



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CATALÃO  
INSTITUTO DE HISTÓRIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA –  
MESTRADO PROFISSIONAL – PPGH-MP

ALEX DE SOUZA OLIVEIRA

**FESTA DA CARETAGEM EM PARACATU-MG: PATRIMÔNIO CULTURAL,  
AFRICANIDADES, RESISTÊNCIAS E IDENTIDADES CULTURAIS**

CATALÃO  
2024



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CATALÃO INSTITUTO DE HISTÓRIA E  
CIÊNCIAS SOCIAIS DESPACHO**

Processo no 23852.001201/2023-01

Interessado: @interessados\_virgula\_espaco@

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR  
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA  
DIGITAL DE TESES E DISSERTAÇÕES DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE  
CATALÃO (UFCAT)**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Catalão (UFCAT) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFCAT), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei 9.610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFCAT é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

**1. Identificação do material bibliográfico**

Dissertação  Tese  Outro\*:

\*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

**Exemplos:** Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

**2. Nome completo do autor**

Alex de Souza Oliveira

**3. Título do trabalho**

**FESTA DA CARETAGEM EM PARACATU-MG: Patrimônio Cultural, Africanidades,  
Resistências e Identidades Culturais**

**4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)**

Concorda com a liberação total do documento  SIM  NÃO<sup>1</sup>

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);  
b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.  
O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.



Documento assinado eletronicamente por **JOSE LUIS SOLAZZI, Orientador(a)**, em 18/12/2023, às 16:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **ALEX DE SOUZA OLIVEIRA, Técnico(a) em Secretariado**, em 18/12/2023, às 16:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#)



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

[https://sei.ufcat.edu.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufcat.edu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **0006273** e o código CRC **A771F9D1**.

ALEX DE SOUZA OLIVEIRA

**FESTA DA CARETAGEM EM PARACATU-MG: PATRIMÔNIO CULTURAL,  
AFRICANIDADES, RESISTÊNCIAS E IDENTIDADES CULTURAIS**

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História - Mestrado Profissional, Instituto de História e Ciências Sociais, Universidade Federal de Catalão, como requisito para obtenção do título de Mestre em História. Área de concentração: História, Cultura e Formação de Professores.

**Linha de pesquisa 1:** Cultura, Linguagens e Ensino de História  
**Orientador:** Prof. Doutor José Luís Solazzi

CATALÃO  
2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFCAT.

Oliveira, Alex de Souza

FESTA DA CARETAGEM EM PARACATU-MG : PATRIMÔNIO CULTURAL, AFRICANIDADES, RESISTÊNCIAS E IDENTIDADES CULTURAIS / Alex de Souza Oliveira. - 2024.

100, C f.: il.

Orientador: Prof. Dr. José Luís Solazzi.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Catalão, Instituto de História e Ciências Sociais, Catalão, Programa de Pós-Graduação em História, Catalão, 2024.

Bibliografia.

Inclui mapas, fotografias, gráfico, lista de figuras.

1. Africanidade. 2. Quilombolas. 3. Comunidade remanescente do São Domingos. 4. Festa da Caretagem. I. Solazzi, José Luís , orient. II. Título.

CDU 94



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CATALÃO  
Av. Dr. Lamartine Pinto de Avelar, número 1120, - Bairro Setor Universitário,  
Catalão/GO, CEP 75704-020 Telefone: - - <https://www.ufcat.edu.br>

## ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 145 da sessão de Defesa de Dissertação de **Alex de Souza Oliveira**, que confere o título de Mestre em História – nível Mestrado Profissional, na área de concentração: História, Cultura e Formação de Professores.

Aos **quinze dias do mês de dezembro de dois mil e vinte e três**, a partir da(s) **15h00m**, realizou-se em formato híbrido : Laboratório Audiovisual, Bloco Didático II, Piso Térreo, do Instituto de História e Ciências Sociais da Universidade Federal de Catalão e virtual, Link: <https://meet.google.com/opt-isqo-hsf> a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada: **FESTA DA CARETAGEM EM PARACATU-MG: Patrimônio Cultural, Africanidades, Resistências e Identidades Culturais**. Os trabalhos foram instalados pelo **Orientador Professor Doutor José Luís Solazzi- (PPGHMP/INHCS/UFCA)**, com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: **Professora Doutora Rosinalda Corrêa da Silva Simoni - (UFT - Campus Arrais/ UNESP- Campus Assis)** membra titular externa e o **Professor Doutor Ismar da Silva Costa - (PPGHMP/INHCS/UFCA)**, membro titular interno . Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho de forma a estabelecer melhor vínculo com o conteúdo. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido o candidato **Aprovado**. Proclamados os resultados pelo **Professor Doutor José Luís Solazzi** , Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **quinze dias do mês de dezembro de dois mil e vinte e três**.



Documento assinado eletronicamente por **JOSE LUIS SOLAZZI, Professor(a) do Magistério Superior**, em 15/12/2023, às 16:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, §1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#) .



Documento assinado eletronicamente por **ISMAR DA SILVA COSTA , Professor(a) do Magistério Superior**, em 15/12/2023, às 16:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, §1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#) .



Documento assinado eletronicamente por **Olasení registrado(a) civilmente como Rosinalda Corrêa da Silva Simoni, Usuário Externo**, em 18/12/2023, às 17:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, §1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#) .



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufcat.edu.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufcat.edu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **0006272** e o código CRC **7FD7470E**.

Referência: Processo nº 23852.001201/2023-01

SEI nº 0006272

Esta pesquisa é uma homenagem a todos os(as) negros(as) de hoje, que mesmo após a escravidão do Brasil, sob milhares de formas de opressão, continuam a viver e resistir lutando pela liberdade e por seus direitos.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, por me manter firme nos meus propósitos.

Aos meus avós paternos, João (*in memorian*) e Maria Cândida, pessoas que me agradaram com um super e maravilhoso pai.

Aos meus avós maternos, Etelvina (*in memorian*) e Gaspar, pessoas que me presentearam com uma super e maravilhosa mãe.

A minha mãe, Helenice, e ao meu pai, Suely Wagner, que são pessoas formidáveis e humanas; não sei como lhes descrever, mas deixo o meu “muito obrigado”, por sempre me apoiarem nos estudos e no respeito à dignidade da pessoa humana.

Ao meu irmão Fabricio e à minha cunhada Solange, que sempre me apoiaram na jornada da vida com conselhos e carinhos.

À minha sobrinha e afilhada, Maria Valentina, que veio para mostrar que a vida deve ser acreditada e que sempre há uma luz de esperança na humanidade.

Ao meu marido, Eder Félix Silva (*in memorian*), pessoa pela qual sempre tive orgulho, respeito e admiração, pela perseverança e por sempre ter sido apoio nas decisões corretas, pela sua compreensão e dedicação que não me deixaram desistir do meu propósito em certos momentos. Gratidão por tudo. Agradeço também ao Mandela (*in memorian*), Malu, Pandora e Amaralina, meus féis companheiros caninos. Amo vocês.

Aos meus amigos, em especial à minha amiga querida Aparecida Fogaça (*in memorian*), que me ajudou com suas palavras de encorajamento, respeito, carinho e sabedoria.

Ao Instituto de História e Ciências Sociais e ao Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado Profissional, que me acolheram tão bem, com muito carinho e respeito, em todos os momentos que precisei. Sou muito grato, ao corpo docente e administrativo pela qualidade do conhecimento compartilhado e pelo excelente trabalho desenvolvido em Catalão e Região.

Ao professor Dr. José Luís Solazzi, que aceitou orientar a minha dissertação, revelando tamanha simpatia pelo trabalho. Seus conhecimentos fizeram grande diferença no resultado final desta pesquisa.

À professora Dr<sup>a</sup> Rosinalda Corrêa da Silva Simoni e ao professor Dr. Ismar da Silva Costa, por suas sugestões, conselhos e valorização deste trabalho.

Agradeço a todos os meus colegas do Mestrado, com os quais tive oportunidade de ter uma convivência fraterna. Enfim, a todos que contribuíram direta ou indiretamente com meu sucesso. Muito obrigado!

*Aniversário de minha filha Vera Eunice. Eu pretendia comprar um par de sapatos para ela. Mas o custo dos gêneros alimentícios nos impede a realização dos nossos desejos. Atualmente somos escravos do custo de vida. Eu achei um par de sapatos no lixo, lavei e remendei para ela calçar (Carolina Maria de Jesus, Quarto de despejo – diário de uma favelada, 1993).*

## RESUMO

Esta pesquisa de mestrado teve como objeto de estudo a Caretagem, festejo religioso, tradicional de uma comunidade surgida no período do escravismo, como refúgio dos(as) escravizados(as), instalada no Povoado de São Domingos, em Paracatu, estado de Minas Gerais. A Caretagem tem origem do período escravagista, sendo comum nos quilombos e sempre foi realizada na noite de 23 de junho até a manhã do dia seguinte, quando homens se vestem de mulher para ser as damas e o uso de máscaras esconde a identidade de cada um. Por meio de pesquisa historiográfica, buscou-se conhecer a forma como se organizam socialmente as famílias instaladas na localidade e as influências das africanidades perpassadas pelos seus ancestrais, ainda cultivadas pelos Quilombolas e como esta tradição deixou de ser memória familiar para alcançar o posto de expressão máxima da cultura local. Pretendeu-se compreender o sentido atribuído à Caretagem pela comunidade que, anualmente, esforça-se para transmitir esta tradição às gerações de descendentes, comprovar e divulgar como esta se encontra viva na educação familiar, nas formas de organização comunitária e nas atividades culturais vivenciadas, analisando o modo como se mantém a identidade construída por este grupo, confirmando o entendimento da Caretagem como forma de resistir à perda da identidade cultural a qual os(as) escravizados(as) foram/são submetidos(as). Por meio de pesquisa bibliográfica exploratória, foram investigados registros históricos e iconográficos disponíveis em fontes virtuais, legislações e em fontes bibliográficas acerca do tema. Para o povoado e participantes, a Caretagem é um elo entre o passado e o presente e tem sua essência voltada para a manutenção e perpetuação de uma cultura afrodescendente repassada oralmente e por meio das danças no decorrer das gerações. A festividade tem seu repasse ancorada na religião católica, sendo uma das formas de reafirmar a identidade étnica da localidade, que é construída e reconstruída, perpassando pela memória histórica dos moradores do povoado.

**Palavras-chave:** 1. Africanidade. 2. Quilombolas. 3. Comunidade remanescente do São Domingos. 4. Festa da Caretagem.

## ABSTRACT

This master's research focused on Caretagem, a traditional religious celebration in a community that emerged during the period of slavery, serving as a refuge for enslaved individuals. The celebration takes place in the São Domingos Village in Paracatu, state of Minas Gerais. Caretagem originated during the slavery period, commonly observed in quilombos, and has always been held from the night of June 23rd until the morning of the following day. During this event, men dress as women to play the role of ladies, and the use of masks conceals their identities. Through historiographical research, the study aimed to understand how families in the locality are socially organized and the influences of African traditions passed down by their ancestors. These traditions are still preserved by the Quilombolas, and the research explored how this tradition evolved from being a family memory to becoming the epitome of local culture. The goal was to comprehend the significance attributed to Caretagem by the community, which annually strives to pass down this tradition to future generations. The research aimed to confirm and disseminate how this tradition remains alive in family education, community organization, and cultural activities, analyzing how the identity constructed by this group is maintained. This confirms the understanding of Caretagem as a way to resist the loss of cultural identity to which the enslaved individuals were and are subjected. An exploratory bibliographical research approach was employed, investigating historical and iconographic records available in virtual sources, legislation, and bibliographical sources related to the topic. For the village and its participants, Caretagem serves as a link between the past and the present, with its essence focused on the preservation and perpetuation of an Afro-descendant culture transmitted orally and through dances across generations. The festivity is rooted in the Catholic religion, representing one of the ways to reaffirm the ethnic identity of the locality, constructed and reconstructed through the historical memory of the village residents.

Keywords: 1. Africanness. 2. Quilombolas. 3. São Domingos remnant community. 4. Caretagem festival.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### FIGURAS

FIGURA 1: Chegada de escravizados(as) ao Brasil.....	21
FIGURA 2: Festa da Zambiapunga.....	51
FIGURA 3: Localização das Comunidades Quilombolas em Paracatu-MG.....	62
FIGURA 4: Integrante da Comunidade dos Amaros.....	63
FIGURA 5: Membros da Comunidade do Cercado e plantio de mandioca e quiabo.....	65
FIGURA 6: Proximidade da Mineradora Kinross à Comunidade do Machadinho.....	67
FIGURA 7: Vista aérea da localização geográfica do Povoado de São Domingos.....	72
FIGURA 8: Feira de demonstração das quitandas locais.....	73
FIGURA 9: Moagem de cana-de-açúcar.....	74
FIGURA 10: Fabricação de rapadura, batida e melaço.....	74
FIGURA 11: Produtos do engenho – rapaduras e batidas de amendoim.....	75
FIGURA 12: Posto de coleta de lixo comunitário.....	76
FIGURA 13: Casas locais mais antigas.....	76
FIGURA 14: Praça do Cruzeiro de São Domingos.....	77
FIGURA 15: Casa onde são fabricadas roupas para a Caretagem.....	79
FIGURA 16: Moradores responsáveis pelas cantigas e reza de São João.....	79
FIGURA 17: Caretas prontos para a dança.....	80
FIGURA 18: Fabricação artesanal de máscaras.....	82
FIGURA 19: Altar em louvor a São João Batista.....	84
FIGURA 20: Concentração dos caretas antes de iniciar a Caretagem.....	85
FIGURA 21: Tocadores.....	86
FIGURA 22: Chegada da caretagem em uma das casas.....	87
FIGURA 23: Evolução dos caretas.....	87

### QUADROS

QUADRO 1: População de negros(as) e mestiços(as) de negros(as) .....	24
QUADRO 2 : Produção dos setores econômicos.....	28

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>1 DA ETNIA/ETNICIDADE, DAS AFRICANIDADES, DA CIDADE DE PARACATU E DAS CULTURAS EM RESISTÊNCIAS .....</b>	<b>13</b>
1.1 Conceito de cultura e de etnia/etnicidade.....	13
1.2 Etnia, Etnicidade Africana e a Sujeição Escravista em Minas Gerais .....	16
1.3 A mistura de muitas Áfricas e a formação de quilombos nas Minas Gerais .....	20
1.4 A cidade de Paracatu e o contexto de resistências .....	27
<b>2 PATRIMÔNIO CULTURAL E AFRICANIDADES .....</b>	<b>34</b>
2.1 Uma breve abordagem sobre a relação da etnicidade com o patrimônio cultural.....	34
2.2 Patrimônio imaterial.....	36
2.3 Memória, oralidade e tradições africanas.....	38
2.4 Culturas populares e folguedos – o imaterial que perpetua.....	44
2.5 Igreja Católica na colônia e irmandades religiosas na Vila de Paracatu do Príncipe.....	47
2.6 Possível origem da Caretagem .....	50
2.7 Sobre o ‘Fazer Historiográfico’ .....	53
<b>3 COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOLAS EM PARACATU-MG .....</b>	<b>59</b>
3.1 Censo de 1872.....	59
3.2 Comunidades Quilombolas de Paracatu-MG.....	61
3.2.1 Comunidade dos Amaros .....	63
3.2.2 Comunidade do Cercado .....	64
3.3.3 Comunidade do Machadinho .....	66
3.3.4 Comunidade do Porto Pontal.....	68
3.3.5 Comunidade do Povoado de São Domingos .....	69
<b>4 CARETAGEM - REPRESENTAÇÃO CULTURAL E DE CONTINUIDADE DA CULTURA NO GRUPO REMANESCENTE DE QUILOMBOLAS DO POVOADO DE S. DOMINGOS..</b>	<b>70</b>
4.1 Dos quilombos e das identidades .....	70
4.2 Comunidade do São Domingos e Cultura Quilombola .....	71
4.3 A Festa da Caretagem - Cultura Tradição .....	78
4.4 Percepções Subjacentes aos Moradores do Povoado de São Domingos e sobre a <i>Festa da Caretagem</i> .....	81
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>93</b>

## APRESENTAÇÃO

Sou Alex de Souza Oliveira, tenho 40 anos de idade, negro, natural do município de Paracatu-MG. Tenho formação nas áreas de Geografia na Faculdade do Noroeste de Minas em Paracatu-MG, Letras, na Faculdade Alfa América em Praia Grande - SP, Pedagogia e Formação Pedagógica em Educação Especial ( Educação Inclusiva) no Instituto de Educação e Ensino Superior de Samambaia - DF, Administração de Empresas na Universidade Norte do Paraná – Polo Paracatu-MG e Biblioteconomia no Claretiano – Centro Universitário Batatais -SP, Polo Goiânia-GO, com especializações nas áreas de gerenciamento de projetos na Faculdade do Noroeste de Minas em Paracatu-MG, mídias na educação na Universidade Federal de Ouro Preto -MG, educação especial e inclusiva na Universidade Cândido Mendes - RJ, educação ambiental com ênfase em espaços sustentáveis na Universidade Federal de Ouro Preto - MG, Administração Escolar, Orientação Educacional, Supervisão Escolar, Inspeção Escolar e Docência do Ensino Superior da Faculdade do Cerrado – Taguatinga - DF. Sou filho de professora de Língua Portuguesa aposentada e motorista de ambulância, ambos servidores públicos da esfera estadual e municipal e morei com meus pais até março de 2016; em abril do mesmo ano, mudei-me para a Cidade de Goiás-GO, devido à aprovação no Concurso Público da Universidade Federal de Goiás para o cargo de Técnico Administrativo da Educação, onde desempenhei atividades de secretário dos cursos de graduação do Direito, Arquitetura, Serviço Social e Administração da Unidade Acadêmica de Ciências Sociais Aplicadas e também como secretário na Biblioteca da Regional Goiás.

No final de 2019, participei da Seleção do *Programa Qualificar* da UFG, que tem como objetivo qualificar os servidores técnico-administrativos em educação da UFG, em Programas de Pós-graduação Stricto Sensu, e tive a imensa satisfação de ser aprovado no Programa de Pós-graduação em História – Mestrado Profissional da UFG - Regional Catalão. No início de 2020, surgiu a oportunidade de pedir a redistribuição do meu cargo de Técnico Administrativo da UFG – Regional Goiás para a Unidade Acadêmica de História e Ciências Sociais da UFG-Regional Catalão, hoje Universidade Federal de Catalão. O motivo da minha mudança foi para ficar próximo da cidade de Paracatu-MG, onde possuo minhas raízes ancestrais, pela aprovação para o Mestrado e pelo excelente acolhimento da Regional Catalão. Desde que cheguei aqui, vivencio esse desafio instigante como estudante e secretário do Programa de Pós-graduação em História – Mestrado Profissional.

Buscando minha memória, vem-me à mente a minha infância, quando aconteciam as

festas tradicionais da cidade de Paracatu-MG e que acontecem até hoje, geralmente em frente à Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos (hoje chamada apenas de Igreja do Rosário), quando aconteciam apresentações, danças em que se usava roupas coloridas e com as máscaras na *Festa da Caretagem* que se apresentava no centro urbano, por ocasião das comemorações a São Benedito. Assim, eu e meus pais ficávamos admirando essa dança, perguntando quem eram essas pessoas que dançavam. Com o passar dos anos, na fase adulta, com um novo olhar sobre esta festa e a dança, percebo, com muita clareza, a questão das africanidades e das resistências que ali permaneciam e continuam permanecendo na atualidade, fenômeno que eu presenciava na minha infância e não tinha esse conhecimento. Hoje, por meio das minhas pesquisas, fico cada vez mais fascinado pela cultura e história da cidade de Paracatu-MG, o que motivou a pesquisar a Comunidade de São Domingos, local dos quilombolas, no intuito de compreender o sentido da *Festa da Caretagem*, como patrimônio e suas representações culturais.

Analisando-se o contexto do surgimento, significado e forma como acontece a Caretagem, a pesquisa tornou possível verificar se esta é apenas uma reprodução do passado ou um instrumento de resistência cultural da comunidade diante da influência social externa. Para responder tal indagação, organizou-se esta proposta de estudo em quatro capítulos, como descritos a seguir.

O Capítulo 1 está intitulado como *Da etnia/etnicidade, das africanidades, da cidade de Paracatu e das culturas em resistências*. Nele, são apresentados conceitos sobre o que é etnia, etnicidade e cultura. Depois, é feita uma abordagem mais detalhada sobre a etnia, a etnicidade africana e os contextos que caracterizaram o período escravagista nas Minas Gerais e os motivos que levaram à formação de quilombos. Reconhece-se a existência de uma gama de influências da cultura africana sobre a região mineira, conseqüente das várias áreas de origem dos(as) escravizados(as) que aqui chegaram.

O capítulo 2 versa sobre o *Patrimônio Cultural e as africanidades*, compostas uma mistura cultural de várias Áfricas, conceituando os patrimônios que compõem o acervo de tradições desse povo escravizado: seu patrimônio cultural e imaterial, sua memória, oralidade e tradições africanas. Em seguida, apresenta-se o valor das culturas populares e folguedos enquanto instrumentos de perpetuação cultural. Ainda nessa parte, elabora um breve comentário sobre a atuação da Igreja Católica na colônia e as irmandades religiosas presentes na Vila de Paracatu do Príncipe. A fim de iniciar a discussão do tema proposto, é relatada de forma sucinta, uma possível Origem da Caretagem, objeto desta pesquisa.

O Capítulo 3, denominado *Comunidades remanescentes de quilombolas em Paracatu-MG*, apresenta as comunidades de remanescentes existentes no município, localizando e

caracterizando cada uma delas, enfatizando a comunidade objeto deste estudo.

O Capítulo 4, nomeado *Caretagem - representação cultural e de continuidade da cultura no grupo remanescente de quilombolas do povoado de São Domingos* -, busca mostrar todo o contexto geográfico, histórico e social deste grupo, apresentando o percurso histórico da Caretagem e o significado que esta tem para a população adulta e idosos que participam do festejo e para os muitos jovens que começam a percorrer o caminho de seus antepassados, visto que, a cada ano, aumenta o número de crianças e adolescentes participantes.

Nesta parte, são apresentadas as atuais elaborações de quatro remanescentes de quilombolas, moradoras mais antigas do povoado e o Capitão/comandante da Caretagem no ano vigente.

# CAPÍTULO 1

## **DA ETNIA/ETNICIDADE, DAS AFRICANIDADES, DA CIDADE DE PARACATU E DAS CULTURAS EM RESISTÊNCIAS**

Um significativo número de pessoas percebe em sua herança étnica uma parte de sua identidade pessoal. A preservação de tradições ou celebrações que destacam as características culturais do grupo serve como meio de manutenção de uma identidade étnica. Isso não apenas diferencia os indivíduos de outros grupos, mas também os une por meio da familiaridade com os traços culturais compartilhados. Essa dinâmica está intrinsecamente ligada à noção de etnia, que pode ser resumidamente definida como o sentimento de pertencimento a um grupo específico com o qual o indivíduo compartilha sua língua, suas tradições e seu território. Essas características são tão distintas que, de várias maneiras, tornam-se elementos fundamentais na construção da identidade individual, influenciando aspectos relevantes da convivência social da população que constitui o grupo étnico (Seyferth, 2002).

Exposto isso, este capítulo está dividido em 4 seções. Na seção 1.1, são apresentados alguns conceitos importantes para o entendimento sobre cultura e sobre etnia/etnicidade. Na seção 2.2, é ampliada a discussão sobre etnia, etnicidade africana e a sujeição escravista em Minas Gerais. Na seção 1.3, é discutido sobre a mistura de muitas Áfricas e a formação de quilombos nas Minas Gerais. E, na última seção, 1.4, o foco recai na Cidade de Paracatu e o contexto de resistências.

### **1.1 Conceito de cultura e de etnia/etnicidade**

A cultura pode ser definida como o elemento em um grupo que promove a coesão entre seus membros, proporcionando uma sensação de união. Para Luvizotto (2009, p.32) “a Cultura faz parte da identidade étnica de um grupo, e tal identidade transcende os aspectos culturais deste, porque é influenciado por aspectos que estão fora da dimensão do grupo”. Ainda sobre a definição de cultura, Barth (2005, p. 16) assevera que:

Todos concordamos que cultura se refere a algo (tudo?) que é aprendido. Mais precisamente isso significa que cultura é induzida nas pessoas por meio da experiência - logo, para identificá-la, temos de ser capazes de apontar para essas experiências. Temos também de aceitar as seguintes implicações: que a cultura deve ser constantemente gerada pelas experiências por meio das quais se dá o aprendizado. Assim, temos de ter um foco – não para afirmar que a cultura é localizada em algum lugar, mas como uma forma de identificar onde ela está sendo produzida e reproduzida

Quanto aos termos etnia/etnicidade, há uma confusão entre eles e a palavra “raça”. Desse modo, recorrendo a Barth (1998), importa esclarecer que eles apresentam conceitos diferentes. O termo “raça”, mais utilizado e antigo, refere-se aos atributos dados a populações que compartilham características biológicas comuns e que ocupam áreas continentais desde tempos remotos. Em relação à etnia/à etnicidade, ela reflete uma realidade cultural na qual os indivíduos que compõem um grupo étnico específico fundamentam-se em percepções comuns e experiências espirituais compartilhadas, frequentemente buscando superar privações materiais.

Munanga (2003, p.7) nos auxilia a diferenciar raça de etnia:

O conteúdo da raça é morfo-biológico e o da etnia é sociocultural, histórico e psicológico. Um conjunto populacional dito raça “branca”, “negra” e “amarela”, pode conter em seu seio diversas etnias. Uma etnia é um conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm um ancestral comum; têm uma língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão; uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território. Algumas etnias constituíram sozinhas nações. Assim o caso de várias sociedades indígenas brasileiras, africanas, asiáticas, australianas, etc. que são ou foram etnias nações.

Ademais, de acordo com Barth (1998, p. 185-197),

não há dúvida de que a etnia se configura, nas sociedades históricas, como um elemento político de caráter tático e estratégico, nas soluções dos conflitos materiais das sociedades, especialmente nas modernas sociedades de classes. Podemos dizer que os grupos étnicos são artesãos que trabalham nos suportes de culturas que se circunscrevem aos territórios e ecologias com histórias singulares, dotados de mobilidade, contato, informação e identidade: seus membros se identificam e são identificados por outros como diferenciáveis. Imaginemos os artefatos e os percursos das diferenças: línguas, costumes, histórias, tradições, rituais, crenças, lugares, espaços, montanhas, rios, vales, mares, modos de vida, cultura material. Dizemos que há fronteiras, elas são atravessadas por indivíduos, removíveis por instituições de ambos os lados, mas elas persistem, mesmo que simbolicamente, nas pessoas que fizeram a travessia, pois, para além das fronteiras territoriais, os grupos étnicos se debatem pelas fronteiras sociais e pelos domínios políticos.

Assim, fazer parte de uma etnia/ter uma etnicidade, é pensar e existir dentro da coletividade, ou como defende Barth (1998), diferentes grupos étnicos têm, compartilhando uma mesma zona, distribuições e fronteiras superpostas, fluidas. Eles se relacionam em

um *continuum* de vínculos que vai desde a mera co-residência, como ocorre com dois dos vizinhos dos Pathan, os Gujar e os Kohistani, até a simbiose ritual, econômica ou política, pressuposta, por exemplo, no sistema de castas.

Baseando-se nos estudos de Barth, Poutignat & Streiff-Fenart (1998, p.129) explicam a relação entre cultura e etnicidade:

[...] geralmente se admite que o grau de enraizamento das identidades étnicas nas realidades culturais anteriores é altamente variável, e que toda cultura “étnica” é, em certa medida, “remendo”. A etnicidade não é vazia de conteúdo cultural [...] mas ela nunca é também a simples expressão de uma cultura já pronta. Ela implica sempre um processo de seleção de traços culturais dos quais os atores se apoderam para transformá-los em critérios de consignação ou de identificação com um grupo étnico. Concorde-se igualmente em reconhecer que os traços ou os valores aos quais pessoas escolhem para prender suas identidades não são necessariamente os mais importantes, os que possuem “objetivamente” o maior poder de demarcação [...] Uma vez selecionados e dotados de valor emblemático, determinados traços culturais são vistos como a propriedade do grupo no duplo sentido de atributo substancial e de posse [...] e funcionam como sinais sobre os quais se funda o contraste entre Nós e Eles.

Jean-Paul Sartre (1978), sempre sensível às identidades étnicas oprimidas pelo colonialismo, argumenta que para aqueles desprovidos de autonomia econômica e política, fazer parte de uma coletividade implica em existir e pensar dentro dessa identidade. Para Sartre (1978), não é suficiente declarar-se irlandês, é necessário também adotar uma mentalidade irlandesa. Acrescentamos, então, baseando-se nos argumentos de Sartre (1978), que não basta declarar-se brasileiro, é necessário também adotar uma mentalidade brasileira. Assim, fica o questionamento: como poderíamos compreender as vivências alheias e os estilos de vida distintos da nossa etnia se nos identificamos rigidamente com uma cultura compartilhada, com nossos próprios valores? (Sartre, 1978). Diante disso, é essencial entendermos sobre o que significa “o nós”, neste contexto. Segundo Sartre (1978, p. 95-98), “o nós” significa que os traços específicos de uma sociedade correspondem às locuções intraduzíveis de sua linguagem, onde os outros somente podem entrar se forem convidados”. Destacamos que, na adesão ao “nós”, a aceitação tácita dos outros está implícita, pois estes não são completamente estranhos, uma vez que também podem nos identificar pela nossa singularidade. Assim, a etnicidade e o pertencimento étnico configuram-se como a fronteira permeável que se abre para o outro (Flores, 2002). Como exemplo, é possível citar o racismo, que seria o oposto disso tudo, pois este é “a tranca de ferro na sua própria casa para ninguém entrar e botinas e pontapés na porta do outro para dominá-lo” (Flores, 2002, p.5).

Dito isso, é importante apresentar a explicação de Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p.117):

Estudar a etnicidade consiste, então, em inventariar o repertório das identidades disponíveis em uma situação pluriétnica dada e descrever o campo de saliência dessas identidades nas diversas situações de contato. A análise situacional da etnicidade liga-se ao estudo da produção e da utilização das marcas, por meio das quais os membros das sociedades pluriétnicas identificam-se e diferenciam-se, e ao estudo das escolhas táticas e dos estratagemas que acionam para se safarem do jogo das relações étnicas. Entre essas táticas figuram especialmente a alternância de identidades (*identity switching*), o domínio da impressão e os processos de altercasting que permitem atribuir um papel étnico ao outro.

Por fim, seguindo as considerações de Barth (1998, 2005), a cultura está em constante evolução. Não há espaço para estagnação nos elementos culturais, pois eles são continuamente gerados a partir das experiências das pessoas. Portanto, defendo a ideia de que não devemos conceber os elementos culturais como tradições imutáveis transmitidas do passado, mas sim como algo essencialmente em um estado de fluxo.

## **1.2 Etnia/Etnicidade africana e a sujeição escravista em Minas Gerais**

Se a ideia de raça está relacionada à diferenciação biológica entre grupos humanos com base em características físicas, o conceito de etnia está ligado às práticas e construções culturais que estabelecem distinções entre grupos. Os grupos étnicos se diferenciam por características de natureza cultural, tais como língua, religião, vestimenta e outros aspectos (Gonçalves, 2016).

A etnicidade é fundamentalmente um fenômeno social, representando um processo contínuo de transmissão cultural entre distintas gerações, emergindo do contato e da participação no contexto social que dá forma à identidade étnica. Assim, a concepção de características étnicas inatas, como a ideia equivocada que rotula as etnias indígenas como “preguiçosas”, revela-se apenas como um equívoco enraizado na ignorância e nos estereótipos comuns (Ribeiro, 1996).

O termo se estende a interações de alteridade entre diferentes grupos étnicos. Estes grupos enxergam-se de uma forma única em relação aos outros e, ao mesmo tempo, outros grupos os reconhecem como seres separados. É nesta fase que surge a dinâmica da alteridade, e a coexistência das diferenças funciona como um espelho que reflete a autoimagem do grupo e evidencia com clareza o que é percebido como estranho. Deste ponto de vista, a identificação da população de um grupo baseia-se, entre outras coisas, na observação de laços linguísticos, religiosos e tradicionais. Portanto, a etnicidade proporciona ao indivíduo uma ligação direta com o passado através da noção de continuidade, que é preservada na continuação das tradições e dos significados que elas contêm (Gonçalves, 2016).

Ainda segundo essa pesquisadora,

O fenômeno da etnicidade tem sido fartamente usado para dar sentido as práticas e ações de manifestações culturais que reivindicam um caráter étnico. Trata-se de um fenômeno vinculado a noção de grupo étnico sem que haja um consenso em sua definição. Como indicativo de pertença, o termo surge na década de 1950 para designar o caráter ou qualidade de um grupo étnico. O fenômeno da etnicidade tem um significado social, está mais ligado ao sentimento, a cultura, a socialização, ao interesse de um grupo étnico do que um conceito de raça. Diferentes características como a origem, religião, raça ou região podem distinguir um grupo étnico do outro. Tais características étnicas são totalmente aprendidas na socialização. Não há nada de nato na etnicidade é um fenômeno puramente social. Os grupos étnicos constroem os marcadores que os diferem dos outros grupos de uma mesma sociedade. A raça é reconhecida, pelo próprio grupo e pelos demais, como um aspecto diacrítico para a manutenção de fronteiras entre os afro-brasileiros e os outros. Em geral, a etnicidade está, com maior frequência, associada a grupos minoritários dentro de uma população. E, os grupos étnicos, em geral, são considerados minorias e a etnicidade os instrumentaliza. No caso dos afro-brasileiros, a vinculação primordial com a África e a raça são marcadores da identidade e é o que justifica a criação da identidade negra /afrobrasileira. Neste sentido, os afro-brasileiros são nacionais diferentes, ou seja, dada as desigualdades raciais estes não usufruem os plenos direitos civis.(Gonçalves, 2016, p. 66).

Assim, não há elementos inatos na formação da etnicidade; trata-se, exclusivamente, de um fenômeno social. Os grupos étnicos desenvolvem distintivos que os separam dos demais na mesma sociedade. A noção de raça é reconhecida tanto internamente pelo grupo quanto externamente pelos outros, desempenhando um papel diacrítico na preservação das fronteiras entre os afro-brasileiros e os demais (Gonçalves, 2016).

Em resumo, a etnicidade pode ser entendida como um conjunto de características comuns a um grupo de pessoas de pessoas, que as diferenciem de outro grupo. Ela fornece a percepção do papel social dos indivíduos no seu próprio grupo e fora dele. Por isso, a etnicidade é um daqueles fenômenos que reúne pessoas de estratos sociais diferentes atravessando as classes sociais (Gonçalves, 2016). Para Munanga (2014, p. 28), etnicidade “é um conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm um ancestral comum; têm uma língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão; uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território”. Desse modo, em outras palavras, etnicidade é um conjunto de indivíduos, que, histórica ou mitologicamente, têm vários fatores em comum, tais como uma mesma língua, uma mesma religião, uma mesma cultura, além de residirem geograficamente num mesmo território.

Todo o conjunto cultural brasileiro tem influência dos(as) escravizados(as) trazidos(as) do continente Africano. Mesmo distante de sua terra natal, os(as) negros(as) tentaram se manter próximos as suas origens por meio da tentativa de manutenção dos costumes que vivenciavam em seus países. Como no Brasil, o número de africanos(as) escravizados(as) foi significativo, a maioria das regiões brasileiras recebeu esta influência. A cultura africana

aportou no Brasil através da chegada dos povos escravizados, que foram trazidos da África durante todo o período em que foi feito tráfico negreiro. Uma vez que este período foi longo, a diversidade cultural africana foi consequência da diversidade dos(as) escravizados(as), oriundos das diversas etnias, de hábitos, costumes e idiomas diferentes, ocasionando a disseminação de tradições distintas (Silva Jr, Severo; Aquino, 2014).

Sobre isto, Ribeiro (1996), citando afirmação de Munanga (1993), compreende que as identidades étnicas são sujeitas a manipulações ideológicas, perigosas para as nações em construção, cuja consciência nacional ainda se encontra em processo de formação representando um grande desafio constituir uma identidade nacional que possa sobrepor-se às identidades étnicas de modo a favorecer a unidade, sem prejuízo das identidades étnicas e regionais.

Os povos africanos trazidos ao Brasil durante o tempo em que ocorria comércio escravagista, eram compostos por diferentes etnias: bantos, nagôs e jejes, seguidores de crenças religiosas que originaram as religiões afro-brasileiras, e os hauçás e malês, seguidores do islamismo, cuja língua era a árabe. De modo semelhante ao que aconteceu com os povos indígenas, a cultura africana sofreu, diariamente, opressão por parte dos colonizadores. Como instrumento de aculturação, a língua portuguesa era ensinada aos(as) escravizados(as) que também eram batizados(as) com nomes da língua portuguesa, escolhidos, geralmente, pelos representantes da Igreja Católica, que realizavam o batizado. Além disso, eram obrigados(as) a seguir os dogmas do catolicismo (Quênia, 2016)

Mesmo sendo cerceados em sua cultura nativa, os(as) africanos(as) contribuíram decisivamente para a formação da cultura brasileira em uma grande variedade de aspectos, tais como na dança, música, religião, culinária e idioma. Essa influência está presente em grande parte do país, como nos estados do Nordeste: Bahia, Maranhão, Pernambuco, Alagoas; no Sudeste: Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo; e na região Sul, principalmente no estado do Rio Grande do Sul. Este destaque de influência da cultura africana se deu em virtude da maior presença de escravizados nestas localidades (Portal da Cultura Afro-brasileira, 2010).

No contexto religioso, os bantos, nagôs e jejes, trazidos durante o período denominado de Brasil colonial, trouxeram as bases do candomblé, religião afro-brasileira na qual são cultuados os orixás; esta já é praticada em todo o território nacional. As religiões de matriz africana podem ser divididas em três grupos: brasileiras, como a umbanda; afro-brasileiras, como o candomblé de caboclo, e afrodescendentes. “O Candomblé é um termo genérico usado para designar tradições criadas ou recriadas no Brasil por povos originários, principalmente, de países atualmente conhecidos como Angola, Nigéria e República do Benim” (PORTAL

DIEPAFRO, 2003, local.1).

Ainda que algumas tradições tenham sido criadas de forma única no Brasil, a religião resgata a herança cultura religiosa ancestral e milenar africana que chegou ao país no período da escravidão. O candomblé faz parte de uma resistência espiritual dos povos africanos escravizados no Brasil. É uma religião dividida entre três grandes nações, as quais se distinguem pelas divindades cultuadas e os idiomas utilizados nas celebrações religiosas, sendo elas a Nação Angola, Jeje e Nagô, as quais apresentam inúmeros subgrupos com características próprias (Munanga, 1993).

Outra religião muito difundida é a umbanda, resultado do sincretismo que misturou elementos africanos, católicos e o espírita, associando orixás a santos católicos, única maneira que encontraram de continuar cultuando sua fé de origem (Prandi, 2004).

Outra influência da cultura africana de destaque encontra-se na culinária regional, principalmente na Bahia, onde foi cultivado o dendezeiro, tipo de palmeira africana da qual se extrai o azeite-de-dendê usado em substituição à banha de porco e óleos, presente em grande parte dos pratos preparados pelos(as) africanos(as) como o vatapá, o caruru, o acarajé e o xinxim (Quênia, 2016).

A influência africana na música brasileira se deu pela popularização de ritmos que estão presentes em grande parte dos vastos gêneros musicais do Brasil. Originalmente, ritmos como o lundu africano acabaram por contribuir para o surgimento de outros, tais como o maxixe, do samba, axé, zumba e outros. Além do ritmo, alguns instrumentos musicais como o berimbau, o afoxé e o agogô são de origem africana, mas tocados em quase todo o país. O berimbau, por exemplo, instrumento usado para dar ritmo à música que orienta os passos da capoeira, é uma mistura de dança e artes marciais trazida da África e praticada pelos(as) escravizados(as) em território nacional.

No período imperial, a música popular urbana apresentava beleza e musicalidade, tocada e cantada por escravizados que trabalhavam nas barbearias de Salvador e do Rio de Janeiro. À medida em que se deslocavam para outros estados, estes escravizados(as) cantores(as) levavam sua influência para outras localidades, aumentando o número de cantores e de admiradores por este estilo musical (Dantas, 2016, p.21):

Historiadores como João José Reis chegam a afirmar que essa cultura da diáspora negra, essa cultura dos africanos saídos do continente, caracterizada pelo otimismo, pela coragem, musicalidade e ousadia estética e política, foi incomparável no contexto da chamada Civilização Ocidental. Como não foi fácil a vida em terras americanas, precisando lutar para sobreviver, a criação cultural “com a expressão de liberdade que a cultura negra possui” foi “um lutar dobrado” para imprimir na cultura brasileira sua influência.

As características mais marcantes da cultura afro-brasileira são representadas nos variados aspectos e elementos culturais que podem ser encontrados em todo o território brasileiro, não havendo homogeneidade cultural em todo território nacional. Porém, apesar da enorme vertente cultural que tais contribuições africanas ofertaram para a cultura nacional, é necessário destacar que as influências não se apresentam homogeneamente pelo país, fenômeno explicado pela forma desigual de desenvolvimento do processo exploratório da mão-de-obra escrava, que variou de acordo com o nível de povoamento, de exploração mineral e da presença de atividades agropecuárias, principalmente no cultivo de café e da lavoura canavieira (Costa, 2010).

Destaque-se que os elementos culturais podem ser encontrados sob diversas formas de expressão na culinária, nas artes, vestimentas e vertentes religiosas. Deste modo, para enumerar as principais características da cultura afro-brasileira seria preciso promover uma análise mais detalhada da música, das danças, crenças, festas populares, culinária e religiões nos diversos pontos do Brasil, onde são mais expressivas. Como os povos africanos vieram de regiões distintas, contribuíram para que estas formas de expressão cultural fossem ricas e heterogêneas (Costa, 2010).

Quando os(as) escravizados(as) aqui chegaram, ao Brasil já tinha chegado à cultura europeia e também aqui estavam os indígenas. Assim, o processo de aculturação dos(as) africanos(as) ocorreu a partir do contato entre estes, europeus e nativos, construindo a identidade cultural brasileira, resultado da miscigenação cultural que resultou do período colonial (Prandi, 2004).

### **1.3 A mistura de muitas Áfricas e a formação de quilombos nas Minas Gerais**

Os(as) capturados(as), originários de nações africanas distintas, tinham línguas, costumes e culturas diferenciadas (Scarano, 1978). Entretanto, a forma como deu-se o tráfico, possibilitou um contato maior entre estes indivíduos uma vez que eram aglomerados em barracões ou em navios, o que poderia ocorrer por um tempo mais prolongado uma vez que era preciso completar a carga antes de se dirigir ao Brasil (Lima, 2012). Nesse período, de cativeiro em navios e barracões, ocorria o contato de africanos(as) de diferentes línguas e destes com os portugueses, gerando uma mistura linguística que deu início à adoção forçada da língua portuguesa pelos(as) cativos(as). Aqueles(as) originários de Angola já estavam familiarizados com o português uma vez que este já era falado naquela região (Castro, 2001).

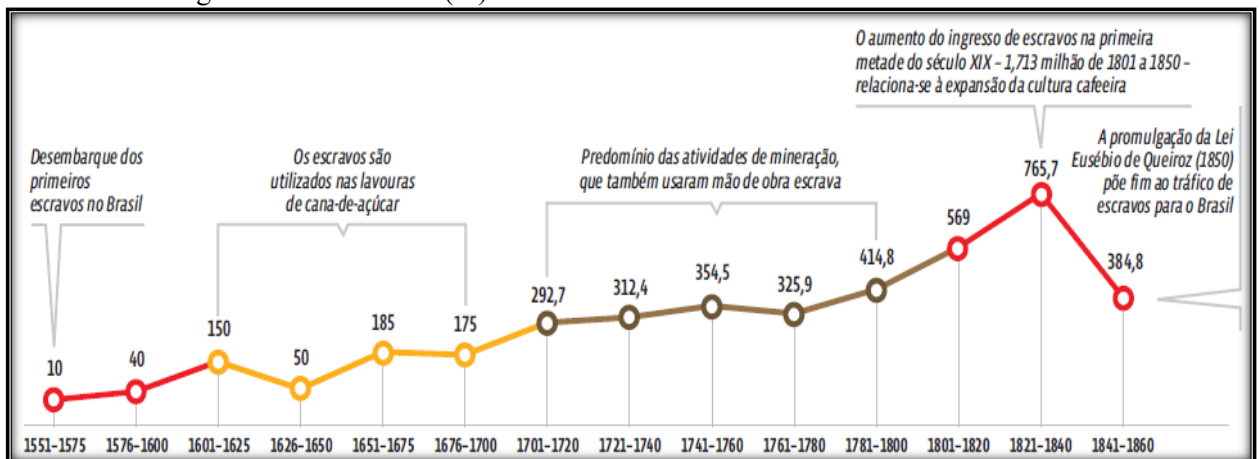
Infelizmente, como esclarecido por Queiroz (1998), existe uma dificuldade quase intrinsecamente na identificação da origem dos(as) africanos(as) trazidos para o Brasil em consequência da escassez de documentação histórica perdida por vários fatores, inclusive, terem sido queimadas, e pelo fato de africanos(as) de diversas regiões da África terem sido capturados(as) (Lima, 2012). Sobre isto, o expresso por Dick (1990 p.141 *apud* LIMA, 2012, p.26) fundamenta e esclarece a complexidade do território africano:

Do ponto de vista antropológico, o continente africano nunca foi considerado um todo homogêneo, fracionado que está por áreas e subáreas culturais; tal qual ocorreu no Brasil, relativamente ao mosaico dos povos indígenas, mesclando o país, em toda a sua extensão, lá também diferentes etnias distribuíam-se em padrões de organização, os mais complexos e diversos.

Além da dúvida acerca da origem dos(as) africanos(as) trazidos(as) para o Brasil, também existe uma controvérsia quanto à data em que começou a escravidão negra e quanto ao número de negros(as) forçados(as) a deixar seu continente (Assis, 2021): De acordo com o Centro de Cultura Negra do Maranhão (1993), muitos estudiosos afirmam que os(as) primeiros(as) negros(as) foram trazidos(as) pelas caravelas de Martin Afonso de Souza entre 1530 e 1532, mas o primeiro carregamento que inaugurou o tráfico negreiro teria sido realizado mais adiante, em 1538. Porém, nas concepções de Silva (1988) a escravidão negra brasileira tornou-se conhecida em 1531, na capitania de São Vicente (Vasconcelos, 2013):

Discordando dos estudos apontados pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão, Luís Felipe Alencastro, em sua obra, *O Trato dos Valentos* (2000), afirma que a chegada do primeiro carregamento de escravizados(as) em terras brasileiras ocorreu em 1551, dando início a um volumoso comércio negreiro (Figura 1).

FIGURA 1: Chegada de escravizados(as) ao Brasil



Fonte: Alencastro (2000, p.37).

Constata-se, pela Figura 1, que este comércio alcançou seu apogeu no período compreendido entre 1821 e 1840, com a expansão da cultura cafeeira. A chegada de escravizados(as) cresceu até 1850, quando foi publicada a Lei Eusébio de Queiroz, proibindo o comércio escravagista em terras brasileiras; neste período, aproximadamente quatro milhões de escravizados, oriundos de diferentes aldeias africanas, já haviam chegado ao país. Com a citada lei, deu-se o declínio do desembarque dos(as) escravizados(as) (Alencastro, 2000).

Os(as) prisioneiros(as) trazidos(as) para o Brasil eram capturados, principalmente, nos territórios da Guiné, Costa do Marfim, Congo, Angola, Moçambique e Benin. Inicialmente, os portugueses invadiam as aldeias, mas, visando a captura simultânea de um maior número de negros(as) começaram a incentivar embates entre tribos rivais para, em seguida, comprar dos vencedores os derrotados, usando como moeda de pagamento, tecidos, alimentos, animais e munições (Alencastro, 2000).

Enquanto os portugueses chegavam ao Brasil voluntariamente, buscando riquezas na terra recém-descoberta, os(as) africanos(as) foram forçados(as) a viajar nos navios negreiros para produzirem riquezas para a colônia portuguesa, obrigados à adaptação de novo ambiente em situação de total subordinação socioeconômica (Cruz, 2007). A captura destruía as relações comunitárias nas aldeias nativas, as famílias, as linhagens e sua religião, chegando a uma terra estranha subordinados ao poder do branco dominador e senhor, restando-lhes o lugar humilhante e servil da escravidão.

Diante da mistura cultural das diferentes origens dos(as) escravizados(as) africanos(as), a língua portuguesa das senzalas tornou-se um instrumento básico de comunicação uma vez que indivíduos de diferentes línguas conviviam no mesmo espaço físico (Castro, 2001). Assim, os(as) escravizados(as) foram adaptando-se às línguas dos demais, porém, sem esvaziar as tradições mais arraigadas dos seus(suas) companheiros(as) de cárcere. Além disso, a chegada frequente de escravizados(as) das mais diversas regiões africanas favorecia a revitalização destas culturas. Por meio do crescimento gradativo do número de escravos até o século XIX, a convivência de etnias distintas em uma mesma senzala levou ao reagrupamento cultural (Paiva, 2001).

No século XVIII os daomeanos de Abomey (antiga capital do Reino de Daomé) capturaram muitos prisioneiros de guerra, de diferentes povos nigerianos, em maior número o povo Ketu que veio a constituir grande parte do contingente de negros(as) escravizados(as) e enviados(as) ao Brasil na última fase do período escravagista quando os escravizados(as) foram trazidos(as), em sua maioria, para os trabalhos domésticos em cidades da região nordeste, a

maior parte para Salvador e Recife (Sousa Junior, 2009). Por servirem em centros urbanos, tinham mais liberdade e possibilidade de se deslocarem e manter contato com os seus o que facilitou vivenciar, de modo mais acessível, as suas tradições religiosas (Barros, 2017). Por este motivo, a religião Nagô veio a tornar-se a mais aceita pelos demais grupos africanos no Brasil. Esta movimentação com um pouco mais de liberdade, permitiu que os(as) negros(as) caminhassem pelas ruas das cidades e se encontrassem com outros escravizados(as) da mesma nação, trocaram notícias sobre sua terra de origem e festejarem nas festas e feriados o que colaborou para a preservação verbal de elementos da sua cultura (Lima, 2012).

Para avançar na expansão marítima, um dos problemas mais influentes, enfrentado pelos espanhóis e portugueses, referiu-se à dificuldade de mão-de-obra. Em território brasileiro a igreja protegia os indígenas, dificultando seu aproveitamento para suprir tal carência e, desse modo, a atenção voltou-se para os povos africanos, uma vez que estes não eram protegidos e, além disso, tinham seus serviços permitidos pelas bulas *Dum Diversa* (1452), *Romano Pontifex* (1454) e *Inter Coetera* (1456), emitidas pelo Papa Nicolau V e dirigidas ao Rei Afonso V de Portugal; acrescentadas de um breve documento circular denominado *Divino amore communiti*, autorizava os portugueses a conquistar territórios ainda não cristãos, entregando, a uma escravatura perpétua, os sarracenos e pagãos que fossem capturados e autorizando, também, as posses de suas terras e bens, o que estendeu-se aos africanos, nações não-católicas. As bulas, então, passaram a ser consideradas como o passo inicial para o comércio de escravos oriundos de muitos países africanos, gerando imensuráveis lucros ao rei (Silva, 2021).

Até o final do século XVII, a atividade econômica predominante na colônia era a economia açucareira, principalmente nas províncias da região norte do país. A partir do século seguinte, destacou-se a busca por áreas ricas em minérios valiosos e a exploração das minas de ouro e pedras preciosas já descobertas, deslocando a atividade econômica para as regiões central e sul do país e uma das consequências desse deslocamento foi a transferência da capital brasileira de Salvador para o Rio de Janeiro, que veio a tornar-se o maior centro de comercialização de escravizados(as) do país (Nascimento, 2012). Nestas palavras é possível imaginar a magnitude desse comércio: “o Rio semelha um porto africano. O Volango - nome do mercado de escravizados(as) - tem um jeito de Luanda. É a maior feira de escravos de todo o Brasil, que exporta para São Paulo, Minas, Estado do Rio e Goiás” (Mendonça, 1973, p.40 *apud* Lima, 2012, p.31). Dentre os compradores desse mercado, Minas Gerais destacava-se e estima-se que, dos 800.000 africanos(as) comercializados(as) no século XVIII, a maioria foi levada para este estado por numerosos comboios de negros(as). Distante dali, na região

açucareira, antes detentora da supremacia econômica, os engenhos eram esvaziados e os(as) escravizados(as), vendidos(as) para as Minas Gerais (Lima, 2012).

Desse modo, se, inicialmente, o incremento para o comércio de africanos(as) eram as lavouras de cana-de-açúcar, toma seu lugar a mineração de ouro e pedras preciosas que ofereciam possibilidades de lucros mais rápidos e maiores, levando a uma corrida desenfreada para Minas enquanto desfalcava a mão-de-obra dos engenhos, deixando inativos importantes atividades ligadas às lavouras. Ocorre, então, o desequilíbrio da economia colonial devido à falta de trabalhadores(as), principalmente nas lavouras canavieiras e de tabaco (Assis, 2021).

Para intervir na crise, a Coroa Portuguesa emite o Alvará de 20 de janeiro de 1.701, limitando o número de escravizados(as) para a mineração, o que se mostrou uma tentativa frustrada uma vez que a chegada de escravizados(as) continuava sendo expressiva em Minas Gerais (Oliveira Mello, 1978). Devido a isso, os(as) africanos(as) foram marcantes no desbravamento e povoamento de todo o território mineiro. Essa volumosa população é confirmada por Queiroz (2006) quando afirma que Minas Gerais foi a responsável pela compra do maior contingente de escravizados(as) nos séculos XVIII e XIX, período em que o povoamento da região foi acelerado (Paiva, 2001).

Em números, segundo Queiroz (2006) citado por Lima (2012), a população de negros(as) e mestiços(as) de negros(as) era assim definida, conforme apresentado no quadro 1:

QUADRO 1: População de negros(as) e mestiços(as) de negros(as)

- ✓ no ano de 1776: total de 249.105 indivíduos, equivalente a 77,9% dos habitantes; -
- ✓ no período compreendido entre 1786 e 1805: constituíam uma variação de percentual entre 47,94% e 46,38% da população ainda que muitos deles já eram alforriados;
- ✓ em 1821: 74,51% da população;
- ✓ 1872, quase vinte anos da extinção do tráfico, os escravos ainda equivaliam a 16,99% da população de Minas.

Fonte: Queiroz (2006) citado por Lima (2012).

Em 1831, o Brasil declarou ilegal o tráfico negreiro, atendendo ao acordo firmado com a Inglaterra, o que não foi suficiente para inibir a atividade comercial. O Parlamento inglês endureceu e partiu para medidas mais drásticas aprovando a Lei Bill Aberdeen (1845), que dava à Marinha de Guerra inglesa direito para aprisionar os navios que traziam os(as) capturados, em qualquer ponto do oceano Atlântico. Devido à pressão inglesa, que aumentava gradativamente, o governo brasileiro promulgou a Lei Eusébio de Queiroz, que proibia

definitivamente, a entrada de escravizados no país. A partir de então, a escravidão entrou em declínio (Alencastro, 2000).

Mesmo após o fim do tráfico negreiro e a abolição da escravidão no Brasil, os(as) negros(as) e mestiços(as) de negros(as) representavam a maioria dos habitantes de Minas Gerais, cerca de 53% da população, em 1900 (Gonzaga, 1910).

Os quilombos têm origens distintas; alguns surgiram da vontade de protestar contra os desmandos dos senhores e outros foram formados pela união de fugitivos, que se escondiam em grupo, como forma de fortalecimento; alguns sobreviviam de assaltos a fazendas e povoados, uma vez que não podiam ser vistos e eram nômades, buscando novos locais de esconderijos quando eram localizados. Estes nômades causavam transtornos à sociedade e eram alvos de constantes buscas. Já os quilombos permanentes e, mesmo sendo alvos de ataques para destruí-los, mantinham-se relacionando discretamente com a populações da região onde se encontravam, o que veio a significar uma conquista territorial (Assis, 2021).

Diante de tantas torturas e castigos, eram comuns fugas para áreas distantes das fazendas, onde se agrupavam com um objetivo comum representado pela tentativa de protesto, o que exigia uma vida em grupo mais organizada. Quando possível, em áreas que se sentissem seguros, os membros cultivavam alimentos e construía casas; esses grupos de casas com convivência organizada, originaram os quilombos (Nascimento, 2012). Para a instalação desses, os melhores locais eram os que ofereciam maior segurança e proximidade de locais que facilitassem relações socioeconômicas clandestinas ainda que distantes de localidades povoadas (Silva Filho, 2014). Progressivamente, os membros dos quilombos se integraram à economia das proximidades, comercializando sua produção agrícola autônoma cultivada em pequenas roças. Assim, os quilombolas passaram a comercializar com lavradores, cativos, vendeiros e taberneiros. As manifestações quilombolas também se constituíram como os meios de reorganização sociocultural dos afrodescendentes contra o sistema escravista vigente (Barros, 2017).

Em Minas Gerais, região com um imenso contingente de escravizados(as), a presença de quilombos fomentou a emissão de leis que tinham como objetivo, dificultar sua sobrevivência. Pode-se citar como exemplos a lei que proibia que os escravizados usassem armas, a proibição do deslocamento geográfico de escravizados(as) sem autorização escrita de seus senhores e o estabelecimento de limites para o comércio que era feito pelas negras de tabuleiro (Lima, 2012). Uma atitude extrema foi a criação de uma tropa especializada para repressão dos quilombos, chamada Capitães-do-Mato, cuja função era destruir todas as moradias e plantações e recapturar os negros fugitivos; quando não conseguiam fazer a captura

de escravizados(as) vivos(as), tinham que levar suas cabeças, comprovando a morte do indivíduo. Nas primeiras décadas do século XVIII, os capitães do mato acatavam as diretrizes estabelecidas pelas câmaras legislativas de Minas Gerais, como, por exemplo a de Vila Rica, para a qual o quilombo era esclarecido como local “onde estejam acima de quatro [...] negros com ranchos, pilões, e modo de ali se conservarem” (Assis, 2021, p.1).

Em Minas Gerais, área muito povoada devido ao garimpo, os quilombos eram menores em área e habitantes e se instalaram em regiões próximas aos locais urbanos de mineração. Esta proximidade favorecia a cumplicidade dos(as) negros(as) ainda cativos(as) que utilizam as estratégias de sobrevivência que mais se mostrassem eficazes (Henriques Filho, 2011). Em muitos quilombos, os(as) negros(as) também contavam com a parceria de libertos e indígenas, que eventualmente, coabitavam a mesma área.

Os quilombos se conservavam e compunham o tecido da sociedade mineira setecentista. Não apenas desenvolvendo respostas de fugas ao sistema escravista ou vivendo de maneira isolada, pelo contrário, desenvolviam posturas combativas por meio de ataques e saques aos comerciantes, sobretudo quanto se tratava de cargas alimentícias e bélicas. Nesse sentido, a Coroa portuguesa ampliou as diretrizes de perseguição às comunidades quilombolas (Assis, 2021, p.2).

Em meados do século XVIII, as Câmaras legislativas semelhantes à de Vila Rica ordenavam que os quilombos de Minas Gerais deviam ser destruídos a cada quinzena pelos agentes patenteados como Ordenança e/ou os Capitães do Mato. Nas Minas Gerais, tais conflitos perduraram por todo o século XVIII através da força dos insubmissos que lutavam pelo direito à vida livre e digna (Vasconcelos, 2013).

Diversas pesquisas realizadas por Nascimento (1982), pesquisadora de quilombos brasileiros e do continente africano, esclarecem que em Minas Gerais, os quilombolas construía suas moradias em boas terras, aquelas que permitissem bom cultivo e colheita, terras férteis, próximas a leitos d’água, cujo clima fosse agradável e propício quanto à luz solar, lugares aprazíveis e tranquilos e que favorecessem uma vida íntegra aos homens, mulheres e crianças apartados da sociedade (Assis, 2021). Dada esta consideração, a autora compreende que as invasões aos quilombos mineiros também poderiam estar ligadas às disputas por terras produtivas. Outro fator é apresentado por Mello e Souza (1996) quando explica que aqueles que dirigiam uma expedição de combate aos quilombos tinham, como pagamento, a propriedade de “sesmarias” ou lotes de terras que poderia referir-se ao próprio território do quilombo derrubado (Silva Filho, 2014). Para entender mais detalhadamente esse estudo, destaca-se no próximo capítulo as africanidades, compostas uma mistura cultural de várias

Áfricas, conceituando os patrimônios que compõem o acervo de tradições desse povo escravizado.

#### **1.4 A cidade de Paracatu e o contexto de resistências**

Paracatu, município localizado na mesorregião do Noroeste de Minas Gerais, conta hoje com 225 anos, tendo surgido como um arraial às margens do Córrego Rico, nome dado pela existência de um razoável volume de ouro no córrego, em cujas margens os bandeirantes acamparam quando chegaram à região. Em 1798, ano do seu surgimento, começaram a chegar bandeirantes e senhores que também se dedicavam ao garimpo, acompanhados de um número expressivo de escravizados(as) que trouxeram consigo sua cultura própria, mesmo que disfarçada sob os dogmas católicos que influenciavam fortemente a sociedade naquela época (Oliveira Mello, 1978).

O nome Paracatu originou-se do Tupi-Guarani, significando "rio bom". O rio que deu nome à cidade é o mais importante e caudaloso do município sendo afluente do rio São Francisco. O antigo povoado surgiu entre 1690 e 1710, no ponto de encontro dos caminhos que ligavam os estados da Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro às minas gerais e aos sertões do Brasil. Na localidade era frequente o pouso de tropeiros que transportavam o ouro do estado de Goiás, de cidades como Vila Boa de Goyaz (atual Goiás), Luziânia, Pirenópolis, Corumbá e outras até o litoral. Em 1670, a expedição de Lourenço Castanho Taques chegou aos sertões de Paracatu em 1734, como registram documentos da Igreja Matriz, apontando que tal expedição hospedou-se em casas edificadas entre o córrego Rico e o córrego Pobre (IPHAN, 2018).

Em 1734, aconteceu a descoberta de ouro na região de Paracatu pelos bandeirantes Felisberto Caldeira Brant e José Rodrigues Frois. Depois desta descoberta o Governador Gomes Freire de Andrada funda, em meados do século XVIII, o Arraial de São Luiz e Sant' Anna das Minas de Paracatu, em função da extração do ouro em quantidade, retirado dos depósitos aluviais locais. Estas minas foram as últimas descobertas no estado, quando a extração do ouro já chegava ao fim em outros locais. Desse modo, a cidade tornou-se importante para o cenário nacional e, nas primeiras décadas do século XVIII conquistou o título de "Princesa do Sertão". Pelo alvará de D. Maria, rainha de Portugal, em 1798, o arraial foi elevado à condição de vila, passando a se chamar Vila de Paracatu do Príncipe (IPHAN, 2018).

No ano de 1800, a Vila possuía uma população de 17.450 habitantes, sendo 1.535 brancos(as), 6.335 mulatos(as) livres e 3.637 negros(as) livres. Quanto aos Cativos(as), haviam

327 mulatos(as) e 5.216 negros(as). Atualmente, o IBGE (2021) estima que a população seja composta de 24,5% da cor branca; 16% negra; 58% parda; 1% amarela; e 0,1% indígena (IBGE, 2021).

Em 1840, Paracatu é elevada à condição de cidade e se torna sede da Comarca cuja jurisdição abarcava os municípios de Uberlândia e algumas cidades do Norte de Minas Gerais. Com o declínio da extração de ouro de aluvião, ocorreu o confronto entre a exploração industrial, com dragas e moinhos, e a mineração dos cursos d'água, artesanal, sem equipamentos modernos. Esta queda de produtividade começou a ocorrer no início da década de 1920, quando o município viveu um período de estagnação econômica, que perdurou até meados da década de 1950, quando a capital federal começou a ser construída, gerando empregos e movimentando a cidade (Oliveira Melo, 1978).

A partir da mudança da capital do país do Rio de Janeiro para Brasília, alterou o ritmo de vida tranquila cidade, trazendo inúmeras modificações. A pequena cidade que era até então, um "oásis dentro do sertão mineiro, uma testemunha silenciosa de séculos áureos dentro da extensa campina, criada sozinha num canto do sertão", como a descreveu o escritor Afonso Arinos, passa a ser movimentada, começam a chegar imigrantes, principalmente da região Sul e descendentes de orientais, atraídos pelas terras boas para agricultura e pecuária. Deste modo, na década de 1970, começa a expressividade da atividade agropecuária e mineral, aliadas a modernas tecnologias mundiais, transformando o cenário local e destacando o nome da cidade em âmbito nacional. A exploração mineral pelas mineradoras multinacionais instaladas e a agropecuária desenvolvida em imensas propriedades são os setores econômicos que mantêm a cidade como grande produtor de ouro, zinco e outros metais, grãos, leite e derivados (Oliveira Mello, 1978).

De acordo com as últimas divulgações de cada setor, a produção destes setores, de acordo com o Sindicato da Indústrias Extrativas de Paracatu (2021), encontra-se na seguinte marca, conforme quadro a seguir:

**QUADRO 2: Produção dos setores econômicos**

Ouro: 619,563 mil onças de ouro (2021);  
 Zinco: 313 mil toneladas (2020);  
 Cobre: 28 mil toneladas (2020);  
 Chumbo: 38 mil toneladas (2020);  
 Prata: 1,7 milhão de onças (2020).

Sindicato da Indústrias Extrativas de Paracatu (2021).

O município de Paracatu encontra-se localizado no noroeste de Minas Gerais e se destaca pela agropecuária, principalmente a produção de soja, milho e feijão e a criação extensiva de gado nelore e na mineração, pela extração de minérios, principalmente o ouro. Com extensão territorial 8.229,595 Km<sup>2</sup>, tem população atual aproximada de 94.539 habitantes (IBGE, 2021).

Quanto à resistência escravizada aos domínios dos senhores, fez surgir os quilombos, comuns em regiões escravagistas, e não foi diferente em Paracatu. Surgiram, no início da década de 1800, três comunidades quilombolas (São Domingos, Amaros e Machadinho), que abrigavam os(as) escravizados(as) que fugiam de seus donos e, mais adiante, após a Lei Áurea, passaram a ser moradia de abolidos(as). Como comunidade de abolidos(as), iniciaram a construção de uma cultura própria, na tentativa de recuperar suas bases culturais, mas, devido ao tempo e à distância de suas origens, acabaram por ser fortemente influenciados(as) pela presença “dos brancos” (Silva, 2014).

Os quilombos ficaram popularmente conhecidos como o espaço geográfico onde os(as) escravizados(as), que se rebelavam contra o sistema escravista da época, agrupavam-se. Inicialmente, traduz uma ideia de refúgio contra os senhores, de não aceitação do sistema escravista. Mas, analisando-se mais profundamente, pode-se constatar um outro lado no qual o quilombo era parte do sistema escravagista, sendo considerado não só um local de fuga, mas também o local onde os(as) escravizados(as), que não tinham mais condições de trabalho por velhice, doenças ou falta de capacidade física, terminavam seus dias de vida. Nas áreas de Minas Gerais, onde ocorria o garimpo do ouro, os quilombos de qualquer porte eram uma parte da sociedade colonial, porém, com dois sentidos: eram um refúgio para os(as) escravizados(as) incapazes e eram a opção daqueles/as escravizados (as) que não queriam viver na área urbana. Se de uma forma, os(as) fugitivos(as) não aceitavam os sistemas econômico e sociocultural instituídos pelos senhores, viviam como uma parte alheia, pois existia a necessidade de prestação de serviços a terceiros, gerando a renda que garantia subsistência. Em Minas Gerais, os quilombos eram comuns e, talvez por isso, não há registros de rebeliões escravizadas nas zonas de mineração no período colonial, pois aqueles(as) que buscavam refúgio nos quilombos, geralmente, não eram perseguidos(as). Tal fato era vantajoso porque a ocorrência de rebelião significava um esforço para destruir o sistema, enquanto a existência de um quilombo era simplesmente uma rejeição à condição escravizada (Ramos, 1996).

Até o século XIX, a atividade mineradora artesanal continuou forte nos pequenos municípios mineiros prevalecendo a mão de obra de escravizados(as) libertos(as) e seus descendentes que, pela condição socioeconômica, não tinham acesso a trabalhos fora dos

garimpos e, em pequeno percentual, trabalhavam nas fazendas locais (Silva, 2014). Nos quilombos localizados em espaço aurífero, os(as) negros(as) sobreviviam do garimpo clandestino. Nas áreas onde não havia ouro, dedicavam-se a atividades como agricultura, caça e criação de animais para sustento ou troca. O grande número de quilombos instalados em Minas Gerais era consequência do volume de escravizados ali existentes, pois quanto maior o número de escravizados, maior o número de rebelados e de quilombos, motivados pela ocorrência corriqueira de maus tratos e tratamento tirânico (Guimarães, 1996).

Em muitas situações, as poucas rebeliões de escravizados(as) tinham por objetivo somente reduzir os excessos de tirania, diminuir a opressão constante, reivindicar ganhos perdidos ou punir feitores exageradamente cruéis; não buscavam destruir a escravidão, mas amenizar a situação de escravizados(as) (Reis, 2000). Após o fim da escravidão, muitos quilombos continuaram a existir no estado de Minas Gerais e a grande maioria almejava meios de manter viva sua identidade.

Segundo Villar (2004), analisando a coletânea de Fredrik Barth, conclui-se que, para compreender a configuração de grupos étnicos enquanto grupo cultural, deve-se considerar a análise de vertentes quanto aos sinais e signos manifestos, além das orientações valorativas básicas. Estas unidades populacionais são exclusivas como grupo atributivo com continuidade previsível, uma vez que os aspectos culturais são transmitidos aos descendentes. Ao realizar um diagnóstico de pertencimento, somente os fatores sociais mais relevantes têm importância.

Os traços culturais de determinado grupo podem mudar provocando transformações na sua cultura, sem interferir na solidariedade étnica desde que os indivíduos tenham consciência de sua identidade, atuando dinamicamente a seu favor, ou seja, cada indivíduo de determinado grupo contribui para sua etnicidade, como ator da trama cultural. Desse modo, o aprendizado da identidade étnica pode se dar de forma inconsciente, por meio da educação recebida desde seu nascimento. As reivindicações das comunidades quilombolas foram fortalecidas pelas entidades negras organizadas, cujos objetivos são o reconhecimento, a demarcação e a titulação das terras das comunidades de descendentes quilombolas, a defesa, manutenção e valorização de sua cultura (Prandi, 2004; Kreutz, 2010).

São consideradas comunidades remanescentes de antigos quilombos os grupos étnicos com ascendência negra, proprietária de trajetória histórica própria de resistência à opressão sofrida pelo grupo e suas relações específicas com o território onde vivem. Como as manifestações africanas estão visivelmente permeadas na cultura brasileira, verifica-se que esta presença está intimamente relacionada à reafirmação da identidade por meio das lutas pela resistência. “No conceito moderno antropológico, as relações de identidade e território

são evidentes numa comunidade remanescente de antigo quilombo” (Fia, 2009, p.17).

A designação esclarecida nos autos do Conselho Ultramarino, no ano de 1740, traduzia o termo quilombo como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles”. Tal definição persistiu nas práticas discursivas até o século XX, quando a Constituição da República Federativa do Brasil (1988) trouxe nova definição, referindo-se às “comunidades remanescentes de quilombos”, considerado grupo formador da sociedade brasileira (Henriques Filho, 2011, p.151). Mais adiante, surge a definição de Territórios Quilombolas, de acordo com o Artigo 2º, parágrafo 2º, do Decreto 4887 de 2003, como “terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural” (Ribaric, 2020, p.43).

Em Minas Gerais, os dados referentes ao número de comunidades quilombolas foram levantados pelo Centro de documentação Eloy Ferreira da Silva, Cedefes. São registradas, aproximadamente, 400 comunidades remanescentes de quilombolas, distribuídas em 155 municípios mineiros, sendo que a maior parte está instalada na zona rural, porém, com uma quantidade significativa de quilombos localizados na zona urbana. Muitas comunidades se tornam quilombos urbanos a partir da expansão das cidades que acabaram por ser construídas ao redor das comunidades ou pela necessidade de sair do local de origem (Fia, 2009).

Nestes quilombos, é comum a manifestação cultural por meio da música e danças típicas, como a Caretagem ou Caretada, como era chamada por alguns, uma dança de origem africana como tradição passada entre gerações nas comunidades remanescentes de quilombolas, tal como ocorre em Paracatu. Esta festa é realizada nas noites de 23 para 24 de junho, com coroação da novena de São João Batista. No Povoado do São Domingos, acontece a maior e mais antiga Caretagem da cidade, celebrada há mais de 200 anos (Oliveira Mello, 1978).

Desta manifestação cultural, tradicionalmente participam da dança apenas os homens da comunidade. No desenvolver da coreografia, estão 40 pares distribuídos em 20 damas (representadas por homens travestidos) e 20 cavalheiros. Cabe às mulheres da comunidade a preparação das comidas e de bebidas tradicionais para receberem os caretas nas suas casas. Nelas, as pessoas comem e bebem à vontade sem pagar por nada (Silva, 2005).

A roupa é toda feita em fitas coloridas, onde são pendurados guizos de metal. As máscaras são utilizadas desde os primeiros festejos para que os senhores de escravistas não reconhecessem aqueles que estavam dançando. Os instrumentos utilizados são: sanfona pé-de-bode, gaita, pandeiro, caixa, violão, viola, rabeça e o maracá. Todo o planejamento e ensaios tentam seguir a forma original, produzindo artesanalmente vestimentas, comidas e

instrumentos, e as músicas cantadas são, fielmente, transmitidas pelas gerações. Além do São Domingos, a Caretagem também é realizada em outras comunidades quilombolas nos povoados do São Sebastião e da Lagoa de Santo Antônio e em dois bairros, Alto do Açude e Paracatuzinho (Silva, 2010).

A dança é iniciada na casa de uma das moradoras mais antigas, segue para uma segunda residência e é culminada pelo almoço na última casa a receber a folia. Ali, o mastro com a bandeira do santo é levantado, acontecem as rezas, danças e serve-se o almoço. Entretanto, durante toda noite, os foliões fazem o percurso dançando, tocando e cantando. Assim, a festa começa ao cair da noite e termina no dia seguinte, após o almoço (Oliveira Mello, 1978).

A Caretagem é uma festa de celebração realizada em louvor a São João Batista, marcando as comemorações juninas da cidade. Moradores do povoado e historiadores afirmam que ela tenha chegado à cidade junto com os(as) escravizados(as) trazidos(as) para o Brasil, para trabalhar no garimpo e lavouras. Todos os momentos e símbolos usados, como os ensaios, a bandeira, as máscaras e as roupas coloridas são elementos com grandes significados para os envolvidos. Os passos da dança têm significados diferentes, todos de cunho religioso (Silva, 2012).

Partindo da importância que a Caretagem tem para os remanescentes dos quilombolas da Comunidade de São Domingos e o esforço que desprendem para manter viva esta tradição, adotou-se esta proposta de pesquisa, na qual se pretendeu: 1. observar o modo como se elabora/efetiva/amolda a continuação da identidade étnica deste grupo e qual o nível de compreensão da Caretagem como instrumento de resistência cultural; 2. compreender o surgimento e construção da identidade do Povoado de São Domingos, sua história e particularidades quanto ao modo como vivem, preservam e repassam sua cultura; 3. caracterizar a comunidade, bem como os instrumentos e estratégias adotados para manter sua cultura própria, levantando o conhecimento da comunidade urbana quanto à festa da Caretagem e sua compreensão como patrimônio histórico imaterial da comunidade; 4. descrever a Festa da Caretagem quanto ao significado, potencial de fortalecimento da cultura local e influência nas novas gerações presentes no local; 5. divulgar amplamente a tradição, objeto de estudo, de modo a contribuir para a valorização e continuidade da prática pela geração jovem e futuras gerações.

A fim de desenvolver a proposta de pesquisa aqui relatada, foram utilizadas fontes que retratam o período escravagista brasileiro como um forte instrumento de enculturação de uma considerável fração da cultura nacional e, conseqüentemente, para a localidade de São Domingos. Por assim ser, João José Reis, Frederick Barth, Mary Lucy Del Priore, Ronei Carlos

de Lima, dentre outros, possibilitaram a construção do referencial teórico que retrata a história dos quilombos brasileiros como instrumento de resistência negra.

Como limites temporais do estudo, adotou-se, como período inicial, o correspondente ao surgimento de Paracatu, pela chegada dos bandeirantes e, como final, a contemporaneidade. Os autores utilizados permitiram uma análise do desaparecimento de outros quilombos locais que deram origem a povoados e à cidade, perdendo seu território, não conseguindo resistir à sociedade moderna.

Os quilombos existentes no território brasileiro representam tentativas de negação da identidade hegemônica, em continuidade às concepções de seus surgimentos no passado colonial. Ainda hoje, a identidade quilombola se constrói como um instrumento, essencialmente, de luta e resistência. Se, em princípio, deu-se pela luta contra a escravização, hoje acontece contra a invisibilidade social e a negação da condição de sujeitos quilombolas (Silva, 2014).

Ao se identificar como pertencente a um grupo dotado de valores e conteúdo baseado em sua própria realidade histórico-cultural, o sujeito passa a interiorizar essa identidade, reconhecendo-se enquanto sujeito quilombola, pertencente a um universo mais amplo, à cultura quilombola. A relação com seu passado, o vínculo construído ao longo do tempo com o território, as emblemáticas negociações com a sociedade em geral são questões que influenciam na dinâmica de construção identitária quilombola (Silva, 2014).

## CAPÍTULO 2

### PATRIMÔNIO CULTURAL E AFRICANIDADES

Conforme já foi apresentado, a etnicidade caracteriza-se como fenômeno de essência social enquanto processo ininterrupto de transmissão cultural entre gerações, a partir da convivência ou mesmo contato comunicacional, e da participação no meio social no qual determinada etnia se configura. Nesse contexto, é refugada a ideia de traços étnicos inatos. Sem dúvidas, um representativo percentual de indivíduos compreende, em sua composição étnica, uma grande parcela de sua identidade pessoal, bem como a continuidade das tradições ou comemorações de características culturais específicas de seu grupo cultural, como instrumento de manutenção de uma identidade étnica que os diferencia dos demais grupos e os mantém unidos por meio da familiaridade dos traços culturais que compartilham (Luvizotto, 2009).

Para ampliar a discussão sobre a relação do patrimônio cultural com as africanidades, neste capítulo, é feita, primeiramente, uma breve retomada dos conceitos de etnicidade e de cultura. Considerando isso, o capítulo 3 está dividido em sete seções. Na seção 2.1, é feita *uma breve abordagem sobre a relação da etnicidade com o patrimônio cultural*. A seção 2.2 é destinada para a realização de um aprofundamento sobre *Patrimônio imaterial*. Na seção 2.3, o foco recai em *memória, oralidade e tradições africanas*. A discussão sobre *culturas populares e folguedos – o imaterial que perpetua* é realizada na seção 2.4. Na seção 2.5, é feita uma abordagem sobre *a Igreja Católica na colônia e irmandades religiosas na Vila de Paracatu do Príncipe*. A discussão sobre a *possível origem da Caretagem* fica sob a responsabilidade da seção 2.6. E, por último, na seção 2.7, tem-se *sobre o fazer historiográfico*.

#### **2.1 Uma breve abordagem sobre a relação da etnicidade com o patrimônio cultural**

Dada sua amplitude, os conceitos atribuídos ao termo grupo étnico, identidade étnica e etnicidade percorreram uma trajetória teórica bem complexa nas Ciências Sociais, e as divergências conceituais são constatadas nas concepções de vários autores a partir do início dos anos 70 do século passado. Os grupos étnicos, enquanto unidades concretas de análise, são definidos através de diferentes combinações das características que extrapolam a cultura comum e a identidade étnica construída de modo simbólico. A revisão conceitual realizada por

Frederick Barth (1969), por exemplo, deu origem à incorporação de noções da identidade étnica e da etnicidade, fazendo críticas à concepção tradicional na qual o grupo étnico é concebido como unidade cultural distinta e separada (Ribaric, 2020).

Barth (1969) defende que a etnicidade seria uma forma de organização social, tendo como base a atribuição categorial pela qual as pessoas são classificadas de acordo com sua suposta origem, ideia validada pelo decorrer da interação social e pela criação e aplicação de signos culturais socialmente diferenciadores. Sobre isto, conclui-se que:

Esta definição mínima é suficiente para circunscrever o campo de pesquisa designado pelo conceito de etnicidade: aquele dos estudos dos processos variáveis e nunca terminados pelos quais os atores identificam-se e são identificados pelos outros na base de dicotomizações Nós/Eles, estabelecidas a partir de traços culturais que se supõem derivados de uma origem comum e realçados nas interações raciais (Poutignat; Streiff-Fenart, 1998, p.141).

A transmissão da cultura dos(as) escravizados(as), iniciada às escondidas nos cativeiros, continuou a ser propagada após a condição de negros(as) libertos(as), que tentavam resgatar e ensinar aos descendentes, suas tradições. Oriundos de regiões distintas, inúmeras foram as influências culturais que aqui chegaram, representando os primeiros passos da construção do patrimônio cultural hoje presente nos povoados e áreas onde se encontram grupos quilombolas. Entende-se como patrimônio histórico cultural tudo o que é produzido, materialmente ou não, pela cultura de determinado grupo que, dada sua importância cultural e científica, deva ser preservado enquanto representante de uma riqueza cultural de importância local ou mundial (Madronal; León, 2016).

A Constituição Federal Brasileira, em seu art. 216, estabelece que “constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (Brasil, 1988, local.1). Mais especificamente, são patrimônios culturais as formas de expressão, criação, fazer e viver; obras, documentos, edificações, espaços de manifestações artístico-culturais, criações científicas, artísticas e tecnológicas, bem como os conjuntos urbanos e sítios que tenham valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (Luvizotto, 2009).

Para a UNESCO (2003), aceitar o caráter simbólico do patrimônio cultural permite a incorporação de um conjunto de manifestações sociais que ultrapassaram a ideia de patrimônio monumental, concreto, geralmente, associados aos bens culturais de interesse histórico.

Os bens culturais de natureza imaterial passam a ser reconhecidos nas práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos os indivíduos, reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural (IPHAN, 2000, local.1).

Como consequência desta ótica, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN - passou a considerar as demandas oriundas de comunidades locais, reconhecendo bens e práticas culturais referenciais e identitárias que pleiteiam junto à política patrimonial brasileira, meios de proteção e salvaguarda de bens e práticas distintivas, reconhecendo-os e incluindo-os nas salvaguardas constitucionais voltadas para as comunidades tradicionais. Entretanto, mesmo diante das conquistas alcançadas com o Decreto 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, as comunidades tradicionais que não se caracterizavam como indígenas ou quilombolas, tais como os pescadores artesanais e outras populações ribeirinhas, deparam-se com obstáculos estruturais quanto à conquista de seus direitos fundiários e culturais reconhecidos legalmente, mas ausentes no texto do referido decreto (Madronal; León, 2016).

Controversamente, as discussões acerca do patrimônio da humanidade mostram-se atados e confundidos com os interesses de blocos socioeconômicos enquanto direcionam para a reprodução de subordinações culturais em nível global, enquanto as instituições internacionais permanecem estáticas diante dos discursos das maiores potências econômicas que exploram o consumo industrial permeado ao patrimônio de caráter lucrativo. Em sentido coerente, o patrimônio deve ser tratado por uma ótica que neutralize a permanência do aspecto colonial, incluindo a diversidade da humanidade e sua versatilidade, explorando a potencialidade de veículo de diversas narrativas que exponham as divergências entre as leituras e as representações possíveis. Nesta linha, o que se constata é que a “pedagogia da identidade que se manifesta nos patrimônios culturais institucionalizados deixa de ser um reflexo da interculturalidade para refletir os discursos civilizatórios, sejam estes ocidentalizantes ou orientalizantes” (Madronal; León, 2016, p.147).

## **2.2 Patrimônio imaterial**

Os elementos culturais de natureza imaterial referem-se a práticas e domínios da vida social que se expressam por meio de conhecimentos, habilidades e métodos; festividades; formas de expressão em diversos meios, como teatro, artes plásticas, música ou recreação; e em

locais como mercados, feiras e santuários, que abrigam práticas culturais coletivas. A Constituição Federal de 1988, em seus artigos 215 e 216, ampliou a concepção de patrimônio cultural ao reconhecer a presença de elementos culturais tanto materiais quanto imateriais (IPHAN, 2000).

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

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

Nesses artigos da Constituição, é reconhecida a inclusão, no patrimônio a ser preservado pelo Estado em colaboração com a sociedade, dos bens culturais que representam os diversos grupos que compõem a sociedade brasileira. O patrimônio imaterial é transmitido de uma geração para outra, sendo constantemente recriado por comunidades e grupos, em resposta ao seu ambiente, interações com a natureza e à sua própria história. Isso gera um sentido de identidade e continuidade, contribuindo para fomentar o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana (IPHAN, 2000).

A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura - (UNESCO) - define como patrimônio imaterial “as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos os indivíduos, reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural”. Esta definição está de acordo com a Convenção da Unesco, para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, ratificada pelo Brasil em março de 2006 (IPHAN, 2019).

Para atender às exigências legais e desenvolver ferramentas adequadas para o reconhecimento e preservação dos bens imateriais, o Iphan liderou os estudos que resultaram na promulgação do Decreto nº. 3.551, de 4 de agosto de 2000. Esse decreto estabeleceu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e instituiu o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, além de consolidar o Inventário Nacional de Referências Culturais. A partir de 2004, o Iphan começou a implementar uma política de salvaguarda mais estruturada e sistemática com a criação do Departamento do Patrimônio Imaterial. Em 2010, o Decreto nº. 7.387, de 9 de dezembro de 2010, instituiu o Inventário Nacional da Diversidade Linguística. Esse

inventário é utilizado para o reconhecimento e valorização das línguas que têm relevância para a identidade, ação e memória dos diversos grupos que compõem a sociedade brasileira (IPHAN, 2000).

Em Paracatu, não se tem como resumir o patrimônio imaterial em poucas palavras, devido à sua complexidade e variedade (ACONTUP, 2011). O Instituto de Arqueologia Brasileira, interessado no patrimônio imaterial de Paracatu, fez um documentário que conseguiu traduzir um pouco desta complexidade, comprovando uma gama de comunidades quilombolas, estando entre as dez cidades com maior número de povos remanescentes de quilombos, segundo a USP. Cada quilombo desenvolveu uma cultura peculiar e tem características muito distintas. Outro grande representante do patrimônio imaterial de Paracatu são as festividades religiosas, como, por exemplo, a *Festa da Caretagem*, realizada nas comunidades Quilombolas dos Povoados de São Sebastião e São Domingos, e nos quilombos urbanos Alto do Açude e Paracatuzinho (IPHAM, 2010; Prefeitura De Paracatu, 2010).

### **2.3 Memória, oralidade e tradições africanas**

A cultura expressa pela oralidade tem um poder atemporal de encantar aqueles que nela adentram e investigam, uma vez que tem oportunidade de dispor um mundo de conhecimentos a ser descoberto por meio da fala. Para aquele está entremeadado na historicidade da dispersão de um povo, ao iniciar o contato por meio da oralidade que tece o cotidiano do objeto de estudo, torna-se capaz de absorver informações ao se colocar diante das múltiplas possibilidades, capazes de levar a um grande aprendizado (Souza, 1994). Diante da riqueza e mistérios da tradição africana, os aprendizes se encantam e escolhem buscar tais conhecimentos como forma de construção da identidade própria (Gallo, 1992).

É lógico considerar que a tradição oral africana pode colocar-se como grande aliada em processos educativos, cujo objetivo seja o resgate da identidade afro-brasileira, considerando-se que a ampla dimensão da oralidade abarca todas as culturas tradicionais afro-brasileiras. A voz que não foi silenciada se faz vibrante em si mesma e transmite tal vibração, por meio do encanto eterno representado pelas tradições do povo africano (Oliveira; Farias, 2019). No universo da memória e da oralidade, destacam-se importantes elementos significativos, representados pelas várias formas de expressão artística e cultural: música, religião, ensinamentos, ritos, mitos, cantos, dança, poesias, que podem reconstruir a memória que vem sendo enfraquecida ao longo do tempo (Dourado, 2013).

A tradição oral africana é compreendida como um elo entre afrodescendentes e sua ancestralidade, considerando-se que os elementos das línguas africanas chegaram ao Brasil, principalmente, por meio dos(as) africanos(as) escravizados(as) e, com o passar do tempo, viram-se incorporados às culturas aqui existentes, disseminando para o universo da cultura nacional. Portanto, a transmissão dessa cultura só será possível pelo conhecimento da história dos ancestrais africanos, saber necessário para que os desdobramentos dessa presença sejam compreendidos antes de transmitidos (Oliveira; Farias, 2019). Quanto às narrativas orais nas sociedades tradicionais africanas, elas podem

ser tidas como os pilares em que se apoiam os valores e as crenças transmitidas pela tradição. Uma tradição, de acordo com esse autor, é uma mensagem transmitida de uma geração para a seguinte. No entanto, para ele, nem toda informação verbal é uma tradição, podendo ser somente o relato de um testemunho ocular, mas quando essa informação é repetida por gerações posteriores torna-se então tradição. Assim, são tradições orais as fontes narradas, as que são transmitidas de boca em boca por meio da linguagem (Oliveira; Farias, 2019, local.3).

Quanto à memória, esta, à primeira vista, mostra-se como algo inerte (o que pode significar sem vida), ligada ao passado, bem como uma lembrança de fato ocorrido, imutável no decorrer do tempo. Entretanto, por meio de um olhar mais cuidadoso, a memória revela-se como dinâmica, conectada a três dimensões temporais; quando evocada no presente, leva o evocador ao passado, mas, mantém em vista o futuro (Payer, 2005).

O caráter dinâmico da memória foi abordado, por ocasião da *Conferência Memórias Comunicativa e Cultural*, pelos pesquisadores Jan Assmann e Aleida Assmann, então professores da Universidade de Konstanz, Alemanha. O primeiro defendeu a durabilidade e os aspectos simbólicos permeados na memória cultural, destacando o papel que exerce na construção de identidades. O segundo teve, como foco de discussão, a narrativa histórico-contemporânea, concentrando sua análise nos processos de memorização presentes na constituição de novos estados e nações (Dourado, 2013).

Para os pesquisadores citados, a memória representa um artifício que protege o passado contra a ação de esquecimento gradativo e inexorável que acontece com o passar do tempo e também instrumento que oferece subsídios para que as pessoas compreendam o mundo, construindo expectativas do futuro, compreensão esta que permite ao homem evoluir sem voltar ao ponto de partida da evolução humana, ou seja, aponta o valor das memórias acumuladas (Dourado, 2013).

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam, ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico (Nora, 1993, p.9 *apud* Vieira, 2015, p.4).

Nas concepções de Pollak, publicadas em 1992, a memória, individual ou coletiva, é constituída de acontecimentos, pessoas e lugares. Como experiências que constroem a memória, são entendidas as ocorrências vivenciadas pessoalmente ou pelo grupo ao qual um indivíduo pertence, ou seja, não é uma memória direta, mas sim, herdada. Também faz parte da memória, pessoas, acontecimentos e personagens que nem sempre fazem parte do nosso tempo, mas sobre as quais são sabidas coisas como se fossem conhecidas; e por lugares, como uma casa que traz memórias da infância, que representa registros afetivos (Mattos, 1991).

Outras memórias são representadas por imagens, monumentos, documentos, arquivos e sons. Daí se constata que Pollak (1992) compreende que a memória não é restrita à vida de uma pessoa, ao contrário, é uma construção coletiva, um processo ou fenômeno construído e organizado a partir do presente e por herança coletiva. Tratando-se da memória herdada, pode-se afirmar que existe uma relação fenomenológica estreitada entre a memória e o sentimento de identidade, esta compreendida como a imagem construída e apresentada a si mesmo e aos demais, representando o modo como se quer ser percebido. Então, a memória é conceituada como um elemento que faz parte do sentimento de identidade, individual ou coletiva, considerando-se que é também um fator intrínseco ao sentimento de continuidade e de pertencimento de uma pessoa ou do seu grupo, no processo contínuo de sua reconstrução pessoal (Vieira, 2015).

A memória cultural, construída no Brasil, confunde-se com o contexto religioso, uma vez que é constituída pelas heranças simbólicas de povos distintos; da cultura de indígenas que aqui viviam, das trazidas pelos europeus católicos e dos(as) escravizados(as), ligados à religião de matriz africana. Tais influências foram materializadas em instrumentos que a transmitem no decorrer do tempo: textos, ritos, monumentos, celebrações, objetos, escrituras sagradas e outros objetos que se apresentam como recursos mnemônicos, responsáveis para funcionar que acionam significados associados ao que aconteceu em tempos anteriores. A memória cultural remonta ao tempo mítico das origens, cristalizando as experiências coletivas passadas, podendo

perdurar por milênios. Dado o aspecto mítico, pressupõe a necessidade de um conhecimento restrito aos iniciados, responsáveis pela sua continuação (Ferreira, 2013).

Em relação ao aspecto social da memória, é importante considerar a teoria defendida por Ecléa Bosi, que destaca a importância do trabalho da coletividade, pois o trabalho desenvolvido em conjunto tem mais possibilidades de criar esquemas de narração e de interpretação dos fatos de forma coerente e de maior crédito, contribuindo para que a lembrança seja fortalecida. Entende-se, então, que a memória encontre seu ponto de apoio nas relações construídas entre os indivíduos e o meio, nas trocas de experiências entre membros do grupo e entre grupos, ou seja, naquilo que é vivido (Assumpção; Castral, 2022).

Para Pollak (1989, local.6), “A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irreduzíveis”. Em outras palavras, Pollak (1989) acrescenta uma premissa que resume bem o valor da memória, quando não a vê apenas como uma lembrança ancorada no passado vivido, mas como um instrumento estruturador de um grupo, pois é ela que mantém a coesão de grupos e instituições que formam uma sociedade, definindo seu lugar, sua complementariedade e suas oposições (Pollak (1989).

É triste constatar que, durante séculos, a ideia construída sobre a África foi baseada em pensamentos preconceituosos acerca do continente, semelhante a pensadores europeus como, por exemplo, Friedrich Hegel, para quem “A África não possui consciência exterior que possa resultar em universalidade”. Assim, este território foi rotulado na Europa, como uma terra que não tinha história, porque também não tinha registros escritos, o que é contraditório, uma vez que a escrita nasceu no continente africano (Big; Mistura, 2020, p.2). A questão da falta dos registros escritos é explicada pelo valor atribuído à palavra. Ali, a tradição oral utiliza de quatro canais de veiculação e perpetuação das informações, considerados principais: a música, a história, os contos (dos quais fazem parte as fábulas) e os provérbios (Negrão, 1988; Machado; Petrovich, 1999).

No continente africano, os grandes fatos históricos e os mais importantes heróis foram e continuam sendo imortalizados pela música. Cada povo, desde a antiguidade, tinha seus griôs (indivíduos conhecedores da memória do grupo e atuam como difusores de tradições, exercendo função hereditária), responsáveis pela passagem dessa memória e tradições para seus filhos. Até os dias atuais, em alguns países do Sul do Saara, ainda se encontram jovens griôs que conseguem contar, por meio de música, a história de uma família por até sete gerações, enquanto toca instrumentos, como o kora (harpa-alaúde de 21-cordas amplamente utilizado por povos na África ocidental), o mais comum (Big; Mistura, 2020). A música na África é vista

como um jornal ou informativo das comunidades e, geralmente, carregam lições morais, sendo destinada a todos (Souza, 2001).

As histórias que relatam fatos são outro tipo de veículo da tradição oral africana. Nesta sociedade, a importância de uma pessoa saber quem ela realmente é, em relação às suas origens, é considerado muito importante, pois não é possível saber sua própria identidade sem conhecer sua história. Assim, os(as) jovens africanos(as) iniciavam na instrução sobre a história real de sua tribo, de seu povo, da sociedade em que vive, de seus fundamentos e dos nomes de pessoas importantes desde pequenos (Negrão, 1988).

Muito antes das conhecidas fábulas francesas, as mães e os velhos africanos já contavam fábulas para seus descendentes, transmitindo a sabedoria e os ensinamentos necessários para a vida familiar e ao grupo, uma vez que os contos eram vistos como bons veículos de sabedoria. Tanto as fábulas quanto os contos tratavam os como capazes de interação com os humanos, mesmo que algumas vezes de forma fantasiosa, quando o contador não sabia a resposta real para o assunto (Big; Mistura, 2020).

Os provérbios, outro meio oral de expressão, é representado por frases curtas que têm objetivo de apresentar uma lição de moral. Na África, quanto mais velha é a pessoa, mais provérbios ela utiliza, chegando a predominar o uso de provérbios nos diálogos com os mais velhos, o que se torna difícil de compreender para aquele que não foi treinado para entender metáforas, tão comuns nesse canal de comunicação africano (Souza, 2001).

O primeiro canal natural de comunicação articulada usado pelo ser humano é a palavra, assim, esta também é um veículo de emoção enquanto carreadora de histórias pessoais e sentimentos. Por isso, na cultura africana, a palavra do homem tem o maior peso do que sua assinatura escrita. Para a cultura africana, ouvir o relato de uma história expressada por um indivíduo mais velho tem muito mais credibilidade do que quando lida em um livro, principalmente se o assunto for relacionado à história, às tradições, aos costumes ou às religiões (Machado; Petrovich, 1999). No interior dos costumes místicos e sagrados das coisas, os anciões transmitiam determinadas informações apenas para os iniciados escolhidos que atuavam como mensageiros e defensores reais, propagando a mensagem e protegendo-a quando necessário (Big; Mistura, 2020).

Para os povos africanos, o fato de a escrita ser mais exata para transmitir uma informação, não faz dela verdade absoluta. Prova disso é que a maioria das informações sobre a África, escrita por europeus, traz registros incorretos, influenciados pela apropriação cultural ou ainda adulterados (Munanga, 2002).

A história, cultura e memória dos povos africanos, de onde se originaram os(as) escravizados(as) trazidos(as) para o Brasil, aqui chegaram e permaneceram como parte da cultura local. A maior ênfase da materialização da cultura africana em território brasileiro se deu a partir da literatura oral pela transmissão dos mitos, lendas, provérbios, contos e música, dando bases para a produção escrita em língua portuguesa acerca das informações sobre o continente de origem dos(as) negros(as) que aqui aportaram. Os(as) escravizados(as) se consideravam guardiões(ãs) da sua própria cultura, colocando-se como responsáveis pela recriação da memória dos fatos e feitos de seus antepassados, como forma de ressignificar a via na nova condição que se encontravam, em um novo território de morada. Como não foram trazidos(as) escravizados(as) mais velhos(as), detentores de grande volume de conhecimento, o repasse da tradição africana ficou a cargo dos jovens que vieram (Munanga, 2015).

A relação construída pelos(as) africanos(as) para a palavra, o conhecimento e o saber, enquanto elementos da sabedoria de anciãos(ãs), é explicada:

Um mestre contador de histórias africano não se limitava a narrá-las, mas podia também ensinar sobre numerosos outros assuntos [...] porque um ‘conhecedor’ nunca era um especialista no sentido moderno da palavra, mas, mais precisamente, uma espécie de generalista. O conhecimento não era compartimentado. O mesmo ancião [...] podia ter conhecimentos profundos sobre religião ou história, como também ciências naturais ou humanas de todo tipo. Era um conhecimento [...] segundo a competência de cada um, uma espécie de ‘ciência da vida’; vida, considerada aqui como uma unidade em que tudo é interligado, interdependente e interativo; em que o material e o espiritual nunca estão dissociados. E o ensinamento nunca era sistemático, mas deixado ao sabor das circunstâncias, segundo os momentos favoráveis ou a atenção do auditório (Bâ, 2003, p.174-175).

A narrativa elaborada por Bâ (2003) esclarece o poder da palavra para os povos africanos; ao mesmo tempo em que garante e preserva os ensinamentos através do tempo, é possuidora de energia vital, capaz de criar e transformar o mundo. Essa tradição oral é um poço de ensinamentos dinâmicos que colaboram para que todas as pessoas, de todas as idades consigam se integrar no tempo, no espaço e nas tradições.

Entretanto, mesmo diante do valor atribuído à oralidade pelos(as) africanos(as), é inegável o prejuízo que a falta de registro escrito ocasionou para a cultura africana, que foi se perdendo ou sendo adaptada no decorrer do tempo (Munanga, 2002). O fato de os(as) mais velhos(as) não terem sido trazidos ao Brasil impediu que grande parte do conhecimento deles fosse transmitido aos mais novos (Negrão, 1988). Prova disso é a falta de registros da história dos quilombos de Paracatu; tudo que se sabe dessa comunidade foi relatado oralmente através do tempo.

## 2.4 Culturas populares e folguedos: o imaterial que perpetua

Falar de cultura é entrar em uma ampla discussão, dado que este conceito pode referir-se ao conjunto de tradições de um grupo, crenças e costumes de um conjunto social (que pode transmitir a ideia de algo estático) ou ir além, entendendo-a como processo dinâmico e mutante. Geralmente repassada às gerações seguintes, a cultura representa o patrimônio social adotado e transmitido por um grupo, resultante da soma dos padrões comportamentais humanos que envolvem vários contextos, tais como os conhecimentos, experiências, atitudes, valores, crenças, religião, língua, hierarquia, relações espaciais, noção de tempo, conceitos de universo (Mintz, 2010).

A cultura, enquanto comportamento derivado da aprendizagem ocorrida no meio social, torna-se uma ferramenta essencial para a sobrevivência do homem. Dada sua importância, tornou-se objeto central da Antropologia a partir dos estudos realizados por Edward Tylor (1832-1917) para quem “A cultura é todo aquele complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, a lei, os costumes e todos os outros hábitos e capacidades adquiridos pelo homem como membro da sociedade” (Cornélio, 2009, p.28).

Gradativamente, o conceito de cultura tornou-se amplo, relacionando-se à imaterialidade, ao espiritual, à liberdade para expressar, para criar e mudar, abrangendo as religiões, as festas, o teatro, as artes plásticas, o cinema, as canções e os esportes (Cavalcanti, 2004). Desse modo, a cultura seria uma propriedade humana única, baseada em expressões simbólicas que se relacionam com o tempo, como se constrói e se faz a comunicação, a vida social e a acumulação da interação entre indivíduos, contextos, que tornam possível o empilhamento de ideias, tecnologias e cultura material dentro dos grupos humanos (Sousa; Souza, 2016).

Cada cultura é ímpar e diferencia as sociedades entre si, porque é resultante das relações dos indivíduos com o meio em que vivem e com os demais componentes da sociedade (Quênia, 2016). Por meio da cultura, os seres humanos são submetidos à vivência e ao aprendizado de normas e valores que serão os eixos orientadores de comportamentos, construindo as bases necessárias à participação social. A cultura é dinâmica, viva e mutante; por meio dela, novas ideias e práticas são transmitidas, incorporando-se na sociedade (Cornélio, 2009). Enquanto representação de um grupo social, a cultura também é representada pelas tradições folclóricas de um povo. Neste caso, estas tradições pertencem à cultura popular, resultante da interação contínua entre indivíduos de uma mesma região que reproduz, coletivamente, um conjunto de padrões de comportamento e crenças locais (Mintz, 2010).

Popularmente, define-se folclore “como um conjunto de mitos, crenças, histórias populares, lendas, tradições e costumes que são transmitidos de geração em geração e integram a cultura popular. As manifestações folclóricas ajudam a ler a história e caracterizam a cultura de um povo” (Cornélio, 2009, p.23).

No Brasil, um significativo movimento a favor do folclore foi iniciado na década de 1950, chamado Movimento Folclórico. A produção de novas concepções, acerca do tema que começaram a ser elaboradas no final do século XIX, foram expressas mais adiante, na Carta do Folclore Brasileiro, elaborada durante o *I Congresso Brasileiro de Folclore*, realizado no Rio de Janeiro em 1951 e atualizada no *VIII Congresso Brasileiro de Folclore* que aconteceu em Salvador, no ano de 1995 (Oliveira, 1997). O objetivo da Carta era a promoção da articulação entre pesquisadores e professores bem como a participação destes nos trabalhos de coleta e organização de textos que refletissem as diversidades culturais regionais e sua importância, com intenção de divulgar, valorizar e aproveitar o material coletado em âmbito folclórico no contexto didático (Vieira Filho, 1997).

É possível identificar uma influência bidirecional entre a cultura produzida pelas classes dominadas e a relativa às classes dominantes no período compreendido entre a Idade Média até a metade do século XVI (Cavalcanti, 2004). Alguns autores fazem diferentes denominações para este fenômeno: Canclini trata como culturas híbridas; Burke como hibridismo cultural; alguns nomeiam sincretismo cultural e/ou multiculturalismo. Um ponto comum para todos estes autores refere-se à ideia de cultura como significados que o homem atribui às coisas de acordo com o conhecimento de grupo onde vive (Carneiro, 1982).

Existem diversas culturas e não “a cultura”. As relações entre as culturas populares, as culturas eruditas e as culturas de massa, são bem diversas. Todos somos consumidores e produtores de algum tipo de cultura. [...] as diferentes classes são determinadas pelo capital cultural, capital econômico e capital social. Ao mesmo tempo em que os principais eixos de discriminação derivam da etnia, gênero e classe. Porém, tudo passa por uma questão de luta pelo poder. Sujeitos históricos privilegiados podem escolher que tipos de cultura querem produzir e consumir (Cornélio, 2009, p.36).

Nas tradições do folclore de um povo, estão os folguedos, tradições que reúnem expressões artístico-culturais transmitidas por letras, músicas, coreografias e temáticas, como define o Dicionário do Folclore Brasileiro (Casudo, 2002). Os folguedos possuem um conjunto de regras e combinados básicos bem definidos e conhecidos por aqueles que fazem/participam e pelos que assistem. É comum que haja improviso nos enredos estruturados que podem sofrer alterações consequentes das mudanças sociais (Sousa; Souza, 2016).

Dentro do fato folclórico, os folguedos estão ligados à ideia do ‘folgar’ entendido como descansar, distrair, divertir e folgar, levando à ideia do brincar, de brincadeiras e festejos que representam tradições vivenciadas com alegria e prazer (Cavalcanti, 2004).

Assim, brincar significa também relacionar-se procurando romper as fronteiras entre posições sociais, criar um clima não verdadeiro, superimposto à realidade. No carnaval, então, quando “brincamos”, estamos nos relacionando e também simulando posições e sentimentos. Ou seja: estamos dramatizando relações, possibilidades, desejos, posições sociais. Daí o carnaval ser uma época onde todos estão vivendo como que num grande palco (Da Mata, 1979 *apud* Cavalcanti, 2004, p.21).

Por meio do folclore, um povo se faz socialmente presente e expressa seus desejos, criando para si oportunidades de expressar e aprender, preservando o conjunto de seus conhecimentos; por este meio consegue manter sua alegria, a coesão coletiva e o espírito criativo e inovador (Carneiro, 1982). Para um povo, as brincadeiras são momentos de criatividade e de produção de conceitos. Ainda que as manifestações culturais populares sejam denominadas por vários termos, como brincadeiras, folguedos ou festas, é fato comum que sempre existe, ainda que oculto, um sentido religioso (Cornélio, 2009).

Apesar da condição escravizada, os(as) africanos(as) ocuparam lugar de atores culturais inéditos, influenciando largamente as formas de viver e de sentir da população brasileira a qual servia e convivia. Os africanos exerceram papel de elementos ativos e criadores, transmitindo elementos da sua cultura para a sociedade em formação (Sousa; Souza, 2016). Pela convivência com os(as) escravizados(as), a língua portuguesa incorporou novas palavras e adquiriu um tom mais espontâneo e leve. Culturalmente, a escravidão acabou por contribuir na africanização do Brasil, fortalecendo as bases da cultura afro-brasileira (Quênia, 2016).

Enquanto território colonizado, o Brasil construiu sua cultura, a partir da miscigenação cultural de expressões indígenas, africanas e europeias e a partir da organização política estabelecida no período colonial. Como a maioria da população era composta de escravizados(as), as influências do continente africano foram mais fortes no Brasil e, ao mesmo tempo que se adaptava, influenciava as demais etnias aqui presentes (Lima, 2012). Assim, a cultura brasileira foi marcada pela relação cultural africana com as demais referências culturais que conviviam no mesmo espaço que os(as) negros(as), como a indígena e a europeia (Cornélio, 2009).

Devido ao fato de os(as) escravizados(as) serem originários(as) de diversas partes do continente africano, de tradições distintas que levaram à necessidade de adaptações e

apropriações, a cultura afro-brasileira não foi construída de forma homogênea, mostrando-se bem diferenciada nas regiões que compõem o território nacional (Quênia, 2016).

## **2.5 Igreja Católica na colônia e irmandades religiosas na Vila de Paracatu do Príncipe**

No período colonial, a ação missionária da Igreja voltava-se, estritamente, para fortalecimento dos colonizadores portugueses; então, a Coroa Portuguesa e a Igreja Católica se completavam e formavam uma unidade (Vasconcelos, 2013). A atuação da igreja tinha início, às vezes, imediatamente após a captura, pelo batismo de escravizados(as) ainda em território africano ou imediatamente à chegada nas terras brasileiras, assim que os navios atracavam, isto antes de serem vendidos e levados para as regiões produtoras de açúcar (Scarano, 1978). A mesma marca, feita a ferro quente, usada para identificar os escravos comercializados, cujo imposto fiscal já tinha sido pago ainda na África, também representava um certificado do batismo cristão. Mais adiante, Dom João IV substituiu a marca feita a ferro quente por uma argola de ferro pendurada no pescoço dos(as) escravizados(as) com o mesmo significado (Silva, 2021).

A igreja reconhecia e legitimava a escravidão e também a praticava, pois muitos(as) escravizados(as) foram levados(as) para os conventos e colégios, recebendo o mesmo tratamento das senzalas. A participação de religiosos nos portos de onde saíam ou onde chegavam os navios negreiros, leva a afirmar que o tráfico de escravizados (as) foi também exercido por religiosos (Cruz, 2007).

Em 1756, o trabalho da igreja em benefício da escravidão foi ampliado pelo instituto da obrigatoriedade de os navios negreiros terem capelães a bordo, responsáveis pela administração do sacramento a moribundos. Era realizado batismos em massa com propósito de evangelizar por meio da sacramentalização e a catequização ocorria pela imposição do medo aos(às) escravizados(as), obrigados a decorar as orações e ensinamentos católicos. Mediante a um erro na repetição das orações ou conteúdos, eram severamente castigados como incentivo para se esforçarem mais. Para religiosos e senhores da época, antes de serem batizados, a alma dos negros era moradia do demônio (Cruz, 2007).

Em 1854, os padres jesuítas receberam a visita de Cristóvão de Gouveia que veio averiguar a situação da evangelização instituída para os engenhos (Sousa Junior, 2009). Este, então, relata ao seu superior geral, Cláudio Aquivava, a situação real encontrada:

Nas fazendas e engenhos há grande cópia de escravizados, os quais nunca ouvem missa, ainda que tenha neles sacerdotes que as digam, por serem as Igrejas pequenas e os escravos andarem nus; e, pelo mal cheiro, não os deixam os seus senhores e Portugueses estar nem dentro nem fora das Igrejas. Além disso, logo em amanhecendo, nos dias santos, vão buscar de comer pelos matos, por seus senhores não lhes dar. Pelo que nos parece que seria de muito serviço de Nosso Senhor, alcançar do Papa que estendesse o privilégio que temos de dizer duas missas ao dia em diversos lugares, a dizerem-se no mesmo lugar, em diversos tempos. Uma, logo pela manhã, aos escravizados; e outra, aos portugueses, como se costuma. E se este privilégio se estende aos clérigos seculares, para o mesmo efeito, seria grande bem, porque todas estas 15 ou 20 mil almas parece que não têm mais o nome de cristãos e tudo o mais de gentio, nem assim se poderão salvar, se não forem melhor cultivados e ensinados nas coisas da fé (Leite, 1945 *apud* Vasconcelos, 2013, p.6).

Analisando a situação acima relatada, pode-se afirmar que a catequização de escravizados(as) tinha como verdadeiro objetivo torná-los(as) submissos(as) a sua condição.

Todas as regras católicas fortaleciam o poder dos senhores enquanto ‘proprietários legítimos’ dos(as) escravizados(as) e tinham como foco a aceitação irrestrita de tudo que fosse imposto pela igreja e pelos patrões, ou seja, colaborava para a manutenção das situações de senhores e escravizados(as), dando aos primeiros amplos poderes sobre os(as) submissos(as) (Cruz, 2007). Ao mesmo tempo, exigia dos senhores o cumprimento de preceitos cristãos quando impunha aos senhores a obrigação de autorizar o matrimônio entre cativos, evitando que vivessem em pecado. Para os senhores, o casamento era adequado, pois significava novos escravizados em poucos anos e, quanto mais filhos o casal tivesse, maior o contingente de escravizados(as) na fazenda. Ironia ou não, a igreja ordenava que, aquele(a) que fugisse do cativo, perderia a proteção da igreja (Barros, 2017). Gradativamente, as leis canônicas passaram por adaptações, necessárias às novas formas de governo, às novas leis, entretanto, buscando meios de manter a relação dominante/submissa no contexto escravista (Silva, 2021).

A expansão católica recebeu uma valiosa contribuição das irmandades, instituições religiosas formadas por leigos reunidos em torno da devoção a determinado(a) santo(a), com objetivo de oferecer serviços, tais como realização de festas religiosas, fazer enterros, auxiliar doentes, presos(as) e cativos(as), ajuda aos seus membros e à comunidade obedecendo regras impostas pela igreja a qual deveriam submeter o controle de suas contas feito por dignitário religioso nomeado para tal (Cruz, 2007).

Nesse contexto, as irmandades erguidas no Brasil, do século XVII ao XIX, foram as responsáveis pela disseminação da devoção católica e pela realização das procissões tornando-as grandiosas manifestações físicas da fé, fortalecendo o Estado e o poder eclesiástico (Scarano, 1978). Regidas por um conjunto de normas denominadas compromissos previamente aprovados pelos superiores - Igreja Católica, Presidente de Província e autoridade monárquica – as

irmandades obedeciam às normas que regiam a administração, as obrigações e direitos dos(as) irmãos(as) (Barros, 2017).

Depois que o funcionamento da irmandade era aprovado pelos superiores, a mesa diretora da irmandade, escolhida internamente, era responsável pelo registro das decisões, das receitas e despesas que custeavam a entidade, pelos bens da irmandade e pelas entradas de novos irmãos que deveriam se comprometer a venerar o santo padroeiro, manter seu culto e promover sua festa (Cruz, 2007).

Em território português, as irmandades representavam uma família, responsáveis pelo auxílio de seus membros quando preciso e pela solidariedade com quem dela precisasse e, eventualmente, tornavam-se responsáveis por enfermarias, hospitais, albergues e outras casas de auxílio, atendendo ao princípio da ajuda mútua, uma das bases da organização (Sousa Junior, 2009). Em Portugal, elas foram compreendidas como uma reação social diante do sistema feudal; já em território mineiro, as irmandades se adequaram de acordo com a organização social do período, considerando as divisões por cor, classe e gênero, bem como os conflitos da sociedade da época (Barros, 2017).

Na Vila do Paracatu do Príncipe, no período compreendido entre os anos de 1739 e 1905, foram localizadas algumas Irmandades: Irmandade de Nossa Senhora do Rosário; do Glorioso São Benedito; de Nossa Senhora do Amparo; de Nossa Senhora Sant'Anna; de Nosso Senhor dos Passos; do Santíssimo Sacramento; das Almas; de Nossa da Boa Morte; de Nossa Senhora Assunção. Entretanto, devido à ausência de registros, são confirmadas três: Nossa Senhora do Rosário (1808), Glorioso São Benedito (1808) e Nossa Senhora do Amparo (1811) (Gonzaga, 1910; Oliveira Mello, 1978).

Uma vez que as irmandades obedeciam aos mesmos regulamentos, o termo de compromisso elaborado por cada uma delas era baseado nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (Cruz, 2007). Alguns termos estabeleciam a cobrança de uma taxa de entrada que variava de acordo com a cor do indivíduo; entretanto, na Irmandade Nossa Senhora do Rosário, não haviam critérios fixos sobre o pagamento de admissão, mas sim esmolas, como se esclarece: “Os irmãos e irmãs conforme a hierarquia das suas ocupações pagarão a esmola, que em Mesa geral se determinar e contribuirão com os anuais que na Mesa se taxarem” (Arquivo Público Municipal De Paracatu, 1773). Constata-se, então, que a taxação era variável, com critérios hierárquicos internos. Comente-se que não foram encontrados registros referentes à taxação na Irmandade Nossa Senhora do Amparo.

De outro modo, na Irmandade de São Benedito, era definida uma quantia para a entrada de novo membro e, como anuidade, conforme termo de compromisso da irmandade:

Toda pessoa liberta, brancos, e brancas, pardos, e pardas, pretos e pretas, que quiserem entrar nesta nossa Irmandade, o Escrivão dela com a aprovação do Mordomo Maior da mesma lhe Lavrará termo de entrada, em que assinará o irmão, e pagará de sua entrada meia oitava de ouro, e de anual seis vinténs; e querendo algum irmão, ou irmã remir-se de pagar anuais, dará oito oitavas de ouro; porém essa remissão senão entende para o eximir de servir os Cargos, para que for eleito, e pagar o que lhe tocar, só sim para não pagar anuais (Arquivo Público Municipal De Paracatu, 1773).

A preocupação das irmandades quando à arrecadação financeira era justificada pelo fato de não serem sustentadas pelo clero e para a construção de igrejas que recebessem os cativos, pardos e pretos, era uma necessidade uma vez que estes não tinham locais para vivenciarem suas culturas e manterem suas heranças vivas. Construir igrejas não era prioridade das autoridades deixando tal obrigação para as irmandades que as construíram para louvar seus santos de devoção, podendo a mesma igreja alojar uma irmandade ou mais (Cruz, 2007).

## 2.6 Possível origem da Caretagem

Segundo Oliveira Mello (1978), a *Festa da Caretagem* data do período escravagista, nos tempos em que Paracatu era uma vila. Hoje, a cidade conta com 225 anos de autonomia política e os habitantes do povoado de São Domingos afirmam que a Caretagem surgiu antes da vila se tornar município, ou seja, para que um festejo seja considerado possível origem, terá que ser antecedente a esta data.

Alguns registros apontam a existência de uma manifestação cultural, denominada como Zambiapunga semelhante à Caretagem, em algumas cidades da Bahia, região que recebeu os(as) primeiros(as) africanos(as) capturados(as). A Zambiapunga refere-se a um grupo de caretas (pessoas mascaradas), que fazem cortejos durante a madrugada, dançando e produzindo um som retumbante o suficiente para acordar os moradores, som este produzido pelo barulho de enxadas, tambores, cuícas e búzios (Silva, 2012). As cidades mais conhecidas do Baixo Sul da Bahia, das quais se tem relatos da Zambiapunga são Cairu, Nilo Peçanha, Taperoá e Valença (Silva, 2012).

As influências africanas africanas presentes no Zambiapunga são sugeridas pelo significado do termo em questão que quer dizer “deus supremo dos cultos bantos”, como registrado em pesquisa de Yeda Pessoa quando explica que: “nzambi ampungu” tem o sentido de grande espírito e “saami ampunga” refere-se aos grandes ancestrais. Complementando, “Mpungu”, “ampungu” ou “ampunga” são termos de origem banto, referentes aos mortos e antepassados. Acredita-se que, ao chegar no território brasileiro, o Zambiapunga passou por

incorporações da cultura local com novas cores, ritmos, funcionalidades e experiências (Silva, 2012).

No decorrer dos séculos, essa manifestação cultural invadiu as regiões brasileiras para as quais os(as) escravizados(as) foram levados(as) e, nesse caso, saiu da Bahia em direção a Minas Gerais, encontrando nos garimpos auríferos, espaço adequado a sua continuidade adaptando-se ao lugar. Esta adaptação se dá devido ao fato de que as manifestações recebem e incorporam características dos locais onde ocorrem, adaptando-se ao momento e contexto (Castro, 2021).

Na Vila de Paracatu do Príncipe, província de Minas Gerais, foi identificada uma folia realizada por negros, por meio de canções, danças e rezas, bem semelhante à Zambiapunga, em alguns aspectos, (Figura 2), existente na Bahia, tais como a presença específica de negros e o uso de máscaras. Obviamente, nas Minas Gerais, esta manifestação cultural passou por modificações, incorporando elementos distintos, atraindo novos participantes e relacionando-se a novas devoções como meio de garantir sua continuidade e sobrevivência (Lopes, 2007).

FIGURA 2: Festa da Zambiapunga



Fonte: Lopes (2007).

No passado, a *Dança dos Caretas* era parte das comemorações por ocasião da festa de Nossa Senhora do Rosário, procissão que percorria toda a região da Vila, atrás dos donativos, doações que fortaleciam a Irmandade do Rosário, econômica e politicamente (Del Priore, 2001).

Para a população local, escrava ou não, o culto a esta santa do panteão católico era um meio de escapar das perseguições da igreja - tão comuns na época -, uma vez que, devido à intensa vida religiosa, no século XVIII, estava presente o Tribunal de Inquisição na região. Ao atuar favoravelmente à Igreja Católica, a Irmandade do Rosário se fortaleceu como responsável pela realização da Caretagem, que, na ocasião, possuía estrutura suficiente para dar suporte necessário aos participantes no caso de eventuais problemas com donos de escravizados (as) ou com as autoridades religiosas (Silva, 2012).

Entre as características que a Caretagem apresentava, semelhante às da Zambiapunga, era o fato de ser dançada apenas por homens, inclusive os que representam as mulheres e que se vestiam de saias ou vestidos para compor os pares da dança e o uso de máscaras antigamente fabricadas nos quintais, usando couro, papel grosso, folhas de plantas e barro. Entretanto, algumas inovações foram adaptadas, tais como a incorporação de alguns elementos característicos da Congada e, enquanto na Bahia prevaleciam os sons de enxadas, tambores, cuícas e búzios, em Paracatu foram introduzidos os sons da sanfona, de caixa de bатуque, de pandeiro e outros que chegaram no decorrer do tempo (Borges, 2005).

Em relação às máscaras, originalmente, elas eram feitas de couro e enfeitadas com retalhos do próprio material. Com o passar do tempo, passou-se para a confecção com uso de papelão e plásticos recicláveis; atualmente, é possível ver máscaras de borracha, imitando personagens conhecidos (Scarano, 1978).

A segunda mudança que ocorreu na Caretagem de Paracatu está relacionada ao santo protetor; no passado, homenageava Nossa Senhora do Rosário e, em um momento indefinido, passou a ser uma festa em louvor a São João Batista, mudando também a data da festa: antes realizada no dia 07 de outubro, dia em que se comemora a festa de Nossa Senhora do Rosário, para 24 de junho, dia de louvor a São João Batista (Lopes, 2007).

Duas hipóteses são levantadas para explicar a mudança no sentido religioso: a primeira considera como causa a perda da força política da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Paracatu, que não conseguiu manter a devoção à santa; a segunda estaria ligada à ideia coerente ao sincretismo religioso por parte daqueles que praticam a Caretagem, que passaram a cultuar São João Batista, o santo de maior popularidade no Brasil, sincretizado como o orixá Xangô - que já eram cultuados pelos(as) africanos(as) que aqui chegaram (Silva, 2012).

A terceira mudança a ser destacada na Caretagem de Paracatu (com exceção do Povoado de São Domingos) refere-se à participação direta das mulheres durante todo o trajeto da folia, algo que, inicialmente, não era permitido. Aqui se fala na participação durante os festejos, uma vez que a participação indireta das mulheres sempre existiu como responsáveis pelas costuras, fabricação dos enfeites, fabricação e pinturas das máscaras, preparação das comidas e arrumação das casas que vão receber os festejos. Quanto às fogueiras nada mudou e continuam a ser feitas pelos homens (Lopes, 2007; Silva, 2012).

## 2.7 Sobre o ‘Fazer Historiográfico’

Na teoria da história de Rusen (1966), o desafio situa-se na compreensão da significação cultural do passado, com renovação, pois toda pesquisa histórica desenvolve-se a partir de questionamento ao passado, pela busca das fontes, a um interesse de ação humana presente, pela sociedade, cultura, em busca de orientação temporal.

Relacionando o conceito de consciência histórica, na perspectiva didática alemã, que considera a aprendizagem da história como sendo um processo de mudança estrutural na consciência histórica, que opera como um modo específico de orientação em situações reais da vida presente, este ensino pode ser renovado e seu valor atribuído à construção da narrativa, contudo não significa que devido à valorização na experiência vivida, este estudo deverá ser pautado nos fatores cotidianos, pois a história não é somente a compreensão da realidade, mas também das diferenças, com a interação com os outros, debates e discussões que enriquecem o ensino (Reis, 2020).

A cultura é o resultado de conjunto ou produto da experiência humana, com processo de ação do ser humano na vida prática. A consciência histórica resulta nesta prática e reforça a identidade do sujeito. Esta prática é importante para ensino da história, pois o sujeito tem a percepção e reconhecimento de outras formas de pensar a sociedade historicamente, trazendo debates e discussões que dão sentido ao conteúdo da história, amplia outros horizontes e possibilidades de reescrever o passado trazendo múltiplas versões que enriquecem o conteúdo. A história com múltiplos olhares amplia discussões e debates que cria novas perspectivas que tangem os ambientes sociais e culturais vivenciados pelo historiador, bem como suas experiências históricas influenciam de forma intensa na realização de suas pesquisas e estudos históricos (Cerri, 2011 *apud* Reis, 2020, p.21).

Sendo assim, cumpre salientar que, nesta pesquisa, partiu-se do princípio de que o fazer historiográfico implica na construção de uma escrita sobre o real. A escrita da história produz uma inversão escriturária, que conduz da prática ao texto. Para Certeau (2010), de fato,

a escrita histórica permanece controlada pelas práticas das quais resulta; bem mais do que isto, ela própria é uma prática social que confere ao seu leitor um lugar bem determinado, redistribuindo o espaço das referências simbólicas e impondo, assim, uma lição. A escrita da história funciona como imagem invertida, um espelho da realidade e, ao mesmo tempo em que dá lugar à falta, a esconde, criando relatos do passado que são o equivalente dos cemitérios nas cidades, exorciza e reconhece uma presença da morte no meio dos vivos. Não é por menos que, de maneira metafórica, a história é um trabalho de ressurreição dos mortos.

A escrita põe em cena uma população de mortos – personagens, mentalidades ou preços. O discurso histórico é a representação privilegiada de uma ciência do sujeito, desse sujeito tomado numa divisão constituinte, mas com a representação das relações que um corpo social mantém com a sua linguagem. Em outras palavras, tanto o discurso histórico quanto o sujeito são constituídos e determinados genuinamente pelo outro da linguagem (Certeau, 2010, p.106). Além disso,

O fazer historiográfico não se aprende apenas nos bancos escolares, não se aprende apenas ouvindo ou lendo como se deve fazer, não se aprende lendo manuais de metodologia ou de técnicas de pesquisa. A formação do historiador tem que ter uma dimensão prática, tem que ser tomada como o que me parece ser o aprendizado de uma arte, de um artesanato, o aprendizado de um saber fazer que exige treinamento, realização e repetição das tarefas, permanente crítica e aperfeiçoamento daquilo que faz, a busca de uma virtuosidade, de uma destreza manual e intelectual [...] A alienação do trabalho tem dificuldade de se fazer presente em nosso ofício. Ao acabar seu trabalho o historiador ainda pode sentir e ver a obra como sua, ele ainda pode colocar acima da capa do livro o seu nome de autor, ainda pode dizer este é o meu livro, o artigo que escrevi, este resumo em anais é de minha lavra. Ele vê seu rosto projetado sobre o que faz, se vê refletido no texto que acaba de escrever, se sente de posse do saber que ali foi plasmado, se sente proprietário daquele texto, até que alguma editora venha comprar a preço vil seus direitos autorais, que passam a pertencer a outro por, pelo menos, cinquenta anos (Albuquerque Junior, 2019, local.8-9).

Reis (2020) destaca que a importância da pesquisa de campo está na consciência histórica. Este conceito possibilita ao pesquisador muitas indagações e questionamentos que vão ao encontro dos processos de construção do pensamento histórico. Ou seja, este pensamento produz várias possibilidades e alternativas que promovem a renovação de estudos que a história e seu ensino como objetivo.

A teoria da história cria diferentes alternativas para a pesquisa, articula com o pensamento, que alinha com a vida prática, favorecendo no processo de construção individual e coletiva. O pesquisador, por meio desta consciência histórica, permeia em diferentes caminhos que vão ao encontro de nossa realidade, abre possibilidades para experiência a humana, reconhecendo outras formas de pensar a sociedade historicamente, valorizando assim o desenvolvimento da narrativa, por meio do sentido à experiência histórica (Reis, 2020).

O prostrar, o contar, o narrar é a arte que permite a tecelagem do passado, ela é a arte que permite inventar o passado, que permite dar forma aos tempos, que possibilita o registro do que se passou procurando entender-se como se passou. Trabalho de ordenamento e de racionalização do vivido, a história nasce como este trabalho artesanal, paciente, metuculoso, diuturno, solitário, infindável que se faz sobre os restos, sobre os rastros, sobre os monumentos que nos legaram os homens que nos antecederam que, como esfinges, pedem deciframento, solicitam compreensão e sentido. O historiador, ao final de suas atividades de pesquisa, tem a sua frente uma cesta cheia de documentos, de relatos, de imagens, de escritos, de narrativas, de variadas cores e tonalidades, misturados de forma caótica. É ele, como faz a profissional do bordado, que submete esse caos a uma ordem, a um desenho, a um plano, a um projeto, a um molde, a um modelo, que deve ser previamente pensado. Assim como no bordado existirá aquelas lançadas, aqueles pontos, aquelas amarrações, que serão fundamentais para que o desenho se sustente e se faça, na narrativa historiográfica existirá o que não por mera coincidência se chamará de fio condutor, de fio da meada, o problema, a questão, o objetivo, que deve ser perseguido e deve estar presente durante toda a narrativa. Sem o problema, sem a tese, sem um argumento central a expor e defender, a narrativa historiográfica não perderá seu caráter fragmentário, não passará de uma crônica, de um arrolar de eventos e de suas datações, um amontoado de fatos coloridos, dispersos e dispostos aleatoriamente (Albuquerque Junior, 2019, p.28).

Desse modo, é preciso concordar com Albuquerque Junior e Muniz (2019), quando estes, na obra *O tecelão dos tempos - (novos ensaios de teoria da história)*, asseveram que a historiografia é produto de um trabalho de atribuição de sentido aos eventos, aos acontecimentos do passado; de um trabalho que o historiador pratica o exercício de produção do passado e o fabrica como um artefato, produzindo sentido para os tempos, que dá a eles existência e consistência, levando em consideração que o trabalho do historiógrafo não tem caráter fabril, plenamente moderno que as imagens e metáforas usadas tanto por Certeau quanto por Marx parecem indicar;

O trabalho do historiador parece ter mais analogias com o trabalho artesanal do que com o trabalho na grande indústria. O historiador parece habitar mais um ateliê do que um espaço fabril e o professor de história é considerado um protagonista, pois participa da construção identitária dos outros e ao mesmo tempo constrói suas próprias concepções (Albuquerque Junior, 2019).

A educação em história pode contribuir para que os jovens em situação escolar construam sua própria estrutura do passado, sobre diversos olhares, ideias e reflexões que eles mesmos produzem. A educação histórica tem como fundamento propiciar reflexões sobre acontecimentos em sociedade, cultura, meios que possibilitam compreender através de recortes temporais algo que poderá ser narrado em vários olhares. O ensino da história não se define como “ensinar coisas”, mas também no gerenciamento de ideias no desenvolvimento e capacidade de pensar historicamente (Cerri, 2011 *apud* Reis, 2020).

Certeau (2010, p. 66-67) afirma que “toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar social, o fazer historiográfico está implicado com um lugar de produção socioeconômica, política e cultural”. Segundo o autor, é “em função desse lugar que se instauram os métodos, que se delineiam temas e interesses, que se organizam os documentos e as questões que são propostas, o que é possível de ser dizível e o que permanece como não-dito” (Certeau, 2010, p.67). Dessa forma, “Fazer história é uma prática científica, o que implica em técnicas de produção e procedimentos de pesquisa” (Certeau, 2010, p.67). Em outras palavras, isso significa que em seu ofício, o historiador também seguirá as regras da ciência e da Academia no próprio sentido pragmático, pois ele utilizará métodos e técnicas para produzir o conhecimento científico e isso acontece ao legitimar o seu trabalho, ao realizar pesquisas em arquivos, ao selecionar, ao interrogar, ao entrecruzar e ao analisar as fontes, transformando-as em documentos e produzindo sentidos (Certeau, 2010).

Em história, tudo começa com o gesto de separar, de reunir, de transformar em documentos certos objetos distribuídos de outra maneira. Esta nova distribuição cultural é o primeiro trabalho. Na realidade, ela consiste em produzir tais documentos, pelo simples fato de recopiar, transcrever ou fotografar estes objetos mudando ao mesmo tempo o seu lugar e o seu estatuto (Certeau, 2010, p.81).

Mesmo que no mundo contemporâneo e que desde o século XVIII,

paralelamente à implantação da sociedade industrial, da produção maquinofatura, a história tenha passado a reivindicar a condição de ciência, pensando-se como um saber metódico, presidido por regras ditadas a partir de um modelo que eram as ciências ditas naturais, buscando tornar-se uma máquina de produzir e dizer a verdade sobre o passado, pretendendo remontá-lo tal como ocorreu, a historiografia não conseguiu superar suas origens artesanais, a narrativa historiográfica não conseguiu expurgar suas dimensões artísticas, literárias e poéticas, o artesanato da e na linguagem. O historiador não é um trabalhador de linha de montagem, mesmo que muitas vezes nossos sindicatos assim raciocinem; não predomina no trabalho historiográfico, pelo menos até esta data, os modelos fordistas ou toyotistas de organização do trabalho. O trabalho do historiador ainda se faz, em grande medida, de forma individual e isolada, dentro de seu ateliê, de sua casa, de sua biblioteca, de sua sala ou quarto de estudos. O historiador tem uma jornada de trabalho que, em grande medida, ele ainda controla, notadamente se trabalha para o setor público (Albuquerque Junior, 2019, local. 5).

Tal como no artesanato, o trabalho historiográfico é marcado pela superexploração em todas as suas etapas, como defende Albuquerque Junior, 2019, local.10): “Poderíamos dizer que temos aqui a presença da extração da mais valia absoluta. O texto do historiador tem, como o artefato fabricado por um artesão, valor de uso, mas também, cada vez mais, valor de troca”. Esse pesquisador afirma também que “o escrito do historiador é consumido pelo saber que encerra, formula, pelos modelos subjetivos que fornece, pelo prazer ou fruição que pode oferecer, pelos elementos de identidade e de localização temporal e espacial que constrói: esse

é o seu valor de uso (Albuquerque Junior, 2019, local.10): Ele assevera ainda que não podemos esquecer que “hoje o texto do historiador é também um objeto de mercado. Muitos deles visam a atender a demanda que vem das editoras, das empresas educacionais, da mídia, do público consumidor deste gênero, o que não os tornam necessariamente ruins ou suspeitos” (Albuquerque Junior, 2019, local.10).

O objeto da etnografia é representado pelo conjunto de significantes ao redor dos quais se produzem eventos, fatos, ações e contextos, que podem ser percebidos e interpretados, para que componham juntos, uma categoria cultural. A descrição etnográfica de um povo ou grupo é diretamente dependente das qualidades presentes na observação, da sensibilidade em relação ao outro, do conhecimento que o observador tem sobre o contexto estudado, do grau de percepção e imaginação científica do etnógrafo (Braga, 1988).

Partindo dos princípios apresentados, a metodologia adotada buscou apontar a representatividade cultural que a *Festa da Caretagem* tem para os quilombolas do Povoado de São Domingos e demais habitantes de Paracatu, Minas Gerais como uma tradição remanescente da cultura africana, trazida pelos escravizados. As fontes bibliográficas de pesquisas constaram de produções acadêmicas, algumas já citadas nesta dissertação e publicações de estudiosos do tema, além de revistas especializadas, como as publicadas pela Fundação Palmares, pela Prefeitura do município de Paracatu e instituições locais. Dessas fontes, foi feita uma revisão com objetivo de explorar ao máximo as informações pertinentes ao tema, de modo que seja possível contextualizar a situação objeto de estudo no universo mais amplo da escravatura no Brasil, suas consequências, influências e construção da identidade étnica consequente.

Inicialmente, foram destacadas as fontes de pesquisas representadas por registros históricos e iconográficos, pois, devido ao isolamento social imposto pelas estratégias de combate ao Covid 19, quando este projeto foi elaborado, não tinha sido autorizada a realização da *Festa da Caretagem*, bem como visitas ao quilombo onde ocorre. Entretanto, como estava prevista a realização da Caretagem em 23 de junho do presente ano, fez-se o acompanhamento da atividade, bem como visitas à comunidade para coleta de informações e registro de imagens constantes deste estudo.

Gradativamente, muitos fatores contribuíram para mudanças e adaptações na essência da Caretagem cultivada no Povoado de São Domingos, podendo-se citar o crescimento populacional que ligou o centro urbano ao povoado, as uniões civis entre locais e pessoas de outras localidades, o êxodo dos mais jovens em busca de melhores oportunidades, a influência das tecnologias e redes sociais que interferem nos hábitos sociais e alguns outros, acarretando modificações ao longo do tempo. Entretanto, não é possível identificar o exato momento em

que estas ocorreram, porém, de modo geral, pode-se constatar que a comunidade como um todo continua passando por significativas transformações como uma estratégia para evitar o seu fim. Para entender esta trajetória, torna-se necessário conhecer as comunidades quilombolas locais e, mais detalhadamente, aquela que é objeto deste estudo.

## CAPÍTULO 3

### COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOLAS EM PARACATU-MG

De acordo com o Artigo 2º do Decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003, são considerados remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. Tal caracterização deve ser atestada mediante autodefinição da própria comunidade. Esse ponto traz de uma forma clara a questão da consciência da identidade coletiva, da consciência do que se é, enquanto o parâmetro principal que todo grupo humano utiliza e sempre utilizou em toda a história, na construção de sua identidade coletiva (Brasil, 2003).

Este decreto ainda define que o INCRA é o órgão federal responsável pela titulação dos quilombos, com competência concorrente do Distrito Federal, estados e municípios. Para fins de regularização fundiária, o INCRA elabora Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID) que reúnem informações fundiárias e cadastrais das famílias, bem como a caracterização antropológica, histórica, econômica e ambiental da área quilombola (Brasil, 2003). Constata-se que, já no século XIX, legalmente era feita a ‘classificação’ da população, sendo um dos aspectos caracterizadores, a raça, como destacou o Censo de 1872.

Dito isso, O capítulo 3 está dividido em duas seções e cinco subseções. Na seção 3.1, é demonstrado o *Censo de 1872*. Na seção 3.2, é realizada uma abordagem sobre *as comunidades quilombolas de Paracatu-MG*. A partir dessa discussão, é feito um detalhamento em subseções dessas comunidades, sendo: 3.2.1: *Comunidade dos Amaros*; 3.2.2: *Comunidade do Cercado*; 3.3.3: *Comunidade do Machadinho*; 3.3.4: *Comunidade do Porto Pontal*, e, por último, 3.3.5: *Comunidade do Povoado de São Domingos*.

#### 3.1 Censo de 1872

O primeiro levantamento da população brasileira foi feito em 1872 sendo denominado como “Recenseamento da População do Império do Brasil”, representando o primeiro recenseamento nacional, o único produzido período imperial apresentando dados inéditos, pois contemplou também a população escravizada apurando idade, estado civil, origem, “raça”,

profissão e nível de instrução. Este primeiro censo, aconteceu 16 anos antes da abolição da escravidão, sistema que, por mais de trezentos anos, contribuiu ativamente da formação do país. Sofrendo pressões externa e interna, o Império caminhava gradualmente para a extinção do elemento servil representado pela população escravizada. Ao apurar o número de escravizados, o recenseamento apontou quais meios serão eficientes para mudar a condição destes e o tempo aproximado necessário no processo uma vez que informações acerca da redução anual de escravizados permitia calcular em quantos anos seria possível extinguir os escravizados (Souza, 2013; Portal Brasil, 2015).

Foram recenseados todos os habitantes de domicílios particulares e coletivos, que ali estavam na data da realização do censo em 1º de agosto de 1872. A população foi distribuída pelos parâmetros cor, sexo, estado de livres ou escravos, estado civil, nacionalidade, ocupação e religião (NPHEd, 2012).

Desde as reformas pombalinas, descrever e conhecer a realidade brasileira começaram a fazer parte das preocupações dos seus letrados. Inseridos em uma lógica pragmática que buscava promover o renascimento agrícola da colônia e fomentar a produção de matérias primas para a industrialização de Portugal, partia-se para o estudo da realidade brasileira (Botelho, 1998 *apud* NPHEd, 2012, local. 1).

Como resultados, apurou-se que o Brasil tinha 9.930.478 habitantes dos quais 5.123.869 (51,6%) eram homens e 4.806.609 (48,4%) mulheres. Os homens representavam 51,6%, e as mulheres 48,4% da população total. É importante salientar que um total de 181.583 habitantes distribuídos em 32 paróquias não foram contabilizados na mesma data. O mesmo censo aponta que a população era composta de 38,3% de pardos, 38,1% de brancos e 19,7% de negros. Os indígenas, apontados como caboclos representavam 13,9% (RODARTE; Godoy, 2006).

Nesta contagem, os escravizados representavam 15,2% da população sendo que 31% foram declarados pardos. Os estrangeiros perfaziam 3,8% da população e, desse total, 36% eram escravizados. Os habitantes oriundos da África como escravizados(as), livres ou libertos representavam (46%) dos estrangeiros. Minas Gerais, então com 2.039.735 habitantes era a província mais populosa e com maior número de paróquias, num total de 370. Em 8 de fevereiro de 1755 um Alvará do Bispo Coadjutor de Olinda, Dom Francisco Xavier de Aranha, considerou erigida a Paróquia de Santo Antônio da Manga do Paracatu. Nesta “paróchia” a população apurada foi de 13.799 (92,96%) cidadãos livres e 972 (7,04%) escravizados, sendo 488 homens e 484 mulheres (Portal Brasil, 2015; Diocese de Paracatu, 2019)

### 3.2 Comunidades Quilombolas de Paracatu-MG

A denominação e demarcação de terras das comunidades remanescentes de quilombolas foi uma vitória para estes grupos, estabelecida pelo Decreto n.4887, de 20 de novembro de 2003 que veio regulamentar os procedimentos para “identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos”. Mais claramente:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

A denominação ‘quilombo’ vem do termo kilombo, de origem kimbundu, tronco linguístico dos povos Bantu, com significado de local de pouso ou acampamento. Antes da chegada dos europeus os habitantes da África Ocidental eram nômades e, por isso, existiam locais usados para acampamento, utilizados para descanso nas longas viagens. No Brasil Colonial esta palavra passou a nomear o local escolhido pelos escravizados fugitivos, quando precisavam se refugiar. Desse modo, quilombola seria aquele(a) que habita o quilombo (Silva, 2012).

No decorrer do tempo, a fuga de escravizados(as) ocorria sempre que tinham oportunidade, mas os quilombolas não se agruparam numa região específica, pois vinham de diferentes lugares e buscavam lugares mais seguros, onde tivesse água e alimentos silvestres. No decorrer do tempo, os(as) escravizados(as) fugitivos(as) se instalaram em vários locais, formando tribos em diversas áreas do país, espalhando-se por regiões não muito próximas às fazendas onde serviam aos senhores. Desse modo, por se esconderem em vários pontos do Brasil, o que há em comum entre as comunidades remanescentes de quilombos é a ancestralidade africana trazida por negros(as) escravizados(as) fugindo da crueldade sofrida pela escravidão (Silva, 2005).

Ao longo da história brasileira, diversos quilombos foram reconhecidos e registrados, alguns deles com número significativo de habitantes. Como exemplo, temos o mais famoso deles, o Quilombo dos Palmares, formado por 10 quilombos geograficamente próximos, chegando a ter, aproximadamente, 20 mil habitantes no século XVII (Silva, 2010).

FIGURA 3: Localização das Comunidades Quilombolas em Paracatu-MG



Fonte: Santos (2012, p.21)<sup>1</sup>.

Na Figura 3, constata-se que todas as comunidades se localizam em regiões consideradas próximas à sede municipal, o que um fácil intercâmbio entre comunidades e cidade, presumindo grande influência da cultura urbana sobre as comunidades.

Nos dias atuais, comunidades quilombolas resistem à urbanização e tentam manter suas tradições e modo de vida simples, priorizando a proximidade direta com a natureza. Algumas sobrevivem em condições precárias uma vez que a crescente urbanização da área rural que vem sendo loteada acarreta falta de recursos naturais sem oferecer políticas que possam promover sustentabilidade do grupo. Além disso, essa urbanização contribui para descaracterizar os costumes das comunidades (Franco, 2018).

<sup>1</sup>Disponível em: <https://portalrevistas.ucb.br>

### 3.2.1 Comunidade dos Amaros

A Comunidade Quilombola dos Amaros, instalada no município de Paracatu, mesorregião Noroeste de Minas Gerais, fica nas proximidades da Rodovia MG 188, no trecho que liga os municípios de Paracatu e Unaí, distando 12 km da área urbana. Como vizinho mais próximo, existe o povoado chamado Lagoa de Santo Antônio (Silva, 2012).

Inicialmente, era composto de, mais ou menos, 400 moradores, distribuídos em 10 famílias quilombolas, vindas da Fazenda dos Amaros, cujo nome original era Fazenda Pituba. Com o passar do tempo, os moradores deixaram a localidade espontaneamente ou foram obrigados, ficando apenas uma família quilombola nos dias atuais. Os demais, expulsos da terra na década de 1960, residem num bairro localizado na periferia da área urbana, chamado de Paracatuzinho, hoje, quilombo urbano, o mais populoso da cidade. Ao longo do tempo, integraram-se à vida urbana e, atualmente, estão inseridos no mercado de trabalho local (Oliveira Mello, 1978).

Quanto à família que continuou na comunidade original, esta encontra dificuldades para sobreviver, pois a atividade mineradora, instalada em região próxima, levou ao desmatamento da maior parte da área de cerrado que existia, tornando a região pobre de recursos naturais. Esta família é descendente de Amaro Pereira das Mercês, um escravo que comprou as terras, na época abandonadas devido à falência dos donos, acarretada pelo declínio do ciclo do ouro, no século XVIII. Unido a outros negros alforriados, constituiu sua família tornando a comunidade autônoma e próspera (Oliveira Mello, 1978).

FIGURA 4: Integrante da Comunidade dos Amaros



Fonte: Silva (2012, p.96).

Como ilustrado na Figura 4, os moradores criam animais para venda e pequenas hortas em quintais pequenos.

A infraestrutura que atende à comunidade é a mesma do povoado de Lagoa de Santo Antônio: conta com água encanada, energia elétrica, escola, unidade de saúde, asfalto e coleta de lixo. Também tem disponível transporte coletivo que faz o trecho até à cidade 3 vezes ao dia. No último biênio da década de 1990, os quilombolas fizeram uma tentativa junto à Justiça tendo como objetivo a reintegração da posse. Entretanto, foram derrotados uma vez que a ação foi extinta devido à alegação de que o comprovante da referida propriedade inventariada no século XIX, era ilegível (Franco, 2018).

Esta derrota deu forças à família que lá vive há 150 anos. Assim, os membros remanescentes, 35 pessoas, resistem e mantêm a demanda na Justiça, ocupando atualmente uma parte expressiva dos 732 hectares que estão sob poder de alguns fazendeiros, que já tentaram vender as terras, sendo impedidos pela demanda judicial existente (Dantas, 2016).

### **3.2.2 Comunidade do Cercado**

Esta comunidade está localizada a 67 km da zona urbana de Paracatu e a 20 km de uma pequena região chamada Distrito Buriti, localidade mais próxima, dentro da área denominada Fazenda do Cercado.

A comunidade é composta de 12 famílias, num total aproximado de 100 habitantes espalhados pela fazenda, não existindo casas próximas umas das outras. Tem acesso dificultado no período das chuvas, pois são mais de 40 km de estrada de terra para se ter acesso à área e o transporte coletivo é feito por apenas um ônibus que vem à região duas vezes por semana. Não existe escola, unidade de saúde, fornecimento de luz elétrica, saneamento básico, rede de esgoto ou recolhimento de lixo. Para ir à escola ou realizar consultas médicas, os moradores têm que ir ao Distrito Buriti, distante 20 km. Existe uma igreja e uma comunidade organizada, chamada Associação dos Pequenos Produtores de Cercado e as maiores lutas dos moradores referem-se à instalação de um posto de saúde, melhoria da estrada e presença de assistência técnica aos pequenos produtores que são prejudicados neste atendimento (Franco, 2018) .

Os cultivos são realizados por núcleos familiares e os mais comuns são de grãos, legumes, verduras e mandioca para fabricação de derivados, como na Figura 5.

FIGURA 5: Membros da Comunidade do Cercado e plantio de mandioca e quiabo



Fonte: Paracatu Memória (2017).

Não existe data específica sobre a chegada dos primeiros habitantes ao local. Presume-se que a comunidade tenha sido criada há um século e, no decorrer do tempo, perdeu uma parte significativa de seu território original para os grileiros que venderam parte das terras por preços bem abaixo do mercado. Legalmente, a Comunidade do Cercado foi reconhecida como quilombola em 2005, quando solicitou-se junto ao Incra, o requerimento para a titulação das terras, o que ainda não foi formalizado (Silva, 2010).

O trabalho nas fazendas vizinhas e em municípios próximos compõem as principais fontes de renda dos membros deste grupo. Nas próprias casas, são desenvolvidas atividades como plantio de cana e mandioca; cultivo de frutas, feijão e arroz, criação de gado leiteiro com fabricação de produtos derivados do leite, criação de suínos e frangos, que ajudam na produção de renda doméstica e comunitária. Em menor número, algumas famílias ainda produzem artesanato feito de buriti e taboca e outras fabricam farinha e polvilho de mandioca e rapadura, produtos vendidos na feira semanal realizada em Paracatu e para pequenos comerciantes da cidade. No decorrer deste trabalho de fabricação, os ensinamentos são passados aos mais novos como forma de prepará-los para promover o sustento próprio do grupo e continuação da cultura local (Santos, 2012).

Quanto à religião, a Comunidade do Cercado tem como padroeira a santa católica Nossa

Senhora Aparecida e, na data em que é comemorado seu dia, 12 de outubro, uma grande festa é realizada em sua homenagem com missas, quermesse, novena e procissão (Silva, 2014).

Do cerrado nativo, restaram apenas poucos pontos com vegetação, geralmente, às margens de rios, córregos, nascentes e veredas que desaguam no rio Paracatu. A comunidade é localizada dentro da área de grandes fazendas que praticam a pecuária e agricultura irrigada em lavouras de banana, feijão, arroz, soja e plantio de eucalipto. O uso de um grande volume de água na irrigação representa um grande problema para os pequenos produtores e quilombolas porque, no período da seca, compreendido entre junho e outubro, provoca falta de água para a comunidade (Franco, 2018).

### **3.3.3 Comunidade do Machadinho**

A Comunidade Quilombola do Machadinho está localizada ao norte da zona urbana de Paracatu, distante apenas 10 km do centro urbano, ocupando boa parte da bacia do córrego Rico e do córrego do Machadinho sendo reconhecida pela Fundação Cultural Palmares como comunidade quilombola desde 2004. Nesta comunidade vivem mais de 1.000 quilombolas e grande parte dessa população trabalha na mora na zona urbana ou, durante a semana, permanecem na cidade, principalmente no bairro Bela Vista. Do total, apenas sete famílias vivem na zona rural e tiram de lá o que é necessário para sua sub-existência, sobrevivendo das atividades econômicas que desempenham na região do Machadinho. Como fica muito próximo ao centro urbano, o acesso à saúde, hospital, escola e comércio é feito com deslocamento para a cidade (Dantas, 2016).

A história local foi iniciada com a chegada do bandeirante Francisco Morais Lima e sua família na época conhecida como ciclo do ouro no século XVIII, junto aos bandeirantes Felisberto Caldeira Brant e José Rodrigues Frois, considerados fundadores da vila que deu origem ao município de Paracatu. Com a instalação destes para dar início à exploração aurífera local, um grande número de escravizados(as) veio povoar o local. Tendo por origem um período que remonta ao século XVIII, os moradores da região do Machadinho são descendentes das famílias de escravizados(as) que chegaram ao local há mais de 200 anos. Uma destas famílias descende de João da Cruz dos Reis, um dos primeiros habitantes da comunidade que capturou uma indígena da localidade, vindo a constituir sua família com a mesma. Esta indígena, como mandava a Igreja Católica, foi batizada com o nome de Luíza Reis Cruz. Os moradores vivem de trabalhos em Paracatu e da venda da produção de queijos, requeijão e doces. A comunidade

produz artesanato, queijos, doces, conservas e comercializa suínos, frangos e milho verde que são levados para a feira do pequeno agricultor, realizada semanalmente na sede do município (Farias, 2015).

O maior problema que esta comunidade vive refere-se à manutenção do seu território original, pois existe conflito judicial relativo a uma empresa de mineração de ouro que teria invadido os limites da comunidade para instalar equipamentos de exploração mineral, proibindo os moradores de cultivar lavouras, construir cercas e realizar outras modificações. Esta comunidade também tem processo em curso junto ao INCRA para regularização e titulação das terras, ainda sem conclusão. Outro problema que vem crescendo no decorrer dos anos é o loteamento de terras vizinhas por proprietários não quilombolas que acelera a ocupação da região por pessoas que não pertencem à comunidade (Paracatu.Net, 2018)<sup>2</sup>.

Como dito, o maior problema da Comunidade é proximidade da mineradora, que pode ser vista na Figura 6, a seguir.

FIGURA 6: Proximidade da Mineradora Kinross à Comunidade do Machadinho



Fonte: Laboissière (2020).

---

<sup>2</sup>Disponível em: <http://visiteparacatu.com.br/caretada-mantem-viva-tradicao-centenaria/>

### 3.3.4 Comunidade do Porto Pontal

A comunidade quilombola de Porto Pontal foi instalada a 55 km da área urbana de Paracatu com acesso pela BR-040, rodovia federal que liga Belo Horizonte à Brasília e por um pequeno trecho de estrada de terra. Este nome foi escolhido devido à existência de um porto, por onde uma balsa fazia a travessia do rio Paracatu antes da construção da rodovia. Localizada próxima ao mais volumoso rio do município não é surpresa que a pesca seja a tradição mais antiga entre os quilombolas desta área. importante ressaltar que este porto atendia à travessia de viajantes e mercadorias, não sendo destacado como ponto de entrada de escravizados (Silva, 2010).

Os primeiros habitantes da localidade foram Cecília Ferreira Araújo e Hermógenes Rodrigues Ramos que passaram a viver em um terreno doado, ainda no século XIX, pelo dono da fazenda onde haviam, por décadas, trabalhado como escravizados. A comunidade cresceu e conta hoje com, aproximadamente, 140 habitantes, distribuídos num total de 30 famílias. No início de sua história, a comunidade tinha uma área de 280 hectares, restando, atualmente, apenas 84 hectares. O restante também foi alvo de grileiros, como aconteceu com outras comunidades. A comunidade organizou-se e organizou a Associação Quilombola de Porto Pontal (Oliveira Mello, 1978).

A região dispõe de energia elétrica, mas não tem esgoto, água tratada ou recolhimento de lixo. O atendimento à saúde é feito na área urbana. Os estudantes precisam se locomover para as escolas da Fazenda Morro Agudo ou para a Escola da Fazenda Riacho Lafersa, sendo transportados por ônibus municipais. Como localiza-se muito próxima ao rio Paracatu, a área do quilombo é bastante valorizada e, como a maioria não tem renda fixa, muitos moradores vendem lotes de seus terrenos. As principais atividades econômicas são a prestação de serviços nas fazendas vizinhas e em uma mineradora instalada na região, a fabricação de farinha de mandioca, doces, rapaduras, a pesca, o plantio de cereais e a criação de bovinos, suínos e aves. Outra atividade que ajuda a aumentar a renda familiar é a colheita de frutos nativos do cerrado, como o pequi e a cagaita, que contribuem para melhorar a renda das famílias (Franco, 2018).

Como festas tradicionais, pode-se destacar as comemorações a São Benedito, São Sebastião e a Folia-de-Reis que acontece no mês de janeiro. A maioria dos moradores do quilombo são católicos e têm, como padroeira, Santa Mônica, homenageada com uma igreja bastante simples (Silva, 2010).

### **3.3.5 Comunidade do Povoado de São Domingos**

Esta comunidade foi reconhecida como quilombola pela Fundação Cultural Palmares no ano de 2004. Atualmente, é composta por cerca de 300 casas, nas quais vivem, aproximadamente 400 pessoas, oriundas de 69 famílias, quase todas descendentes dos primeiros moradores do povoado que surgiu de um quilombo estabelecido à época em que escravizados(as) fugitivos e alforriados(as) decidiram permanecer na região. Inicialmente, foi formado por três famílias: Ferreira, Lopes e Mendanha, sendo Josefa Caldeira e Manuel Lopes o primeiro casal a fixar moradia no local. De acordo com a história local, o nome São Domingos foi dado à comunidade na época em que uma grande epidemia de febre afetou a maior parte dos moradores que, acostumados à fé católica, pediram ao santo que trouxesse a cura aos doentes. Uma vez que o pedido foi atendido, São Domingos tornou-se padroeiro da localidade e seu nome foi dado à comunidade (Santos, 2012).

Considerando que o objeto deste estudo é a Comunidade Quilombola do Povoado de São Domingos, este tema será tratado mais detalhadamente no capítulo a seguir.

## CAPÍTULO 4

### CARETAGEM - REPRESENTAÇÃO CULTURAL E DE CONTINUIDADE DA CULTURA NO GRUPO REMANESCENTE DE QUILOMBOLAS DO POVOADO DE SÃO DOMINGOS

Os quilombos carregam consigo sentidos próprios e podem ser entendidos como instâncias sociais geradoras de sentidos produzidos pela experiência dos sujeitos, do percurso de sua história e forma como se relacionam, dentro e fora do grupo. Esse posicionamento é construído a partir da noção do grupo em relação ao contexto social, histórico e cultural aos quais pertencem, interagindo, mudando e adaptando-se uns aos outros ao longo do tempo, de acordo com a complexidade de cada momento (Fia, 2009).

Pensando nisso, o capítulo 4 é dedicado para discutir e analisar a Caretagem, pois essa revela questões de identidade, de representação cultural, de continuidade da cultura no grupo de quilombolas. Dessa forma, o capítulo está dividido em 4 seções. A seção 4.1 está destinada para apresentar *os quilombos e suas identidades*. Na seção 4.2, tem-se a apresentação da *Comunidade do São Domingos e Cultura quilombola*. Já a seção 4.3 é reservada para a discussão da *Festa da Caretagem- Cultura e Tradição*. E a última seção, 4.4, revela *as percepções subjacentes aos moradores do povoado de São Domingos e sobre a Festa da Caretagem*.

#### 4.1 Dos quilombos e das identidades

A compreensão das identidades parte do entrelaçamento da estrutura ao sujeito, em que são relacionados sentimentos subjetivos e lugares objetivos ocupados nas relações sociais e culturais. Compreendida como o posicionamento subjetivo eleito em relação a uma realidade histórica e social, a identidade se dá pelo sentimento de pertença do sujeito, ao compartilhar conteúdos simbólico-afetivos com outros, definindo-se, portanto, como um grupo. Esse posicionamento assinala o caráter ativo do sujeito e de uma subjetividade dinâmica que é, ao mesmo tempo, dependente de fatores situacionais, históricos e sociais para se constituir enquanto identidade (Franco, 2018).

as comunidades remanescentes de quilombos são grupos que passaram a contar com um reconhecimento oficial de sua cultura e identidade, porém continuam em conflitos fundiários e nos remetem a um passado associado às lutas por suas terras. território negro, mocambos, terras de preto, entre outras denominações, são acepções que buscam uma definição coerente com a realidade dessas comunidades e que ultrapassam a definição de quilombos históricos e descendência. a forma de se relacionar com a terra, a produção coletiva, as relações sociais comunais e a valorização positiva de traços culturais ressaltam a importância da categoria "território" a esses sujeitos impregnados de significações identitárias. Além disso, o estigma da invisibilidade, atribuído a um passado histórico em que era necessário esconder-se para continuar existindo diante de um sistema colonialista opressor, é questionado na atualidade, pois essas comunidades tiveram que se tornar visíveis para reivindicar seus direitos perante o estado - direito como a posse da terra -, o que faz da luta pela garantia dos territórios a principal bandeira do movimento quilombola da atualidade. assim, os remanescentes de quilombos têm enfrentado inúmeras questões perante a sociedade, e pressionado o estado por espaços nas políticas públicas (Furtado, Pedroza e Alves, 2014, p.112).

Portanto, também na cultura quilombola, os conteúdos simbólico-afetivos emergem dentro de maneira distinta para cada indivíduo, a partir de experiências sociais e pessoais, sendo carregados de valor e afeto. Os significados são construídos socialmente, e por serem simbólicos se constituem enquanto elementos culturais. Dessa forma, pode-se referir a representações, crenças, valores, memórias e, ainda, à língua, à religião, história, festas públicas, datas comemorativas. Diante disso, ressalta-se que, pertencer a um grupo depende do compartilhamento desses conteúdos, de forma idiossincrática e individual, uma vez que a percepção depende do entendimento subjetivo, das afinidades e semelhanças de cada sujeito. Ainda assim, vale dizer que é por meio da interação dialética com o contexto cultural e histórico que se constroem tais conteúdos (Fia, 2009).

#### **4.2 Comunidade do São Domingos e Cultura Quilombola**

A cultura quilombola é um espaço de trocas, vivências e compartilhamentos de conteúdos simbólicos e afetivos, relacionados aos contextos sociocultural e político, enfatizando as particularidades dos sujeitos envolvidos. Esta instância conserva e produz elementos culturais carregados de significados de um passado histórico e social, propiciando o posicionamento subjetivo do sujeito enquanto se reconhece nesse passado (Silva, 2012).

A partir dos comentários anteriores, compreende-se que a comunidade de São Domingos mantém um modo peculiar de vida, buscando manter e repassar as tradições de seus

antepassados. É possível crer que as tradições, transmitidas por gerações, está presente na educação familiar, nas formas de organização comunitária, na alimentação e nos festejos religiosos presentes na comunidade. Espera-se assim, comprovar a ideia inicial de que a manutenção da tradição da Caretagem é um dos instrumentos que colaboram para a permanência das africanidades, fortalecimento e sociabilidade uma vez que agrega também os remanescentes de quilombolas que não vivem na comunidade, mas participam do festejo.

Como se vê na Figura 7, o povoado de São Domingos está situado muito próximo de outro povoado, chamado São Sebastião e da área urbana, apenas 3km. Localiza-se a 710m de altitude; latitude sul 17°13'1'', longitude oeste, 46°52'17''.

FIGURA 7: Vista aérea da localização geográfica do Povoado de São Domingos



Fonte: Google Maps (2022)<sup>3</sup>.

Em janeiro de 2021, a Comunidade Quilombola de São Domingos contava com 69

<sup>3</sup>Disponível em: <https://www.google.com/maps/search/povoado+de+s%C3%A3o+domingos/@-12.1998913,-51.6321229,5z/data=!3m1!4b1>.

famílias, num total aproximado de 400 habitantes. O quilombo é estruturado e organizado; tem Associação de Moradores, fábrica comunitária de biscoitos caseiros, e a Associação de Quilombolas de São Domingos (Prefeitura Municipal De Paracatu, 2021).

Três décadas atrás, a principal renda dos habitantes locais vinha do garimpo artesanal de ouro, mas, devido a descoberta de um veio volumoso de ouro e outros minerais, foi instalada uma mineradora em terras próximas e boa parte das terras da comunidade foi comprada pela empresa, hoje pertencente ao grupo internacional Kinross. Além da chegada da mineradora, as questões ambientais também influenciaram na extinção do garimpo local porque era necessário usar o mercúrio no processo, mineral totalmente prejudicial à vida e segurança ambiental (Silva, 2014).

Hoje é basicamente uma comunidade rural/urbana e agrícola, pois sua população cultiva hortas, fabrica rapadura e outros derivados da cana, comercializa a culinária tradicional em um bar/restaurante local, possui pequenas plantações de milho, cana-de-açúcar e cria pequenos rebanhos de gado. Também é expressivo o comércio de açafraão-da-terra, frutas como bananas e tamarindo. Algumas moradoras realizam atividades artesanais de cestarias e produção de doces e conservas (Prefeitura Municipal De Paracatu, 2021)<sup>4</sup>.

FIGURA 8: Feira de demonstração das quitandas locais



Fonte: Paracatu.net (2018)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup>Disponível em: <http://paracatu.mg.gov.br/>

<sup>5</sup>Disponível em: <http://visiteparacatu.com.br/caretada-mantem-viva-tradicao-centenaria/>

FIGURA 9: Moagem de cana-de-açúcar



Fonte: Autoral (2023).

FIGURA 10: Fabricação de rapadura, batida e melaço



Fonte: Autoral (2023).

FIGURA 11: Produtos do engenho – rapaduras e batidas de amendoim



Fonte: Autorial (2023).

A proximidade com Paracatu facilita o acesso aos serviços públicos. Além disso, conta com a presença de agente de saúde e a visita mensal de um médico. A comunidade possui luz elétrica, telefone público e coleta de lixo pela prefeitura. O fornecimento de água é feito pela companhia de abastecimento estadual que instalou poços artesianos e caixas de armazenamento de água no povoado (Franco, 2018).

FIGURA 12: Posto de coleta de lixo comunitário



Fonte: Autoral (2022).

FIGURA 13: Casas locais mais antigas



Fonte: Autoral (2022).

A história da Comunidade São Domingos é marcada pela descoberta de ouro na região, principalmente em suas terras. O garimpo artesanal de ouro nos córregos da comunidade já foi a principal fonte de renda dos moradores. Localiza-se no município de Paracatu, no Noroeste de Minas Gerais, a apenas 3 km do centro da sede e muito próximo ao bairro Alto do Açude. Atualmente, as casas não são mais dispersas e o número de habitantes vem crescendo devido ao Programa de Incentivo às Comunidades Quilombolas que distribuiu casas populares a remanescentes deste grupo. Desse modo, muitos habitantes que moravam em casas alugadas na área urbana, voltaram a viver no povoado (Prefeitura Municipal De Paracatu, 2021)<sup>6</sup>.

A comunidade está lutando para regularizar as terras como território quilombola e protegê-las de uma invasão iminente de seus territórios pela mineradora vizinha. O cemitério antigo, por exemplo, já está próximo das terras ocupadas pela mineradora. O pedido, encaminhado ao Incra em 2004, ainda não foi deferido, mas os moradores continuam lutando para que isso ocorra, pois, a maioria deles está na comunidade há muitas décadas, o que contribui para a formalização da posse. Este é um grupo quilombola bastante antigo, e, provavelmente, encontra-se no local há mais de duzentos anos, quando Paracatu formou-se pela expansão da fronteira mineradora (Franco, 2018).

<sup>6</sup> Disponível em: <http://paracatu.mg.gov.br/>

FIGURA 14: Praça do Cruzeiro de São Domingos



Fonte: Capturada pelo autor (2022).

A Figura 14 ilustra vários pontos significativos: a antiga escola (à esquerda, muro azul e branco); o cemitério (muro com pinturas de referência cultural afrodescendente e portão de madeira ao centro); e o cruzeiro, onde ocorrem as rezas, procissão do padroeiro e a quermesse anual.

A sobrevivência da comunidade está ameaçada em decorrência das atividades mineradoras de uma empresa, que extrai ouro e prata do entorno e de parte do território tradicional de São Domingos. Algumas nascentes secaram ou foram destruídas. Uma grande cachoeira secou depois que as terras em que ela se encontrava foram vendidas por uma antiga moradora. A prática ancestral do garimpo foi proibida na região pela empresa, que iniciou suas atividades mineradoras em 1991.

A Associação de Moradores já encaminhou uma denúncia aos Ministérios Públicos Estadual e Federal e à Federação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais. A cada dia, as atividades desse empreendimento se aproximam mais das moradias. Os moradores contam que, no lugar destruído pela mineradora, havia construções de pedra feitas por escravizados. Cachimbos e ferramentas antigas eram muito encontrados na região, o que indica que há sítios arqueológicos em áreas do território tradicional dos quilombolas (Dantas, 2016).

A escola que existia no local foi desativada em 2001, quando os alunos começaram a ser remanejados para as escolas urbanas, sendo totalmente paralisada em 2009, quando ocorreu a nucleação das escolas rurais, consistida pelo transporte dos alunos rurais para escolas urbanas de localidades próximas à cidade. A Comunidade São Domingos luta para manter suas tradições e pelo reconhecimento de sua identidade quilombola; seus ensinamentos são repassados de pais para filhos. A escola, que também poderia auxiliar nesse processo, encontra-se fechada, e a

comunidade sonha e luta pela reabertura. Dentre os instrumentos de resistência estão a associação comunitária local e a Fábrica de Biscoitos comunitária; a resistência é clara (Franco, 2018).

### **4.3 A Festa da Caretagem - Cultura e Tradição**

O Povoado de São Domingos, localizado próximo à área urbana de Paracatu-Minas Gerais enche os olhos de história, promovendo uma viagem ao passado povoado de negros(as) e da atividade garimpeira. A cultura quilombola ainda está presente entre os moradores e em sua organização social. A Caretada ou Caretagem, é uma típica expressão cultural dos afro-brasileiros do Noroeste mineiro que é fortemente enraizada no Povoado. Da dança, participam apenas os homens, vestidos com roupas muito enfeitadas de fitas coloridas e com máscaras; cantam e dançam pelas ruas da comunidade, entrando em algumas casas que se organizam para servir janta ou quitandas e bebidas a todos que participam e que vem prestigiar (Quênia, 2016). Mesmo com a expressividade da Caretagem, a principal festa da comunidade do São Domingos é a do padroeiro, realizada no dia quatro de agosto (Fia, 2009).

Duas comunidades desapareceram com o tempo, pois os locais onde viviam transformaram-se em povoados onde os quilombolas eram minoria. O povoado de São Domingos, ao contrário, manteve seus membros e descendentes como um grupo distinto, cujas tradições remontam aos antepassados nas atividades como moendas de cana-de-açúcar, culinária e festa de São João Batista, para os escravizados da época, equivalia à homenagem ao Orixá africano Xangô, que não podiam ser cultuados livremente por temor ao catolicismo. Ainda hoje, nas noites de 23 de junho, acontece a comemoração a São João por meio da *Festa da Caretagem*, em que, na dança, somente participam os homens negros da comunidade. Às mulheres cabe o papel de ajudar confeccionar as roupas e fazer as comidas. O fato de que podem dançar apenas os negros da comunidade é uma implicação à resistência da comunidade diante da cultura “branca”.

Na Figura 15, encontra-se ilustrada a vista externa de uma residência onde estão sendo fabricadas algumas roupas para a Caretagem, todas costuradas e enfeitadas pelos próprios moradores, participantes da dança ou não.

FIGURA 15: Casa onde são fabricadas roupas para a Caretagem



Fonte: Paracatu.net (2018)<sup>7</sup>.

Essa festa, mesmo se limitando à pequena comunidade é assistida por muitas pessoas de outras localidades que veem com bons olhos o esforço do grupo para manter e repassar a tradição a seus descendentes. Os assistentes conseguem sentir a importância que todos da comunidade atribuem ao evento e como se sentem orgulhosos de ter a Caretagem como representante legítimo da cultura do grupo.

FIGURA 16: Moradores responsáveis pelas cantigas e reza de São João



Fonte: Acervo Casa de Cultura (2014).

A escolha do grupo responsável pela Festa de São João dá prioridade a membros de diferentes núcleos familiares, mantendo a tradição de promover a aproximação dos habitantes

<sup>7</sup> Disponível em: <http://visiteparacatu.com.br/caretada-mantem-viva-tradicao-centenaria/>

locais, fortalecendo o vínculo comunitário.

Ao propor conhecer a história e o sentido da Caretagem para a comunidade quilombola do povoado de São Domingos, propõe-se também a divulgação e fortalecimento da influência da herança afro-brasileira na cultura de todo o país, fortemente influenciado pelas tradições trazidas pelos(as) escravizados(as).

Espera-se aferir a importância da Caretagem enquanto manifestação de crença religiosa, de instrumento de união comunitária e de esforço para a continuidade das africanidades que deram origem à cultura local.

A Figura 17, abaixo, retrata alguns ‘caretas’, membros da Caretagem, devidamente fantasiados e prontos para iniciar uma longa noite de danças e festejos.

FIGURA 17: Caretas prontos para a dança



Fonte: Acervo Casa de Cultura (2014).

Como um rico componente do patrimônio histórico, a Caretagem pode ser compreendida como um retorno às origens da cultura atual de Paracatu, reconhecido nacionalmente pelas suas tradições seculares. Aprofundar no conhecimento do tema constitui uma oportunidade de conhecer a comunidade como está estruturada atualmente, suas práticas e tradições, bem como o esforço que seus componentes fazem para manter-se unido e vivo pela transmissão de sua cultura.

Em várias expressões culturais, diversas práticas de resistência podem ser observadas. Semelhante ao passado colonial, a identidade quilombola se constrói, atualmente, como uma identidade de luta, mas não mais contra a escravização como antigamente, mas contra a negação de sua existência e/ou invisibilidade de sua existência enquanto quilombolas. o conceito de identidade quilombola ocorre a partir das representações que os sujeitos em questão estão

inseridos, e a partir suas identificações com significados e valores que são socialmente construídos. O reconhecimento dos sujeitos enquanto grupo ocorre diante de um contexto histórico-cultural e do posicionamento coletivo compartilharemos costumes, valores e histórias, comungando de um mesmo passado (Silva; Sousa, 2021)

A dança da Caretagem é predominantemente masculina, porém, as mulheres exercem um papel fundamental para a realização desta festa no Povoado de São Domingos, pois são elas que tomam frente de todo o planejamento, na confecção das roupas e preparação da comida que será servida depois da *Dança dos Caretas* em todas as casas por onde passam. Dessa forma, mesmo não participando da dança propriamente dita, as mulheres do povoado exercem um papel de liderança do começo até o almoço servido na casa do falecido ‘Seu Nicolau’, onde é rezada verbalmente a última parte do festejo e onde o mastro com a bandeira de São João é hasteado (Dantas, 2016).

Além de tomar conta da cozinha, ajudarem no planejamento e confecção das roupas, também auxiliam nos ensaios dos Caretas. Quanto à cozinha, elas preparam pratos típicos da culinária servida nas antigas Festa de São João, que eram preparados por suas mães e avós. Naquela época, o trabalho de cozinhar e preparar as quitandas e biscoitos era tarefa apenas para as cozinheiras experientes. Hoje, ao contrário, as crianças participam das tarefas da cozinha, observando atentamente o preparo e o tempero da comida, lavando alimentos, buscando cheiro verde na horta, levando e trazendo receitas, ou seja, preparando-se para ocupar este lugar quando forem adultas (Franco, 2018).

#### **4.4 Percepções subjacentes aos moradores do Povoado de São Domingos e sobre a *Festa da Caretagem***

A população do povoado já não conta com pessoas com idade acima de 95 anos, como anos atrás, quando existiam vários moradores (homens e mulheres) com idade acima de 100 anos com plena capacidade de comunicação oral. Escolheu-se, então, buscar moradores mais velhos que pudessem traduzir a *Festa da Caretagem* quanto ao significado cultural/religioso para a comunidade, organização e desenvolvimento.

As narrativas que explicam o surgimento, significado e compreensão da Caretagem referem-se à interpretação dada pelo autor desta pesquisa ao que foi expresso por remanescentes de quilombolas, nascidos no povoado de São Domingos e membros de famílias descendentes de escravizados(as), durante conversas informais no decorrer da *Festa da Caretagem* deste ano.

A *Festa da Caretagem* tem sua origem em festividades do período escravagista, pois, enquanto município surgido no ciclo do ouro, Paracatu recebeu um expressivo número de escravizados(as) que chegaram para trabalhar no garimpo, sob as ordens dos bandeirantes ou da Coroa Portuguesa, por volta de 1.744. Assim, a Caretagem surgiu no período em que Paracatu era apenas um arraial, denominado Arraial de São Luiz e Sant'Ana das Minas do Paracatu. Como o arraial foi elevado à vila somente 54 anos depois, entende-se que a Caretagem tem idade superior à da cidade, hoje com 225 anos.

Essa dança é de origem africana e sempre foi realizada na noite de 23 de junho até a manhã do dia seguinte e existem duas explicações para a festa: a primeira seria a oportunidade para os moradores do quilombo local comemorar a liberdade daqueles que ali estavam. A data foi escolhida pelo fato de que os católicos da época realizavam festejos a São João e os escravizados aproveitavam para festejar sem ser incomodados uma vez que, assim como os católicos, por ser a época mais fria do ano, acendiam fogueiras, decoravam os quintais e rezavam de acordo com a fé do grupo. O que os diferenciava era o uso de máscaras para esconder a identidade de cada um, as danças ensaiadas e a não permissão para que mulheres participassem das danças. O uso de máscaras leva à suposição de que nas primeiras festas feitas pelos escravizados no quilombo, os participantes festejavam a liberdade buscando manter suas identidades em segredo para evitar represálias.

FIGURA 18: Fabricação artesanal de máscaras



Fonte: Autoral (2023).

A segunda explicação cita que os moradores locais eram devotos de São João Batista e, por isso, as comemorações. O que não esclarece o uso de máscaras e a forma como a Caretagem se organiza, mantendo as mulheres à margem da festa, com acesso apenas, aos serviços considerados domésticos.

Entretanto, existe a narrativa de que, desde primeiras festas da Caretagem, a tradição africana já não estava mais presente; nenhuma palavra em outra língua era falada, as rezas seguiam os ensinamentos católicos e, tanto os dançarinos quanto os moradores que recebiam o cortejo, eram católicos. Assim, qualquer que tenha sido a influência da cultura religiosa africana, esta se perdeu no tempo, pois prevaleceu a força da igreja de Roma e a língua brasileira. Restaram as cores vivas das vestimentas e máscaras que lembram o colorido dos tecidos de estampas africanas.

Conta-se que um antigo morador, escravo liberto pela Lei Áurea, datada de 1888, já falava pouquíssimas palavras na sua língua materna e não tinha muitas lembranças do seu país natal porque chegou no Brasil ainda criança bem pequena; no decorrer do tempo, obrigados a adotar a cultura e língua local, nos(as) escravizados(as) foi esmaecendo os traços da língua e da cultura africana destes(as). Até mesmo os nomes originais já haviam sido mudados pela catequização imposta pela Igreja Católica. Constata-se tal fenômeno na Caretagem que, em nenhum momento, expressa palavras ou termos de origem africana.

É importante salientar que o povoado de São Domingos sempre teve predominância da fé católica e até hoje, quase a totalidade de seus habitantes são católicos. Por isso, a citação de determinados autores acerca do sincretismo religioso que relaciona São João Batista ao orixá Xangô, cultuados no candomblé, não se aplica à Caretagem característica do povoado, expressa a mesma. Também não é uma homenagem ao padroeiro do povoado, pois este é o santo que dá nome ao local. A teoria mais conhecida para o surgimento desta manifestação refere-se a uma forma que os moradores do quilombo de então, encontraram para festejar a liberdade, festejo disfarçado em comemoração religiosa.

FIGURA 19: Altar em louvor a São João Batista



Fonte: Autoral (2023).

Ouve-se relatos de que um dos primeiros participantes da Caretagem - falecido aos 104 anos, há 75 anos atrás, dizia ter aprendido a dança com seu pai, Capitão da Caretagem; dizia que as roupas coloridas eram escolhidas por lembrar aos(às) escravizados(as), as cores das vestimentas utilizadas nos países africanos, as fitas serviam para enfeitar as roupas e as máscaras, originalmente fabricadas de papelão, escondiam a face dos caretas; os guizos davam ritmo às cantigas e o bater dos pés no chão.

Os mais velhos fazem o possível para que a Caretagem não perca sua essência no povoado, assim como vem acontecendo em outras comunidades. Assim, algumas regras são imutáveis e, com isso, consideram muito difícil transmitir para as novas gerações o significado da Caretagem como força de um grupo, resistência, o valor da liberdade e a importância da união do grupo para continuar a transmissão da cultura imaterial da comunidade. Para elas, os mais jovens que participam da dança não construíram o mesmo significado que os mais velhos, que se sentem orgulhosos de suas origens.

Relatam que, em 2022, o grupo de Caretagem local foi convidado pela Secretaria Municipal de Cultura de Paracatu, para se apresentar em Portugal por ocasião do Bicentenário da Independência. Entretanto, o convite foi recusado porque uma das regras impede a apresentação fora do povoado, pois esta festa 'não é um espetáculo artístico, mas sim, um festejo religioso'.

Outro remanescente é o Comandante da Caretagem há cinco anos, a quem cabe toda a organização, ensaios que devem ser iniciados no primeiro domingo do mês de maio, acompanhamento da confecção das roupas de acordo com os costumes, conversar com os

moradores para levantar o número de casas que receberão a dança. Apenas o Capitão se veste diferente, de terno branco e leva uma vareta nas mãos, usada para direcionar os dançarinos. Aqui não são permitidas que latas com pedras sejam amarradas nas pernas dos dançantes porque atrapalham o som dos instrumentos, mas podem ser usados guizos.

É possível inferir que a Caretagem tem significado único de expressão da fé católica; momento de agradecer pelo ano que passou e pedir pelo que virá. Na festa deste ano, havia um bisneto de quilombola, que começou a participar ainda criança, quando acompanhava o pai e o avô pela noite afora, aprendendo cedo todas as cantigas, rezas e danças. Os instrumentos musicais usados são o pandeiro, a caixa, a sanfona, tambor e o xique-xique, estes tocados por participantes antigos do festejo.

Neste ano de 2023, participaram 40 caretas, sendo 20 vestidos com roupas masculinas e 20 femininas. A festa começou às 19 horas com a celebração da missa na igreja local, pelo padre responsável pela Paróquia de um bairro vizinho. Da missa, participam os moradores do povoado, visitantes e todos os participantes da Caretagem, que agradecem pelas bênçãos recebidas no ano que passou. Neste momento, o padre reafirma a fé do povoado pelo santo louvado naquela noite. Após a missa, começa a Caretagem que, até a manhã seguinte, visitou 15 residências, terminando no dia 24 ao meio dia, após o almoço servido na última residência visitada. Ainda comenta que o Capitão deve exercer sua autoridade amigavelmente, mantendo a ordem e fidelidade aos costumes, inclusive vigiando para que nenhum participante tire a máscara durante todo o trajeto e para que não seja servida bebida alcoólica aos foliões nas casas onde dançam.

FIGURA 20: Concentração dos caretas antes de iniciar a Caretagem



Fonte: Autoral (2023).

A Caretagem é composta por cantigas para o santo louvado e tem seis passos e cada um dura em torno de 30 minutos. Todos eles só são dançados na primeira e na última casa e, nas demais, são escolhidos dois passos para cada uma.

FIGURA 21: Tocadores



Fonte: Autorial (2023).

A cantiga abaixo é entoada em todas as casas.

*I*

*“Se São João soubesse  
Quando era o vosso dia,  
Descia do céu à terra  
Com prazer e alegria.”*

*II*

*“Are aruê-arê-aruá.  
Toma conta da bandeira  
derradeiros, capitão São  
João tem grande vez.  
E também grande pesar.  
Não saber o vosso dia.  
Para ele festejar.”*

*III*

*“Meus senhores e senhoras  
Até pro ano que vem, se  
São João nos der vida, Deus  
querendo e nós também”*

*IV*

*“Marcha, marcha companheiro;  
Marcha todos de apareia somente  
Para louvar.  
Ai, Maria e nossa aldeia”.*

Inicialmente, são formadas duas filas, cavalheiros de um lado e damas de outro; à frente das filas ficam os tocadores e, entre elas, o Capitão ou comandante.

FIGURA 22: Chegada da Caretagem em uma das casas



Fonte: Autorial (2023).

Os passos são seis: contradança, batuquim, passagem de lenço, cadeia grande, marimbondo e a marcha. Além destas são entoados versos nas cantigas ao santo.

O primeiro passo é chamado *batuquim*. Os cavalheiros e damas caminham entre si, formando um caracol, em seguida, uma roda e depois, um círculo duplo formado por duas filas: uma de cavalheiros (círculo externo) e a outra de damas (círculo interno). Em seguida, os casais se juntam novamente e está aberta a Caretagem.

FIGURA 23: Evolução dos caretas





Fonte: Autoral (2023).

Um dos passos, chamado *marcha*, é dançada em todas as paradas, quando é entoada a marcha de São João Batista:

*São João, batizou Cristo, (bis)*  
*Cristo batizou João,*  
*Onde foram batizados (bis)*  
*Lá no rio de Jordão*

*Arê. Arê, rua.*  
*Toma conta da bandeira (bis)*  
*Derradeiro capitão!*

*Marcha, marcha companheiros (bis)*  
*Todos com Muita alegria.*

*Vamos festejar São João, (bis)*  
*Na capela de Maria.*

*Arê. Arê, rua.*  
*Toma conta da bandeira (bis)*  
*Derradeiro capitão!*

*Meu senhor e a senhora até (bis)*  
*Pro ano que vem*  
*Se São João nos der vida, (bis)*

Os demais passos assemelham-se a uma quadrilha junina: fazem um túnel cruzando os paus ou bastões de madeira que os caretas levam; dançam aos pares trocando de lado, simulam batalhas, fazem círculos, perdendo as damas dentro.

Na última casa, são dançados todos os passos, hasteia-se a bandeira de São João, reza-se o terço e é servido um almoço para encerrar.

Os caretas voltam a se encontrar na noite de 23 de julho quando é arriada a bandeira de São João Batista com a realização de uma missa na igreja local. Nesta noite, reza-se o terço, a bandeira é arriada e dá-se início a uma quermesse com a dança da Caretagem e com distribuição de comidas juninas típicas.

Existe uma harmonia entre as vestimentas que seguem um mesmo padrão. Diferente das outras Caretagens dançadas no município, muitas máscaras ainda são feitas por moradoras do povoado que têm essa atribuição como uma parte importante da tradição e mostram-se realizadas pela contribuição que oferecem todos os anos; é interessante comentar que alguns usam máscaras de plástico ou borracha, adquiridas no comércio local, porém, estas não são bem aceitas pelos mais velhos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa realizada mostra conhecimentos sobre a forma como se organizam socialmente as famílias instaladas na localidade e as influências das africanidades perpassadas pelos seus ancestrais, ainda cultivadas pelos quilombolas e como esta tradição deixou de ser memória familiar para alcançar o posto de expressão máxima da cultura local. Por assim ser, defende-se que os objetivos da pesquisa foram alcançados.

O primeiro objetivo é alcançado (observar o modo como se elabora/efetiva/amolda a continuação da identidade étnica deste grupo e qual o nível de compreensão da Caretagem como instrumento de resistência cultural), ao tecer as considerações apresentadas nesta pesquisa, pois compreendi que existem muitos argumentos a serem aprofundados para que seja possível interpretar os espaços de vivência existente entre a fé e a tradição da Caretagem como uma expressão de afirmação da identidade étnica dos remanescentes de quilombolas do Povoado de São Domingos. Em suma, teoricamente, a festa teria ligação religiosa com o Orixá cultuado no Candomblé e, para os moradores, esta festa tem sua origem unicamente na fé católica em comemoração e louvor a São João Batista.

Quanto ao segundo objetivo, ele foi contemplado (compreender o surgimento e construção da identidade do Povoado de São Domingos, sua história e particularidades quanto ao modo como vivem, preservam e repassam sua cultura); ao visitar, observar e buscar conhecer a comunidade quilombola do povoado de São Domingos, pois foi possível notar que existem muitas representações identitárias, materiais e imateriais criadas que são mantidas dentro da comunidade. Porém, devido à grande influência externa como os fatores que levou ao êxodo muitos jovens e adultos para outros locais, muitas tradições e um grande volume de conhecimentos começaram a se perder no tempo, da mesma forma que aconteceu com outras comunidades quilombolas em outras regiões do Brasil. Entretanto, a comunidade do São Domingos persiste em busca de sua continuação, lutando pela perpetuação de suas origens e suas tradições, utilizando como ferramenta a identificação e a ideia de pertencimento que seus integrantes buscam manter como forma de resistir à extinção das características e conhecimentos herdados dos antepassados.

É preciso explicar que existe uma grande multiplicidade de sentidos e representações construídas, ao longo do tempo, sobre a *Festa da Caretagem*, no povoado onde se deu o estudo. Sendo assim, é possível citar a tradição festiva e a prática devota a São João Batista,

compreendida por muitos estudiosos como originada no período escravagista, como uma homenagem dos quilombolas a um Orixá, disfarçada de festividade a um santo católico.

Como resposta ao terceiro objetivo de pesquisa ( caracterizar a comunidade, bem como os instrumentos e estratégias adotados para manter sua cultura própria, levantando o conhecimento da comunidade urbana quanto à festa da Caretagem e sua compreensão como patrimônio histórico imaterial da comunidade), foi possível perceber a festividade da Caretagem como uma linha resistente entre o passado e o presente, pois ela é estritamente voltada para a manutenção e perpetuação de uma cultura afrodescendente, predominantemente negra, tradição que é repassada oralmente e através das danças no decorrer das gerações. A festividade tem seu repasse ancorada na religião católica, sendo uma das formas de reafirmar a identidade étnica da localidade, que é construída e reconstruída através da memória histórica dos moradores do povoado.

A cultura quilombola vivenciada em um espaço de compartilhamento e trocas simbólicas enfatiza as particularidades dos indivíduos que a constituem, embasada na existência de uma relação entre contextos político, cultural e social, proporcionando um posicionamento subjetivo para os remanescentes que se reconhecem nas tradições passadas entre as gerações, enquanto instância de preservação dos elementos culturais vinculados ao passado social e histórico carregado de contextos e de interferências sofridas pelos escravizados no Brasil.

Ainda alinhado ao terceiro objetivo, tem-se o quarto ( descrever a Festa da Caretagem quanto ao significado, potencial de fortalecimento da cultura local e influência nas novas gerações presentes no local), que permitiu entender melhor a Festa da Caretagem). A dança, propriamente dita, revela fielmente o que a maioria dos autores consultados retratam, principalmente quanto a alguns princípios básicos, tais como a proibição da mulher na dança, cuja participação é restrita à cozinha e à confecção das roupas e das máscaras, como colaboradora nos preparativos para a festa. No São Domingos, só os moradores dançam a Caretagem, a festa não é dançada fora da data religiosa, na noite de 23 de junho, e não é permitido fazer apresentações artísticas fora da comunidade, pois ela é vista como uma tradição viva que liga o passado e o presente, representando um vetor da identidade étnica. A festa é entendida como o momento de relembrar os antepassados, de reafirmar a fé católica e repassar a tradição para as futuras gerações através da sua apresentação anual com foco na manutenção da manifestação cultural dançante enquanto elemento de fé e devoção.

Por fim, quanto ao quinto e último objetivo (divulgar amplamente a tradição, objeto de estudo, de modo a contribuir para a valorização e continuidade da prática pela geração jovem e futuras gerações), os dados revelaram que esse estudo somando a outros pode auxiliar na

divulgação da Festa da Caretagem, pois essa traz para os remanescentes locais, a ideia de pertencimento a uma comunidade, enfatizando seus valores e suas crenças, como aspectos conhecidos pela comunidade circunvizinha, como aspecto próprio dessa e resistente no tempo e no espaço, refletindo sua identidade e proporcionando seu reconhecimento enquanto remanescente quilombola que faz parte de um todo bem maior. No entanto, esta contradição aponta para a necessidade de novas pesquisas, que são importantes para a compreensão da real origem dessa festa: se usada para acobertar um culto africano ou se, realmente, restringe-se à fé católica. Porém, essa investigação tornou-se inviável, pois encontrou, como obstáculo, a falta de acervo documental e histórico que se perderam no tempo, restando a oralidade como fonte, fato que pode levar a controvérsias.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D.M. O tecelão dos tempos: o historiador como artesão das temporalidades. In: **O tecelão dos tempos: novos ensaios de teoria da história**. São Paulo: Intermeios, 2019.

ALENCASTRO, L.F. **O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE PARACATU. **Livro de Compromisso da Irmandade do Rosário de Paracatu**. 1773.

ASSIS, S. **Quilombo: a luta por liberdade na formação de Minas nos séculos XVIII e XIX**. 2021. Disponível em: <[https://www.em.com.br/app/noticia/diversidade/2021/11/26/noticia-diversidade,1325755/quilombo-a-luta-por-liberdade-na-formacao-de-minas-nos-seculos-xviii-e-xix.shtml#google\\_vignette](https://www.em.com.br/app/noticia/diversidade/2021/11/26/noticia-diversidade,1325755/quilombo-a-luta-por-liberdade-na-formacao-de-minas-nos-seculos-xviii-e-xix.shtml#google_vignette)> Acesso em: 19 abr. 2023.

ASSOCIAÇÃO DE CONDUTORES DE TURISMO DE PARACATU - ACONTUP. **Patrimônio imaterial de Paracatu**. 2011. Disponível em: <<https://acontupturismo.wordpress.com/atrativos-2/atrativos-historicos/patrimonio-imaterial/>> Acesso em: 19 abr. 2023.

ASSUMPÇÃO, A.L.; CASTRAL, P.C. Memória, identidade e cultura: condições de pertencimento aos espaços da cidade. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v.14, n.27, Jul/Dez 2022.

BÂ, A.H. **Amkoullel, o menino fula**. São Paulo: Palas Athena, 2003.

BARROS, Fabiana Silva. **Irmandades religiosas de negros de Paracatu/MG: escravidão e laços sociais. Século XVIII**. 2017. 78 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2017.

BARTH, F. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In Poutignat, P; Streiff-Fenart, J. Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Traduzido do Inglês por Élcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

BARTH, F. Etnicidade e o conceito de cultura. Tradução Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. **Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política**, Niterói: EdUFF, n. 1, p. 15-30, 2005.

BIG, O.B.; MISTURA, I. **A importância da tradição oral africana para a manutenção da história**. 2020. Disponível em: <<https://mundonegro.inf.br/a-importancia-da-tradicao-oral-africana-para-a-manutencao-da-historia/>>. Acesso em: 15 mar. 2023.

BORGES, C.M. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário**. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – Século XVIII e XIX. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

BRAGA, C.M.L. A etnometodologia como recurso metodológico na análise sociológica. **Ci. Cult.**, v.40, n.10, p.957-66, out., 1988.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 1988. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)>

BRASIL. **Decreto n.4887 de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em <<http://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 02 mar. 2021.

BRASIL. **Decreto nº. 7.387, de 9 de dezembro de 2010**. Institui o Inventário Nacional da Diversidade Linguística e dá outras providências. Disponível em: <<https://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 15 mar. 2023.

CARNEIRO, E. **Folguedos Tradicionais, Etnografia e Folclore**. Clássicos 1. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1982.

CASA DE CULTURA DE PARACATU. **Acervo iconográfico do Povoado de São Domingos**. 2014.

CASCUDO, L. da C. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 11ed. ilustrada. São Paulo: Global, 2002.

CASTRO, Y.P. de. **Falares Africanos na Bahia** - um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

CAVALCANTI, M.L.V. de C. Cultura popular e sensibilidade romântica. São Paulo. **Rev. Bras. De Ci Soc**. Vol. 19, nº 54, 2004.

CERTEAU, M. de. **A Escrita da História**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

CORNÉLIO, P.S. de. **Reisado Careta**: brincadeira para louvar Santo Reis. 2009. 81f. Dissertação [Mestrado] Ciências Sociais. Universidade Federal do Maranhão. Disponível em: <<https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/600>> Acesso em: 12 abr. 2023.

COSTA, L.G. **História e cultura afro-brasileira**: subsídios para a prática da educação sobre relações étnico-raciais. Maringá: Eduem, 2010.

CRUZ, T.C. de C. As irmandades religiosas de africanos e afrodescendentes, **PerCursos**, Florianópolis, v.8, n.1, p.03-17, jan./jun.2007.

DANTAS, G.C.S. **Cultura Africana**. 2016. Disponível em <<http://brasilecola.uol.com.br/cultura/cultura-africana.htm>> Acesso em: 16 mar. 2022.

DEL PRIORE, M. **Religião e religiosidade no Brasil colonial**. 6ed. São Paulo: Ed. Ática, 2001.

DIOCESE DE PARACATU. **Memórias da Diocese**. 2019. Disponível em: <<https://dioceseparacatu.org.br/a-diocese/>> Acesso em: 11 jun. 2022.

DOURADO, F. **Memória cultural: o vínculo entre passado, presente e futuro**. 2013. Disponível em: <<http://www.iea.usp.br/noticias/memoria-cultural>. Acesso em: 15 mar. 2023.

FARIAS, A. **Uma breve história da África**. Fortaleza-ce: SAS, 2015. Disponível em <<https://biblioteca.sdasystems.org/terminal/acervo/detalhe/118586?guid=4198b66e22f2fd2ecd2a&returnUrl=%2Fterminal%2Fresultado%2Flistar%3Fguid%3D4198b66e22f2fd2ecd2a%26quantidadePaginas%3D1%26codigoRegistro%3D118586%23118586&i=5>> Acesso em: 16 mar. 2022.

FERREIRA, M.C.C. A influência africana no processo de formação da cultura afro-brasileira. **A cor da cultura**, 28 aug, 2013. Disponível em: <<http://www.acordacultura.org.br/artigos/29082013/a-influencia-africana-no-processo-de-formacao-da-cultura-afro-brasileira>> Acesso em: 01 abr. 2022.

FIA, R. de C. **Quilombos, Quilombolas e a paisagem de Minas Gerais: Um olhar geográfico**. 2009, 218f. Monografia [Bacharelado] Geografia. Universidade Federal de Viçosa – MG. Disponível em: <[www.novoscursos.ufv.br/graduacao/ufv/geo/www/wp.../Rosiene-de-Cássia-Fia.pdf](http://www.novoscursos.ufv.br/graduacao/ufv/geo/www/wp.../Rosiene-de-Cássia-Fia.pdf)> Acesso em: 06 jan. 2021.

FLORES, E. C. **Nós e eles: etnia, etnicidade, etnocentrismo**, UFPB, 2002.

FRANCO, L.L.S. **Educação Quilombola, Resistência e Empoderamento: Estudo na Comunidade Quilombola de São Domingos, em Paracatu (MG)**, 135f. Dissertação [Mestrado] Universidade Federal de Uberlândia. 2018.

GALLO, S. **Discurso da escrita e ensino**. Campinas: Ed. da Unicamp, 1992.

GONÇALVES, M.A.R. Sobre etnicidade, grupo étnico e cultura afro-brasileira no sistema de ensino brasileiro. **Revista Ensaios e Pesquisa em Educação** – 2016. / VOL. 01. p.106-117.

GONZAGA, O. **Memória Histórica de Paracatu**. Uberaba: Typografia Jardim & Comp., 1910.

GUIMARÃES, C.M. Mineração, Quilombos e Palmares: Minas Gerais no século XVIII. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos S. (Org). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

HENRIQUES FILHO, T. Quilombola: A legislação e o processo de construção de identidade de um grupo social negro. **Brasília a**. 48 n. 192 out./dez. 2011.

IBGE. **Paracatu** – estimativa populacional. 2021. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/paracatu>> Acesso em: 11 jun. 2022.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. IPHAN. **História de Paracatu**. 2018. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br>> Acesso em: 11 jun. 2022.

IPHAM. **Paracatu** - Patrimônio Imaterial. 2010. Disponível em: <https://www.gov.br/iphan/pt-br/patrimonio-cultural/patrimonio-imaterial>. Acesso em: 11 jun. 2022.

IPHAM. Paracatu Patrimônio Histórico, 2019. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/374/>. Acesso em: 11 jun. 2022.

KREUTZ, L. **Identidade étnica e o processo de escolarização**. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cp/a/7Djn86bHnHcm6qWLwCqyVys/?lang=pt>. Acesso em: 20 jun. 2022.

LABOISSIÈRE, P. **Quilombolas e mineradora vivem embate após aumento de exploração em Paracatu**. 2020. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2015-03/quilombolas-e-mineradora-vivem-embate-apos-expansao-de-exploracao-em-paracatu> Acesso em: 6 ago. 2022.

LIMA, E.C. A Toponímia Africana em Minas Gerais. Dissertação [Mestrado] Estudos Linguísticos. Belo Horizonte. Universidade Federal de Minas Gerais, 215f. 2012.

LOPES, P. de S. **Zambiapunga: cultura e política no baixo sul da Bahia**. Rio de Janeiro, 2007, 152f, Dissertação [Mestrado] Antropologia. UFRJ/Antropologia Social, 2007.

LUVIZOTTO, C.K. **Cultura gaúcha e separatismo no Rio Grande do Sul** [online]. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. 93 p. ISBN 978-85-7983-008-2. Disponível em: <http://books.scielo.org>. Acesso em: 10 jun. 2022.

MACHADO, V.; PETROVICH, C. **Prosa de Nagô**. Salvador: EDUFBA, 1999.

MADRONAL, A.C.; LEÓN, E.H. As políticas patrimoniais da UNESCO na geopolítica de colonialidades globais e a emergência de novos sentidos de interculturalidade do patrimônio na Andaluzia. **OP SIS** (Online), Catalão, v. 16, n. 1, p. 131-152, jan./jun. 2016.

MATTOS, M.A.B. **Memória e dispersão no cotidiano**. 1991. Tese [Doutorado] – IEL, Unicamp, Campinas, 1991. Disponível em: <https://www.esfera.com.vc/p/livro-dispersao-e-memoria-no-quotidiano/e100771414> Acesso em: 21 abr. 2023.

MELLO, Antônio de O. **Paracatu do Príncipe: Minha Terra**. Paracatu: Prefeitura Municipal de Paracatu, 1978.

MINTZ, S.W. **Cultura: un considera anthropologique**. 2010. ALBUQUERQUE, J. E. de. (Trad.) Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/JwQBsJNPtSGCvBHQc8wQXC/#>.

MUNANGA, K. **Cem Anos e Mais de Bibliografia sobre o Negro no Brasil**. 2002. Fundação Cultural Palmares. Universidade de São Paulo; Centro de Estudos Africanos. Disponível em: <https://www2.unifap.br/neab/files/2016/03/100-anos-de-bibliografia-sobre-o-negro.pdf> Acesso em: 21 abr. 2023.

MUNANGA, K. **Políticas de ação afirmativa em benefício da população negra no Brasil: um ponto de vista em defesa de cotas**. Educação e ações afirmativas : entre a injustiça simbólica

e a injustiça econômica. Brasília: INEP, 2003. Disponível em: <https://biblio.fflch.usp.br>. Acesso em: 22 jan. 2024.

MUNANGA, K. A questão da diversidade e da política de reconhecimento das diferenças. **Crítica e Sociedade - revista de cultura política**, v. 4, n. 1, p. 34-45. jul. 2014.

MUNANGA, K. Riso negro e identidade. **Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/as Negros/As (ABPN)**, 7(16), p. 3-11, 2015.

NASCIMENTO, A. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. Brasília: Fundação Cultural Palmares; Rio de Janeiro: OR Editor Produtor Editor, 2012.

NEGRÃO, E.V. Preconceitos e Discriminações Raciais em Livros Didáticos e Infanto-Juvenis. **Cadernos de Pesquisa**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas/Cortez (65): 52-65, 1988.

NÚCLEO DE PESQUISA EM HISTÓRIA ECONÔMICA E DEMOGRÁFICA. NPHEd. **Publicação Crítica do Recenseamento Geral do Império do Brasil de 1872**. 2012. Disponível em: <http://www.nphed.cedeplar.ufmg.br>. Acesso em: 11 jun. 2022.

OLIVEIRA, J.M.; FARIAS, K. de L. **Interfaces da Filosofia Africana**. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39887>. Acesso em: 11 jun. 2022.

OLIVEIRA, N.M. de. **Folclore Brasileiro – Piauí**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1977.

OLIVEIRA MELO, A. de. **Paracatu do Príncipe**: Minha Terra. Patos de Minas: Academia Patense de Letras. 1978.

PAIVA, E.F. **Escravidão e universo cultural na colônia**: Minas Gerais, 1716 – 1789. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

PARACATU MEMÓRIA. **Comunidades Quilombolas de Paracatu**. 2017. Disponível em: <https://paracatumemoria.files.wordpress.com/2014/01/o-movimento-450-versc3a3o-digital-1.pdf> Acesso em: 6 ago. 2022.

PARACATU.NET. **Visite Paracatu**. 2018. Disponível em: <http://visiteparacatu.com.br/caretada-mantem-viva-tradicao-centenaria/> Acesso em: 01 abr. 2021.

PAYER, M.O. Discurso, memória e oralidade. **Horizontes**, v. 23, n. 1, p. 47-56, jan./jun. 2005. PORTAL BRASIL. **Censo de 1872 é disponibilizado ao público**. Portal Brasil. Disponível em: <http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2013-01-14/unico-incluir-populacao-escrava-censo-de-1872-e-disponibilizado-ao-publico> Acesso em: 11 jun. 2022.

PORTAL DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA. **A Cultura africana**. Brasil, 2010. Disponível em: [https://www.faecpr.edu.br/site/portal\\_afro\\_brasileira/index.php](https://www.faecpr.edu.br/site/portal_afro_brasileira/index.php) Acesso em: 02 mar. 2022.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. Seguido de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Traduzido do Inglês por Élcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

PRANDI, R. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Dossiê Religiões no Brasil**. Estudos Avançados.v.18, n.52. São Paulo, Set./Dez, 2004.

PREFEITURA MUNICIPAL DE PARACATU. **Lei 2.814 de 23 de setembro de 2010**. Dispõe sobre a proteção, preservação e promoção do Patrimônio Cultural do município de Paracatu, Minas Gerais, cria o Fundo Municipal de Proteção do Patrimônio Cultural de Paracatu e dá outras providências. Disponível em: <<https://www.paracatu.mg.gov.br/portal/secretarias>> Acesso em: 12 abr. 2023.

PREFEITURA MUNICIPAL DE PARACATU. **Paracatu - cidade. 2021**. Disponível em: <<http://paracatu.mg.gov.br/>> Acesso em: 06 jan. 2021.

QUÊNIA, G. **A influência africana na formação da língua portuguesa no Brasil**. Afreaka, 2016. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/oralidade-cantos-e-re-encantos-vozes-africanas-e-afro-brasileiras/>> Acesso em: 01 abr. 2022.

RAMOS, D. O Quilombo e o Sistema Escravista em Minas Gerais do Século XVIII. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos S. (Org). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

REIS, A.S.C. A teoria de Rüsen e o ensino de História: possibilidades de pesquisa a partir da consciência histórica. In: Bueno, André; Campos, Carlos Eduardo; Gonçalves, Dilza Porto (org.). **Ensino de História: Teorias e Metodologias**. Rio de Janeiro: Sobre Ontens/UFMS, 2020. p.75-82.

REIS, J.J. “Nós achamos em campo a tratar da liberdade”: a resistência negra no Brasil oitocentista. In: **Viagem Incompleta. A experiência brasileira (1500-2000). Formação: histórias**. MOTA, Carlos G. (Org.). 2ed. São Paulo: SENAC São Paulo, 2000. p.241-263.

RIBARIC, A. Maritimidade: patrimônio cultural e formas tradicionais de apropriação social do território marítimo. **Emblemas - Revista da Unidade Acadêmica Especial de História e Ciências Sociais - UFCAT** 42, v. 17, n. 2, 39 - 56, jul - dez. 2020.

RIBEIRO, Darcy. **Diários índios: os Urubus-Kaapor**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RODARTE, M.M.S.; GODOY, C.A.P. **O Recenseamento Geral do Império do Brasil de 1872: uma análise da consistência e uma proposta de correção dos dados**. 2006. Disponível em: <<http://www.nphed.cedeplar.ufmg.br>. Acesso em: 11 jun. 2022.

SANTOS, M.E.G.; CAMARGO, P.M. **Comunidades Quilombolas de Minas Gerais no Século XXI – História e Resistência**. Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

SANTOS, M.J. **Ouro e dialética territorial em Paracatu: MG Opulência e Resistência**. 2012. Dissertação (Mestrado em Planejamento e Gestão Ambiental) – Universidade Católica de Brasília, Brasília, 194f, 2012.

SARTRE, J. P. **Reflexões Sobre o Racismo**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1978.

SARTRE, J. P. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 191 p. Título original: L'Existentialisme est un Humanisme. (Os pensadores).

SCARANO, J. **Devoção e Escravidão: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII**. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

SEYFERTH, G. Beneplacito da desigualdade: breve digressão sobre racismo. In: **Racismo no Brasil**. São Paulo: Petrópolis; ABONG, 2002.

SILVA, C.R.B. da.; SILVA, R.S. da. A escravidão africana no Brasil e a Igreja Católica: posicionamentos no contexto de uma sociedade escravocrata. **Revista Latinoamericana de Estudios en Cultura y Sociedad**. V. 07, nº 01, jan.-abr., 2021.

SILVA FILHO, J.B. De que África estamos falando em Minas Gerais - africanos e crioulos: escravização e resistência. XIX Encontro Regional de História. Profissão Historiador: formação e mercado de trabalho. Anais. 2014. Disponível em: <[http://www.encontro2014.mg.anpuh.org/resources/anais/34/1401740734\\_ARQUIVO\\_AFRI CANOSECRIoulos-ESCRAVIZACAOERESISTENCIAS.pdf](http://www.encontro2014.mg.anpuh.org/resources/anais/34/1401740734_ARQUIVO_AFRI CANOSECRIoulos-ESCRAVIZACAOERESISTENCIAS.pdf)> Acesso em: 12 abr. 2023.

SILVA, L.H.G. **Identidades na Comunidade Quilombola São Domingos e representações da Mineradora Kinross: tradição x modernidade**. 2014. Dissertação (Mestrado em Linguística). UnB. Disponível em: <[repositorio.unb.br/handle/10482/16589](http://repositorio.unb.br/handle/10482/16589)> Acesso em: 06 jan. 2021.

SILVA, A. L. **Jardim secreto: educação como desejo de liberdade na diáspora africana**. 1a ed., Rio de Janeiro, RJ: 2021.

SILVA, L.H.G.; SOUSA, R. M. de. Caretagem, uma manifestação identitária na comunidade quilombola São Domingos PragMATIZES - **Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura**, Niterói/RJ, Ano 11, n. 20, p. 259-276, março 2021.

SILVA, P.S.M. da. **Caretagem como prática cultural: fé, negritude e folia em Paracatu-MG (1960 -1980)**. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 193f. Dissertação (Mestrado em História). Acervo da Casa de Cultura de Paracatu, 2005.

SILVA, P.S.M. **Benditos-Amaros Remanescentes Quilombolas de Paracatu: memórias, lutas e práticas culturais**. 2012, 192f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Uberlândia, 2012.

SILVA, V.J. da. **Quilombo de São Domingos: história e identidade étnica (1980-2010)**. 2010, 222f. Dissertação (Mestrado em História). UnB, 2010.

SILVA JÚNIOR, J.F. da; SEVERO, R.P.; AQUINO, M. de A. Imagens de exclusão de negros/as em produção de conhecimento nas universidades públicas. **Ponto de Acesso**, v. 7, n. 3, p. 78-92, 2014. Disponível em: <<https://rigs.ufba.br/index.php/revistaici/article/view/8175>> Acesso em: 02 mar. 2022.

SOUSA, A.I. Personagens Negros na Literatura Infantil e Juvenil. In: CAVALLEIRO (org.). **Racismo e Antirracismo na Educação: repensando nossa escola**. São Paulo: Summus, 2001.

SOUZA, A.L.S. Negritude, letramento e uso social da oralidade. In: CAVALLEIRO, Eliane (Org.). **Racismo e antirracismo na educação: repensando nossa escola**. São Paulo: Summus, 2001.

SOUSA, A.L.; SOUZA, A.L.S. **Oralidade** – Cantos e re-encantos: vozes africanas e afro-brasileiras. 2016. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/oralidade-cantos-e-re-encantos-vozes-africanas-e-afro-brasileiras/>> Acesso em: 21 abr. 2023.

SOUZA, D. **População escrava do Brasil é detalhada em Censo de 1872**. Fundação Palmares. 2013. Disponível em: <<https://www.palmares.gov.br/?p=25817>> Acesso em: 10 jun. 2022.

SOUSA JUNIOR, J.P. Irmandades religiosas: espaços de devoção e disputas políticas na Paraíba oitocentista. ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História – Fortaleza, 2009. Disponível em: <<https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019>>. Acesso em: 19 abr. 2023.

SOUZA, T.C.C. de. **Discurso e oralidade: um estudo em língua indígena**. 1994, 387f. Tese [Doutorado] – IEL, Unicamp, Campinas, 1994.

UNESCO. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**. 2003. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br>>. Acesso em: 10 jun. 2022.

VASCONCELOS, S.S.D. **Igreja Católica e a Escravidão no Brasil Colônia: uma abordagem cultural**, 2013. Disponível em: <<http://snh2013.anpuh.org/resources/pe/anais/encontro5/04-rep-sociais/Artigo%20de%20Sergio%20Douets.pdf>> Acesso em: 19 abr. 2023.

VIEIRA FILHO, D. **Folclore Brasileiro** - Maranhão. Rio de Janeiro: Funarte, 1977.

VIEIRA, I.M. A memória em Maurice Halbwachs, Pierre Nora e Michael Pollak. XI Encontro Regional Sudeste de História Oral - Dimensões do público: Comunidades de sentido e narrativas políticas. **Anais**. Rio de Janeiro: UFF, 2015. Disponível em: <[https://www.sudeste2015.historiaoral.org.br/resources/anais/9/1429129701\\_ARQUIVO\\_Memoria\\_Itala\\_Maduell.pdf](https://www.sudeste2015.historiaoral.org.br/resources/anais/9/1429129701_ARQUIVO_Memoria_Itala_Maduell.pdf)> Acesso em: 15 mar. 2023.

VILLAR, D. Uma abordagem crítica do conceito de “Etnicidade” na obra de Fredrik Barth. **Revista Mana** 10(1):165-192, 2004.