidades, o que trouxe diversos problemas ambientais e sociais para a comunidade. Conforme discutiremos no Capítulo 6, a cachoeira é um local de relevância cultural e afetiva para o São Domingos, constituindo um geossímbolo. Posteriormente, a mineradora *Kinross*, adquiriu parte do território que pertencia à comunidade, como as terras situadas atrás do cemitério até a base do Morro do Ouro. Atualmente, a área em que está localizada a cachoeira, também, pertence à empresa mineradora.

As ruas paralelas da comunidade são menores e algumas não são asfaltadas. Segundo os moradores, essas ruas foram surgindo depois, em razão do crescimento da comunidade. Na praça central, situada próximo à Rua Principal, estão localizados a igreja, o cemitério, o cruzeiro, a associação pastoral, as ruínas da antiga Escola Municipal Severiano Silva Neiva e uma parada de ônibus. Essa praça constitui um núcleo geossimbólico, uma vez que estão situados vários marcos territoriais de relevância cultural, sendo possível, também, avistar o Morro do Ouro, atrás do cemitério.

Sempre foi a rua principal. Agora, hoje, devido às famílias terem crescido, foram fazendo rua. Igual aqui mesmo no quintal de tio Aureliano, ali não existia aquela rua ali, aquilo ali era parte do quintal dele (...) hoje já se traçou uma rua. Aí a rua principal, ela pega do Alto do Açude até chegar em um córrego que tem ali embaixo (...) (Entrevistada B. REIS, 2022).

As ruas menores são batizadas com nomes de pessoas já falecidas da comunidade como ‘Rua dos Santos’, ‘Luzia das Neves’ e ‘Rua José Lopes’. Para Correa (2007), a nomeação de um lugar é uma forma de apropriação e atribuição de significado. A denominação das ruas revela, portanto, os valores partilhados pelos moradores do São

Domingos e é, também, um indicativo da apropriação territorial e do fortalecimento da identidade coletiva.

São pessoas que já faleceram e ganharam o nome. Ali mesmo tem o nome da rua José Lopes, que é meu irmão que já faleceu e é daqui do São Domingos, tem Luzia das Neves, tem vários nomes das ruas, que foram homenagens a pessoas que já faleceram (Entrevistada B. REIS, 2022).

Figura 29 – ‘Rua dos Santos’ na comunidade São Domingos.



Fonte: a Autora (2022).

Uma característica do ‘espaço-território’ do São Domingos bastante mencionada na bibliografia e nos dados históricos é a localização ‘escondida’, uma vez que a comunidade é cercada por morros e, antigamente, o acesso era dificultado, em razão da ausência de asfalto e da relativa distância do centro de Paracatu. Na pesquisa de campo, os moradores, também, mencionaram essa característica do local, ressaltando que todos se conhecem e que qualquer pessoa de fora que chega é rapidamente identificada.

Conforme já mencionamos, a formação territorial do povoado ocorreu, provavelmente, em razão das descobertas de ouro no Córrego São Domingos, o que levou à constituição de um núcleo de povoamento. O local teria sido abandonado com a decadência do ciclo do ouro e ocupado pelos antigos escravizados. A comunidade era constituída por poucos moradores que praticavam o garimpo artesanal e a agricultura de subsistência, com o cultivo de roças nos quintais e a comercialização de gêneros alimentícios em Paracatu.

Os quintais são todos grandes. Aqui era só essa casa, o resto era tudo quintal. Na minha mãe ali, ela plantava de tudo. O meu avô tinha um pomar impressionante, as frutas que lá tinha era de pêssego para cima. Hoje já não tem mais, porque vai construindo (...). Minha mãe, ela plantava amendoim, gergelim, arroz, feijão, milho, andu, feijão fava, tudo era plantado. Além das hortaliças. Então plantava tudo, hoje já reduziu (Entrevistada C. OLIVEIRA, 2022).

Com o crescimento de Paracatu e da comunidade, atualmente, o São Domingos é considerado parte da cidade de Paracatu, em continuidade ao Alto do Açude, bairro da periferia, e possui ruas asfaltadas e uma infraestrutura básica. Apesar de fazer parte da rede urbana, o território ainda possui características que remetem à territorialidade e ao modo de vida rural, conforme discutiremos de maneira mais aprofundada no Capítulo 7. Em razão da organização social e familiar, as casas são construídas em amplos terrenos, onde são cultivadas roças, hortas, pomares e criados animais como galinhas e porcos.

De acordo com as entrevistas, as roças costumam ser plantadas nos próprios quintais. Essa característica social e do modo de vida se reflete no território, que se configura a partir de amplas áreas verdes, permeadas pelas casas. A maior parte dos lotes dos moradores não são cercados. Desse modo, apesar da proximidade com o Alto do Açude, é perceptível que o território do São Domingos possui elementos próprios e especificidades relacionadas ao seu universo cultural, se distinguindo de outros bairros de Paracatu.

Figura 30 - Rua principal da comunidade São Domingos.



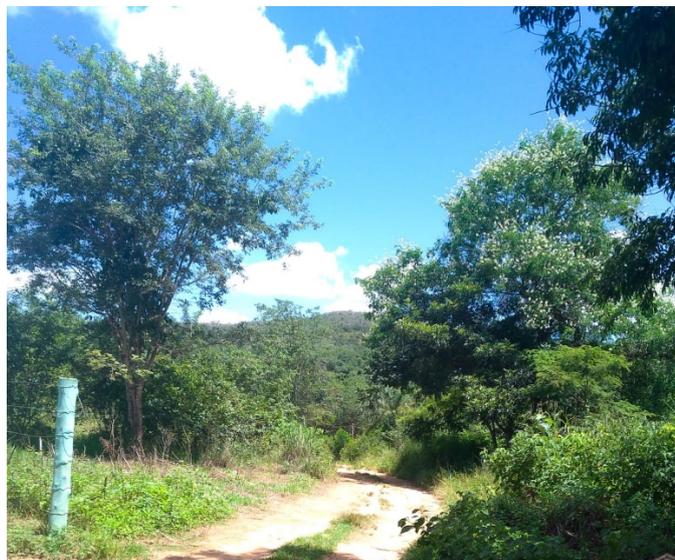
Fonte: a Autora (2022).

De acordo com Relatório Técnico de Delimitação e Identificação (2009), estão localizados, também, na comunidade algumas áreas produtivas maiores, como o espólio João Mendes e a Fazenda São Domingos. Nessas áreas são produzidas lavouras, como de cana de açúcar, cultivadas roças e criados animais. A comunidade possui, também, dois engenhos utilizados para a produção de rapadura, sendo um deles localizado na propriedade do morador conhecido como ‘Planeta’.

O território apresenta características que misturam elementos do universo urbano com aspectos rurais, o que pode ser apreendido, também, através da percepção sonora e olfativa, uma vez que, ao percorrer e observar as ruas da comunidade, é possível escutar o barulho das árvores, do córrego e de animais, como as galinhas e pássaros. As áreas de vegetação e o espaçamento entre as casas proporciona, também, uma maior qualidade do ar. Nas entrevistas foram mencionadas a paz e a tranquilidade como características marcantes do São Domingos.

(...) aqui é uma paz, ainda é uma paz, nós ainda vivemos na paz. Tem assim, umas inseguranças né, mas nós vivemos na paz, ainda vivemos na paz. (...) E a fartura, nós ainda temos muita manga, abacate, nós não precisamos comprar muita coisa aqui não. Tudo natural (Entrevistada C. OLIVEIRA, 2022).

Figura 31 - Características do território do São Domingos que remetem ao universo rural.



Fonte: a Autora (2019).

Além de ser rodeado por morros, o território é cercado por córregos, o Córrego São Domingos tem a nascente denominada Olhos d'água, localizada na área do Morro do Ouro, pertencente à mineradora *Kinross*. De acordo com informações dos moradores, os dois córregos principais que cortam a comunidade se encontram na ponte do Córrego São Domingos. Alguns dos principais problemas ambientais relatado nas entrevistas, são a redução da quantidade e da qualidade da água dos córregos, em razão da interferência nas nascentes localizadas no território da mineradora, da poluição, das alterações nos cursos hídricos e da redução das chuvas.

Com a chegada da mineradora, a *Kinross*, ela fechou as nascentes e diminui a chuva, também. E aí foi secando, hoje não tem muita água. Antigamente tinha água, ano em ano tinha água. Hoje não, quando é agosto, setembro, nem corre água mais aí, porque, primeiro, a chuva acabou e secou (Entrevistada B. REIS, 2022).

Na bibliografia foram mencionados outros impactos ambientais provocados pela mineradora, como a presença de resíduos químicos nas águas e solos, ocasionando a redução de espécies da fauna e prejudicando a pesca. Outros problemas são o desmatamento, os impactos sonoros e na estrutura das casas causados pelas explosões nas minas de ouro, a restrição do acesso aos moradores a áreas de relevância simbólica, entre outros, conforme discutimos no Capítulo 1.

Observa-se, portanto, que o espaço, dentro da proposta de sistema cultural de Bonnemaïson (2002), é configurado como o meio físico, que interage de maneira holística com os demais elementos do universo simbólico, configurando o ‘espaço-território’. Em síntese, o espaço do São Domingos é caracterizado pela localização em uma área de flora e fauna do cerrado, entre dois morros principais e cercada por córregos. O povoado se constituiu a partir de um núcleo pequeno, com poucas casas e um modo de vida baseado, sobretudo, o garimpo, na agricultura de subsistência e na prestação de serviços em Paracatu. O crescimento da comunidade e o processo de modernização trouxeram transformações territoriais significativas, como o aumento do número de casas, a instalação de uma infraestrutura urbana e a chegada de pessoas de fora, que adquiriram lotes ou se apropriaram de terrenos, e passaram a construir residências e chácaras na comunidade.

O território foi reconhecido como quilombola em 2004, mas ainda não recebeu titulação emitida pelo INCRA. Desse modo, é permitida a compra de terras no local, o que traz consequências socioculturais e pode gerar conflitos futuros, conforme relatado nas entrevistas. Um dos problemas é a perda de segurança, uma vez que, antigamente, todo mundo na comunidade se conhecia e possuía laços de parentesco e amizade. Os lotes que não pertencem aos moradores costumam ser murados, o que representa uma diferenciação em relação aos terrenos dos moradores. Foi relatado, também, que algumas pessoas que se mudam para o São Domingos não interagem com a comunidade.

Figura 32 - Construção murada no território da comunidade quilombola São Domingos.



Fonte: a Autora (2022).

Observa-se, portanto, uma territorialidade distinta entre a comunidade e as pessoas ‘de fora’, materializada através da forma de construção das casas e, também, das relações sociais estabelecidas. Os moradores do São Domingos não possuíam o hábito de cercar ou murar suas casas. Com as transformações territoriais e sociais recentes, algumas pessoas começaram a construir casas muradas, o que é consequência, também, das mudanças culturais e no modo de vida das novas gerações. Observamos, nas entrevistas, que muitos jovens não possuem mais interesse em dar continuidade às tradições dos seus familiares e antepassados.

O ‘espaço-território’ do São Domingos é marcado, portanto, por elementos que revelam o modo de vida tradicional e, também, pelos processos de modernização e transformações culturais. O reconhecimento e a demarcação trouxeram informações sobre os direitos territoriais dos moradores. Entretanto, a demora na titulação faz com que esse direito não seja plenamente exercido, o que gera incertezas sobre a delimitação do território. Essa situação provoca, também, uma tensão social e interfere na dinâmica sociocultural da comunidade.

CAPÍTULO 5 - A RELAÇÕES ENTRE AS DIMENSÕES MATERIAL E SIMBÓLICA DO TERRITÓRIO NA FESTA DA CARETADA

No Capítulo anterior, apresentamos a abordagem teórica dessa pesquisa, baseada na concepção de sistema cultural adotada por Bonnemaïson (2002), composto por crenças (representações, geossímbolos, mitos fundadores e memória), conhecimentos, técnicas e espaço e buscamos caracterizar o universo cultural do São Domingos, a partir dessa perspectiva. Conforme já mencionamos, essa classificação é meramente conceitual e metodológica, uma vez que um sistema cultural se assemelha a um organismo vivo, em que as partes estão inter-relacionadas e em constante dinâmica de transformação.

Com o intuito de compreender as relações entre os âmbitos material e simbólico do território do São Domingos, optamos por aprofundar no universo da Caretada, buscando compreender como os diferentes elementos do sistema cultural se manifestam no microcosmo da festa, com foco na sua dimensão territorial. Consideramos que a festa, também, é estruturada a partir de geossímbolos, pontos fixos e itinerários, que configuram territórios simbólicos. Desse modo, buscamos identificar os principais rituais e marcos territoriais da festa e o que eles comunicam sobre a visão de mundo e os valores dos moradores do São Domingos.

Segundo Di Méo (2001), as festas são elementos da vida social e da identidade socioespacial de um grupo cultural. Elas refletem o vínculo com o território e nelas são produzidos símbolos espacializados. Para o autor, o espaço é uma parte essencial das festas, que estão relacionadas com os locais específicos onde elas acontecem. As festas revelam elementos do universo simbólico e das relações sociais e nelas estão presentes os valores culturais mais profundos de uma sociedade, como as crenças coletivas associadas ao sagrado.

As festas são, do ponto de vista geográfico, uma oportunidade privilegiada de compreender a natureza do vínculo territorial. Elas permitem identificar os símbolos espacializados, pelos quais os grupos sociais vivenciam contextos geográficos específicos que fortalecem sua singularidade (DI MÉO, 2001, p. 625).

Escolhemos a Caretada como recorte, em razão da relevância que essa festa possui para os moradores do São Domingos e por constituir uma das principais manifestações culturais que expressam a identidade coletiva da comunidade. A origem da Caretada não é plenamente conhecida, alguns de seus elementos remetem às festas realizadas em

homenagem aos santos católicos organizadas pelas irmandades religiosas que congregavam os negros e os pardos no período colonial.

A partir da bibliografia consultada, conforme discutido no Capítulo 2, é possível observar muitas semelhanças entre as festas realizadas em devoção à Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, em Paracatu, e a estrutura da Caretada. Nas festas organizadas pelas irmandades era comum a circulação pelo território para arrecadar donativos ou para a realização de cortejos, desfiles e procissões. As festas negras eram marcadas por rituais, como a coroação de reis e rainhas, as danças com ritmos africanos e as simulações de lutas e performances teatrais, como observamos nas Congadas. Alguns objetos e rituais possuíam grande relevância simbólica, como o estandarte e a bandeira com a imagem do santo homenageado, o hasteamento do mastro e os fogos de artifício.

Nas festas realizadas pela população negra organizadas pela irmandade de Nossa Senhora do Rosário, estavam presentes, também, a utilização de máscaras. Ao descrever uma festividade de coroação de rei Congo, em Recife, no século XVII, Tinhorão (2000) menciona a eleição de rei e rainha, a circulação dos participantes pelas ruas, cantando e entoando versos e a presença de pessoas usando máscaras. De acordo com o autor, no período colonial, era comum a presença de bandos de mascarados anunciando as procissões.

Depois de terem ido à missa, em número de cerca de 400 homens e 100 mulheres, elegeram um rei e uma rainha, marcharam pelas ruas cantando e recitando versos por eles improvisados, precedidos de atabaques, cornetas e pandeiros. Vestiam as roupas de seus senhores e senhoras, trazendo correntes de ouro e pérolas, alguns estavam mascarados (TINHORÃO, 2000, p. 88).

Na Caretada, os moradores do São Domingos homenageiam e reverenciam seus ancestrais e celebram o santo de devoção a partir das danças, versos, orações e do hasteamento da bandeira com a imagem de São João. Durante a festa é reforçada a união do grupo e os laços sociais entre familiares e amigos. A festa é brincadeira, reconexão com o sagrado e, também, encontro. Nesse universo participam todos, as crianças, os jovens e os mais velhos. A tradição é transmitida no preparo dos alimentos, nos conhecimentos ensinados sobre os instrumentos musicais, na costura dos figurinos e em pequenas ações que envolvem a organização do evento e que começam a acontecer bem antes de sua realização.

Quando chega em junho, é a festa da Caretada. (...) as crianças já nascem dançando a careta. Porque de geração a geração o pai passa para o filho. Tem careta de todo tamanho, tem menino de dois anos que dança careta, tem menino de cinco anos que dança careta, até cento e seis anos, que é meu pai, ainda é careta. Aí dança nas casas todas,

começa por volta de sete horas da noite e termina no outro dia com o almoço (Entrevistada A. REIS, 2019).

Figura 33 - Participação das crianças na festa da Caretada.



Fonte: a Autora (2019).

A festa é viva, vibrante, a Caretada é movimento e pulsação. Os brincantes dançam e circulam pelo território durante várias horas seguidas, utilizando roupas e adereços coloridos. O evento tem início no final da tarde do dia 23 de junho e continua, sem interrupção, até o meio-dia do dia 24 de junho, quando acontece o almoço, também conhecido como o ‘arremate’. Muitos moradores que vivem fora da comunidade retornam para no período da festa para reverem os familiares e amigos.

Figura 34 - Festa da Caretada no São Domingos.



Fonte: a Autora (2019).

Apesar de ser um evento católico, realizado em homenagem à São João Batista, a Caretada é repleta de referências e representações associadas à ancestralidade africana, como o uso das máscaras, a música, as danças, os rituais, a culinária, entre diversos outros. De acordo com Mello (2006), nas festas católicas realizadas pela população negra, no período colonial, os instrumentos musicais, as danças e os adereços estavam relacionados com a cultura africana de origem. Maria Célia da Silva (2003), também, destaca que, era através das festas, que os negros imprimiam características africanas aos cultos católicos, por meio dos rituais, atividades dos tocadores e dançadores, ritmos e passos africanos.

Figura 35 - Caretada na comunidade São Domingos.



Fonte: a Autora (2019).

Conforme discutimos no Capítulo 2, uma das hipóteses sobre a origem da Caretada é que ela teve início com as festas organizadas pelas irmandades em homenagem à Nossa Senhora do Rosário, que aconteciam no mês de outubro. Com as transformações ao longo do tempo, o santo homenageado passou a ser João Batista e a festa acontece no mês de junho, dia do solstício de inverno no Brasil. De acordo com Silva (2012), as mudanças da data e do santo homenageado na realização da Caretada podem estar associadas ao enfraquecimento político da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, no século XIX, o que se refletiu na organização das festividades. Além disso, a festa passou a incorporar símbolos ligados ao universo das festas juninas, bastante presentes no catolicismo popular, como as bandeirinhas coloridas, alguns pratos típicos e as fogueiras.

De acordo com Cascudo (1999), o nascimento de São João coincide com o solstício, data que costuma ser celebrada pelas populações do campo em razão da proximidade das colheitas, buscando atrair as bênçãos e afastar problemas que podem intervir nas plantações, como pestes, estiagens etc. No São Domingos, a realização da Caretada coincide com o período de colheita do açafraão e de outros gêneros alimentícios relevantes para a comunidade.

Outra versão sobre o surgimento da Caretada, é que ela estaria associada a comunidades negras rurais, cuja tradição festiva foi trazida da Bahia para Paracatu, em razão dos processos de migração entre essas regiões no período colonial (SILVA, 2005). Essa hipótese é levantada em razão da existência de festas semelhantes no Recôncavo Baiano, como a Zambiapunga, onde os homens dançam com o rosto coberto por máscaras e roupas coloridas, em uma estrutura que se assemelha à Caretada, conforme apresentamos no Capítulo 2. Além do São Domingos, a Caretada é celebrada em outras comunidades e bairros do município de Paracatu, como Paracatuzinho, Alto do Açude e o povoado São Sebastião.

5.1 OS SÍMBOLOS E RITUAIS DA CARETADA

Uma das características principais da Caretada, também, conhecida como Caretagem, são as danças de mascarados, realizadas por homens que se vestem com roupas coloridas e formam pares de ‘cavalheiros’ e ‘damas’. Participam das danças desde crianças até os moradores mais velhos da comunidade. Os homens que se vestem como ‘cavalheiros’ costumam portar uma espécie de ‘cajado’ e os que representam as damas utilizam saia ou vestido de chita e adereços femininos, como colares, chapéus enfeitados com fitas, tranças, entre outros.

Na Festa de Caretagem, somente os homens podem dançar. O grupo é composto por aproximadamente 30 membros, sendo que a metade deles se veste de cavalheiro e a outra de dama. Nos ensaios, com exceção dos instrumentos musicais, tudo é improvisado. Os homens que se fantasiam de cavalheiros utilizam cabos de vassouras, rodos ou pedaços de paus que são por eles nomeados de cajados; já os homens que irão dançar fantasiados de damas simulam durante o ensaio estar segurando na barra do vestido (SILVA, 2010, p. 143).

Os figurinos, a dança e a música são elementos centrais na Caretada. Nos tornozelos e na cintura dos dançarinos são presos pequenos sinos, também conhecidos como guizos, ou latas com objetos que produzem sons durante a dança. Os instrumentos tocados na festa são: a ‘cornetinha’, o tambor, a caixa, a sanfona, o xique-xique e o

pandeiro, utilizados, também, para marcar alguns rituais, como o hasteamento da bandeira em homenagem a São João Batista. Na função de tocadores costumam estar presentes os membros mais velhos da comunidade, representando a tradição e repassando o conhecimento aos mais novos.

Figura 36 - Tocadores na festa da Caretada.



Fonte: a Autora (2019).

As máscaras, ou ‘caretas’, são produzidas pelos próprios dançarinos ou por artesãos da comunidade com papel, pele de animal ou borracha. Alguns jovens optam por comprar as máscaras já prontas em Paracatu, com imagens de monstros, bruxas e outros personagens. Uma das hipóteses sobre a presença de máscaras nas festas do período colonial é que elas seriam uma forma de disfarce que permitia que os escravizados participassem das celebrações sem serem reconhecidos pelos senhores.

As máscaras são símbolos bastante tradicionais da cultura africana e representam, também, uma forma de territorialidade que separa o universo sagrado do profano. De acordo com Borges (2005), as mascaradas eram presentes nas festas em devoção à Nossa Senhora do Rosário, no período colonial, sendo um elemento marcante de africanização do catolicismo.

Figura 37 - Máscaras expostas no Museu Histórico Municipal Pedro Salazar Moscoso da Veiga.



Fonte: a Autora (2022).

Desse modo, o figurino, principalmente, as máscaras, são elementos simbólicos que marcam uma territorialidade. Os dançarinos representam o universo sagrado e a própria festa, uma vez que os participantes seguem seus passos pelo território e abrem suas casas para recebê-los. As máscaras estão associadas à cultura africana de origem e transformam os moradores em personagens da festa. Elas significam, também, uma proteção da identidade do seu portador e remetem à ancestralidade africana e ao papel de resistência e inversão simbólica que as festas desempenhavam no período colonial e ainda exercem.

Outros elementos do figurino são, também, formas de representação como os 'cajados'. Segundo Silva (2010), eles simbolizam a defesa das damas pelos cavalheiros, que travam lutas e duelos lúdicos, utilizando madeiras ou cabo de vassouras como se fossem espadas. Conforme apresentamos no Capítulo 2, as encenações de lutas entre grupos e duelos são elementos marcantes das festas negras organizadas na estrutura do catolicismo colonial. De acordo com Mello (2006), era comum nas Congadas a utilização de bastões nas danças que estão associadas às tradições guerreiras africanas.

Figura 38 - Figurino utilizado na Caretada, exposto no Museu Casa de Adobe.



Fonte: a Autora (2019).

As tarefas de preparação da festa são distribuídas entre as famílias e os quintais são enfeitados com decoração típica das festas juninas, com bandeirinhas coloridas. Nas casas que vão receber os brincantes costuma ser acesa a fogueira de São João e as mulheres são responsáveis pelo preparo dos alimentos. Em cada casa que recebe a festa é servida alguma refeição, geralmente, um prato típico da culinária mineira e das festas juninas como a farofa de feijão andu, galinhada, caldo de frango ou de mandioca com carne, canjica, entre outros. São servidas, também, bebidas como quentão, cachaça e refrigerante.

Outros elementos que podem ser identificados como símbolos da Caretada e que marcam rituais importantes da festa são a fogueira, o mastro, a bandeira, o figurino do capitão, as orações aos antepassados e a marcha de São João Batista. A fogueira está associada com a passagem bíblica em que o nascimento de São João Batista é anunciado com uma fogueira. De acordo com Cascudo (1999), a tradição de acender fogueira em homenagem a São João, possui origem europeia, relacionada com as celebrações agrárias, em que as danças ao redor do fogo e a alegria do convívio anunciava meses abundantes e de sucesso nos plantios e colheitas no período de solstício. Segundo o autor, a fogueira representava a fixação da força do sol que poderia estar ausente nos períodos de inverno.

No Brasil, existe o costume de cada família acender uma fogueira diante da sua residência em homenagem à São João Batista. Na Caretada, além dessas representações ligadas ao universo do catolicismo e às tradições das populações rurais ligadas ao

solstício, a fogueira constitui um marcador territorial, que indica que uma casa está preparada para receber os ‘caretas’ e participantes, contribuindo para a configuração do território cultural da festa. Esse elemento é reforçado pelos fogos de artifício que, também, contribuem para direcionar o fluxo da festa pelo território, juntamente com os comandos do ‘capitão’ ou ‘comandante’, que utiliza figurino diferenciado, apito e ‘cornetinha’ para conduzir os dançarinos.

Os instrumentos musicais, como tambor, sanfona, xique-xique e pandeiro, também, direcionam os momentos de dança, as pausas e os giros pela comunidade. Em sintonia com a música, entoando versos e a marcha de São Batista, os ‘caretas’ percorrem as ruas em direção à próxima casa, até o encerramento da festa no dia seguinte. Nas paradas, além dos cantos e danças, é realizada uma pausa para as refeições e para a interação com os demais participantes. Os alimentos são servidos a partir de uma hierarquia, em que o ‘comandante’ se serve primeiro, seguido pelos ‘caretas’, músicos e demais integrantes. Como encerramento das apresentações, os ‘caretas’ cantam a marcha de São João Batista:

São João, batizou Cristo, (bis) (01) Cristo batizou João,
Onde foram batizados (bis) (02) Lá no rio de Jordão
Arê. Arê, rua.
Toma conta da bandeira (bis) (03) Derradeiro capitão!
Marcha, marcha companheiros (bis) (04) Todos com muita alegria.
Vamos festejar São João, (bis) (05) Na capela de Maria.
Arê. Arê, rua.
Toma conta da bandeira (bis) (06) Derradeiro capitão!
Meu senhor e a senhora até (bis) (07) Pro ano que vem
Se São João nos der vida, (bis) (08)
Deus querendo e nós também.
Arê. Arê, rua
Toma conta da bandeira (bis) (09) Derradeiro capitão.
(SILVA, 2010, p. 148).

Na letra da marcha estão presentes referências à alguns símbolos da festa, como a ‘bandeira’, hasteada pelo ‘capitão’ e a ‘capela’, onde são feitas orações ao santo. A marcha é transmitida entre gerações e remete à memória coletiva dos moradores e às crenças religiosas, em que os santos exercem papel de destaque. Ao final da marcha, são feitas saudações à São João Batista e aos antepassados. Outro ritual bastante relevante da Caretada é o hasteamento do mastro com a bandeira em homenagem a São João. Esse é um dos momentos mais importantes da festa, repleto de simbolismos e constitui o ápice

da celebração. O ‘capitão’ e alguns participantes beijam a bandeira e os moradores erguem o mastro, momento que é marcado por gritos, palmas e fogos de artifício.

O levantamento do mastro com a bandeira costuma ser realizado na casa de D. Cristina Coutrim, que recebeu essa incumbência do pai dela, sendo responsável por dar continuidade à tradição. Nos anos de 2020 e 2021, a Caretada não foi realizada pela comunidade em razão da pandemia da Covid-19, mesmo assim, D. Cristina hasteou o mastro em homenagem à São João Batista no quintal da sua casa, conforme o trecho de entrevista transcrito abaixo:

É porque o festeiro era o pai dela, aí o pai dela foi para Brasília e ela foi a única que ficou, todos foram embora. Aí o pai pediu para que ela continuasse (...) Só que depois, antes de ele morrer, ele pediu para que ela não deixasse acabar a festa. Então ela não deixou. Então com pandemia ou sem pandemia ela levantou a bandeira (Entrevistada B. REIS, 2022).

Figura 39 - Subida do mastro em homenagem à São João Batista na festa da Caretada.



Fonte: a Autora (2019).

Esse é um dos pontos de parada onde os ‘caretas’ dançam por um período mais longo, enquanto os participantes conversam, cantam e se servem com alimentos e bebidas. Após esse ritual, a festa prossegue seu ‘giro’ pelo território, percorrendo as ruas da comunidade, com paradas nas casas, até a sua finalização com o ‘arremate’. A festa é encerrada ao meio-dia, na casa do Sr. Nicolau, um dos moradores, com fogos de artifício e versos rimados.

Figura 40 - Encerramento da Caretada no dia 24 de junho.



Fonte: Reis (2019).

5.1.1 O território geossimbólico da Caretada: pontos fixos e itinerários

As festas constituem uma parte importante da cultura do São Domingos e possuem seus geossímbolos, ou seja, objetos, lugares e itinerários que configuram os territórios simbólicos. Segundo Bonnemaïson (2005), o espaço cultural, estruturado a partir de representações simbólicas, é o ‘espaço-território’. Nessa perspectiva, a cultura transforma o espaço em território a partir do sistema cultural, composto por representações que expressam os valores e a visão de mundo de um grupo. Para o autor, dentro dessa perspectiva, o exercício da territorialidade ocorre a partir da relação experienciada em termos culturais entre um grupo humano e os geossímbolos que constituem o território simbólico.

A partir dessa concepção teórica, buscamos traçar as redes de pontos fixos, itinerários e demais elementos que demarcam o território cultural da Caretada. Uma das características principais da festa é o deslocamento dos participantes pelas ruas da comunidade e as paradas em locais estratégicos, onde são oferecidos alimentos e realizados os principais rituais. Esses pontos fixos e trajetos podem ser considerados

geossímbolos, juntamente com outros elementos simbólicos, como as fogueiras e figurinos, e configuram o ‘espaço-território’ da festa.

Vale pontuar, que os marcos espaciais e trajetos da Caretada não são fixos, a festa segue uma estrutura pré-definida, mas os percursos e locais de parada podem variar em cada ano. Os principais lugares em que acontece a Caretada são os quintais das casas (**Geossímbolo 1**), onde cada morador que se dispõe a receber a festa acende a fogueira (**Geossímbolo 2**), sinalizando que a residência está preparada para as festividades. Os quintais são enfeitados com bandeirinhas coloridas e o dono da casa prepara refeições que são servidas para todos após as apresentações.

As fogueiras constituem um referencial espacial importante e contribuem para a configuração do território da festa. As paradas nos quintais são momentos de confraternização e é quando acontecem os principais rituais da Caretada, como o hasteamento do mastro. Os moradores recebem os ‘caretas’ que representam a dimensão lúdica e sagrada da comemoração e a bandeira com a imagem do santo. Os brincantes cantam, dançam ao som dos instrumentos musicais e entoam a marcha em homenagem à São João Batista. Nos quintais são compartilhadas as refeições, brincadeiras e conversas entre parentes e amigos, fortalecendo o vínculo e a união entre os moradores do São Domingos. São nesses pontos, também, que os ‘caretas’ podem descansar, uma vez que a festa demanda bastante energia física dos participantes.

Apesar das casas que recebem a Caretada e os percursos realizados variarem a cada ano, algumas etapas da festa costumam acontecer no mesmo local, como o hasteamento do mastro com a bandeira em homenagem à São João Batista, que é realizado no quintal da casa de D. Cristina Coutrim (**Geossímbolo 3**) e o almoço de ‘arremate’ da festa realizado na casa do Sr. Nicolau (**Geossímbolo 4**). Apesar dos trajetos não serem os mesmos, muitos deles passam pela Rua Principal (**Geossímbolo 5**) que sintetiza os principais itinerários.

O mastro com a bandeira de São João, enfeitada com fitas coloridas, é levantado por vários moradores, ao som de gritos de comemoração e fogos de artifício, um dos momentos mais importantes da festa, marcado por muita emoção dos participantes. Nesse local, quintal da casa de D. Cristina Coutrim, antes da subida do mastro, os ‘caretas’ dançam e entoam a marcha de São João, acompanhando os músicos e as orientações do

capitão. São realizados, também, outros rituais como orações em agradecimento à São João e homenagem aos antepassados.

Além dos referenciais simbólicos que indicam os trajetos, como as fogueiras e os fogos de artifício, os figurinos também demarcam a territorialidade dos participantes. O ‘capitão’, que costuma vestir terno e cartola, atua como uma espécie de maestro, comandando as ações dos dançarinos, utilizando a voz, gestos, uma ‘cornetinha’ e um apito. Os músicos, também, desempenham um papel importante na marcação do ritmo e dos movimentos da festa. A indumentária dos ‘caretas’, principalmente, com a utilização das máscaras, também, estabelece uma diferenciação entre esse grupo e os demais participantes. A Caretada possui, portanto, uma organização em que os personagens desempenham papéis específicos, marcados por uma hierarquia e utilizam elementos simbólicos para direcionar os movimentos.

Na abordagem de Bonnemaïson (2005), além dos pontos fixos e itinerários, os objetos, também, podem ser considerados geossímbolos, quando remetem à uma ligação afetiva estabelecida com um território real ou imaginado. As máscaras (**Geossímbolo 6**) utilizadas pelos Caretas, demarcam uma territorialidade restrita aos ‘caretas’ na festa e constituem uma representação carregada de significados que remetem à cultura africana, à dimensão espiritual da festa e às manifestações de resistência aos processos de escravização. Nas paradas nas casas, as refeições são servidas de acordo com a hierarquia e a posição dos participantes. A territorialidade dos ‘caretas’ na festa representa, também, o universo do sagrado, em que os moradores se transformam em personagens lúdicos, que dançam, cantam e simulam lutas, trazendo a esfera da brincadeira, da alegria e da renovação do ânimo para a casa dos moradores, juntamente com as bênçãos dos antepassados e de São João Batista.

Os trajetos da Caretada são realizados, principalmente, ao longo da Rua Principal, contemplando algumas ruas paralelas e passa, também, pela igreja (**Geossímbolo 7**), onde são reverenciados os antepassados, uma vez que alguns deles estão enterrados nas proximidades desse local. Os percursos da ‘caretada’ são marcados pela música, pelo som dos guizos dependurados nos figurinos e pelo canto da Marcha de São João Batista.

Figura 41 - Circulação dos ‘caretas’ pelo território do São Domingos.



Fonte: a Autora (2019).

Os demais participantes seguem acompanhando os dançarinos rumo ao próximo destino. Esse ritmo entre caminhadas e paradas nos quintais perdura por toda a madrugada, se estendendo até o almoço do dia 24 de junho, quando ocorre o encerramento da festa. O último ponto de parada acontece na casa do Sr. Nicolau, ao meio-dia do dia 24 de junho. Nesse momento ocorre o fechamento da festa com o almoço final, também chamado de ‘arremate’. Nessa mesma casa costuma ser realizado o encerramento da Folia de Reis.

Vale pontuar que observamos, também, uma territorialidade da festa específica para os residentes e outra para os visitantes. A demarcação desses territórios não é explícita, entretanto, a própria organização da festa e seus símbolos estabelece momentos mais íntimos, como aqueles que acontecem no ambiente privado das casas e outros públicos, abertos aos visitantes, como apresentação realizada no Centro Cultural, que aconteceu em 2019, ano em que realizamos observação participante durante a festa da Caretada. Após esse momento, grande parte das pessoas que não eram moradoras, foram embora. Depois do hasteamento do mastro com a bandeira na casa de D. Cristina Coutrim, que acontece na madrugada do dia 23 para o dia 24 de junho, a festa segue praticamente exclusiva para as pessoas da comunidade.

Observa-se, portanto, que a estrutura territorial da Caretada não é rígida e sua territorialidade está vinculada aos rituais que demarcam os principais momentos da festa e o ritmo dos acontecimentos. A base da celebração é constituída pelos giros e paradas que possuem uma organização específica, mas que são marcados, também, pelo improvisado. Os geossímbolos se constituem, portanto, a partir de relações estabelecidas entre o universo simbólico e o território material que acontecem no momento da festa, se desfazendo, posteriormente, quando ela se encerra. As rotas não são completamente definidas e os brincantes se dirigem ao próximo ponto ao ouvirem os fogos e perceberem a sinalização das casas com a fogueira, seguindo os comandos do ‘capitão’. O território da festa é moldado, portanto, à medida que o evento se desenrola, em uma mistura entre movimentos pré-estabelecidos e fluidez.

Quadro 3 - Geossímbolos da festa da Caretada.

Estrutura Geossimbólica da festa da Caretada			
Pontos Fixos	Rituais	Símbolos	Relação com os elementos do sistema cultural
Geossímbolo 1. Quintais	Nos quintais é realizada a dança dos ‘caretas’ e entoada a marcha em homenagem à São João Batista. O dono da casa oferece refeições aos participantes, momento em que os parentes e amigos conversam e confraternizam.	Bandeirinhas coloridas enfeitam os quintais com decoração típica das festas de São João. A fogueira sinaliza que a casa está pronta para receber a festa.	Nos quintais costumam ser servidas as refeições, preparadas com os ingredientes cultivados pelos moradores, utilizando as técnicas de cultivo tradicionais. Os conhecimentos são transmitidos pelos mais velhos, através da observação e reprodução pelos mais novos que aprendem sobre as danças, as tradições

			culinárias, os instrumentos musicais, entre outros elementos do universo cultural. Nos rituais realizados nos quintais estão presentes, também, representações das crenças sagradas, como a bandeira com a imagem de São João, as orações e homenagens aos antepassados.
Geossímbolo 2. Fogueiras	As fogueiras sinalizam que a casa está pronta para receber os brincantes e o ‘comandante’ direciona os ‘caretas’ para o local, juntamente com os músicos.	Além das fogueiras, os fogos de artifício marcam os deslocamentos dos dançantes e demais participantes.	A fogueira constitui um elemento simbólico que remete à tradição do catolicismo popular de comemoração à São João Batista, associado ao universo das crenças . A fogueira costuma ser acesa com a utilização de lenha e madeira retirados de plantas do cerrado que constituem o espaço .
Geossímbolo 3.	O ritual de hasteamento da	Hasteamento do mastro com a	No quintal da casa de D. Cristina Coutrim é

<p>Casa de D. Cristina Coutrim</p>	<p>bandeira é um dos momentos mais importantes da festa da Caretada e acontece no quintal da casa de D. Cristina Coutrim. Essa parada é a mais longa e os ‘caretas’ realizam diversas danças e são feitas, também, orações e homenagens aos antepassados.</p>	<p>bandeira com a imagem de São João Batista.</p>	<p>hasteado o mastro com a bandeira de São João. Essa tradição foi deixada pelo pai da moradora antes do seu falecimento e remete à memória coletiva do São Domingos. A bandeira possui a imagem de São João Batista e é enfeitada com fitas e flores, constituindo uma representação do catolicismo praticado na comunidade, marcado pela devoção aos santos católicos. As orações aos antepassados estão relacionadas, também, com a memória coletiva.</p>
<p>Geossímbolo 4. Casa do Sr. Nicolau</p>	<p>A casa do Sr. Nicolau representa um marco territorial do encerramento da festa.</p>	<p>Nesse local é realizado o ‘arremate’, que representa o fechamento da festa, realizado com um almoço. Nesse momento são feitas</p>	<p>No ‘arremate’ é servido um almoço, que é, também, uma forma de representação simbólica do fechamento da festa. A memória coletiva é reforçada através da</p>

		saudações e é cantada a Marcha de São João Batista.	Marcha de São João e das saudações aos antepassados.
Geossímbolo 5. Rua Principal	A festa da Caretada é marcada pela circulação pelo território e os percursos variam de acordo com a rota estabelecida. A Rua Principal constitui um dos principais trajetos da festa, onde estão localizados a maior parte dos pontos de paradas.		Os músicos e os ‘caretas’ percorrem as ruas acompanhados pelos participantes, dançando, cantando e entoando a marcha de São João Batista. O percurso segue pela Rua Principal e algumas ruas paralelas, algumas delas ruas ‘de terra’ e com pouca iluminação. A Rua Principal está relacionada com a memória coletiva e foi a primeira rua da comunidade. Próximo a ela, está localizada a praça da comunidade, onde estão situados a igreja, o cemitério, a antiga escola e o cruzeiro, geossímbolos do São Domingos. Nessa rua

			está localizada, também, a residência da família Lopes dos Reis, onde está situado o Museu Casa de Adobe.
Geossímbolo 6. Máscaras	As máscaras demarcam uma territorialidade própria dos ‘caretas’ na festa, juntamente com os demais elementos do figurino.	O figurino dos ‘caretas’ é composto, além das máscaras, por roupas coloridas, adornos, guizos e ‘cajado’.	Os elementos das vestimentas dos ‘caretas’ são representações associadas à ancestralidade africana e denotam uma demarcação do universo sagrado e lúdico da festa. A dança dos ‘caretas’ possui um sentido espiritual, associado às crenças religiosas dos moradores e é, também, uma forma de homenagear os ancestrais, que fazem parte da memória coletiva da comunidade. Esses elementos estão presentes, também, na Marcha de São João Batista.

<p>Geossímbolo 7.</p> <p>A igreja</p>	<p>A igreja constitui um dos pontos de parada da festa.</p>	<p>Na porta da igreja são realizados alguns dos rituais da festa e saudados os ancestrais que estão enterrados nas proximidades.</p>	<p>A igreja constitui uma representação das crenças religiosas dos moradores, marcadas pelo catolicismo popular repleto de especificidades associadas à memória coletiva e ao processo de formação do universo cultural da comunidade.</p>
--	---	--	--

Fonte: a Autora (2022).

O universo simbólico da festa da Caretada é caracterizado pelo catolicismo popular, com forte influência das festas organizadas pelas irmandades no período colonial e profundamente marcado pela herança da cultura africana de origem. Embora o catolicismo esteja presente no culto aos santos, na bandeira com a imagem de São João, nas fogueiras etc., os ritmos, as máscaras, as danças e diversos outros elementos, remetem à tradição cultural africana. Esse processo é decorrente da formação do universo simbólico conforme discutimos nos capítulos iniciais da Tese.

A Caretada se configura, portanto, como um microcosmo onde os diferentes elementos do sistema cultural estão presentes e se interconectam. A estrutura da festa se relaciona com os processos históricos de ocupação do território, marcados pelo ciclo econômico da mineração, pelo processo de escravização e pela atuação das irmandades católicas. A memória coletiva e as representações culturais remetem, também, ao modo de vida rural que caracterizou a ocupação do local.

Essa interface entre elementos rurais e urbanos se revela, também, durante a festa, com percursos pela Rua Principal e, também por ruas de terra, com pouca iluminação, em que a fogueira ilumina e aquece o frio. A própria festa com os tocadores e a dinâmica dos rituais se assemelha às festividades rurais. Na festa os conhecimentos são transmitidos entre as diferentes gerações que participam da festa e dos seus preparativos. A organização é marcada por uma hierarquia em que algumas funções e rituais específicos

ficam a cargo de algumas famílias, que vão transmitindo o legado para as próximas gerações. Os jovens constroem, também, territorialidades paralelas na festa, se reunindo, em alguns momentos, em locais afastados da celebração tradicional, para conversar e ouvir música.

Na Caretada está muito presente, também, além do universo sagrado, a reverência aos familiares que já morreram. Na pesquisa de campo, uma das moradoras informou que o sentido principal da festa é homenagear os antepassados. Na bibliografia, observamos que a relação de proximidade com os ancestrais é um elemento marcante das culturas africanas, sobretudo associadas ao grupo *banto* (REIS, 1991). Esse elemento está presente na concepção de mundo dos moradores e se revela em diferentes rituais e elementos simbólicos da festa, como orações, saudações e na própria Marcha de São João Batista.

A festa é um momento de alegria, de descontração, de abundância e, também, de fortalecimento dos vínculos sociais. Durante vários momentos, sobretudo nas refeições acontecem trocas, brincadeiras e conversas entre parentes e amigos. Preparar alimentos e abrir a casa para receber a festa representa um forte valor de coesão e de confiança entre os membros do grupo. Essa relação de proximidade e ajuda mútua entre os moradores foi reforçada nas entrevistas como característica da comunidade e aparece em diversos elementos do universo cultural do povoado.

Cabe pontuar, que o São Domingos foi constituído a partir de três famílias nucleares e é bastante comum o casamento entre parentes. Desse modo, a estrutura territorial da festa, onde os participantes circulam de casa em casa, revela a relação de proximidade e as trocas entre os moradores. A festa possui uma atmosfera alegre, vibrante, o que contribui, também, para reafirmar a identidade do São Domingos e renovar os ânimos para dar prosseguimento à vida cotidiana.

Observa-se, portanto, que a Caretada possui um ‘espaço-território’ delineado por geossímbolos e rituais que se constroem no momento da festa. Esse território é configurado à medida em que o evento se desenvolve e é marcado por elementos simbólicos que direcionam os ritmos e etapas da festa. Observam-se na festa, territorialidades distintas entre os diferentes grupos e personagens, marcadas por representações, como os figurinos. Durante a Caretada, os percursos, lugares e elementos simbólicos, constroem uma narrativa associada ao universo das crenças, marcado pela dimensão do sagrado e pelas homenagens aos antepassados e, também, aos valores da comunidade como a solidariedade e a coesão social, conforme discutiremos no Capítulo 7.

CAPÍTULO 6 - A ESCRITA SIMBÓLICA NO TERRITÓRIO: OS GEOSÍMBOLOS DA COMUNIDADE SÃO DOMINGOS

Nesse capítulo, abordaremos com mais profundidade os geossímbolos identificados no São Domingos, tendo como base a bibliografia de referência, a pesquisa histórica e documental e as observações e entrevistas realizadas em campo. Para essa tese, com base nas proposições teóricas de Bonnemaïson (2002), consideramos que os geossímbolos são marcos espaciais que apresentam significados partilhados que revelam os valores de uma coletividade, constituindo uma materialização do universo simbólico no território. Os geossímbolos delineiam, portanto, uma narrativa territorial relacionada com as concepções de mundo que decorrem das experiências dos sujeitos e estão associados, também, com o processo histórico de formação do território.

Conforme discutimos no Capítulo 4, os geossímbolos são representações espacializadas e estão associados com o universo cultural, afetivo e espiritual de um grupo. Quando compreendidos em conjunto, eles configuram o território simbólico e revelam elementos que compõem o que Bonnemaïson (2005) considera como a 'alma de um povo'. Os geossímbolos estabelecem, portanto, uma mediação entre as dimensões material e cultural do território. Desse modo, neste Capítulo, buscamos compreender a relação entre essas dimensões, a partir identificação e compreensão dos principais geossímbolos da comunidade São Domingos.

Para Bonnemaïson (2005), o território de um grupo cultural é demarcado a partir de lugares simbólicos conectados à itinerários. Eles são parte do sistema cultural e se relacionam com outros elementos como memória, representações, mitos fundadores, conhecimentos, técnicas e espaço. De acordo com o autor, os geossímbolos são representados por pontos fixos, como construções, caminhos, formas de relevo e itinerários, que estabelecem uma semiografia composta por símbolos, figuras e sistemas espaciais.

Na Geografia, as principais pesquisas sobre geossímbolos são desenvolvidas com base na abordagem teórica de Bonnemaïson (2005) e trabalham com a categoria geográfica paisagem. Nessa perspectiva, os geossímbolos são representações associadas ao cotidiano e à memória coletiva que se materializam na paisagem, se transformando em símbolos geográficos. Esses marcos espaciais revelam elementos relacionados com as vivências, narrativas, valores e sentimentos, fortalecendo a identidade e os laços sociais de um grupo (STRACHULSKI, 2015).

Apesar do trabalho de Joel Bonnemaïson com os geossímbolos estar pautado sobre a concepção de território, observamos um menor número de trabalhos desenvolvidos com essa abordagem. Arroyo (2017), com base no referencial proposto pelo autor, discute o papel do alimento religioso na construção de territorialidades. Na discussão apresentada, o alimento sagrado constitui um signo que possui significado para um grupo e remete à uma ligação afetiva com o território. Nesse sentido, a apreensão sensorial do alimento, ao trazer uma memória associada à um local, produz territorialidades, uma vez que desperta um sentimento de pertencimento à uma identidade coletiva. A autora ressalta que os geossímbolos surgem a partir da vivência do espaço e da relação entre um grupo social e uma trama de lugares hierarquizados e independentes, originando um sistema espacial ou território. Nesse sentido, a cultura cria o território e o território fortalece uma prática cultural.

Flores (2012), também, trabalha com a perspectiva sobre o território centrada na concepção de geossímbolos. O autor discute a manifestação territorial de práticas religiosas, a partir da materialização de ‘imaginários espaciais’ que emergem por meio dos geossímbolos. Ao constituírem marcos da apropriação simbólica do território, os geossímbolos constituem ‘lugares’ conforme proposto pela Geografia Humanista. Esses marcos territoriais são vistos como elementos de apropriação do espaço, na medida em que conferem sentido ao território. Desse modo, elementos espaciais se tornam ‘lugares simbólicos’ como resultado de uma construção social, cultural e política.

De Souza (2015) aborda os geossímbolos como elementos que configuram, territorialmente, uma identidade coletiva, a partir de lugares que possuem significados compartilhados. Os geossímbolos, também, podem ser objetos que demarcam uma territorialidade, como é o caso das *calungas*, bonecas que representam elementos espirituais das antigas rainhas das nações de maracatu. Para a autora, os geossímbolos possuem significados associados ao universo sagrado e à memória coletiva e delimitam o território simbólico a partir da apropriação do espaço.

Corrêa (2006) discute, a partir da concepção de geossímbolos, o ‘território transposto’ da África, que se materializa, no Brasil, através dos terreiros de candomblé. Desse modo, a memória coletiva do povo africano permanece viva, a partir da imaginação geográfica e dos processos de simbolização, configurando os territórios culturais. Para a autora, os geossímbolos são compreendidos como ‘significações culturais espaço-temporais’, que semiografam identidades e configuram os territórios. Desse modo, o território cultural emerge a partir da materialização social e espacial da dinâmica de

simbolização e atribuição de significados. Os geossímbolos delineiam, no espaço, o território cultural, delimitado por fronteiras porosas estabelecidas a partir do processo de confronto e cooperação das trocas culturais.

Silva Santos e Costa (2022), trabalham com o território sagrado de um terreiro de candomblé, configurado a partir de geossímbolos e seus significados, que remetem à mitologia africana. Os autores identificam geossímbolos situados fora do terreiro e que são acessados, eventualmente, para a realização de rituais. Desse modo, observa-se uma extensão simbólica do território que ultrapassa as fronteiras do terreiro, construindo novos espaços de identidade.

Observa-se, a partir da bibliografia, que o território simbólico possui fronteiras que não são fixas, mas se constroem a partir da territorialidade estabelecida pela relação entre um grupo e os geossímbolos. Desse modo, os geossímbolos podem ser lugares, percursos ou objetos que estabelecem uma relação entre o universo cultural e um território. No caso da população de origem africana, os autores ressaltam a recriação de elementos da cultura de origem, que através do imaginário geográfico são representados em outros espaços através dos geossímbolos, configurando territórios culturais.

A concepção de Bonnemaïson (2005) sobre o território e os geossímbolos diz respeito à atribuição de valor à elementos espaciais e à relação emocional e simbólica estabelecida com o espaço. O ‘espaço cultural’ constitui uma realidade histórica e desenha no solo uma ‘semiografia’ a partir de signos e representações. Ele se delinea por meio de uma trama de territórios carregados de cultura, símbolos e afetividade.

O envolvimento dos sujeitos com o mundo passa pelas crenças e valores que se manifestam na configuração territorial e são, também, influenciadas pelo meio geográfico. Para Y-Fu-Tuan (1979), os lugares são o *locus* privilegiado da experiência e são portadores de sentido. De acordo com Holzer (1997), o território, em uma abordagem que contempla a dimensão do vivido, é composto por lugares simbólicos, estabelecidos a partir da apropriação afetiva do espaço pelos sujeitos. Esses lugares configuram o território cultural e contribuem para a construção de uma identidade coletiva.

Conforme já pontuamos, a concepção de geossímbolos elaborada por Bonnemaïson (2005) se aproxima da noção de lugar adotada pela corrente Humanista da Geografia, uma vez que contempla as relações afetivas que um grupo estabelece com o espaço. Cabe pontuar, entretanto, que a ênfase no trabalho com os geossímbolos está nas representações simbólicas e na construção de uma identidade coletiva. Desse modo,

entendemos que ‘geossímbolo’ e ‘lugar’ constituem concepções distintas e que requerem abordagens metodológicas diferentes para sua compreensão.

Enquanto o lugar apresenta uma dimensão subjetiva e existencial, apreendida a partir da percepção dos sujeitos ou de um grupo sobre o espaço, os geossímbolos se relacionam com a construção de códigos partilhados e com a diferenciação de um grupo em relação à alteridade. Os geossímbolos possuem, portanto, uma dimensão histórica e objetiva que tangencia, mas ultrapassa, a esfera subjetiva. Os geossímbolos constituem marcos do processo de formação do território material e cultural e representam as concepções de mundo de um grupo. As relações cotidianas, afetivas e existenciais estão presentes, mas o foco está na configuração do território cultural e na expressão de valores e sistemas de crenças coletivos.

Dentro de uma abordagem existencialista e fenomenológica, Dardel (2015) trabalhou com as relações emocionais e espirituais estabelecidas pelos sujeitos com o espaço, chamada *geograficidade*. De acordo com o autor, os elementos geográficos podem constituir signos de um texto e podem ser interpretados e decifrados. Esses marcadores espaciais, como rios, montanhas, caminhos, árvores, compõem uma linguagem associada à aspectos imateriais como a imaginação e a afetividade.

Segundo Dardel (2015), as experiências com o meio podem ser qualificadas através de um vocabulário afetivo e da atribuição de valor à elementos espaciais. Essa relação entre ‘o homem e a terra’ atribui sentido ao espaço material e os marcadores espaciais configuram uma linguagem geográfica associada às emoções. Essa geografia existencial, é constituída a partir da espacialidade concreta, das relações estabelecidas com o meio e, também, da atribuição de valor a elementos do meio geográfico.

Correa (2007), utiliza o referencial teórico de Joel Bonnemaïson para trabalhar com a concepção de ‘formas simbólicas espaciais’, que constituem representações relativas às diversas esferas da vida, que estão espacialmente localizadas ou perfazem itinerários, como templos, palácios, cemitérios, procissões, elementos da natureza, entre outros. O autor ressalta que a relação entre formas simbólicas e espaço é dialógica, uma vez que esses marcos espaciais se realizam em razão da localização e itinerário em que estão situados e o espaço passa a ser marcados por essas representações.

De acordo com o autor, as formas simbólicas são representações da realidade, resultantes dos processos pelos quais os significados são produzidos e comunicados entre os sujeitos que pertencem à um grupo cultural. Essas formas simbólicas constituem signos construídos a partir de formas (significantes) e conceitos (significados) e estão sujeitas a

interpretações distintas, que caracterizam uma polivocalidade. As formas simbólicas se tornam espaciais quando constituídas por fixos e fluxos, localizações e itinerário. Desse modo, observamos uma aproximação entre a concepção de formas simbólicas espaciais e geossímbolos.

Os geossímbolos podem ser compreendidos como pontos fixos, itinerários ou objetos, que constituem um referencial espacial, aos quais são atribuídos significados relacionados com o universo cultural de um grupo, constituído por crenças, valores e representações. Os geossímbolos são os marcadores que configuram o território simbólico e estabelecem suas fronteiras e estão relacionados com a identidade coletiva de um grupo. Eles constituem, portanto, uma expressão da associação entre território material e cultural. Desse modo, buscamos identificar os principais geossímbolos da comunidade São Domingos e compreender as relações entre esses âmbitos do território a partir desses marcos territoriais.

6.1 OS GEOSSÍMBOLOS E O ‘ESPAÇO-TERRITÓRIO’ DA COMUNIDADE SÃO DOMINGOS

O território do São Domingos possui marcos territoriais associados ao processo histórico de formação, em que a atividade econômica da mineração e a ideologia do catolicismo desempenharam papel fundamental. Conforme discutido no Capítulo 1, esse povoado se constituiu onde foram realizadas as primeiras descobertas de ouro em Paracatu, o que deu origem ao núcleo urbano conhecido como *Arrayal de São Domingos*. Com o declínio da mineração, o local foi abandonado e ocupado por famílias de ex-escravizados que permaneceram ou ocuparam a região. Desse modo, o povoado possui lugares simbólicos associados à exploração do ouro que foram, posteriormente, ressignificados pelos moradores. Alguns são elementos naturais, como o Córrego São Domingos e o Morro do Ouro, e outras construções, como a igreja, o cruzeiro e o casarão da antiga escola Severiano Silva Neiva. Possivelmente, a origem do cruzeiro remonta, também, à ocupação do local pelos bandeirantes.

De acordo com Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), produzido pelo INCRA (2009), a casa em que foi erguida a antiga escola Severiano Silva Neiva constituía a antiga Casa Grande dos bandeirantes que deram origem ao arraial. A construção, atualmente, em ruínas, está situada na praça da comunidade, na frente da igreja. A casa pertenceu, posteriormente, ao morador Firmino Lopes dos Reis, que residia

com a família no local. O atual cemitério da comunidade, também, está localizado nesse núcleo. De acordo com as entrevistas, existem ancestrais enterrados, também, nas proximidades da igreja, prática comum no período colonial.

Esses marcos territoriais estão associados com a memória coletiva e com o processo histórico de ocupação da região e constituem geossímbolos que configuram a identidade do São Domingos. Com a constituição da comunidade, esses referenciais espaciais adquiriram novos significados relacionados com o modo de vida e a visão de mundo dos moradores, conforme discutiremos ao longo do Capítulo. Dentre esses locais se destacam a igreja (**Geossímbolo 1**), o cruzeiro (**Geossímbolo 2**), o cemitério (**Geossímbolo 3**), e a edificação da antiga escola (**Geossímbolo 4**), o Morro do Ouro (**Geossímbolo 5**) e o Córrego São Domingos (**Geossímbolo 6**) como geossímbolos da comunidade.

A igreja, o cruzeiro, a antiga escola e o cemitério estão localizados próximos um ao outro, em um ponto central da comunidade, também, conhecido como ‘largo da igreja’, situado próximo à Rua Principal (**Geossímbolo 7**). Desse local é possível avistar, também, o Morro do Ouro, situada atrás do cemitério, em uma área pertencente à mineradora *Kinross*. Próximo ao local, também, está situado o Museu Casa de Adobe. Observa-se, portanto, que essa praça se configura como um núcleo geossimbólico, onde estão identificados marcos territoriais de relevância simbólica para o povoado.

Com o declínio da mineração em Paracatu e a dificuldade de exploração do ouro no Morro do Ouro, a área do antigo arraial foi ocupada pelas famílias que deram origem ao São Domingos. Inicialmente, o povoado era pequeno e as atividades produtivas eram, sobretudo, o garimpo artesanal, a agricultura e o comércio de gêneros alimentícios. A agricultura de subsistência e o comércio de gêneros alimentícios ainda é bastante presente no São Domingos e os quintais (**Geossímbolo 8**) são locais que representam a relação dos moradores com a terra, onde se manifestam diversos elementos do sistema cultural como os conhecimentos tradicionais, as crenças, as festas, os instrumentos técnicos, entre outros, conforme discutiremos.

A comunidade possui, também, dois engenhos (**Geossímbolo 9**), onde é produzida a rapadura. A comercialização de doces e outros produtos em Paracatu, carregados em tabuleiros na cabeça dos moradores, é um elemento da memória coletiva e está bastante presente nas narrativas dos moradores sobre a comunidade. Os engenhos estão associados ao processo de produção do doce, que envolve o plantio e colheita da cana, as relações familiares de trabalho, a utilização de conhecimentos e instrumentos

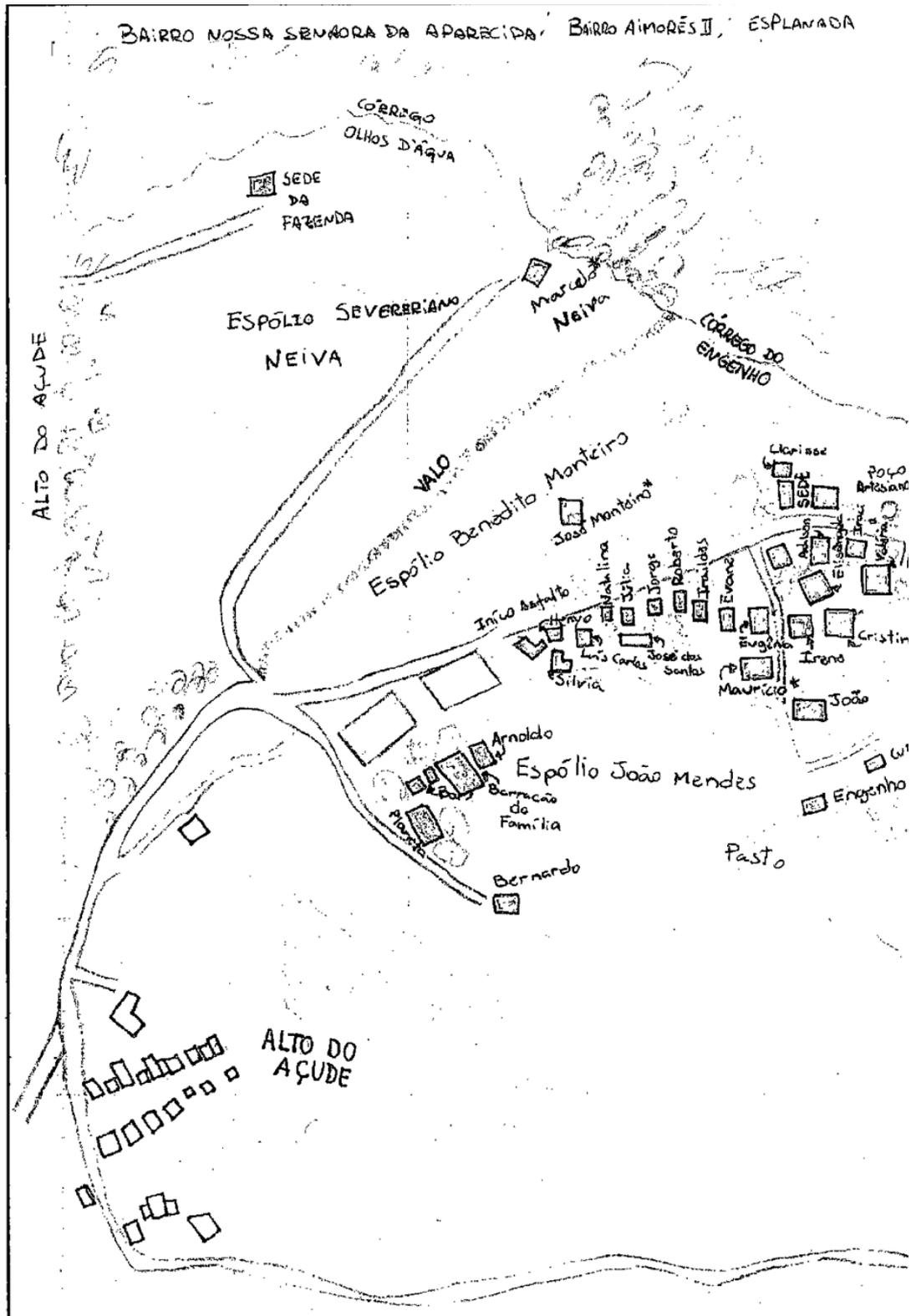
técnicos e as relações de subsistência da comunidade. A tradição culinária do São Domingos e de Paracatu é expressada, também, pelas quitandas, com a fabricação de bolos e biscoitos, representada, espacialmente, pela fábrica de biscoitos Ouro da Roça **(Geossímbolo 10)**.

No processo inicial de ocupação do território, as casas eram construídas de pau a pique e adobe, técnicas que continuaram a ser empregadas até a década de 1980, quando as casas foram substituídas por construções de alvenaria. Atualmente, restam apenas duas casas de adobe na comunidade, sendo o Museu Casa de Adobe **(Geossímbolo 11)**, uma delas. O museu constitui um espaço de guarda e difusão da memória coletiva, onde estão expostos objetos que contam a história da comunidade e representam seus principais valores e concepções de mundo.

Para além dos geossímbolos presentes dentro do território político, identificamos, também, marcos territoriais de relevância simbólica localizados na área que, atualmente, pertence à mineradora *Kinross*. Além dos sítios arqueológicos localizados no Morro do Ouro, as trilhas e a cachoeira **(Geossímbolos 12)** são locais associados à memória coletiva e possuem um valor afetivo para os moradores, conforme observamos nas entrevistas. Esses locais eram utilizados para a realização de atividades cotidianas e de lazer, como buscar lenha para abastecer o fogão à lenha, lavar roupa e vasilha, encontrar os parentes e amigos, entre outros.

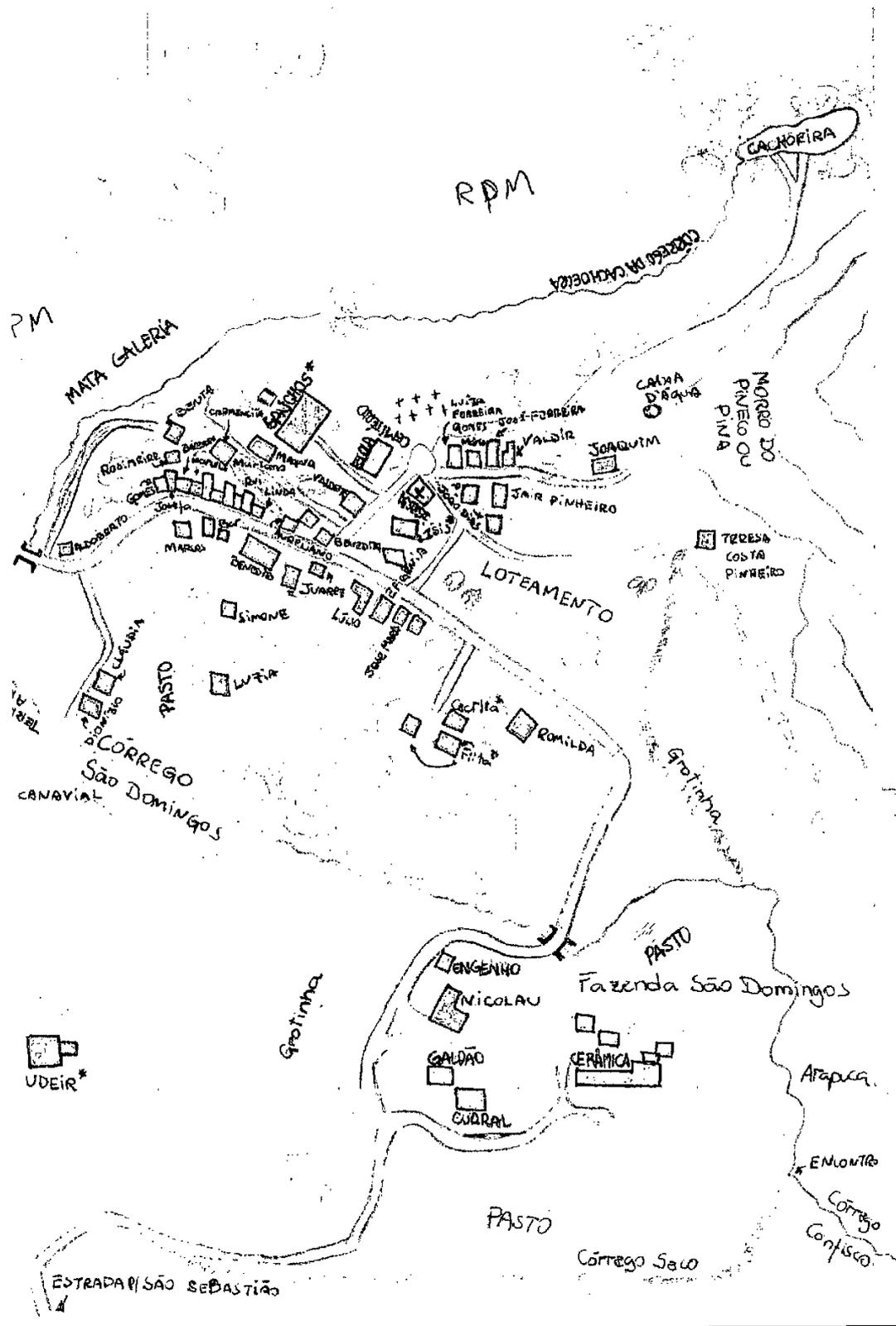
Os mapas abaixo foram produzidos pelo INCRA (2009) e constam no processo de demarcação da comunidade São Domingos (Processo nº 54170.000059/2007-1), neles é possível identificar a organização espacial da comunidade, a localização de algumas áreas rurais, a divisa com bairros como o Alto do Açude, elementos naturais como córregos, assim como alguns dos geossímbolos que destacamos nesse Capítulo, como os engenhos, a Rua Principal, as casas onde estão situados os quintais, a cachoeira, o cemitério, a igreja e o Córrego São Domingos.

Mapa 1 - Processo de demarcação da comunidade São Domingos (1)



Fonte: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (2009).

Mapa 2 - Processo de demarcação da comunidade São Domingos (2)



Fonte: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (2009).

O quadro a seguir foi elaborado com a identificação dos geossímbolos do São Domingos e sua relação com os outros elementos do sistema cultural. Partindo do referencial teórico, com base no conceito proposto por Joel Bonnemaision (2005), dividimos os geossímbolos em pontos fixos, objetos e itinerários. Na identificação dos geossímbolos, buscamos, elementos que compõem uma narrativa espacial, que configuram o território simbólico e que materializam, espacialmente, os diferentes elementos do sistema cultural: crenças (representações, mitos fundadores, memória e geossímbolos), conhecimentos, técnicas e espaço.

Quadro 4 - Principais geossímbolos identificados na comunidade São Domingos.

Classificação dos Geossímbolos da comunidade São Domingos		
Geossímbolo	Classificação	Síntese da relação com outros elementos do sistema cultural
Geossímbolo 1. Igreja	Ponto fixo/Construído	Local associado à ocupação inicial do território pelos bandeirantes. Possui relação com as crenças religiosas da comunidade e representações culturais associadas ao catolicismo popular, como a existência de imagens de santos fabricadas em barro e madeira em seu interior. A igreja, é, também, o local onde acontecem alguns momentos importantes das festas. Nas proximidades da igreja está situado antigo cemitério que

		representa a memória coletiva do povoado.
Geossímbolo 2. Cruzeiro	Ponto fixo/Construído	Marco territorial associado a celebrações populares como a prática de ‘molhar o cruzeiro’, que faz parte dos conhecimentos tradicionais do São Domingos. No mês de maio é comemorada, também, a festa de Santa Cruz, relacionada às crenças dos moradores. O cruzeiro é, também, um local de memória , em razão da ocupação inicial do território pelos bandeirantes e por ser um local associado aos antepassados dos moradores.
Geossímbolo 3. Construção da antiga escola	Ponto fixo/Construído	Prédio histórico que remete à presença dos bandeirantes no <i>Arrayal de São Domingos</i> , a casa foi, posteriormente, habitada pelo morador Firmino Lopes dos Reis e sua família. O local é representativo para a memória coletiva do São Domingos e foi, posteriormente,

		transformado na escola Severiano Silva Neiva. Atualmente, a escola não está ativa e o local se configura como uma ruína, tomada por plantas, situado no ‘largo da igreja’.
Geossímbolo 4. Cemitério	Ponto fixo/Construído	Local associado à memória e à relação com os antepassados. A fachada do cemitério possui pinturas que constituem representações de figuras africanas que fortalecem a identidade coletiva do São Domingos. Atrás do cemitério é possível avistar a paisagem do Morro do Ouro.
Geossímbolo 5. Morro do Ouro	Ponto fixo/Natural	O Morro do Ouro está localizado na área que pertence à mineradora <i>Kinross</i> e constitui um local de referência, associado ao processo histórico de exploração aurífera, significativo para a memória coletiva da comunidade. Nesse local, estão situadas trilhas, nascentes, córregos e, também, vestígios arqueológicos. Observam-

		se canais construídos pelos antigos escravizados para a captação das águas das chuvas, muros de pedra, marcas da exploração do ouro e objetos, como cachimbos e ferramentas.
Geossímbolo 6. Córrego São Domingos	Ponto fixo/Natural	O Córrego São Domingos representa a relação dos moradores com os córregos da comunidade, locais de relevância afetiva e que fazem parte da memória coletiva. Na Rua Principal está situada a ponte que corta e dá acesso a esse córrego. O Córrego São Domingos possui relevância, também, no processo histórico, sendo o primeiro local onde foi encontrado ouro na região. Os córregos são, portanto, elementos naturais que compõem o ambiente geográfico, ou espaço no sistema cultural.
Geossímbolo 7. Rua Principal	Ponto Fixo/Itinerário/Construído	A Rua Principal constitui uns dos primeiros locais que deu origem ao povoado e corresponde à memória coletiva. Essa rua constitui um dos principais trajetos

		<p>da Caretada, em que se manifestam as representações culturais associadas à festa. Nessa rua estão situados, também, alguns dos principais geossímbolos do São Domingos.</p>
Geossímbolo 8. Quintais	Ponto fixo/Construído	<p>Os quintais são locais de trocas e transmissão de conhecimentos sobre as plantas, formas de cultivo, os períodos de plantio e colheita, os usos medicinais, entre outros. Nos quintais acontecem, também, momentos importantes das festas como a Caretada, que fazem parte do universo das representações. Nesses locais são cultivadas, também, roças e hortas, com a utilização de instrumentos técnicos simples como enxada, foice e carrinho de mão. Nos quintais é realizada, também, a fabricação de farinha, do açafrão, a moagem do café entre outros, relacionados às</p>

		técnicas e aos conhecimentos.
Geossímbolo 9. Engenhos	Ponto fixo/Construído	A comunidade possui, também, dois engenhos para a produção da rapadura. A comercialização de doces, quitandas e outros gêneros alimentícios em Paracatu é uma tradição antiga, associada à memória coletiva da comunidade. As diversas etapas da produção da rapadura são realizadas utilizando os conhecimentos tradicionais transmitidos pelos mais velhos, com a utilização de instrumentos técnicos como moinho para moer a cana, tachos de cobre para a fabricação do melado e formas para a produção da rapadura.
Geossímbolo 10. Fábrica de doces e biscoitos Ouro da Roça	Ponto Fixo	A fábrica de doces e biscoitos representa a tradição culinária do São Domingos, em que se destaca a produção de quitandas, como bolos, biscoitos e doces. Os conhecimentos sobre o modo de fazer dessas

		quitandas são transmitidos entre as diferentes gerações e o processo histórico de comercialização desses alimentos, também, faz parte da memória coletiva.
Geossímbolo 11. Museu Casa de Adobe	Ponto fixo/Construído	No museu estão expostos objetos que representam o modo de vida, a identidade e a memória do São Domingos. A técnica de construção da casa onde está situado o museu, em adobe, faz parte do universo cultural do São Domingos. Os objetos expostos são representações que remetem às festas, ao cotidiano, à relação com a terra e às crenças religiosas.
Geossímbolos 12. Trilhas e cachoeira	Ponto fixo/Itinerários/Natural	Na área, atualmente, pertencente à <i>Kinross</i> , estão localizados trilhas e a cachoeira do povoado, locais que eram utilizadas pelos moradores, constituindo parte da sua memória afetiva. A cachoeira é um local associado a momentos de lazer, contemplação e

		<p>realização de atividades cotidianas. As trilhas eram utilizadas para buscar lenha para abastecer o fogão a lenha e frutos do cerrado. As trilhas e cachoeiras fazem parte do espaço no sistema cultural.</p>
--	--	--

Fonte: a Autora (2022).

6.1.1 A igreja

A igreja, o cruzeiro, a antiga escola e o cemitério são geossímbolos que estão localizados em uma praça, próximo à Rua Principal, juntamente com outros equipamentos funcionais como parada de ônibus e Associação Pastoral. Esse conjunto, constitui, portanto, um núcleo geossimbólico, localizado no ‘largo da igreja’, onde é possível avistar, também, o Morro do Ouro. Esse local constitui um marco da origem do São Domingos, uma vez que a comunidade se formou nessa área e na Rua Principal, às margens do Córrego São Domingos.

Figura 42 - Igreja da comunidade São Domingos.



Fonte: a Autora (2019).

A atual igreja foi erguida no mesmo local onde existia a igreja antiga, prédio histórico construído pelos escravizados, que remete à ocupação do local pelos bandeirantes e ao núcleo de povoamento do *Arrayal de São Domingos*. A antiga igreja foi demolida em razão da ausência de conservação e riscos de desabamento e substituída pela construção atual. No Museu Casa de Adobe, está exposta fotografia da antiga igreja do São Domingos, o que demonstra a relevância do local para a memória coletiva da comunidade.

Você vê a igreja aqui, ela foi feita pelos escravos. Eles não valorizaram, tanto que a primeira igreja daqui ela caiu. Aquilo ali foi a comunidade que se reuniu e levantou ela no mesmo local onde era a outra igreja (Entrevistada C. OLIVEIRA, 2022).

Figura 43 - Imagem da antiga igreja do São Domingos exposta no Museu Casa de Adobe.



Fonte: a Autora (2019).

Conforme discutido no Capítulo 2, a religião católica foi amplamente adotada em Minas Gerais no período colonial, sendo difundida para as populações negras através das irmandades religiosas. Essa população construiu, a partir das crenças e valores trazidos da cultura de origem, uma interpretação própria do catolicismo que se traduz nas representações simbólicas, como as festas, mitos e outras manifestações culturais. A igreja constitui a materialização desse processo histórico e das crenças associadas ao sagrado. De acordo com Silva Santos e Costa (2022), ao serem trazidos para o Brasil, os africanos, através do imaginário geográfico e da memória, recriaram elementos das suas práticas culturais, em um processo de confrontação e negociação com a ideologia predominante na Colônia.

A igreja constitui, também, um marco das primeiras ocupações do território da comunidade São Domingos pelos bandeirantes. No período colonial, em Minas Gerais, a construção de uma capela ou igreja representava a relevância dos núcleos urbanos que se constituíam em razão das descobertas de ouro (BOSCHI, 1986). A existência de uma igreja no antigo *Arrayal de São Domingos* revela, portanto, a relevância econômica e social que o local possuía no processo histórico de Paracatu. A construção de capela própria era, também, um símbolo territorial de poder e importância das irmandades católicas.

Com o abandono da área do antigo arraial e a ocupação pelas famílias que constituíram o São Domingos, a igreja passou a ser utilizada pelos moradores e adquiriu novos significados associados às crenças, valores e concepções de mundo da comunidade. Na descrição produzida por Saint-Hilaire (1937) sobre Paracatu e seus arredores, no século XVIII, está presente menção à comunidade São Domingos e à ‘capela’, indicada como um dos marcos territoriais da área. De acordo com os registros do viajante, as casas dos moradores estavam situadas nas proximidades da igreja.

Por um lado, domina Paracatu, cujas casas e igrejas parecem dispersas no meio de grupos de laranjeiras e bananeiras. Em um vale profundo corre o regato do São Domingos, bordado por duas orlas de vegetação que descrevem graciosas sunuosidades; e, sobre a margem direita do riacho vê-se a pequena capela de São Domingos, perto da qual se acham casinholas rodeadas de laranjeiras (SAINT-HILAIRE, 1937, p. 270).

A igreja se relaciona as crenças religiosas do São Domingos, onde o catolicismo popular e a devoção aos santos são elementos essenciais. Dentro da igreja, são encontradas algumas imagens de santos, esculpidas em barro e a imagem de São Domingos, o padroeiro, construída em madeira. Na antiga igreja estavam localizadas imagens de santos como São Domingos, Nossa Senhora da Piedade, Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora de Santana, erguidas em madeira, com detalhes em ouro. Em razão da ameaça de roubos, essas imagens teriam sido retiradas e não foram devolvidas ao local, sendo substituídas por representações produzidas em barro. A imagem de São Domingos atual, seria a única em madeira, mas não constitui a imagem original³⁸.

No período, colonial era frequente, também, que os mortos fossem enterrados dentro da igreja ou nas suas proximidades. O cemitério da comunidade São Domingos estava situado ao lado da igreja, onde eram enterrados os ancestrais dos moradores. Com a necessidade de asfaltamento da área, foi cogitada a transferência dos restos mortais para

³⁸ Idem.

outro local. Em razão da intervenção do Ministério Público e das burocracias que envolveriam esse processo, os moradores optaram por deixar que o asfalto passasse por cima dos sepultamentos. A área onde está localizada a igreja constitui, portanto, uma referência associada, também, à relação estabelecida com os antepassados.

O catolicismo popular é celebrado na comunidade São Domingos através das festas religiosas. Na Caretada, a passagem da porta da igreja e a reverência aos ancestrais que estão enterrados nas suas proximidades, faz parte do percurso da festa. Em algumas celebrações, como a Folia de Santo Reis, uma das etapas da festa é realizada dentro da igreja. As representações simbólicas e a memória estão presentes, também, na cruz que pertencia à igreja histórica e que foi inserida na fachada da construção atual, constituindo representação associada à memória coletiva³⁹.

A igreja é, portanto, um geossímbolo que revela elementos do universo cultural do São Domingos associados às crenças religiosas e à diversos elementos do sistema cultural. As festas e as imagens localizadas no interior da igreja são representações da devoção aos santos católicos, sobretudo aqueles que costumavam ser cultuados pela população negra, como Nossa Senhora do Rosário e o santo padroeiro da comunidade, São Domingos Gusmão. A igreja, mesmo sendo uma construção recente, está situada no mesmo local onde estava a construção antiga e remete ao processo histórico de ocupação e à constituição do antigo arraial. Ela está associada, portanto, ao processo de formação do território e à memória coletiva. Na igreja são realizados, também, rituais como missas, casamentos, batizados e celebrações religiosas que contribuem para a coesão social e o fortalecimento dos laços afetivos do grupo.

A igreja constitui, portanto, um símbolo da formação histórica do território que adquire novos conteúdos relacionados aos valores e à visão de mundo dos moradores do São Domingos. Ela constitui, também, geossímbolo das principais festas, como a Caretada e a Folia de Reis, sendo um marco que expressa a dimensão sagrada dessas comemorações. A igreja possui, também, uma função associada às práticas cotidianas e à organização social, onde se realizam ritos importantes para a comunidade. Para além de constituir um símbolo da matriz ideológica católica, dominante no período colonial, a igreja representa o catolicismo praticado no São Domingos, repleto de especificidades e referências associadas à cultura africana de origem.

³⁹ Idem.

6.1.2 O cruzeiro

O cruzeiro constitui, também, um importante marco territorial histórico para a comunidade São Domingos, associado à religiosidade, às festas e ao processo histórico de formação do território. Sua origem é bastante antiga e remonta, provavelmente, à chegada dos bandeirantes no local. No período colonial, era comum a utilização da cruz para demarcar a ocupação de um território e o poder ideológico do catolicismo (FONSECA, 2011). Segundo relatos dos moradores, o cruzeiro está presente na comunidade desde o seu surgimento. Para a entrevistada Magna Lopes dos Reis (2019) “O cruzeiro já tem muitos anos que tem esse cruzeiro, tem esse cruzeiro no São Domingos desde quando os bandeirantes vieram (...)” (Entrevistada A. REIS, 2019).

Figura 44 - Cruzeiro situado na praça central da comunidade São Domingos.



Fonte: a Autora (2019).

De acordo com Cascudo (1999), a cruz de madeira é um símbolo que assinalava uma jurisdição sobre um território e o domínio sobre a terra adquirida, mesmo sem a posse efetiva. A cruz era, também, uma representação associada à ideologia dominante no período colonial, que tinha no catolicismo um de seus elementos essenciais. De acordo com esse autor, faz parte do repertório das crenças populares, colocar pedras na base dos cruzeiros, representando orações. Em São Paulo e Minas Gerais existe, também, a tradição de ‘molhar’ o cruzeiro para atrair as chuvas. A cruz possui, também, um simbolismo espiritual, sendo utilizada para afastar os maus espíritos (CASCUDO, 1999).

Na comunidade São Domingos, o cruzeiro, além de ser um ponto referencial, está associado às crenças religiosas e à relação com os ancestrais. A prática de enfeitar o cruzeiro com flores do cerrado é uma forma de homenagear os amigos e familiares que já morreram. A praça onde ele está posicionado se localiza na frente do cemitério e da igreja e nela acontecem encontros e parte dos eventos realizados durante as festas. Em homenagem ao cruzeiro, os moradores realizam, também, a festa de Santa Cruz, no mês de maio (SILVA, 2010).

Um ritual que faz parte das crenças e conhecimentos tradicionais do povoado é a ‘Penitência da Chuva’, quando os moradores molham o cruzeiro e carregam pedras dos córregos para colocar em sua base, com o intuito de atrair as chuvas, no período da seca. As mulheres e crianças se deslocam até o Córrego São Domingos e buscam pedras e recipientes com água, fazendo orações e entoando cantos até o cruzeiro, com o intuito de apressar a chegada das chuvas. Esse processo funciona como uma espécie de penitência ou sacrifício para receber a graça pretendida.

(...) quando não tá chovendo, tá quente, as mulheres e as crianças vão lá no córrego, vem com a água, pedra e areia, tirada do córrego e jogam no cruzeiro, para a água cair na cruz, as pedras põem no cruzeiro e areia no pé da cruz, pra refrescar o cruzeiro, pra chover. E é certo, a fé do povo é grande, na mesma hora começa a fazer nuvem, e chove, chama penitência (Entrevistada A. REIS, 2019).

A prática de molhar o cruzeiro se associa, também, com o imaginário geográfico relacionado aos períodos de seca e chuva, que interferem no plantio e colheita. No mês de maio é realizada a ‘Festa de Santa Cruz’, celebração em que se festeja o cruzeiro. Para a festa, o local é enfeitado com flores e os moradores realizam orações e se reúnem na porta da igreja.

Em maio nós fazemos a festa de Santa Cruz. Enfeitamos o cruzeiro com flores e quando é por volta de sete horas, juntamos a comunidade toda e vamos para a porta da igreja rezar na frente da cruz. Aí, rezamos pra Santa Cruz (Entrevistada A. REIS, 2019).

Desse modo, é possível observar a relação do cruzeiro com diversos elementos do universo cultural do São Domingos como as festas, os conhecimentos, as crenças religiosas e a memória coletiva. A aproximação com o cruzeiro ocorre, também, a partir de práticas simbólicas, como a ‘penitência’, realizada para atrair as chuvas durante a seca, em que os moradores buscam água e pedras no Córrego São Domingos, e outros córregos, para a realização do ritual. O costume de enfeitar o cruzeiro com flores do cerrado está relacionado, também, com as homenagens aos ancestrais e utiliza as flores do cerrado.

Observa-se, portanto, que o cruzeiro constitui um geossímbolo associado ao universo cultural da comunidade, que envolve diferentes elementos do meio geográfico, como os córregos e a flora do cerrado. A ‘Penitência da Chuva’, possui, também, um desenho territorial, marcado por geossímbolos, como o Córrego São Domingos e outros córregos, os trajetos realizados pelos moradores enquanto carregam a água, a areia e as pedras e fazem orações, e o cruzeiro. Desse modo, o ritual, a partir dos geossímbolos, semiografa o espaço, e o transforma em território cultural ou ‘espaço-território’. Essa territorialização é momentânea e se desfaz quando as práticas culturais se encerram e os moradores retornam ao ritmo cotidiano.

6.1.3 Construção da antiga escola

A construção da antiga escola Severiano Silva Neiva está localizada próximo à igreja, ao cruzeiro e ao cemitério da comunidade, na praça principal. Trata-se de um casarão antigo, construído no período colonial, que constituía, possivelmente, a Casa Grande, habitada pelos bandeirantes⁴⁰. Com a ocupação do território pela comunidade, o casarão passou a pertencer ao morador Firmino Lopes dos Reis e sua família. Após o seu falecimento, muitas das propriedades do morador foram vendidas pelos familiares e o local passou a constituir a escola do povoado. Atualmente, a escola não está mais em funcionamento e a construção encontra-se em ruínas, conforme podemos observar na imagem abaixo.

Figura 45 - Construção da antiga Escola Severiano Silva Neiva.



Fonte: a Autora (2022).

⁴⁰ Idem.

Consideramos a construção da antiga escola Severiano Silva Neiva um geossímbolo em razão da relevância do local para a memória coletiva do São Domingos, uma vez que a construção histórica remete ao processo de formação do território. Para além de constituir um marco da ocupação pelos bandeirantes, essa construção foi apropriada pelos moradores e passou a constituir um referencial para a comunidade, antigamente, como a residência de Firmino Lopes dos Reis e, depois, como escola do povoado. Desse modo, a construção constitui um marco no território e está associada à identidade coletiva.

Figura 46 - Casarão da antiga Escola Severiano Silva Neiva.



Fonte: a Autora (2019).

6.1.4 O cemitério

O cemitério é, também, um espaço associado à memória coletiva do São Domingos e à reverência aos antepassados, que são lembrados e homenageados no cotidiano e durante as festas. Além do cemitério atual, localizado no núcleo central, próximo à igreja, a comunidade possuía um antigo cemitério, situado nas proximidades da igreja, conforme já mencionamos. O local foi encoberto por asfalto, mas ainda é lembrado e reverenciado pelos moradores, sobretudo, em momentos festivos, como na Caretada.

Na narrativa sobre o ‘Milagre de São Domingos’, mito de origem da comunidade, conforme explicitamos no Capítulo 4, é mencionada a existência de um cemitério em que eram enterrados os mortos e que deixou de ser utilizado em razão do risco de contágio provocado pela epidemia de varíola. Não sabemos se esse cemitério existe de fato e o local onde ele se situa. Esse cemitério faz parte, entretanto, do território simbólico do São Domingos, configurado a partir dos referenciais espaciais presentes na narrativa. O mito apresenta, portanto, geossímbolos, como a imagem de São Domingos, que representa o milagre realizado pelo santo e o antigo cemitério. Desse modo, o imaginário geográfico presente no mito, configura um território simbólico, que se situa na interface entre realidade e fantasia.

Observa-se, portanto, referência à três cemitérios situados na comunidade. O cemitério principal do São Domingos localizado, atualmente, na praça principal, na frente da igreja. O conteúdo simbólico desse local está associado à relação estabelecida pelos moradores com os antepassados e com a memória coletiva. De acordo com Silva (2010), o respeito aos mortos é transmitido entre as diferentes gerações no São Domingos e o cemitério não é visto como local que provoca medo, mas como parte das lembranças e recordações dos familiares que já morreram.

A estética da fachada do cemitério do São Domingos é, também, um elemento de referência para a comunidade. As paredes são coloridas, com desenhos e escritos nos muros que constituem representações associadas à identidade negra, como imagens de pessoas africanas e a frase ‘livro negro’. Em razão desses elementos, a fachada do cemitério se tornou uma imagem de referência e, também, um ponto turístico. Atrás desse local, é possível visualizar o Morro do Ouro, que constitui parte da paisagem. Na entrada do cemitério observamos, também, uma cruz, símbolo que representa a religiosidade católica e a relação com os antepassados.

Figura 47 - Cemitério da comunidade São Domingos.



Fonte: a Autora (2019).

O cemitério atual foi identificado como geossímbolo, por representar a relação dos moradores com os antepassados, aspecto essencial que compõe os valores e o sistema de crenças da comunidade. A reverência aos ancestrais está presente em diversos elementos do universo cultural, como nas orações e homenagens aos antepassados realizadas na festa da Caretada, nas práticas de enfeitar o cruzeiro com flores, entre diversos outros. O local foi identificado como geossímbolo, também, por sintetizar a relação estabelecida com os demais cemitérios, que constituem representações da relação estabelecida com a ancestralidade e da memória coletiva da comunidade.

6.1.5 O Morro do Ouro

O Morro do Ouro, área de intensa exploração aurífera, desde o século XVIII até o período atual, pode ser identificado como um geossímbolo do São Domingos. O Morro do Ouro, antigamente conhecido como Cruz das Almas, constitui um referencial associado ao processo histórico do ciclo da mineração e, também, à ocupação pela comunidade. Além de fazer parte da paisagem, essa área possui nascentes de córregos que passam pelo território do povoado e locais representativos para a memória coletiva, em que estão presentes marcas dos processos de retirada do ouro e do trabalho realizado pela ancestralidade negra.

A área onde está localizado o Morro do Ouro, atualmente, pertence à mineradora *Kinross* e está situada atrás do cemitério. A partir de diversos pontos da comunidade é

possível avistar o Morro do Ouro, elemento geográfico que compõe a paisagem do São Domingos. Com as descobertas de ouro no Córrego São Domingos, os bandeirantes constituíram um núcleo de povoamento na região e o ouro era explorado no Morro do Ouro e nos córregos da região, conforme já mencionamos.

Figura 48 - Paisagem do Morro do Ouro avistada da comunidade São Domingos.



Fonte: a Autora (2022).

No século XIX, a mineração entrou em declínio e a exploração do ouro em áreas elevadas deixou de ser vantajosa, sobretudo, em razão da dificuldade de retirada e pelas características da rocha, o que aumentava os custos do empreendimento, com a necessidade de um grande contingente de mão de obra escravizada. Diante desses problemas, os exploradores iniciais abandonaram a região, em busca do ouro de aluvião, mais facilmente retirado dos leitos dos rios.

Com a ocupação da área pela comunidade São Domingos, os moradores praticavam, além da agricultura de subsistência, o garimpo artesanal, principalmente, nos córregos da região. A área próxima ao Morro do Ouro era utilizada para a retirada de lenha para o abastecimento do fogão à lenha e de frutos do cerrado. As nascentes e córregos situados nessa área eram bastante utilizados pelos moradores. Na base do Morro do Ouro, está localizada, também, a cachoeira da comunidade.

Na década de 1980, com a chegada da mineradora Rio Paracatu Mineração (RPM), posteriormente, *Kinross Gold Corporation*, a mineração na região do Morro do

Ouro passou a ser realizada de forma tecnicizada e ampliada. A empresa adquiriu a área, através da compra de terras, e o acesso dos moradores ao local passou a ser limitado. No mesmo período, a prática do garimpo artesanal foi proibida e essa atividade deixou de ser realizada no povoado.

Em razão da intensa exploração aurífera, no período colonial, sobretudo, com a utilização de mão de obra escravizada, a região do Morro do Ouro possui diversos vestígios históricos que remetem a esse processo, como marcas dos dutos construídos para o escoamento das águas da chuva e do ouro, muros de pedra e objetos utilizados pelos antigos escravizados, como cachimbos e ferramentas. Tratam-se, portanto, de vestígios arqueológicos associados à história de Paracatu e, também, à memória ancestral dos moradores do São Domingos.

O Morro do Ouro é citado, também, por memorialistas e viajantes que passaram por Paracatu e pelo *Arrayal de São Domingos*, como um dos principais referenciais territoriais, em razão da sua importância no processo de exploração aurífera. Paracatu é descrita por Saint-Hilaire (1937) como uma planície, rodeado por quatro ‘regatos’, que se prendem ao ‘Morro da Cruz das Almas’, sendo que três deles possuem suas nascentes no morro: o Córrego Rico, o Córrego dos Macacos e o São Domingos.

Na área do Morro do Ouro estão situados, portanto, nascentes que abastecem os córregos e cachoeira, além de trilhas que davam acesso ao cerrado que eram utilizadas pelos moradores. Nas entrevistas, a comunidade manifesta pesar pela contaminação das águas e pela alteração nas nascentes e redução do fluxo de água nos córregos e rios, locais associados à memória afetiva e às práticas cotidianas, utilizados, também, como espaços de encontro e confraternização. A cachoeira está inserida na área pertencente à mineradora e está localizada ao pé do Morro do Ouro.

Observa-se, portanto, que o Morro do Ouro é um geossímbolo para o São Domingos. Apesar de estar situado na área pertencente à *Kinross*, à qual os moradores não possuem mais acesso, o morro faz parte da paisagem, da memória coletiva e da identidade da comunidade. Trata-se, portanto, de um geossímbolo situado fora dos limites institucionais da área determinada do povoado.

O Morro do Ouro é, também, um território simbólico, dentro da concepção de Bonnemaison (2005), uma vez que nessa área estão situados marcos de referência cultural que constituem geossímbolos. Esses lugares, caminhos e objetos, estão associados à memória da exploração aurífera na região e aos conhecimentos e técnicas empregados para a retirada do ouro. Para os moradores do São Domingos, a área do morro representa,

também, o seu universo imaginário e afetivo relacionado, sobretudo, com a apropriação de elementos geográficos como os córregos, as trilhas e a cachoeira. Apesar das proibições de acesso, esse território cultural está presente nas lembranças e narrativas.

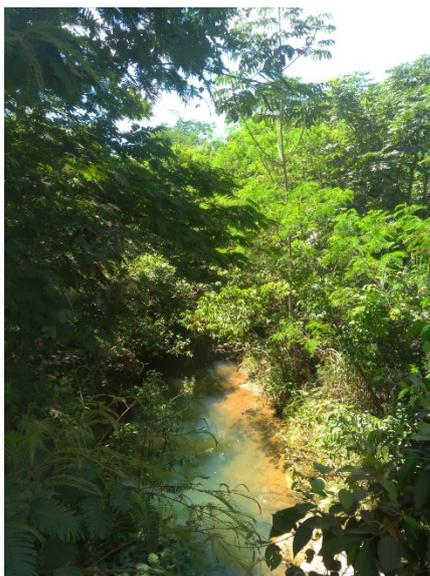
6.1.6 O Córrego São Domingos

Conforme discutido no Capítulo 1, as primeiras descobertas de ouro em Paracatu foram realizadas por duas bandeiras que chegaram em meados do século XVIII e passaram a explorar os córregos da região. A bandeira liderada por Felisberto Caldeira Brant iniciou a exploração do ouro no Córrego Rico, em 1744. Em paralelo, José Rodrigues Froes iniciou as atividades no córrego batizado de São Domingos, localizado na área em que está a comunidade. A comunidade São Domingos se constituiu, posteriormente, às margens desse córrego e os moradores praticavam o garimpo artesanal no local e outros córregos da região.

Além da prática do garimpo, os córregos eram utilizados para finalidades diversas como a pesca e a realização de atividades cotidianas como lavar roupa e vasilhas, tomar banho e buscar água. Os córregos eram, também, locais de brincadeiras para as crianças e de encontro e diversão. As lembranças desses momentos estão presentes nas falas dos moradores, o que demonstra o valor afetivo dos córregos e o seu papel na memória da comunidade. Para a entrevistada Valdete Lopes dos Reis (2022) “Antes era muito bom a questão do córrego, porque era o lazer da comunidade. A gente reunia, a gente ia fazer piquenique, ia tomar banho, uns lavando roupa, outros tomando banho, outros fazendo seus piqueniques (...)” (Entrevistada B. REIS, 2022).

O córrego São Domingos, assim como outros córregos, faz parte, também, do universo das representações culturais. Na ‘Penitência da Chuva’, as mulheres e crianças buscam água e pedras para ‘molhar’ o cruzeiro, nesse local e em outros córregos da região. O nome do córrego faz referência, também, ao padroeiro da comunidade, São Domingos Gusmão. Apesar de batizado pelos bandeirantes, os moradores ressignificaram a origem da comunidade e da sua denominação, de acordo com suas crenças religiosas e visão de mundo, conforme explicitamos no Capítulo 4.

Figura 49 - Vista do Córrego São Domingos a partir da Rua Principal.



Fonte: a Autora (2022).

O Córrego São Domingos constituiu, portanto, um referencial da ocupação inicial do território e um marco associado ao processo de formação de Paracatu. Além da relevância histórica, o local foi apropriado pelos moradores para atividades que incluem desde a realização do garimpo artesanal, antes da atividade ser proibida, até a apropriação cotidiana, afetiva e simbólica. Essa dinâmica é observada, também, em relação a outros córregos da comunidade. Identificamos o Córrego São Domingos como geossímbolo pela sua relevância como marco territorial associado à identidade coletiva e por representar a relação dos moradores com os córregos de modo geral.

O Córrego São Domingos constitui um marco histórico associado à chegada dos bandeirantes, ressignificado a partir da apropriação do local pela comunidade. Os moradores reconhecem a história oficial, entretanto, ela é recriada a partir das experiências e do universo de crenças e representações. O mito do milagre de São Domingos confere um novo sentido para a denominação do povoado e, também, do Córrego, que passa a estar associada ao santo padroeiro.

A ponte que corta o Córrego São Domingos está localizada na Rua Principal. De acordo com os moradores, dois córregos da comunidade se encontram nessa ponte. A própria localização insere esse elemento geográfico como marco territorial e facilita o acesso dos moradores e visitantes. As margens do córrego ainda possuem uma área de mata galeria preservada, conforme observamos na imagem abaixo, e o som das águas é

perceptível para quem percorre a rua. A descida para o córrego pode ser realizada através de uma escada construída próximo à ponte.

Figura 50 - Ponte que dá acesso ao Córrego São Domingos na Rua Principal.



Fonte: a Autora (2022).

Observa-se, portanto, que a atividade do garimpo e as narrativas sobre a mineração estão bastante presentes no imaginário dos moradores. O Córrego São Domingos constitui, portanto, uma referência territorial para a comunidade e um local associado à memória coletiva. Esse elemento geográfico se constitui como geossímbolo por sintetizar a relação estabelecida pelos moradores com os demais córregos que passam pelo povoado, por constitui um marco no processo de construção da identidade e por estar relacionado com outros elementos do sistema cultural, como o mito de origem, os conhecimentos tradicionais, as técnicas utilizadas no garimpo artesanal, entre diversos outros.

6.1.7 A Rua Principal

A Rua Principal da comunidade São Domingos constitui um marco territorial, onde estão localizados alguns dos geossímbolos da comunidade, como a Fábrica de doces e biscoitos Ouro da Roça, muitas das casas com quintais e o Museu Casa de Adobe. A

própria rua constitui um geossímbolo por constituir um local de relevância para a memória coletiva da comunidade, sendo um marco da formação e referência do povoado.

Figura 51 - Rua Principal da comunidade São Domingos.



Fonte: a Autora (2022).

De acordo com as entrevistas, antigamente, a comunidade era bem pequena, constituída por poucas casas, construídas ao longo da Rua Principal, que era caracterizada como uma trilha de pedras no meio da vegetação do cerrado. A rua é, também, conhecida como São Domingos e ao final dela, está situada a praça principal.

A Rua Principal é, também, um dos principais percursos percorridos pelos participantes e ‘caretas’ durante a festa da Caretada e nela estão localizadas muitos dos quintais que são, também, geossímbolos da festa. Ao percorrer a rua é possível avistar a paisagem do Morro do Ouro. Além de ser um referencial e ponto fixo, a rua se configura como um itinerário e faz parte do cotidiano dos moradores, sendo, também, o local mais percorrido pelos visitantes e turistas.

6.1.8 Os quintais

Os quintais, também, constituem geossímbolos da comunidade São Domingos. Eles são espaços de cultivo de árvores frutíferas, hortas, algodão, açafrão, utilizados para a subsistência da comunidade e comercialização. Nesses espaços são criados, também, animais domésticos, realizada a secagem e moagem do café e praticadas diversas

atividades cotidianas, como a fabricação do sabão e a produção de farinha. O quintal constitui, também, um espaço produtivo onde são plantadas roças pelos moradores.

A configuração familiar do São Domingos, onde é bastante comum o casamento entre pessoas da mesma família, também conhecidos como *endogâmicos*, e a construção de casas no mesmo terreno, contribui para que os quintais sejam espaços compartilhados, onde conhecimentos são transmitidos e existem trocas culturais, afetivas e sociais. O trabalho nas roças costuma ser realizado de forma compartilhada entre os membros da família.

Figura 52 - Cultivo de açafrão no quintal da família Lopes dos Reis.



Fonte: a Autora (2019).

As plantas cultivadas nesses locais são utilizadas com finalidades medicinais, para a produção de xaropes, chás e banhos. As ervas eram utilizadas, também, pelas benzedadeiras, atividade que faz parte da cultura tradicional do São Domingos. Algumas espécies empregadas para fins medicinais são: boldo, poejo, hortelã, macelinha, alecrim, carqueja, entre outros. A relação com as plantas e os conhecimentos sobre as suas propriedades são elementos essenciais do universo cultural do São Domingos e são transmitidos entre as gerações.

Figura 53 - Cultivo de boldo e outras plantas medicinais no quintal da família Lopes dos Reis.



Fonte: a Autora (2019).

Os quintais são, também, espaços privilegiados para a realização das festas e momentos de encontro e socialização. Na Caretada, ‘os caretas’ são recebidos nos quintais, onde são servidas as refeições, momento em que acontecem trocas e conversas entre parentes e amigos. Conforme discutimos no Capítulo 5, os quintais constituem geossímbolos do território cultural da festa. Na época do evento, os quintais são decorados com bandeirinhas e é acesa a fogueira de São João Batista. É, também, no quintal de D. Cristina Coutrim que acontece um dos rituais mais importantes da festa, o hasteamento do mastro com a bandeira de São João.

De acordo com as entrevistas, no passado, era bastante comum a realização de ‘bailes’ dançantes associados às celebrações religiosas. Nesses eventos, os moradores dançavam forró, ouviam música e festejavam. Era comum, também, a chegada de pessoas de fora para esses eventos festivos. O universo das festas, também, está associado com os cultivos nos quintais. A festa do balaio, por exemplo, realizada antigamente, celebrava o plantio e colheita do algodão e a Caretada coincide com o período de colheita do açafrão.

Segundo Almeida (2015), o valor atribuído ao quintal reflete a relação estabelecida pelos quilombolas com o cerrado, uma vez que neles são cultivadas espécies típicas desse bioma, o que contribui para a sua conservação. Esses espaços são construídos próximo às moradias e neles são realizadas atividades cotidianas e de socialização. Para a autora, os quintais constituem um patrimônio cultural das comunidades e neles estão presentes diferentes formas de representação cultural como os

conhecimentos, a tradição alimentar, as práticas espirituais, técnicas de cultivo agrícola, entre outros.

Na comunidade São Domingos, os cultivos e a organização dos quintais se refletem nas características do território material, onde observam-se uma distância relativa entre as casas e amplas áreas de vegetação. O cultivo de roças nesses locais é um elemento que contribui, também, para a dinâmica do território em que elementos urbanos se mesclam à um modo de vida e territorialidade que ainda conservam traços do universo rural. Desse modo, os quintais, além de serem unidades de subsistência associada à sobrevivência material, se configuram como marcos territoriais da identidade coletiva onde se sobrepõem diversos tipos de representações culturais e se interconectam os elementos do sistema cultural.

6.1.9 Os engenhos

A comunidade São Domingos possui dois engenhos, sendo um deles, pertencente à família do morador conhecido como ‘Planeta’ e outro localizado na fazenda do Sr. Nicolau. Nos engenhos são produzidas as rapaduras, doces fabricados, tradicionalmente e que eram levados para serem vendidos em tabuleiros na cabeça dos moradores em Paracatu. Conforme mencionado no Capítulo 1, o São Domingos exerceu um papel relevante para o abastecimento de Paracatu com gêneros alimentícios, elemento que faz parte da história do povoado e memória coletiva e constitui motivo de orgulho para os moradores. A entrevistada Magna Lopes dos Reis (2019) relatou que: “A gente saía daqui para abastecer Paracatu com verdura na cabeça, fruta, doce, rapadura, tudo saindo daqui de São Domingos (...)” (Entrevistada A. REIS, 2019).

A fabricação da rapadura envolve desde o cultivo da cana de açúcar e sua colheita, até os instrumentos técnicos utilizados para a produção do doce e a comercialização pelas ‘vendedeiras’. O funcionamento do engenho não acontece o ano todo, somente nos períodos de colheita da cana, permanecendo fechados o restante do tempo. O trabalho costuma ser realizado de forma coletiva e o conhecimento para a produção da rapadura é repassado entre as gerações.

(...) aqui tem a rapadura de Planeta, que tem um engenho. O pai dele fazia rapadura e até hoje faz, fica perto da fábrica, todo ano eles fazem rapadura, agora rapadura é safra né, porque é um produto que tem que amadurecer cana (...). (Entrevistada B. REIS, 2022).

A cana costuma ser cultivada nas lavouras e, após a colheita, passa pelo processo de ‘moagem’, com a utilização de moinho elétrico ou desintegrador. A produção do melado é realizada em tachos grandes de cobre, onde o caldo da cana é fervido para a produção do doce. Posteriormente, o melado é colocado em formas para a produção da rapadura. Os instrumentos e técnicas utilizados nos engenhos são representações das relações de trabalho, realizadas no âmbito familiar e coletivo, que passam pelo plantio e colheita da cana e pela fabricação e comercialização do doce. No São Domingos, era comum o trabalho coletivo nas roças que tinha como base a ajuda mútua e a reciprocidade entre os moradores, a partir da realização de *mutirões*. Os canaviais costumam ser plantados nos terrenos, onde, também, é criado gado e são vendidos outros produtos.⁴¹

Desse modo, identificamos os engenhos como geossímbolos por serem marcos territoriais que expressam o universo das técnicas que constituem representações do modo de vida, das dinâmicas de trabalho e da relação com a terra na comunidade. A produção de rapadura envolve conhecimentos tradicionais e a venda desses doces está relacionada com a memória coletiva e remete ao período em que o São Domingos abastecia Paracatu com gêneros alimentícios.

6.1.10 A fábrica de doces e biscoitos Ouro da Roça

A fábrica de doces e biscoitos Ouro da Roça é uma construção recente, realizada a partir de projeto cultural desenvolvido em parceria com a mineradora *Kinross*. A fábrica está localizada na Rua Principal e é administrada pela presidente da Associação de Moradores da comunidade. Identificamos a fábrica como geossímbolo por ser um local que representa aspectos do universo cultural do São Domingos, como a tradição culinária de fabricação e comercialização de quitandas, o cultivo e utilização da mandioca e a fabricação de farinha.

A fábrica Ouro da Roça constitui um referencial territorial para os moradores e, também, é procurada por visitantes e turistas. A fábrica permaneceu dois anos fechada em razão da pandemia da COVID-19. De acordo com as entrevistas, o sustento econômico do local depende de projetos culturais, uma vez que houve um aumento no número de fábricas de biscoitos em Paracatu, que acabaram por fazer concorrência para os produtos do São Domingos. Segundo a entrevistada Irene dos Reis de Oliveira (2022)

⁴¹ Idem.

“Nesse período da pandemia a fábrica ficou fechada. Porque a fábrica trabalha mais com projetos. E como Paracatu tem muitas fábricas de biscoitos, então nós encontramos essa dificuldade. A fábrica de biscoitos daqui não tem mercado (...)” (Entrevistada C. OLIVEIRA, 2022).

Figura 54 - Fábrica de doces e biscoitos Ouro da Roça.



Fonte: a Autora (2022).

A mandioca costuma ser plantada nos quintais e é um gênero cultivado desde o período colonial, que possui grande relevância para a comunidade e para a cultura quilombola. A mandioca é utilizada na fabricação de diversos alimentos como bolos, beiju e biscoitos e se adapta bem às condições climáticas da região, que apresenta alternância entre um período seco e outro chuvoso. O cultivo e a utilização da mandioca são realizados, portanto, a partir dos conhecimentos tradicionais dos moradores. A fabricação de farinha utiliza, também, utensílios técnicos específicos, conforme mencionamos no Capítulo 4. A tradição culinária do São Domingos está presente nas festas e no cotidiano dos moradores. Desse modo, entendemos que a fábrica de doces e biscoitos Ouro da Roça sintetiza, territorialmente, esses diversos elementos do sistema cultural, constituindo, portanto, um geossímbolo da comunidade.

6.1.11 O Museu Casa de Adobe

O museu Casa de Adobe foi estruturado na antiga casa da família Lopes dos Reis, constituindo um dos únicos exemplares dessa técnica tradicional de construção, uma vez

que as casas de adobe foram substituídas por casas de alvenaria. Com o intuito de preservar a memória da comunidade, os moradores optaram pela estruturação de um museu na antiga casa da família para preservar e divulgar a história da comunidade através dos diversos objetos expostos.

O acervo do museu é composto por itens variados como fotos de lugares e pessoas, utensílios domésticos, como moedor de café, copos e xícaras, fogão a lenha, aparelhos eletrônicos antigos, sementes, figurinos da festa da Caretada, moedas antigas, fotografias de membros da família Lopes dos Reis, exemplar de chapéu de palha, entre diversos outros. O museu expressa elementos do universo cultural do São Domingos, através de objetos que constituem representações do modo de vida da comunidade. A própria construção do museu remete às técnicas tradicionais e à memória coletiva. As visitas ao museu costumam ser agendadas junto à Associação de Condutores de Turismo de Paracatu (ACONTUP) e guiadas por pessoas do povoado.

No museu estão representadas, também, as crenças religiosas do São Domingos através das imagens de santos católicos que constituem uma espécie de altar. A proximidade com a natureza e a relação com a terra, também, estão presentes nas sementes, em exemplar do açafraão e na exposição de ferramentas e utensílios. São expostos, também, gêneros alimentícios cultivados no povoado como abóbora e batata doce.

Figura 55 - Representação dos santos católicos no museu Casa de Adobe.



Fonte: a Autora (2022).

O terreno onde está localizado o museu ainda pertence à família Lopes dos Reis, onde reside o morador mais antigo da comunidade, Aureliano Lopes dos Reis, que possui 109 anos de idade. Em algumas visitas ao museu era possível conversar com o Sr. Aureliano e sua esposa, D. Luíza Lopes dos Reis, que faleceu no ano de 2020. Os moradores mais velhos do São Domingos são representantes vivos da memória coletiva e através de suas narrativas, é possível entrar em contato com a história da comunidade. Muitos desses diálogos costumavam acontecer no quintal, embaixo das árvores, onde eram recebidos grupos de escolas, turistas e visitantes. As visitas ao museu foram, temporariamente, interrompidas em 2020 e 2021, em razão da pandemia da COVID-19. Atualmente, o museu encontra-se fechado e as visitas são realizadas por meio de agendamento prévio, através da ACONTUP.

No museu, a memória coletiva é transmitida, portanto, através do acervo, da própria estrutura de construção em adobe e, também, das lembranças evocadas nas conversas, nas explicações sobre a comunidade e nas histórias de vida dos moradores. O Museu se configura como geossímbolo por ser um local que expressa a identidade coletiva a partir de diversas representações que expressam os valores principais e o modo de vida do São Domingos.

Figura 56 - Imagem do casal Aureliano Lopes dos Reis e Luíza Lopes dos Reis exposta no Museu Casa de Adobe.



Fonte: a Autora (2022).

6.1.12 Trilhas e a cachoeira da comunidade São Domingos

A cachoeira da comunidade São Domingos constitui um geossímbolo, assim como as trilhas percorridas para buscar frutos do cerrado e lenha que, atualmente, se encontram no território da mineradora *Kinross*. A cachoeira é um local bastante presente na memória afetiva da comunidade, utilizado para a contemplação, socialização e lazer pelos moradores.

De acordo com o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (2009), o terreno onde está localizada a cachoeira pertencia a um morador, mas o seu usufruto era coletivo, assim como ocorre com outras áreas da comunidade São Domingos. O local foi, posteriormente, vendido para uma pessoa de fora que cercou o terreno e construiu um garimpo privado nas proximidades. Tais ações causaram diversos impactos ambientais, como a redução do fluxo de águas para a cachoeira e poluição das águas. Posteriormente, essa área foi adquirida pela mineradora e, atualmente, os moradores não possuem acesso à cachoeira. Para a entrevistas Valdete Lopes dos Reis (2022) “a cachoeira era linda nem sonhava de Kinross, muita água, nós buscávamos água para beber no pote, aí era aquela vida boa, lavava roupa, tomava banho, tinha os poços de água, muita água, chovia muito” (Entrevistada B. REIS, 2022).

Conforme apontado no RTID (2009), o córrego que abastece a cachoeira desce, percorre a área da mineradora até se encontrar com o Córrego do Engenho e a partir desse encontro se forma o Córrego São Domingos. Com a destruição das nascentes, a cachoeira está praticamente seca e a água contaminada pela mineração. O Córrego Rapadura está situado, também, na área de propriedade da mineradora. Os moradores guardam a lembrança de quando a cachoeira era grande e bonita e dos momentos vividos no local, conforme observado no trecho de entrevista abaixo.

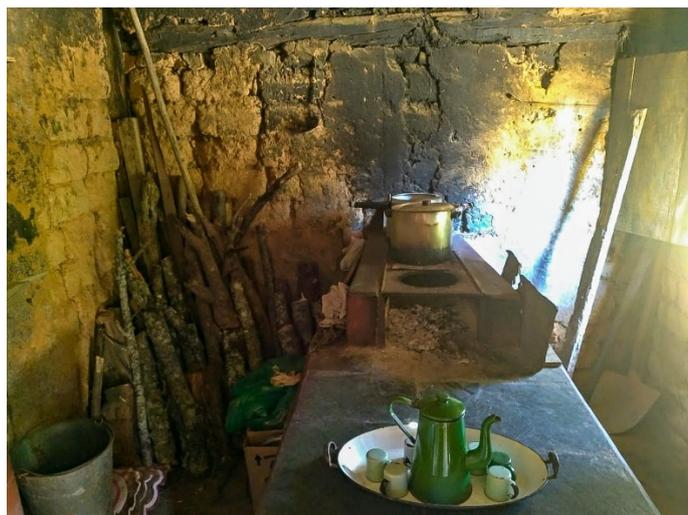
Tipo assim, se vai buscar lenha lá na cachoeira para fazer o fogão a lenha, eu trazia só os gravetinhos, só os leves. Os meus irmãos traziam os feches mais pesados, porque nós usávamos era lenha, nós não usávamos gás. O fogão a lenha tinha que sustentar tudo que nós fazíamos (Entrevistada B. REIS, 2022).

O território que, atualmente, pertence à *Kinross*, era utilizado, também, para a coleta de frutos do cerrado, como pequi e mangaba e madeira de lei e lenha para o abastecimento do fogão à lenha. Os terrenos localizados nos morros costumam ser

favoráveis à algumas espécies do cerrado, em razão do tipo de solo, denominado *piçarra*, adequado ao crescimento de espécies como pequi, araçá e cagaita⁴².

E outra coisa boa que nós tínhamos, nós comíamos frutos do cerrado. Nós buscávamos muitos frutos, tipo araticum, pequi, mangaba, caju, curimba madura, murici. Nós tínhamos muito os frutos do cerrado, nós tínhamos liberdade de ir e voltar. Buscar as frutas e nós sustentávamos, às vezes a gente até vendia mangaba lá na cidade (Entrevistada B. REIS, 2022).

Figura 57 - Fogão à lenha no Museu Casa de Adobe.



Fonte: a Autora (2022).

Observa-se, portanto, que parte do território simbólico do São Domingos, em que estão presentes lugares de valor simbólico, não é mais acessado pelos moradores, uma vez que não pertence aos limites territoriais da comunidade. Esses locais estão presentes, entretanto, nas narrativas, na memória afetiva e no imaginário geográfico. De acordo com Silva Santos e Costa (2022), as territorialidades simbólicas podem possuir dimensões espaciais fluidas, delineadas por geossímbolos que se situam fora das fronteiras demarcadas de um território. Desse modo, compreendemos que o território cultural do São Domingos abrange, também, locais simbólicos situados fora da área da comunidade, como a cachoeira, as trilhas e os lugares de memória situados na área pertencente à mineradora e no Morro do Ouro.

⁴² Idem.

CAPÍTULO 7 - O ‘ESPAÇO-TERRITÓRIO’ DO SÃO DOMINGOS: RELAÇÃO ENTRE AS DIMENSÕES MATERIAL E SIMBÓLICA.

Conforme mencionamos no Capítulo anterior, o ‘espaço-território’ se constitui a partir de lugares e relações simbólicas, em que o espaço é permeado pela cultura e se transforma em território. A escrita geossimbólica delinea esse ‘espaço-território’, que se configura a partir de uma imbricação entre os âmbitos material e simbólico que produz múltiplos territórios. Identificamos os principais geossímbolos do São Domingos e a dimensão territorial da festa da Caretada. Nesse capítulo, buscamos apresentar o ‘espaço-território’ do São Domingos, a partir de uma síntese sobre a narrativa geossimbólica e o que ela revela sobre o modo de vida, valores e concepções de mundo dos moradores.

7.1 O ‘ESPAÇO-TERRITÓRIO’ DO SÃO DOMINGOS CONSTITUÍDO A PARTIR DOS GEOSSÍMBOLOS

Tanto no levantamento bibliográfico, quanto na pesquisa de campo e entrevistas, observamos que a relação de proximidade com os recursos naturais é um dos elementos estruturantes do modo de vida e dos valores da comunidade São Domingos. No processo histórico de formação territorial, além da retirada de ouro dos rios e córregos, destaca-se a relevância da produção agrícola e da comercialização de gêneros alimentícios como doces, quitandas, açafão e farinha em Paracatu. Essas atividades produtivas se refletem na relação estabelecida com o território e nas representações culturais, que se manifestam, também, territorialmente.

As descobertas de ouro no Córrego São Domingos e a exploração desse mineral no Morro do Ouro constituem marcos históricos da formação territorial de Paracatu. O antigo *Arrayal de São Domingos* consistiu em um dos primeiros núcleos de povoamento da região, cuja relevância pode ser constatada pela construção de uma igreja na região. Conforme mencionamos no Capítulo 2, as igrejas constituíam, no período colonial, elementos territoriais que demonstravam a importância dos núcleos urbanos e arraiais. A instalação de um cruzeiro nos locais de descobertas auríferas costumava, também, demarcar a posse territorial e a preponderância ideológica da religião católica.

Desse modo, as descobertas de ouro fazem parte do processo de ocupação da região e, também, da memória coletiva do São Domingos, em razão das vivências dos

ancestrais dos moradores que chegaram em Paracatu no período de auge da mineração para trabalharem como escravizados. Com a constituição da comunidade na região do antigo arraial, os moradores continuaram utilizando os recursos naturais da região, através do garimpo artesanal e dos cultivos agrícolas. A religião católica permaneceu sendo praticada, a partir da incorporação de diversos elementos da cultura africana de origem, com destaque para as festas e a devoção aos santos, como o padroeiro São Domingos Gusmão.

A relação com a mineração faz parte da história do São Domingos e está bastante presente nas falas e narrativas, em que referências ao ouro e ao garimpo aparecem no discurso, de forma incidental ou intencional, o que demonstra a sua relevância no imaginário da comunidade. Com a decadência do ciclo da mineração, a retirada do ouro continuou a ser realizada de maneira artesanal, com a utilização de instrumentos técnicos simples, principalmente nos córregos. Desse modo, o território do São Domingos possui marcos territoriais que representam o papel desempenhado pela mineração na dinâmica do povoado. Na pesquisa, observamos que esses locais permanecem como referenciais simbólicos relevantes, ressignificados a partir da apropriação pelos moradores e dos conteúdos atribuídos por eles, associados à sua concepção de mundo e valores principais.

Identificamos, portanto, que a igreja, o Morro do Ouro, o Córrego São Domingos, o cruzeiro, o prédio da antiga escola e a Rua Principal constituem geossímbolos em razão da sua relevância histórica e política e, também, por constituírem representações do universo cultural da comunidade, que incorporou esses elementos tanto na vivência prática do território quanto no seu sistema cultural. Nota-se, portanto, que os geossímbolos se constituem a partir de elementos objetivos que dizem respeito à sua relevância histórica e ao processo de diferenciação de um grupo frente aos 'outros' e, também, de uma dinâmica subjetiva coletiva, associada aos significados atribuídos pelo grupo aos elementos espaciais.

Além da mineração, a agricultura de subsistência e a comercialização de gêneros alimentícios constituem atividades relevantes para a ocupação do território e o processo histórico da comunidade. A relação de proximidade com a terra e com os recursos naturais são elementos essenciais para a compreensão territorial do São Domingos, tanto no que diz respeito à sua dimensão material, quanto simbólica. Nesse sentido, destacamos como geossímbolos, os quintais das casas, que são *locus* produtivos em que são cultivadas roças e realizados processos como a fabricação de farinha, a produção do açafraão e transmitidos

conhecimentos tradicionais, nos quintais acontecem, também, momentos importantes das festas, como a Caretada.

Ainda no que diz respeito às relações estabelecidas com a terra, os engenhos estão associados com as relações de trabalho e produtivas, baseadas na divisão familiar e, também, na organização de *mutirão* e usufruto coletivo de alguns espaços. O cultivo da cana é sazonal e realizado de acordo com a observação dos ciclos da natureza. A produção da rapadura faz parte da construção da identidade coletiva do São Domingos, em que a venda de doces, carregados em tabuleiros na cabeça, juntamente com outros gêneros alimentícios, constitui uma atividade relevante na memória coletiva. A fábrica de doces e biscoitos Ouro da Roça, também, constitui uma materialização espacial da tradição do São Domingos em razão da relevância da produção de quitandas na culinária tradicional, como bolos e biscoitos, muitos deles utilizando a farinha, derivada da mandioca, plantada e cultivada nas roças.

Os objetos expostos no Museu Casa de Adobe, refletem essa relação de proximidade com a natureza e com o modo de vida rural, ainda presentes no território do São Domingos. Nesse sentido, é possível observar fogão à lenha, sementes, açafreão, chapéu de palha e outros itens que demonstram essa aproximação. O universo das crenças se revela nas imagens dos santos católicos, a partir de um altar enfeitado com flores e na foto da igreja antiga. Estão presentes, também, objetos que remetem às festas, como figurinos da Caretada e instrumentos musicais.

Além da sua relevância como geossímbolo da comunidade São Domingos, o Morro do Ouro constitui um território simbólico, uma vez que nessa área e nas suas proximidades, também, se situam geossímbolos do São Domingos, como trilhas que os moradores utilizavam para buscar lenhas e frutos, sítios arqueológicos relacionados com o período da escravidão e a exploração do ouro no local e nascentes que abastecem os córregos da região.

No que diz respeito aos córregos, eles foram de extrema relevância no processo de ocupação a comunidade, em razão das descobertas de ouro. Para além da esfera produtiva, os córregos fazem parte da memória da comunidade, uma vez que são elementos do espaço que sempre estiveram inseridos no cotidiano de maneira bastante próxima. Os córregos eram utilizados para atividades diversas como abastecimento de água, tarefas domésticas como lavar roupa e vasilha e, também, como locais de diversão, lazer e encontros. Eles fazem parte, portanto, do universo das lembranças afetivas da comunidade.

Nas entrevistas, os moradores demonstraram grande pesar pelas alterações nos córregos, como os impactos nas nascentes e alterações nos cursos hídricos causados pela instalação um garimpo privado na região e pelas atividades da mineradora *Kinross*. Foi relatada, também, a contaminação das águas com produtos químicos em razão da mineração.

Considerando esse papel desempenhado pelos córregos na vida material e simbólica da comunidade, identificamos o córrego São Domingos como geossímbolo por sua relevância histórica e por constituir um elemento espacial que sintetiza a relação estabelecida pelos moradores com esses locais. O papel identitário do Córrego São Domingos está presente, também, na sua relevância histórica, sua localização estratégica, cortando a Rua Principal da comunidade e pela relação com outros elementos do sistema cultural, como a denominação associada ao santo padroeiro, ressignificada a partir da narrativa mítica sobre a origem do São Domingos.

Ressaltamos a cachoeira, também, como um marco territorial associado com a relação estabelecida pela comunidade com os cursos d'água localizados no território. A cachoeira está situada na base do Morro do Ouro e constitui um geossímbolo do São Domingos, apesar de estar localizada fora do território pertencente à comunidade. De acordo com as entrevistas e com a pesquisa bibliográfica, a cachoeira, atualmente, tem pouca água e não possui mais um poço, como antigamente, quando o local era utilizado para banho. Atualmente, a cachoeira faz parte da área pertencente à *Kinross* e os moradores não possuem mais acesso livre ao local.

Para além da relevância histórica e para o desenvolvimento de atividades produtivas e funcionais, como o garimpo e o abastecimento de água, os córregos são lugares associados à apropriação do território a partir da vivência cotidiana e, também, do processo de representação e simbolização. Apesar de todos os córregos da comunidade desempenharem esse papel, identificamos o Córrego São Domingos e a cachoeira como geossímbolos, uma vez que eles transcendem a dimensão subjetiva e afetiva e constituem, também, marcos referenciais simbólicos de afirmação da identidade coletiva.

Desse modo, o espaço-território do São Domingos, configurado a partir dos geossímbolos, é um espaço marcado pelos principais processos produtivos de ocupação do território, como a mineração, o cultivo agrícola de roças e a comercialização de gêneros alimentícios. Conforme discutimos, amplamente, no Capítulo 2, o processo de formação do universo cultural das comunidades quilombolas de Paracatu está associado com a matriz cultural africana de origem sincretizada com o catolicismo, crença

ideológica dominante no período colonial, processo mediado pela atuação das irmandades religiosas. Nesse contexto, a religião católica foi ressignificada de acordo com os valores e a visão de mundo da população negra.

O catolicismo no São Domingos é profundamente marcado pela devoção aos santos católicos e pelo papel desempenhado por essas figuras espirituais como protetoras, intervindo pelos devotos tanto no que diz respeito à suas dores e problemas em vida, quanto na intercessão pela sua alma após a morte. Nesse universo de crenças os santos são cultuados e homenageados em diversos rituais, sendo o principal deles a realização de festas em sua celebração. A relevância dos santos se revela em diversos elementos do sistema cultural do São Domingos, através de diversos símbolos, como as imagens expostas no museu, as esculturas de barro na igreja, os quadros católicos presentes nas casas dos moradores, a bandeira hasteada nas festas e em diversos outros.

O sistema cultural do São Domingos é marcado por uma relação muito próxima com a natureza, uma vez que os recursos estão muitas vezes nas próprias casas dos moradores, nos quintais. Dentro das representações a relação com a terra se revela nos conhecimentos geográficos que permitem o plantio e a colheita, nos saberes sobre o uso medicinal das plantas e, também, nos instrumentos técnicos que trazem materialidade à adaptação do meio para fins de sobrevivência.

Desse modo, esse universo simbólico que buscamos caracterizar, desde o início desse trabalho, é profundamente influenciado pelo ambiente geográfico no qual a comunidade se situa e pelo contexto histórico que influenciou a formação do território tanto no âmbito material quanto simbólico. A comunidade se constitui, portanto, em uma área de forte incidência aurífera com ampla presença de córregos, nascentes e vegetação do cerrado. As condições climáticas, de relevo e de solo, propiciaram o desenvolvimento de práticas agrícolas e a criação de animais no local. A forte atuação das irmandades negras foi responsável pela disseminação do catolicismo popular, em que os membros constituíam, dentro dos limites impostos pelo sistema escravista e pela ideologia dominante, uma identidade coletiva própria, onde havia algum espaço para a vivência de elementos de suas raízes culturais, de inversão simbólica da ordem vigente e de afirmação existencial e cultural.

O território geossimbólico do São Domingos é marcado, portanto, pela imbricação entre ambiente geográfico e cultura, rodeado pelos morros, em que se destaca o papel histórico do Morro do Ouro e dos córregos, como o Córrego São Domingos. O núcleo onde estão localizados muitos desses marcos territoriais, a igreja, o cemitério, a antiga e

escola e o cruzeiro, constitui um núcleo geossimbólico, apropriado pelos moradores a partir das atividades cotidianas e, também, das festas, rituais e narrativas. Esses locais são visitados por quem chega de fora e constitui, portanto, uma área que apresenta o São Domingos para quem não pertence à comunidade, assim como o Museu Casa de Adobe. Quem visita o museu, tem acesso, também, ao quintal da família Lopes dos Reis, que revela diversos elementos do sistema cultural, sendo a materialização espacial um sistema que envolve a apropriação dos recursos, as trocas de experiências e a sobrevivência do grupo.

Os engenhos e a fábrica de biscoitos revelam territorialmente, para além da tradição culinária, a relevância da mandioca e da produção de farinha e o papel desempenhado pela comunidade no processo de subsistência alimentar de Paracatu, sobretudo após a decadência da mineração. As vendas de doces, quitandas, frutas e verduras no tabuleiro, fazem parte não apenas das atividades econômicas, mas constitui, também, um elemento da memória coletiva dos moradores, traduzida no território a partir dos geossímbolos.

Por fim, ressaltamos que no processo de identificação dos geossímbolos buscamos elementos síntese que configuram no espaço uma referência e representação do universo simbólico que buscamos caracterizar com esse trabalho. Nesse sentido, os geossímbolos não constituem necessariamente os lugares afetivos dos sujeitos. Apesar da dimensão do vivido estar bastante presente entendemos, ao longo dessa pesquisa, que geossímbolos e lugares constituem concepções distintas que dialogam, mas que envolvem metodologias diferentes de investigação e podem não ser coincidentes.

Dentro da abordagem Humanista da Geografia, o lugar é criado pela consciência, experiência e percepção do sujeito, dentro de uma concepção influenciada pela fenomenologia. Os geossímbolos são constituídos, também, a partir desses elementos, mas a ênfase está no processo de representação simbólica e de demarcação identitária, conforme já mencionamos. Na perspectiva que adotamos, em que a investigação histórica teve um papel essencial, observamos que a identificação dos geossímbolos está mais associada ao processo de formação material e cultural, suas marcas no território e os processos de atribuição de significados, do que das relações afetivas dos sujeitos com o espaço. Em síntese, um geossímbolo constitui um local que marca, que estabelece uma distinção territorial na dinâmica com o outro, um local que representa uma determinada cultura.

A pesquisa sobre geossímbolos, na perspectiva que adotamos, teve uma abordagem, também, objetiva, observando as representações sobre o São Domingos presentes na bibliografia, em mapas, nas narrativas dos memorialistas, nos guias turísticos. A atribuição de significados e o universo afetivo e imaginário dos moradores, também, foi considerada, de forma complementar à investigação histórica. Desse modo, transitamos entre o campo ideal e material, também, na condução metodológica do trabalho. Consideramos que existem locais que possuem valor existencial e afetivo para os moradores, mas a ênfase foi direcionada para os lugares que revelam e demarcam a cultura e que sintetizam o São Domingos em termos históricos, políticos e culturais. A abordagem perpassa a esfera subjetiva, mas não se detém a ela, se concentrando no sentido coletivo dos geossímbolos associado à identidade.

Ressaltamos, também, que o território simbólico transcende as demarcações políticas e institucionais. Desse modo, alguns geossímbolos estão localizados em uma área que não pertence mais à comunidade e que não está dentro do território delimitado no processo de demarcação. Observa-se, portanto, que a concepção de território dentro da perspectiva de Bonenmaison (2005), apresenta um outro tipo de limites e fronteiras, ele se estende até onde se manifesta territorialmente a cultura. Onde existe relação entre as representações simbólicas e o espaço está presente o território cultural.

Em termos de localização, alguns dos geossímbolos do São Domingos se situam ao longo da Rua Principal como a fábrica de doces e biscoitos Ouro da Roça, a ponte que corta o Córrego São Domingos e o Museu Casa de Adobe. A comunidade se constituiu, historicamente, ao longo dessa rua e às margens do Córrego São Domingos e, durante muito tempo, se restringiu a esses espaços, explorando, também, os recursos naturais do território através de caminhos e trilhas pelo cerrado.

O núcleo central do antigo arraial, é atualmente, a praça da comunidade e apresenta, também, uma centralidade geossimbólica, uma vez que nessa área estão o cruzeiro, a igreja, o atual cemitério e é possível avistar o Morro do Ouro. O Museu Casa de Adobe, apesar de estar situado na Rua Principal, se encontra bem próximo à essa área. São esses locais, juntamente, com a fábrica de biscoitos que costumam ser visitados pelos turistas e estão presentes em fotos e outros materiais utilizados para divulgação da comunidade. Ao longo da Rua Principal estão, também, situadas casas de moradores e muitos dos quintais.

7.2 AS RELAÇÕES SOCIAIS E FAMILIARES E A CONFIGURAÇÃO TERRITORIAL

A comunidade São Domingos surgiu na área onde, antigamente, estava localizado o *Arrayal de São Domingos* e se constituiu a partir de três famílias: Lopes, Ferreira e Pinheiro. Posteriormente, chegaram outras famílias ao local e o povoado foi crescendo, a partir desse núcleo principal, sendo comum o casamento entre pessoas da mesma família, também conhecido como *endogâmico*. De acordo com os moradores, a comunidade surgiu a partir de cinco famílias, conforme observamos no trecho de entrevista abaixo:

Como surgiu o São Domingos, foi por cinco famílias, primeiro a Lopes dos Reis, a tradicional, depois Coutrim Ferreira, depois Costa Pinheiro, depois Ferreira Gomes, depois Moreira Mendanha, essas que são as famílias tradicionais daqui do São Domingos. Tem outras famílias que vieram depois, mas as fundadoras do São Domingos são essas cinco (Entrevistada A. REIS, 2019).

As relações familiares e a proximidade de parentesco entre os moradores influenciam na organização social e na configuração territorial do povoado. No São Domingos, é comum os filhos se casarem e construírem suas casas no mesmo terreno que os pais, compartilhando o quintal e as roças. Até recentemente, as casas não possuíam cercas e nem muros. Essa realidade começou a se modificar com a chegada de pessoas de fora na comunidade e com as transformações culturais decorrentes do processo de crescimento e modernização do local.

De acordo com Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), produzido pelo INCRA (2009), os moradores do São Domingos se dividem em pequenos lotes onde habitam famílias nucleares e extensas, com exceção de dois núcleos familiares que possuem terras maiores, a Fazenda São Domingos e o espólio de João Mendes. A posse da terra é hereditária e se configura a partir dos núcleos familiares principais. Desse modo, os moradores possuem ancestrais comuns e são em sua maioria ‘parentes’, o que se reflete nas relações de trabalho, nas práticas culturais e nas características do território.

A comunidade São Domingos se constituiu, portanto, como um núcleo, relativamente, fechado, em que os membros de uma mesma família costumam se casar entre si e onde todos se conhecem. Nas entrevistas, esses elementos foram ressaltados e a comunidade foi descrita como um local ‘seguro’ e ‘tranquilo’. Os moradores possuem o hábito de frequentarem as casas uns dos outros. As visitas eram mais frequentes no passado, mas ainda são bastante comuns.

A escrita geossimbólica é marcada pelos quintais, que são compartilhados por familiares e constituem, também, locais de encontro, celebração e de transmissão dos conhecimentos tradicionais. As relações de parentesco trazem, também, uma ancestralidade comum, que se revela no território, a partir dos cemitérios e dos rituais observados nas festas. Desse modo, esse elemento do contexto sociocultural da comunidade se reflete na organização das casas, no tamanho dos terrenos e na configuração territorial.

Observamos, também, que a organização social do São Domingos e a existência de uma proximidade de parentesco entre os moradores se expressa nos valores da comunidade, como a solidariedade e a ajuda mútua e, também, nas representações culturais. Conforme apresentamos, na Caretada, os moradores abrem suas casas para receber os participantes e circulam pelo território da comunidade. Esses elementos revelam uma coesão social, em que existe uma relação de confiança e o compartilhamento de valores culturais, que se manifestam nos rituais das festas.

Durante as visitas ao Museu Casa de Adobe, além de ouvir histórias sobre a comunidade, a moradora responsável por receber os visitantes, D. Magna Lopes dos Reis, costumava recitar o poema ‘um ninho de tico-tico’ de Zalina Rolim. A organização territorial da comunidade São Domingos foi descrita pelo historiador Olímpio Michael Gonzaga como semelhante à um ninho de passarinhos, conforme observamos no trecho abaixo. “(...) banhado por um córrego que desce daquelas lavras, formando no curso altas cachoeiras, até chegar à praia, no assentado, até hoje existe com sua capella e casas edificadas ao pé do morro, parecendo ao longe, ninho de passarinhos” (GONZAGA, 1988, p. 13).

O poema descreve, também, um ninho de passarinhos, quente e aconchegante, formado por três ovinhos. Na última visita ao Museu Casa de Adobe, a moradora Valdete Lopes dos Reis recitou o poema e apresentou um ninho de passarinhos, conforme observado na imagem abaixo. Identificamos nesse poema, uma metáfora que sintetiza muitos dos elementos que observamos ao longo da pesquisa na comunidade, como referência à organização inicial do território em que o São Domingos era descrito como constituído por poucas casas, situadas às margens do Córrego São Domingos e ao pé do Morro do Ouro. O local foi originado, inicialmente, por três núcleos familiares, como os três ovinhos do poema.

Um ninho de tico-tico
Zalina Rolim

Um ninho de tico-tico
Feito de arte e amor
Achei no galho mais rico
Da minha roseira em flor.
Entre as flores encoberto
Ninguém sabe que ele existe
É preciso olhar de perto
Para que a gente o aviste.
E lá no fundo somente
Três ovinhos, nada mais...
E o ninho tão fofo esquento
Os três ovos tão iguais.
Mas tive muito cuidado
Não toquei com meus dedinhos
Mamãe disse que é sagrado
O ninho dos passarinhos.

O ninho remete, também, à um espaço aconchegante, familiar e seguro, características da comunidade descritas nas entrevistas. O território material do São Domingos, em sua configuração inicial, era formado a partir de poucas casas localizadas em um ambiente geográfico cercado por córregos e escondido em meio aos morros. O poema faz referência, também, ao caráter sagrado do ninho e ao processo de invisibilidade, uma vez que ‘ninguém sabe que ele existe/é preciso olhar de perto/para que a gente o aviste’. Observamos que os elementos materiais, a organização social e as representações culturais se interconectam na compreensão desse ‘espaço-território’.

Figura 58 - Representação de ninho de passarinhos no Museu Casa de Adobe.



Fonte: a Autora (2022).

A organização social da comunidade, em que grande parte dos moradores possui algum nível de parentesco entre si, se expressa, territorialmente, também, pela existência de muitas áreas verdes, que correspondem aos cultivos realizados nos lotes compartilhados por uma mesma família. Os nomes das ruas paralelas, em homenagem a pessoas falecidas do povoado, também, são referências das aproximações de parentesco entre os moradores.

7.3 A RELAÇÃO COM A ANCESTRALIDADE NA COMUNIDADE SÃO DOMINGOS

A relação com os antepassados, também, é um elemento central que nos ajuda a compreender as práticas culturais e a dinâmica territorial do São Domingos. Os familiares que já faleceram são lembrados nas festas, nos nomes das ruas e em rituais como a prática de enfeitar o cruzeiro com flores do cerrado. Territorialmente, o atual cemitério e os antigos locais onde eram enterrados os mortos, são marcos que expressam essa relação com os ancestrais. De acordo com as entrevistas, um dos sentidos principais da Caretada, é a homenagem aos antepassados, que se expressa, também, através de saudações, orações e da reverência aos locais de sepultamento, como nas proximidades da igreja.

De acordo com o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (2009), o cemitério ancestral remonta ao tempo da escravidão e parte foi soterrada para o asfaltamento da área. O cemitério ficava nas proximidades da igreja e, antigamente, se estendia até a porta, configurando uma mistura de praça e cemitério, o que demonstra uma relação de proximidade entre a comunidade e os espaços reservados para os mortos. Conforme mencionamos, o cemitério atual, também, está localizado no largo da igreja e os moradores convivem de maneira cotidiana com o local.

Figura 59 - Cemitério e cruzeiro situados no São Domingos.



Fonte: a Autora (2022).

De acordo com Reis (1991), o culto aos ancestrais é um elemento importante da cultura africana. Para o autor, tanto africanos quanto portugueses possuíam costumes em relação aos mortos como produção de funerais, cerimônias de despedida e preparação dos mortos. No catolicismo popular, muitos ritos são realizados em reverência aos antepassados. Na tradição africana a morte representava o encontro com os ancestrais. Souza (2006), também, destaca que as religiões africanas consideram a existência de um plano espiritual onde vivem os ancestrais. A autora ressalta, também, a importância da família para os grupos *bantos* e das relações de solidariedade fundadas a partir de uma descendência comum. A noção de reino estava associada à ancestralidade e os laços de sangue eram os principais elementos de união.

Observamos, portanto, que na comunidade São Domingos, os antepassados são lembrados através de diversos elementos que se expressam, também, na organização do território, a partir dos espaços consagrados aos mortos, conforme discutimos no Capítulo 6 e, também, de outros elementos como a toponímia das ruas e alguns dos rituais presentes nas festas. Essa relação faz parte, portanto, da visão de mundo e do sistema de crenças em que os mortos são honrados e reverenciados.

A territorialidade dos cemitérios, localizados próximo à igreja e as casas demonstram, também, uma relação de proximidade cotidiana com esses locais. A homenagem de moradores aos familiares falecidos nos nomes das ruas está relacionada com a genealogia da comunidade, constituída por poucas famílias, conforme é possível notar nos sobrenomes que remetem aos principais núcleos familiares do São Domingos.

7.4 AS RELAÇÕES COM A NATUREZA E AS INTERFACES ENTRE ELEMENTOS URBANOS E RUAIS NO ‘ESPAÇO-TERRITÓRIO’

Uma das características principais do universo cultural do São Domingos é a proximidade com os elementos da natureza, através da apropriação cotidiana do ambiente geográfico e das relações estabelecidas com a terra. Faz parte da concepção de mundo dos moradores, garantir grande parte da sua subsistência a partir dos recursos presentes no território, através do plantio e colheita de gêneros alimentícios, da coleta de frutos, da fabricação de farinha, açafraão e sabão, da criação de animais, entre outros.

Apesar de estar localizado na área urbana de Paracatu, o modo de vida do São Domingos ainda está bastante pautado pela tradição rural do povoado, o que se expressa na configuração territorial. Conforme mencionamos, a comunidade faz divisa com o Alto do Açude, bairro da periferia de Paracatu. Apesar da proximidade, as características territoriais desses locais são bastante distintas, o que atribuímos às diferenças culturais, uma vez que o São Domingos ainda conserva muitas práticas ligadas ao seu modo de vida tradicional, apesar do constante processo de transformação.

Desse modo, quando adentramos no território do povoado, observamos amplas áreas de vegetação, os cultivos nos quintais, algumas ruas de terra e características sonoras que revelam aproximações com o universo rural, como o barulho de árvores, do córrego e, também, dos animais como galinhas e porcos. A área possui, também, duas fazendas e algumas chácaras. Conforme pontuamos, uma das características principais atribuídas à comunidade é ser um local ‘tranquilo’ e que transmite ‘paz’. Esses elementos dizem respeito à organização social, mas também, à configuração territorial e à manutenção de elementos associados ao modo de vida tradicional.

Na imagem abaixo, presente no Relatório Técnico de Delimitação e Identificação do INCRA (2009), essa característica do território fica bastante evidente, uma vez que a fotografia panorâmica permite a observação de amplas áreas de vegetação, no meio das

quais é possível identificar algumas construções e elementos geográficos relevantes: 1. Bairro Alto do Açude, 2. Estrada de terra (acesso ao povoado), 3. Bairro Esplanada, 4. Córrego Olhos D'água, 5. Sede da Associação, 6. Canavial, 7. Coqueiro Indaiá, 8. Grupo escolar de São Domingos, 9. Cemitério, 10. Igreja, 11. Sensor de poluição da RPM.

Figura 60 - Vista panorâmica da comunidade São Domingos.



Fonte: Meneses (2008) *apud* Gama (2014).

Alguns dos locais afetivos e simbólicos revelam, também, a tradição rural da comunidade, como o uso dos córregos e cachoeiras para a realização de atividades domésticas, para o abastecimento de água, atividades de lazer e encontros. As trilhas, também, eram utilizadas para buscar lenha para abastecer o fogão à lenha e para buscar frutos do cerrado. Os objetos expostos no museu, também, revelam esse universo, através dos utensílios domésticos, fogão à lenha, lamparina, sementes, ferramentas e outros elementos que são representações associadas ao universo rural.

A própria dinâmica das festas com a presença dos músicos nos 'terreiros', ou quintais, os percursos por outros povoados, como era tradicional na Folia de Reis, os giros pelas ruas na Caretada, algumas ainda com pouco iluminação e sem asfalto são, também, representações dessas aproximações. Vale pontuar, que algumas melhorias como o

asfaltamento das ruas, são extremamente desejáveis pelos moradores. O intuito, não é romantizar essas características, mas apenas apresentar a dinâmica territorial da comunidade e as interfaces entre cultura e ambiente material.

De acordo com o Relatório Técnico de Delimitação e Identificação (2009), a comunidade São Domingos ainda realiza atividades rurais e apresenta um modo de vida que a caracteriza como uma comunidade camponesa. A proximidade com Paracatu, as mudanças nas dinâmicas de trabalho e a presença de uma infraestrutura com equipamentos como asfalto e linha de ônibus, trouxeram mudanças que fizeram com que a comunidade passasse a apresentar características ‘semiurbanas’.

Faz parte do universo cultural do São Domingos, também, o aproveitamento máximo dos recursos naturais com a utilização de diversas partes das plantas como o milho, a mandioca, o coqueiro de Indaiá, entre outros, tradição transmitida aos mais jovens, conforme observamos nas entrevistas. Os moradores mencionam, também, como elementos centrais na organização do grupo, as visitas aos parentes e amigos, as brincadeiras compartilhadas nos córregos e quintais e a ajuda mútua em momentos de dificuldade.

Com o processo de modernização, muitos moradores, sobretudo os mais jovens, deixaram de trabalhar nas roças e passaram a prestar serviços em Paracatu ou na mineradora. O crescimento da comunidade, também, trouxe uma nova dinâmica, como a compra de lotes por pessoas de fora, que começaram a construir casas com muros, que se distinguem da tradição do São Domingos em que os lotes costumam ser compartilhados por diferentes membros de uma mesma família e as construções são abertas, sem cercas. Os moradores relatam, também, que com o crescimento da comunidade, a área começou a ficar pequena para o plantio de roças e que os mais novos não têm mais o mesmo interesse no cultivo como os membros mais velhos. Atualmente, discute-se, inclusive a alteração da dinâmica da Caretada, com a suspensão dos ‘giros’ pelo território e a realização dos rituais apenas nos pontos fixos.

Observa-se, portanto, que muitas das características do território do São Domingos estão relacionadas com elementos do seu universo cultural, onde a prática econômica ainda é bastante associada com a agricultura de subsistência praticada nos quintais. Muitos dos terrenos onde estão localizadas as casas possuem pomares, hortas, criação de animais e cultivo de roças. Nos quintais, também, são realizadas diversas práticas associadas ao modo de vida e às representações culturais. Esses geossímbolos representam a proximidade com a natureza e manifestam, territorialmente, uma transição

entre os universos rural e urbano, simbolizando, também, as dimensões do cotidiano e as relações de trabalho e familiares.

7.5 O UNIVERSO SAGRADO E O ‘ESPAÇO-TERRITÓRIO’

O ‘espaço-território’ do São Domingos é profundamente marcado, também, pela dimensão do sagrado. Além da relação de proximidade com a natureza, da organização e genealogia familiar e da relação com os antepassados, esse é um dos principais elementos do universo cultural, que se reflete na caracterização do território. Conforme mencionamos no Capítulo 2, a formação cultural da população negra em Paracatu foi muito influenciada pela atuação das irmandades religiosas, no período colonial, que cultuavam os santos a partir de orações, rituais e, também, de festas e procissões. O catolicismo praticado pela população negra era caracterizado pela recriação de elementos da cultura africana e, também, pela inversão, momentânea, da realidade social marcada pelo processo de escravização, através da linguagem simbólica e da dimensão lúdica.

O São Domingos, é também, um território sagrado, onde essa dimensão se revela através das crenças, nas quais os santos exercem um papel essencial, nas representações vivenciadas nas festas, nas imagens dos santos presentes no museu, na igreja e nas casas, no mito de origem da comunidade, nas orações e benzeções, entre diversos outros. A festa da Caretada foi o microcosmo escolhido para analisar essa dimensão do sagrado e como ela se revela na comunidade. No movimento da festa, os próprios Caretas representam, também, esse universo, juntamente com as imagens, as orações, a bandeira, os cantos e a marcha em homenagem à São João Batista.

Conforme já pontuamos, os santos católicos desempenhavam um papel fundamental nas irmandades católicas e chegavam a ter precedência sobre a figura de Deus. Em troca da proteção, os devotos costumavam realizar festas em homenagem aos santos e era comum, também, a realização de promessas. Essa relação de troca com as divindades está presente tanto na cultura africana quanto portuguesa. A busca da ajuda do santo está associada tanto às questões enfrentadas em vida quanto depois da morte (REIS, 1991).

De acordo com Caio Cesar Boschi, a identificação das populações de origem africana com os santos católicos ocorria em razão da cor da pele, da origem geográfica do santo e, principalmente pelas ‘agruras’ que eles enfrentavam e os valores que representavam. Desse modo, nessa visão, os santos, por terem vivenciados situações

semelhantes, compreendiam os sofrimentos e dissabores dos devotos. Na fala abaixo, observamos que a identificação dos moradores com o padroeiro, São Domingos Gusmão, também, se relaciona com esses elementos. A entrevistada Magna Lopes dos Reis (2019) questiona: “por que São Domingos? São Domingos é um santo religioso, um santo franciscano, caridoso, pobre e que rezava muito o rosário. Portanto, ele tem o rosário na mão, carregando o menino Jesus” (Entrevistada A. REIS, 2019).

No universo cultural a devoção aos santos católicos e os valores das irmandades, como a solidariedade e ajuda aos mais necessitados, ainda estão presentes e se manifestam em uma dinâmica em que os moradores possuem o costume de se visitar uns aos outros e mantém relações de cooperação, tanto nas atividades produtivas, quanto nos momentos festivos. Esses elementos, também, se manifestam no mito de origem que revela aspectos da concepção de mundo dos moradores, em que os santos representam uma intermediação entre a vida cotidiana e a dimensão espiritual. No mito, São Domingos intervém pelos moradores em um momento de dificuldade e derrama suas graças sobre a comunidade. Como retribuição, o povoado foi batizado com o nome do santo, que é homenageado, também, através da festa.

Observamos, portanto, que a organização social, caracterizada pelos casamentos endogâmicos, as relações de aproximação com a natureza e o aproveitamento dos recursos do ambiente, a relação com a religiosidade, através do catolicismo popular e a valorização dos ancestrais, são elementos estruturantes dos valores e concepções de mundo dos moradores do São Domingos que se manifestam através de representações culturais que configuram o território simbólico.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Destacamos que os valores e concepções de mundo principais dos moradores do São Domingos estão relacionados à existência de ancestrais comuns, com origem nas primeiras famílias que ocuparam a região e aos valores herdados da cultura africana, que se mesclaram à elementos da ideologia católica, durante o período colonial. As formas de sobrevivência material associadas ao garimpo artesanal e à agricultura de subsistência, marcaram o processo de ocupação e se expressam na relação com os recursos naturais e no universo das representações culturais. O processo de formação territorial, em que as irmandades religiosas exerceram papel fundamental, também se reflete no sistema de crenças da comunidade, com a relevância da devoção aos santos católicos e das festas religiosas e, também, a disseminação de valores como a solidariedade, fraternidade e ajuda mútua. Esses elementos do universo sociocultural se manifestam no território, que apresenta características semiurbanas, conforme discutimos ao longo do trabalho.

Os geossímbolos configuram o ‘espaço cultural’ da comunidade São Domingos, constituído por diversos ‘território culturais’, conforme definido por Bonnemaïson (2005). Nessa perspectiva, a territorialidade decorre da relação estabelecida pelo grupo com os geossímbolos. Identificamos, na comunidade São Domingos, geossímbolos que constituem marcos referenciais presentes no território demarcado da comunidade e geossímbolos momentâneos, delineados durante as festas e rituais. Observamos, também, marcos territoriais associados ao universo imaginário, decorrentes, por exemplo, do mito do milagre de São Domingos, que se situam no limiar entre a realidade e a fantasia. Alguns geossímbolos estão localizados fora do território delimitado, o que reforça, conforme identificamos na bibliografia, que o território cultural não apresenta fronteiras fixas, mas limites porosos e que podem ser circunstanciais.

O objetivo principal desse trabalho consistiu em compreender as relações entre os âmbitos material e simbólico do território do São Domingos. Entendemos que o ‘espaço-território’ é a própria síntese dessa relação, uma vez que é configurado a partir de geossímbolos, que constituem a materialização da cultura no território. Desse modo, os territórios culturais do São Domingos são múltiplos, assim como os geossímbolos. Cada ritual ou festa configura territórios culturais e possui seus geossímbolos. Ao longo da pesquisa, observamos, portanto, que não seria possível identificar todos os geossímbolos da comunidade. Nos concentramos em compreender como os elementos do sistema

cultural contribuem para a caracterização da dimensão simbólica, que se manifesta territorialmente.

Para alcançar o objetivo principal, partimos de objetivos específicos que nos ajudaram na construção da pesquisa, como caracterizar e compreender o território material e simbólico. Para essa etapa, nos concentramos na investigação sobre o processo de formação territorial de Paracatu e do São Domingos e na constituição das manifestações culturais de origem negra, a partir da atuação das irmandades religiosas. Nos propomos, também, a configurar o sistema cultural, identificar os principais geossímbolos, as relações estabelecidas pelos sujeitos com esses marcos territoriais e as referências ao território material presentes nas representações culturais, conforme discutimos ao longo da Tese.

Como principais resultados, identificamos os geossímbolos como expressão da relação entre território material e simbólico, que nos permitiram delinear as interfaces entre cultura e ambiente físico. Esses marcos territoriais se configuram como elementos espaciais que são, também, representações associadas aos valores principais do grupo e de sua cultura. Os significados dos geossímbolos apresentam camadas diversas que correspondem ao processo histórico, à dimensão do sagrado, à organização social, às relações de trabalho, entre outros aspectos do universo cultural. Entendemos que cultura e território não constituem dimensões distintas, mas formam juntas o ‘espaço-território’, ou território geossimbólico, conforme discussão teórica apresentada.

Outra contribuição desse trabalho, foi adotar a proposta de sistema cultural adotada por Bonnemaïson (2002) constituído por crenças (memória, geossímbolos, mitos fundadores e representações), técnicas, conhecimentos e espaço, como elemento norteador, tanto para a caracterização da dimensão cultural, quanto para a identificação dos geossímbolos. Desse modo, entendemos os geossímbolos como parte desse sistema e como síntese desses elementos. Observamos na pesquisa que, de modo geral, os geossímbolos constituem representações associadas à diversas dimensões do universo cultural interrelacionadas e que se materializam em locais ou objetos de referência para a identidade coletiva e que demarcam uma territorialidade.

Como abordagem para trabalhar com os geossímbolos e com os territórios culturais, adotamos duas perspectivas principais, a investigação acerca do processo histórico de formação do território e a concepção de sistema cultural. Adentramos, também, nas narrativas dos sujeitos que revelam elementos da dinâmica sociocultural da comunidade. Assim como a concepção de ‘espaço-território’ contempla as relações entre

as dimensões material e simbólica do território, a proposta de sistema cultural, ao incluir o ‘espaço’, como é chamado o ambiente físico, também, abrange a interface entre esses âmbitos.

Consideramos como caminhos para trabalhos futuros, a abordagem sobre geossímbolos centrada, também, na dimensão do ‘espaço-vivido’, com um aprofundamento sobre as relações afetivas e a percepção dos sujeitos sobre esses marcos territoriais. Na bibliografia consultado, muitos autores trazem aproximações entre a concepção de geossímbolo e a categoria geográfica lugar, adotada na corrente Humanista da Geografia.

Nessa tese, nos concentramos em trabalhar com o ‘espaço cultural’ e a dimensão cotidiana foi abordada apenas de maneira complementar em razão dos objetivos de pesquisa definidos. Nesse sentido, identificamos como lacuna teórica investigações sobre as principais diferenças e convergências entre os conceitos de lugar e geossímbolos e, também, contribuições da fenomenologia para trabalhos com a categoria território. Nessa pesquisa utilizamos essa orientação, mas não adentramos na aplicação do método fenomenológico.

No que diz respeito, especificamente, ao ‘espaço-território’ do São Domingos, identificamos a partir dos geossímbolos, quatro elementos principais associados ao universo cultural que nos ajudaram a compreender as relações entre território material e cultural: as organizações de parentesco, a dimensão sagrada, a relação com a natureza e a relevância dos antepassados. A partir desses aspectos foram observadas especificidades que caracterizam esse grupo e que se revelam nas representações simbólicas e na configuração do território.

Desse modo, o aporte teórico da Geografia Cultural nos permitiu compreender que o universo cultural da comunidade São Domingos se expressa no território material e é influenciada pelos processos de formação territorial. A investigação cultural contribui, portanto, para uma análise sobre o território que considera os referenciais clássicos adotados na Geografia, mas ultrapassa essa esfera, trazendo novas contribuições e possibilidades de análise, conforme abordamos no referencial teórico da pesquisa.

Nesse sentido, ressaltamos que a dimensão cultural está associada ao processo histórico e as representações são influenciadas pelas dinâmicas de sobrevivência material e pelas características ambientais da área em que o grupo se situa. Ao mesmo tempo, as práticas culturais produzem territórios e configuram uma semiografia, a partir dos geossímbolos, que constituem elementos de diferenciação espacial e marcam o território

material com representações cujos conteúdos estão associados às concepções de mundo. Os significados dos geossímbolos são múltiplos e estão em constante transformação e entendemos que onde se identificam práticas culturais, o processo de territorialização através dos geossímbolos está presente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AB'SÁBER, Aziz Nacib. **Os domínios de natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. *In*: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombos e as novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011, pp 56-88.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. Diversidade paisagística e identidades territoriais e culturais: Brasil sertanejo. *In*: ALMEIDA, M. G. de; CHAVEIRO, E. F.; BRAGA, H. C. (org.). **Geografia e cultura: a vida dos lugares e os lugares da vida**. Goiânia: Editora Vieira, 2008. p. 47-74.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Quilombolas: tradições e cultura da resistência**. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.
- ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE PARACATU. **Arquivo Público Municipal de Paracatu – MG: o guardião da memória regional do Noroeste de Minas**. Paracatu, MG: APMOMG, 2022. Disponível em: <https://paracatumemoria.wordpress.com/>. Acesso em: 08 jul. 2022.
- ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE PARACATU. **História da cidade: Fique por dentro da história da cidade**. Paracatu, MG: APMOMG, 2020. Acesso em: 28 mar. 2019.
- ARROYO, Karina Cruz Karina. Kaak Al Abbas: o alimento religioso na construção de territorialidades. **Finisterra**, v. 52, n. 105, 2017. Acesso em: 08 jul. 2022.
- ASSOCIAÇÃO DOS CONDUTORES DE TURISMO DE PARACATU. **Tapuiada**. Paracatu, MG: ACONTUP, 2022. Acesso em: 08 jul. 2022.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BAHIA. Governo do Estado da Bahia. Secretaria de Comunicação Social. **Zambiapunga pode se tornar patrimônio imaterial da Bahia**. Salvador: ASCOM, 2017. Disponível em: <http://www.secom.ba.gov.br/2016/12/136360/Zambiapunga-pode-se-tornar-Patrimonio-Imaterial-da-Bahia.html>. Acesso em: 08 jul. 2022.
- BAILLY, Antoine. Spatial Imaginary and Geography: a plea for the Geography of Representations. **GeoJournal**, v. 31, n. 03, p. 247-250, mar. 1993. Disponível em: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:5549>. Acesso em: 08 jul. 2022.
- BARBOSA, Waldemar de Almeida. **Dicionário histórico-geográfico de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Editora SATERB, 1976.
- BERQUE, Augustin. Paisagem-marca, paisagem-matriz: Elementos da problemática para uma geografia cultural. *In*: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). **Geografia Cultural: Uma antologia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. Vol. 01. p.

239-243.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. *In*: CORRÊA, R. L., ROSENDAHL, Zeny. (org.). **Geografia Cultural**: um século. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

BONNEMAISON, Joel *et al.* **Culture and space**: conceiving a New Cultural Geography. London: Id Taurus, 2005.

BONNEMAISON, Joel. Around territories. *In*: BONNEMAISON, Joel. **Espace géographique**: spaces, modes d'emploi. Two decades of l'Espace géographique, an anthology. Paris: Recluu, 1993. p. 205-220.

BORGES, Celia Maia. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário**: Devoção e Solidariedade em Minas Gerais: Séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o Poder**: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Editora Ática, 1986.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Relação de Processos de Regularização Quilombola**. Brasília: INCRA, 2021. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/processos_abertos.pdf/view. Acesso em: 21 set. 2021.

BRASIL. Ministério do Turismo. Subsecretaria Especial de Cultura. Fundação Cultural Palmares. **Tabela de Certificação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais**. Fundação Cultural Palmares. Brasília: FCP, 2021. Acesso em: 21 set. 2021.

BURKE, Peter. A história como memória social. *In*: BURKE, Peter. **O mundo como teatro**: estudos de antropologia histórica. Lisboa: Difel, 1992.

CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. Quilombo, Território e Geografia. **Agrária**, São Paulo, n. 3, p. 156-171, 2006. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/agraria/article/view/92>. Acesso em: 08 jul. 2022.

CASCUDO, Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 10. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA. **São Francisco**. Belo Horizonte, MG: CEDEFES, 2022. Disponível em: http://www.cedefes.org.br/projetos_realizados-18/. Acesso em: 04 abr. 2019.

CHAVEIRO, Eguimar Felício; CASTILHO, Denis. Cerrado: patrimônio genético, cultural e simbólico. **Revista Mirante**, Pires do Rio, v. 02, n. 01, 2007.

CLAVAL, Paul. A evolução recente da geografia cultural de língua francesa. **Geosul**, v. 18, n. 35, p. 07-26, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/article/view/13599>. Acesso em: 08 jul. 2022.

CLAVAL, Paul. O território na transição pós-modernidade. **GEOgraphia**, v. 1, n. 2, p. 7-26, 1999. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13349>. Acesso em: 08 jul. 2022.

CORRÊA, Aureanice de Mello. O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 51-62, 2006. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/tecap/article/view/12620>. Acesso em: 08 jul. 2022.

CÔRREA, Roberto Lobato. Formas simbólicas e espaço: algumas considerações. **GEOgraphia**, v. 09, n. 17, 2007. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13530>. Acesso em: 08 jul. 2022.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista USP**, São Paulo, n. 75, p. 76-84, set/nov. 2007. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13623>. Acesso em: 08 jul. 2022.

DA SILVA SANTOS, Maglandyo; COSTA, Otávio José Lemos. Territorialidades simbólicas em um terreiro de candomblé: a morfologia de um espaço sagrado. **Terra Plural**, v. 16, p. 1-20, 2022. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/tp/article/view/17265>. Acesso em: 08 jul. 2022.

DA SILVA, J. C. Avelino. Mito e simbolismo. **Revista Fragmentos de Cultura-Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas**, v. 21, n. 3, p. 363-373, 2011. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/2061>. Acesso em: 08 jul. 2022.

DARDEL, Eric. **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DE PAULA, Fernanda Cristina. Sobre a dimensão vivida do território: tendências e a contribuição da fenomenologia. **GeoTextos**, v. 07, n. 01, p. 105-126, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/geotextos/article/view/5271>. Acesso em: 08 jul. 2022.

DE SOUZA, Larissa Lima. Interfaces entre Espaço, Gênero e Maracatu-Nação. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 38, p. 145-158, 2015. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/download/29073/20563>. Acesso em: 08 jul. 2022.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

DI MÉO, Guy. Le sens géographique des fêtes/The geographical meaning of festivities. In: *Annales de Géographie*, t. 110, n° 622, 2001. pp. 624-646.

DOS ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. **Quilombolas: tradições e cultura da resistência**. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

DUNCAN, James. O supraorgânico na geografia cultural americana. **Espaço e cultura**, Rio de Janeiro, n. 13, p. 7, 2002. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/7423>. Acesso em: 08 jul. 2022.

ELIADE, Mircea. Los mitos del mundo moderno. In: BOLLE, K. W. **Mitos, sueños y mistérios**. Buenos Aires: General Fabril, 1961. 19-36.

FLORES, Fabian Cláudio. Luján como hierópolis: del relato espacial al lugar religioso. **Revista Universitária de Geografia**, 2012. 137-158.

FONSECA, Cláudia Damasceno. **Arraiais e vilas d’el rei: espaço e poder nas minas setecentistas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

GAMA, Alexandre de Oliveira. Memórias do noroeste de Minas no século XIX: silenciamentos e resistências. In: CONGRESSO INTERNACIONAL INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANIDADES, Salvador, 2014. **Anais [...]**. Salvador: Universidade Católica de Salvador, 2014.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 13. ed. Rio de Janeiro: LCT, 2008.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia Cultural: estrutura e primado das representações. **Espaço e cultura**, n. 19-20, p. 51-59, jan./dez. 2005. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/download/3491/2419>. Acesso em: 08 jul. 2022.

GODOY, Arilda Schmidt. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. **Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 57-63, mar./abr. Disponível em: 1995. <https://www.scielo.br/j/rae/a/wf9CgwXVjpLFVgpwNkCgnc/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 08 jul. 2022.

GONÇALVES, Maria Célia da Silva. **Território de símbolos: as irmandades negras na Paracatu setecentista**. 2003. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Brasília, Departamento de História, Brasília, 2003.

GONZAGA, Olympio. **Memória Histórica de Paracatu**. Paracatu: Prefeitura Municipal de Paracatu, 1988.

GOTTMAN, Jean. A evolução do conceito de território. **Boletim Campineiro de Geografia**, v. 02, n. 03, 2012. Disponível em: <http://agbcampinas.com.br/bcg/index.php/boletim-campineiro/issue/view/v.%202%2C%20n.%203%2C%202012>. Acesso em: 08 jul. 2022.

HAESBAERT, Rogério *et al.* Concepções de território para entender a desterritorialização. SANTOS, Milton *et al.* **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2002. p. 44-7.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HALL, Stuart *et al.* (ed.). **Representation**: cultural representations and signifying practices. Califórnia: Sage, 1997.

HOLZER, Werther. Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente. **Revista Território**, v. 2, n. 3, p. 77-85, 1997.

JUNG, Carl. G. **O homem e seus símbolos**. Tradução de Maria Lúcia Pinho. 3. ed. especial. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2016.

JUNIOR, Itamar Rangel Vieira. **Trabalhar é tá na luta**: vida, morada e movimento entre o *povo* da luna, Chapada Diamantina. 2017. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017. Acesso em: 08 jul. 2022.

KINROSS GOLD COORPORATION. **Relacionamento com a comunidade quilombola**. Belo Horizonte: Kinross Gold Corporation, 2022. Disponível em: <http://www.kinross.com.br/project/relacionamento-com-a-comunidade-quilombola/>. Acesso em: 31 jan. 2020.

LE GOFF, Jacques. Memória. *In*: LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003. p. 419-476.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

LOPES, Alfredo Scheid. **Solos sob cerrado**: manejo da fertilidade para a produção agropecuária. 2. ed. São Paulo: ANDA, 1994. 62 p.

MACHADO, Mônica Sampaio. Geografia e epistemologia: um passeio pelos conceitos de espaço, território e territorialidade. **Geo UERJ**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 17-32, 1997. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/geouerj/article/view/21750/15757>. Acesso em: 08 jul. 2022.

MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

MELLO, Antônio de Oliveira. **Minha Terra**: suas lendas e seu folclore. 3. ed. Paracatu: Edição da Câmara Municipal de Paracatu, 2008.

MORAES, Antônio Carlos Robert. **Ideologias geográficas**: espaço, Cultura e Política no Brasil. São Paulo: Annablume; Hucitec, 2002.

MOREIRA, Ruy. Uma ciência das práticas e saberes espaciais. **Revista Tamoios**, v. 13, n. 2, 2017. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/tamoios/article/view/30458>. Acesso em: 08 jul. 2022.

MUYLAERT, Camila Junqueira *et al.* Entrevistas narrativas: um importante recurso em pesquisa qualitativa. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, São Paulo, v. 48, p. 184-189, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/reeusp/a/NyXVhmXbg96xZNPWt9vQYct/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 08 jul. 2022.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 05, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <http://www.pgedf.ufpr.br/memoria%20e%20identidadesocial%20A%20capraro%202.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2022.

OLIVEIRA, Irene dos Reis de. Entrevista. [Entrevista concedida a autora da pesquisa em 28/04/2022. Paracatu, MG, 2022. (Entrevistada C).

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista estudos históricos**, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: https://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf. Acesso em: 08 jul. 2022.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, Liana Maria. Mulheres de ouro: as negras de tabuleiro nas Minas Gerais do século XVIII. **Revista do Departamento de História**, v. 8, p. 72-85, 1989.

REIS, Magna Lopes dos. Entrevista. [Entrevista concedida a autora da pesquisa em Paracatu, MG, 2019. (Entrevistada A).

REIS, Valdete Lopes dos. *Entrevista*. [Entrevista concedida a autora da pesquisa em 28/04/2022. Paracatu, MG, 2022. (Entrevistada B).

RELPH, Edward C. As bases fenomenológicas da Geografia. **Geografia**, Rio Claro, v. 4, n. 7, p. 1-25, 1979. Acesso em: 08 jul. 2022.

ROCHA, Lurdes Bertol; ALMEIDA, Maria Geralda. Cultura, mundo-vivido e território. In: SIMPÓSIO NACIONAL SOBRE GEOGRAFIA, Londrina, 2005. **Anais Eletrônicos** [...]. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2005. Disponível em: <https://geografiahumanista.files.wordpress.com/2009/11/lurdes.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2022.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (ed.). **Geografia cultural**: uma antologia. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013.

SACK, Robert David. **Territorialidade Humana**: sua teoria e história. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SAINT-HILAIRE, Augusto de. **Viagens às nascentes do Rio São Francisco e pela província de Goyaz**. Tradução e notas de Clado Ribeiro de Lessa. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1937.

SANTOS, Márcio José dos. **O ouro e a dialética territorial em Paracatu-MG**: opulência e resistência. 2012. Dissertação (Mestrado em Planejamento e Gestão Ambiental) - Universidade Católica de Brasília, Brasília, 2012. Disponível em: <https://bdtd.ucb.br:8443/jspui/bitstream/123456789/1665/1/Marcio%20Jose%20dos%20Santos.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2022.

SAQUET, Marcos Aurélio. As diferentes abordagens do território e a apreensão do movimento e da (i) materialidade. **Geosul**, Florianópolis, v. 22, n. 43, p 55-76, jan./jun. 2007. Disponível: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/article/view/12646>. Acesso em: 08 jul. 2022.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções de território**. 3 ed. São Paulo: Outras Expressões, 2013.

SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII**. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

SILVA, Luiz Henrique Gomes. **Comunidade Quilombola São Domingos-MG: um estudo na perspectiva dos letramentos múltiplos e da sociolinguística**. 2020. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade de Brasília, Instituto de Letras, Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, Programa de Pós-Graduação em Linguística, Brasília, 2020. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/40495/1/2020_LuizHenriqueGomesSilva.pdf. Acesso em: 08 jul. 2022.

SILVA, Paulo Sérgio Moreira da. **Benditos Amaros - Remanescentes de quilombolas de Paracatu: memórias, lutas e práticas culturais (1940-2004)**. 2012. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de História, Uberlândia, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/16299/1/t.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2022.

SILVA, Vandeir José da. Igreja e irmandade de Nossa Senhora de Sant' Anna em Paracatu (MG): construção e demolição da edificação religiosa. **Humanidades e Tecnologia em Revista (FINOM)**, v. 16, n. 01, p. 375-387, p. 375-387, 2019. http://revistas.icesp.br/index.php/FINOM_Humanidade_Tecnologia/article/view/693. Acesso em: 08 jul. 2022.

SILVA, Vandeir José da. **Quilombo de São Domingos: História e Identidade Étnica 1980-2010**. 2010. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de Brasília, Departamento de História, Brasília, 2010. Disponível em: http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UNB_af2d87298ab37dc54295c123a4e88e34. Acesso em: 08 jul. 2022.

SILVEIRA, María Laura. Espacio geográfico y fenómeno técnico: cuestiones de método. **Punto sur**, n. 1, p. 6-20, jul./dec. 2019. Acesso em: 08 jul. 2022.

SOUZA, Laura de Mello. **Desclassificados do ouro: a pobreza mineira do século XVIII**. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

STRACHULSKI, Juliano. A relação entre pessoas, paisagem e geossímbolos na comunidade rural linha criciumal, Cândido de Abreu-PR. **Geoambiente On-line**, n. 24, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/geoambiente/article/view/34495>. Acesso em: 08 jul. 2022.

STRACHULSKI, Juliano; FLORIANI, Nicolas. Enfoques geográfico y etnocientífico del paisaje rural: geosímbolo, representaciones de la naturaleza y prácticas productivas. **Revista Líder**, v. 18, n. 28, p. 142-171, 2016. Acesso em: 08 jul. 2022.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora 34, 2000.
TUAN, Y-Fu. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Rio de Janeiro: Difel, 1980.

TURATO, Egberto Ribeiro. Métodos qualitativos e quantitativos na área da saúde: definições, diferenças e seus objetos de pesquisa. **Revista de Saúde pública**, v. 39, n. 3, p. 507-514, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rsp/a/qtCBFFfZTRQVscJtWhc7qnd/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 08 jul. 2022.

ULTRAMARI, Clovis; CARDOSO, Nelson Ari; MOURA, Rosa. Territorialidades em movimento. **Revista de administração pública**, v. 29, n. 4, p. 06-13, 1995. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rap/article/view/8256>. Acesso em: 08 jul. 2022.

UWE, Flick. **Introdução à metodologia de pesquisa**: um guia para iniciantes. São Paulo: Penso Editora, 2013.

ANEXO I - ROTEIROS DE ENTREVISTAS

Roteiro 1 - Geossímbolos e elementos do sistema cultural

1. Quais lugares no São Domingos te trazem lembranças ou memórias de infância? (geossímbolos/memória)
2. Como surgiu a comunidade São Domingos? (mitos fundadores/memória)
3. Quais são as principais festas e manifestações culturais do São Domingos? (representações)
3. Quais são os lugares mais importantes e que caracterizam a comunidade São Domingos? (geossímbolos/representações)
4. Qual o lugar que você mais gosta na comunidade? Por quê? (geossímbolos)
5. Quais são os principais espaços produtivos (roças, casas de farinha, engenho, garimpo etc.) e onde eles se localizam? (técnicas/conhecimentos)
6. Quais são os principais locais de encontro e convívio? (geossímbolos/memória)
7. Quais são os principais lugares onde acontecem as festas? (geossímbolos/representações)
8. Qual é a religião praticada e os principais lugares sagrados? (representações/geossímbolos)

Roteiro 2 - Festa da Caretada

1. Onde e como a festa da Certada tem início? Existe um mesmo ponto onde a festa começa em todos os anos?
2. Quais são os principais pontos de parada da Caretada (quintais, igreja, etc.)?
3. Quais são os itinerários da festa da Caretada? Quais as ruas percorridas? Existe um roteiro definido?
4. Quais são os principais rituais? Quais os momentos mais importantes da festa? Por quê? Onde eles acontecem?
5. Qual a sua principal lembrança da festa da Caretada que você possui?
6. O que você mais gosta na festa da Caretada? (Observar se existe algum referencial espacial nessa resposta)
7. Como e onde acontece a finalização da festa?