

**LUÍS RICARDO SOARES WENCESLAU**

**EM TERRA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, SANTA LUZIA É PADROEIRA –  
UM ESTUDO SOBRE O MITO DE FUNDAÇÃO DA CIDADE DE CARANGOLA  
(MG)**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Geografia, para obtenção do título de *Magister Scientiae*.

Orientador: Leonardo Civalle

**VIÇOSA - MINAS GERAIS  
2023**

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade  
Federal de Viçosa - Campus Viçosa**

T

W468e  
2023  
Wenceslau, Luís Ricardo Soares, 1997-  
Em terra de Nossa Senhora do Rosário, Santa Luzia é  
padroeira : um estudo sobre o mito de fundação da cidade de  
Carangola (MG) / Luís Ricardo Soares Wenceslau. – Viçosa,  
MG, 2023.

1 dissertação eletrônica (135 f.): il. (algumas color.).

Orientador: Leonardo Civale.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Viçosa,  
Departamento de Geografia, 2023.

Referências bibliográficas: f.130-135.

DOI: <https://doi.org/10.47328/ufvbbt.2023.410>

Modo de acesso: World Wide Web.

1. Geografia histórica - Carangola (MG). 2. Negros -  
História - Carangola (MG). 3. Igreja Católica - História -  
Carangola (MG). 4. Disputas religiosas - História - Carangola  
(MG). 5. Festas religiosas - História - Carangola (MG).  
6. Territorialidade humana - História - Carangola (MG). I. Civale,  
Leonardo, 1962-. II. Universidade Federal de Viçosa.  
Departamento de Geografia. Programa de Pós-Graduação em  
Geografia. III. Título.

CDD 22. ed. 911.8151


**LUÍS RICARDO SOARES WENCESLAU**

**EM TERRA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, SANTA LUZIA É PADROEIRA –  
UM ESTUDO SOBRE O MITO DE FUNDAÇÃO DA CIDADE DE CARANGOLA  
(MG)**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Geografia, para obtenção do título de *Magister Scientiae*.


APROVADA: 30 de março de 2023.

Assentimento:

Documento assinado digitalmente  
 LUIS RICARDO SOARES WENCESLAU  
Data: 30/06/2023 12:00:39-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

**Luís Ricardo Soares Wenceslau**  
Autor

Documento assinado digitalmente  
 LEONARDO CIVALE  
Data: 30/06/2023 14:54:54-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

**Leonardo Civalé**  
Orientador

*Dedico este trabalho a minha mãe,  
Lúcia Helena Cruz Soares Wenceslau,  
que sempre me apoiou e me mostrou o  
poder de lecionar. Ao meu pai Ernesto  
Wenceslau por todo esforço para me  
ajudar a chegar até aqui. Ao meu tio,  
José César Cruz Neto (in memoriam)  
pela força e energia que sempre me  
transmitiu.*

## AGRADECIMENTOS

O desenvolvimento dessa dissertação vai muito além da escrita, ela é repleta de desafios que em vários momentos não foram vividos sozinho. A todos aqueles que contribuíram para a finalização desse processo, de coração muito obrigado!

Agradeço primeiramente a Deus por ter me dado força, pois o percurso foi muito mais difícil que eu imaginava, precisei de muita fé para concluir mais essa etapa da minha vida.

Aos meus pais, Lúcia Helena Cruz Soares Wenceslau e Ernesto Wenceslau por ser a minha base, me proporcionando tudo que eu precisei para me formar como professor de Geografia e alcançar a estabilidade de entrar e concluir uma pós-graduação.

A minha família Soares/Wenceslau por todos os momentos de conforto e carinho. Em especial à minha avó Maria Alves da Cruz Wenceslau por todas as vezes que me benzeu e por sempre me guardar em oração. Às minhas tias Dalva Aparecida e Mazarello Cruz por todo suporte. Ao meu primo Mauro Cruz, professor e Geógrafo, pelas oportunidades que me ofereceu e por todos os conselhos desde que escolhi estudar Geografia. Aos meus primos José Cesar Cruz Júnior e Júlio César Cardoso Cruz por me incentivarem a seguir no meio acadêmico.

A Fernanda Abreu Gualhano por ter me apoiado e ajudado com muita paciência desde a graduação, sempre mostrando que eu seria capaz de atingir meus objetivos, me encorajando a seguir em frente nos momentos de mais dificuldade.

Ao meu orientador, Leonardo Civale, que mesmo antes de assumir essa empreitada já me transmitiu tranquilidade sem mesmo me conhecer durante o processo seletivo do mestrado. Por ser tão solícito ao me procurar no primeiro dia de aula e me passar seu contato para darmos início à parceria nessa dissertação. Agradeço pela indicação de disciplina no Mestrado em Patrimônio que somou muito para essa pesquisa, além de me dar muita liberdade na escolha da banca e de possíveis caminhos de análise, isso me fez amadurecer enquanto pesquisador. Obrigado pela amizade, por todos os conselhos, paciência e comprometimento que sempre teve comigo ao longo desses anos.

Ao professor e amigo Emerson Costa Melo, uma das minhas inspirações acadêmicas a quem guardo imensa gratidão por ter aceitado ser meu orientador de graduação e me ensinado os caminhos e comprometimentos com a pesquisa. Por ter me convidado para fazer parte do

Núcleo de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros da Universidade do Estado de Minas Gerais – NEAB/Carangola que fez expandir minhas reflexões. Agradeço pelos diálogos que se mantêm além do campo acadêmico e por se fazer presente tanto na banca de qualificação quanto na defesa dessa dissertação.

A professora Aline da Fonseca Sá e Silveira, que mudou minha forma de enxergar a Geografia dentro e fora da sala de aula, com sua forma didática e humana de lecionar. Obrigado por todos os conselhos e ensinamentos que me transmitiu durante o tempo que fui seu estagiário na coordenação do curso de Licenciatura em Geografia da UEMG/Carangola (MG) e por ter aceitado fazer parte da minha defesa e contribuir mais uma vez com minha formação.

A Universidade do Estado de Minas Gerais, unidade Carangola, pela minha formação e aos professores que dialoguei nesse processo. A minha turma de graduação em Licenciatura em Geografia – turma 2016 -2018, pelo companheirismo e união com que compartilhamos essa etapa, o entusiasmo e energia tornaram tudo mais leve. Em especial, agradeço ao Yuri Dornelas Vieira que me ajudou e acompanhou mais de perto essa nova conquista.

Agradeço imensamente aos amigos que acompanharam essa trajetória, tantos os de Ponte Nova (MG) quanto os que fiz durante os anos que morei em Viçosa (MG). Em especial ao Matheus Hudson Viana Lourenço, amigo que o mestrado me proporcionou e com quem dividi grande parte dos desafios dessa fase, obrigado pela parceria e incentivo.

A professora Maria Isabel Chrysostomo pelas valiosas contribuições que me proporcionou no campo da Geografia Histórica durante a sua excelente condução nessa disciplina, sendo sua presença na banca de qualificação e defesa de suma importância para evolução dessa pesquisa.

Ao professor Wedson Felipe Cabral Pacheco pelas indicações de bibliografias durante a escrita do projeto de mestrado.

A Secretaria de Cultura de Carangola (MG), no contato direto do professor Randolpho Radsack, sempre muito solícito ao fornecer materiais importantes para minha pesquisa.

Deixo também meus agradecimentos ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Viçosa (MG) - (PPGEO/UFV) pelo suporte com a pesquisa. A todos os professores e colegas que tive contato nessa instituição que de alguma forma contribuíram

para minha formação acadêmica e pessoal. Agradeço ao Neuman Assis pela rápida confecção dos mapas que foram essenciais ao trabalho.

E, por fim, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de estudos

*“Ver o que todo mundo viu e pensar o que ninguém  
pensou”*

**Albert Szent-Gyorgy**

## RESUMO

WENCESLAU, Luís Ricardo Soares, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, março de 2023. **Em terra de Nossa Senhora do Rosário, Santa Luzia é padroeira - um estudo sobre o mito de fundação da cidade de Carangola (MG)**. Orientador: Leonardo Civalle

São inúmeros os estudos que discorrem sobre a geograficidade da religião católica no Brasil, principalmente sua influência na funcionalidade dos espaços ao longo do tempo. Porém, ainda é rara a abordagem de tal fenômeno na construção da identidade de pequenas cidades, que utilizaram da religião como força motriz de seu desenvolvimento em detrimento da vida negros e indígenas. Pensando nisso, o presente estudo (re)visita o processo de constituição territorial da atual Zona da Mata Mineira no século XIX, visando problematizar os processos de invisibilidade da população negra ou cativa na geo-história dessa região. Neste sentido, a presente pesquisa baseia-se no método Geohistórico e tem como objetivo compreender, a partir de uma abordagem alternativa-decolonial, o mito de fundação territorial da pequena cidade de Carangola (MG) a partir de uma análise comparativa entre as Igrejas de Santa Luzia e Nossa Senhora do Rosário, bem como a relevância de suas festas, devido à constatação de algumas contradições em sua história oficial, permitindo acreditar na hipótese de que seu processo de formação estaria ligado a aspectos de ordem econômicas e raciais que resultaram na ascensão da santa de devoção da elite e ocultamento daquela de devoção dos povos negros escravizados. Para tanto, será estabelecido um diálogo com a abordagem sugerida pelos estudos culturais, aqueles que compreendem a cultura enquanto elemento produtor de territórios e territorialidades, relacionando os aspectos de descaracterização identitária aos mecanismos branco-hegemônicos de apoio da Igreja Católica na regulamentação desses pequenos povoamentos rurais. Para o desenvolvimento do trabalho será necessário recorrer à bibliografia e a literatura específica do tema, apoiando nos autores da Geografia Cultural e da Religião e aqueles que se dedicaram a compreender a atual Zona da Mata Mineira e os patrimônios de terras da Igreja em Minas Gerais. Como referência principal, serão utilizados os estudos pioneiros sobre a cidade de Carangola. Além disso, como ferramenta de operacionalização, serão realizados trabalhos de campo para buscar informações nos locais de memória da cidade e em espaços de divulgação digital.

Palavras-chave: Conflitos territoriais. Igreja Católica. Negros Escravizados. Festas. Geografia Histórica.

## ABSTRACT

WENCESLAU, Luís Ricardo Soares, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, March, 2023. **In the land of Our Lady of the Rosary, Santa Luzia is patron saint - a study on the foundation myth of the city of Carangola (MG)**. Adviser: Leonardo Civalle.

There are numerous studies that discuss the geographic aspects of the Catholic religion in Brazil, primarily its influence on the functionality of spaces over time. However, it is still rare the approach of such phenomenon in the construction of the identity of small towns, which used religion as a driving force of their development to the detriment of black and indigenous lives. Considering this, the present study (re)visits the process of territorial constitution of the current Zona da Mata Mineira in the nineteenth century, with the aim of problematizing the processes of invisibility of the black or captive population in the geo-history of this region. In this sense, this research is based on the Geohistorical method with the aim of comprehend, from an alternative-decolonial approach, the myth of territorial foundation of the small city of Carangola (MG) from a comparative analysis between the Churches of Santa Luzia and Nossa Senhora do Rosário, as well as the relevance of their festivities, due to the observation of some contradictions in their official history. This comparative analysis allows one to believe in the hypothesis that the formation process of these churches could be linked to economic and racial aspects that resulted in the rise of the saint of elite devotion and concealment of saint devotion of black people. To this end, a dialogue will be established with the approach suggested by cultural studies, those who understand culture as a producer of territories and territorialities, relating the aspects of identity disfigurement to the white-hegemonic mechanisms of support of the Catholic Church in the regulation of these small rural settlements. For the development of this work it is necessary to resort to the bibliography and the specific literature of the theme, the support of studies related to Cultural Geography and Religion and those who have dedicated themselves to understanding the current Zona da Mata Mineira and the patrimony of Church lands in Minas Gerais. The pioneering studies on the city of Carangola will be used as main reference. In addition, as an operationalization tool, fieldwork will be carried out to seek information in the city's memory sites and in digital dissemination spaces.

Keywords: Territorial conflicts. Catholic Church. Enslaved Blacks. Festivities. Historical Geography.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Mapa de localização de Carangola (MG) .....	17
Figura 2: Meso e Microrregião de Carangola (MG).....	18
Figura 3 Parte externa da Igreja de Nossa Senhora do Rosário na abertura do Tríduo.....	76
Figura 4: Parte interna da Igreja na abertura do Tríduo .....	76
Figura 5: Mini altar colocado para festa.....	77
Figura 6: Altar permanente na Igreja de Nossa Senhora do Rosário .....	78
Figura 7: Fiéis durante a recitação do terço.....	79
Figura 8: Devotos durante as missas .....	79
Figura 9: Pastoral caminhando na alvorada de Nossa Senhora do Rosário.....	80
Figura 10: Fim da alvorada de Nossa Senhora do Rosário.....	81
Figura 11: Mapa do trajeto da alvorada de Nossa Senhora do Rosário.....	82
Figura 12: Igreja do Rosário povoada a espera do início da procissão .....	83
Figura 13: Início da procissão em homenagem a Nossa Senhora do Rosário.....	84
Figura 14: Poucos devotos acompanham a procissão devido à chuva .....	84
Figura 15: Mapa do trajeto da procissão em homenagem a Nossa Senhora do Rosário.....	85
Figura 16: Brinde da festa do Rosário .....	86
Figura 17: Devotos reunidos na barraca fixa da Igreja ao fim da festa.....	86
Figura 18: Cronograma do 40º Jubileu de Santa Luzia .....	89
Figura 19: Ponto de coleta de doações da Paróquia .....	89
Figura 20: Estacionamento da Igreja no cotidiano .....	90
Figura 21: Estacionamento da Igreja durante o Jubileu .....	90
Figura 22: Santuário durante as novenas vespertinas.....	92
Figura 23: Santuário durante as missas noturnas.....	92
Figura 24: Leilão de prendas e bezerros durante o Jubileu de Santa Luzia.....	93
Figura 25: Percurso da alvorada de Santa Luzia .....	94
Figura 26: Retorno para Igreja após a alvorada de Santa Luzia.....	95
Figura 27: Comércio fixo durante o Jubileu de Santa Luzia .....	96
Figura 28: Comércio móvel durante o Jubileu de Santa.....	96
Figura 29: Bênção das garrafinhas .....	97
Figura 30: Bênção dos olhos .....	97
Figura 31: Figura 29: Bênção dos cavaleiros e motociclistas no Jubileu de Santa Luzia.....	98
Figura 32: Esquema de representação da procissão e bênção dos cavaleiros .....	99

Figura 33: Devotos carregam andor com a imagem de Santa Luzia em procissão pela cidade .....	99
Figura 34: Mapa do trajeto da procissão em homenagem a Santa Luzia .....	101
Figura 35: Indivíduos variados acompanhando a procissão .....	102
Figura 36: Síntese projetiva da utilização do sagrado e do profano na festa de Nossa Senhora do Rosário.....	104
Figura 37: Devotos e pastoral reunidos para alvorada de Nossa Senhora do Rosário na pandemia.....	115
Figura 38: Imagem de Nossa Senhora do Rosário pronta para alvorada.....	116
Figura 39: Decreto da Diocese de Caratinga para retomada das atividades religiosas na pandemia.....	117
Figura 40: Percurso da visita da imagem de Nossa Senhora Aparecida nas comunidades ....	118
Figura 41: Divulgação das barraquinhas de venda de comida .....	118
Figura 42: Programação da festa de Nossa Senhora Aparecida em 2020 .....	119
Figura 43: Igreja de Nossa Senhora do Rosário esperando a carreata de Nossa Senhora Aparecida.....	119
Figura 44: Kit devoto para participar do 43º Jubileu de Santa Luzia.....	121
Figura 45: Programação do 43º Jubileu de Santa Luzia durante a pandemia.....	121
Figura 46: Algumas transmissões ao vivo realizadas pela Paróquia de Santa Luzia no <i>Facebook</i> .....	122
Figura 47: Início da carreata em homenagem a Santa Luzia.....	123

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APM	Arquivo Público Mineiro
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IHGM	Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais
NEAB	Núcleo de Estudos Africanos
OMS	Organização Mundial da Saúde
PNSA	Paróquia de Nossa Senhora Aparecida
PPGEO	Programa de Pós Graduação em Geografia
UEMG	Universidade do Estado de Minas Gerais
UFV	Universidade Federal de Viçosa

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	14
O interesse pelo tema.....	15
Localização da área de estudo .....	16
A cidade como mosaico de temporalidades – um fenômeno geográfico .....	19
Os termos do problema.....	21
Considerações sobre o método .....	23
Caminhos da pesquisa .....	27
<b>1. OS DESCAMINHOS DA HISTÓRIA OFICIAL – APAGAMENTOS E EMBRANQUECIMENTO</b> .....	32
1.1 - Posse, poder e propriedade de terras - Os patrimônios da Igreja e a influência da doação de terras .....	36
1.2 - Povoamento ou despovoamento? Entendendo a ocupação da atual Zona da Mata Mineira.....	39
1.3 Toponímias, etimologias e formação territorial: identidades e invisibilidades .....	46
1.4- Da fundação ao mito de refundação de Carangola (MG).....	51
<b>2 – ENTRE MITOS E CRÔNICAS DO COLONATO, A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CARANGOLENSE</b> .....	60
2.1 Documento-monumento – um entendimento necessário para uma operação intelectual crítica .....	60
2.2 - Por uma nova política do espaço e das cidades.....	63
2.3 – Paulo Mercadante e a sua visão sobre Carangola (MG).....	67
2.4 – Rogério Carelli e suas efemérides .....	68
2.5 – A Gazeta de Carangola e sua edição centenária .....	69
<b>3 – ENTRE FIXOS E FLUXOS CARANGOLENSES: CARANGOLA DE HOJE, ONTEM OU AMANHÃ?</b> .....	71
3.1 - A Geografia carangolense das festas – presente que ressoa passado.....	73
3.2 – Tríduo e festa de Nossa de do Rosário em Carangola (MG) (ainda é preciso acrescentar os teóricos que fundamentam o campo) .....	74
3.3 - O 40º Jubileu de Santa Luzia em Carangola (MG).....	87
3.4 – Des(re)territorializações no ciberespaço – O lugar do sagrado no contexto da pandemia da COVID 19 .....	105
3.4.1 – A etnografia digital como ferramenta de operacionalização de pesquisas no ciberespaço .....	111
3.5 – Da invisibilidade material à digital, a festa de Nossa Senhora do Rosário em Carangola (MG) no contexto da pandemia.....	114
3.6 – O Jubileu de Santa Luzia durante o isolamento social – sacralização do espaço virtual e manutenção de poder local. ....	120
<b>4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	127
<b>5 - REFERÊNCIAS</b> .....	130

## INTRODUÇÃO

*"A incompreensão do presente nasce fatalmente da ignorância do passado. Mas é talvez igualmente inútil esgotar-se a compreender o passado, se nada se souber do presente"* (BLOCH, 1997, p.65).

As considerações a serem aqui apresentadas têm como base a Ciência Geográfica e seu estudo acerca das produções e apropriações do Território. Trata-se de um entendimento que os princípios culturais dos diferentes grupos humanos orientam um conjunto de práticas sociais na constituição de suas próprias espacialidades e que afirmam, no espaço, elementos que asseguram a sua identidade cultural. Nessa ótica, a organização do espaço corresponde ao resultado das práticas sociais e, ao mesmo tempo, serve de espelho no processo de identificação, afirmação e manutenção das práticas culturais, até mesmo pela imposição de outra cultura, envolvendo processos violentos de descaracterização de identidades.

Sob tal perspectiva, destaca-se a interferência da Igreja Católica na organização política e identitária de pequenas cidades, que resultaram muitas das vezes em construções históricas que invisibilizaram e negaram a existência de determinados indivíduos, que (re)existiram nas fissuras espaciais de uma sociedade branca e de ideologia judaico-cristãs. Considerando os conflitos existentes entre as práticas históricas de exclusão da população negra, é possível indagar a constituição de territórios e zonas de conflitos entre práticas hegemônicas de uma cultura dominante em relação a outras práticas culturais menos privilegiadas, objeto de estudo pertinente a Geografia, devido a sua tradição na análise espacial, pois as territorialidades humanas resultam em processos de produção de espaços distintos ao longo do tempo.

Neste sentido, é necessário fazer uma leitura crítica sobre o passado que conhecemos, pois muitas das bibliografias que o relatam, podem ser constações fragmentadas de determinada realidade estudada pelo pesquisador, àqueles que na maioria das vezes lidam com os fenômenos sociohistóricos e socioespaciais como se eles estivessem prontos e “acabados”, ou seja, em uma estrutura passível de entendimento completo segundo seu posicionamento analítico, desconsiderando os diversos processos históricos que contribuíram para a construção da geohistória dos lugares, como o poder político, cultural e econômico. Assim sendo, promove-se a partir de uma *operação intelectual crítica* (aqui considerada como uma análise que baseia-se em concepções alternativas preocupadas em entender o espaço-tempo como aberto a problematizações e revoluções , isto é, como resultado de múltiplos

processos e variadas forças sociais que não podem ser analisados em uma ótica estrutural fixa já totalmente conhecida) que parte de indagações presentes, uma releitura de documentos e/ou fragmentos do passado, que apresentam contradições e ocultamentos sobre determinada espacialidade.

### **O interesse pelo tema**

Destaca-se que as indagações aqui explanadas advêm do amadurecimento de pesquisas iniciadas no curso de graduação em Licenciatura em Geografia, da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), unidade de Carangola, em 2016, mais especificamente na disciplina de Geografia Cultural. Neste período, ocorreu um maior aprofundamento sobre as territorialidades construídas por variados sujeitos em torno do fenômeno festa e o interesse em realizar um trabalho de conclusão de curso de Geografia que promovesse o debate acerca das dinâmicas territoriais de devotos e não devotos na comemoração do Jubileu de Santa Luzia, na cidade de Carangola, Minas Gerais, evento marcado pelo encontro de realidades peculiares, que ora se entrelaçavam e, em outras se distanciavam, alterando e, às vezes, rompendo com a lógica e com os limites ideológicos existentes entre os espaços sagrados e espaços profano.

Essa pesquisa, intitulada: “Territorialidades ‘religiosas’ entre fronteiras porosas: prática e contradição no ato de festejar, um estudo sobre a festa do Jubileu de Santa Luzia em Carangola, Minas Gerais”, orientada pelos princípios investigativos do método fenomenológico, foi finalizada e apresentada em 2018, tendo como fruto um entendimento acerca do poder católico que se fez e faz presente nessa localidade. Somam-se a essas experiências, os conhecimentos adquiridos no Núcleo de estudos Africanos e Afro-brasileiros (NEAB) da UEMG Carangola (MG), de 2016 a 2018, que permitiram entender a realidade vivida pela população negra e afrodescendente na diáspora, como um problema a ser discutido em âmbito cultural, social, político e econômico. Assim sendo, nesse processo de trabalhos de campo, pesquisas bibliográficas e projeto de pesquisa, realizados nos diversos espaços e com variados sujeitos dessa localidade, não se obteve apenas respostas e sim novas indagações, fazendo expandir a necessidade de estudos para além do universo da festa e o do presente-espaço-temporal que a cidade de Carangola (MG) vivencia.

A partir de tais estudos, foi possível especular que o processo histórico de formação territorial carangolense que é relatado por suas bibliografias oficiais apresentam um *silenciamento* acerca da presença negra e cativa no local, permitindo acreditar na hipótese de

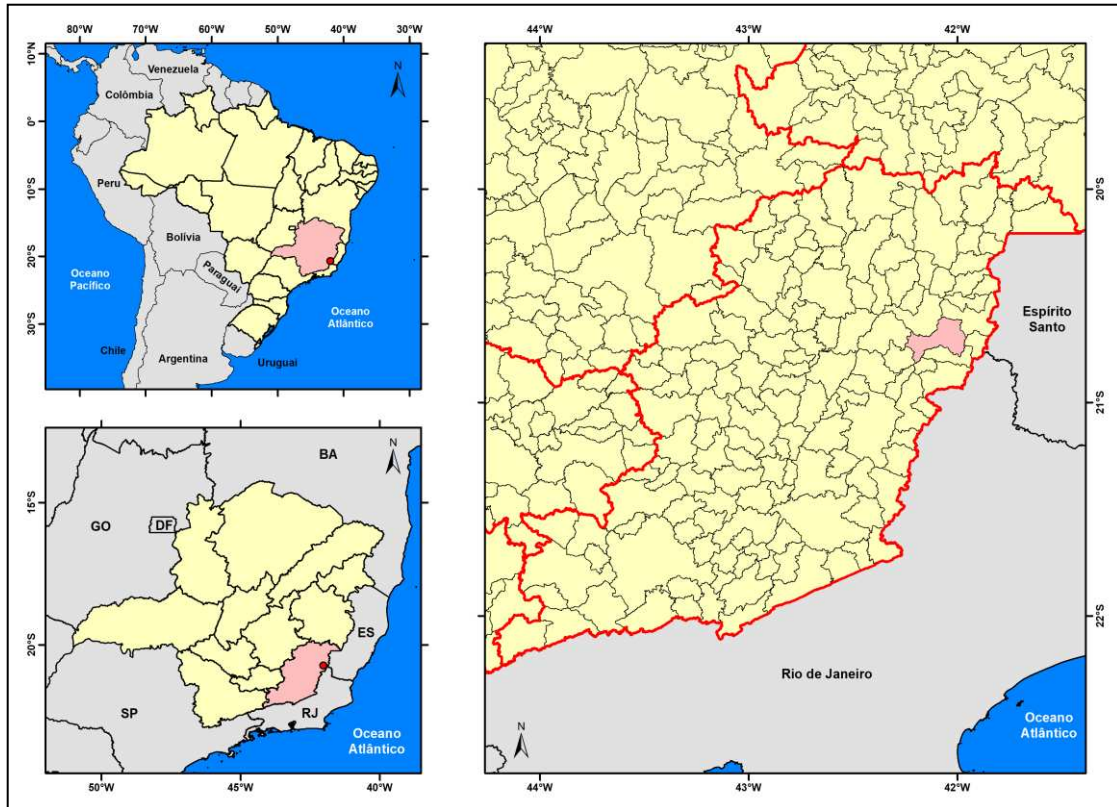
que seu processo de desenvolvimento estaria ligado a aspectos de ordem econômicas e raciais, que resultaram na ascensão da Igreja de Santa Luzia (santa de devoção da elite) e ocultamento da Igreja de Nossa Senhora do Rosário (santa de devoção dos povos negros escravizados). Neste sentido, orientados pela Geografia Histórica tem-se como objetivo principal, o rastreamento do processo de fundação da cidade de Carangola (MG) dentro do contexto das pequenas cidades da atual Zona da Mata Mineira a partir de uma abordagem alternativa decolonial, estabelecendo um diálogo comparativo entre as Igrejas e as festas das santas envolvidas nessa dinâmica, que demonstram os aspectos de descaracterização identitária e os mecanismos branco-hegemônicos de apoio da Igreja Católica na regulamentação desses pequenos povoamentos rurais.

### **Localização da área de estudo**

A cidade de Carangola (MG) (Mapa 1) encontra-se na confluência com os Estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Atualmente possui 32.296 habitantes, seu município, distante aproximadamente 357 quilômetros da capital Belo Horizonte, compreende hoje os distritos de Alvorada, Lacerdina, Ponte Alta de Minas e o Povoado de São Manuel do Boi. Como grande parte das cidades mineiras, ainda resguarda as influências do poder eclesiásticos, pois segundo o IBGE (2017) em relação à população total tem-se 20.453 católicos.

O município teve seus primórdios de colonização branca na primeira metade do Século XIX, processo que ocorreu tardiamente devido ao fato dessa região, estar situada em uma área composta por matas densas, chamada de “Sertões do Leste”, que eram de acesso proibido pela coroa portuguesa porque funcionava como barreira natural para tentar inibir o contrabando de metais preciosos extraídos desde o século XVII. A realidade carangolense foi totalmente modificada na década de 1840 com a presença branca que reestruturou esse território sob sua lógica e pela mão de obra escrava, promovendo a expulsão e morte dos indígenas Purís que ficaram historicamente conhecidos como Coroados, caracterizados pelos brancos como hostis devido a sua grande resistência em relação ao processo de escravização, expropriação e invasão de seus territórios.

**Figura 1: Mapa de localização de Carangola (MG)**



**Fonte: Neuman Assis (2022)**

Ressalta-se, que a denominação “Sertões do Leste” serviu por muito tempo para delimitar uma região geográfica de limites pouco precisos do território de Minas Gerais, que, em síntese, englobaria a porção entre as Comarcas de Vila Rica e do Rio das Mortes e suas divisas eram assim descritas:

A oeste, abarcando a bacia do rio Piranga, encontrava-se a Freguesia de Guarapiranga, a qual era limitada a noroeste com os distritos de Ribeirão do Carmo (atual Mariana) e Vila Rica (atual Ouro Preto); ao norte os chamados Sertões da Casa do Casca (vale do rio Casca) e do Cuieté (vale do rio Doce), que possuía como marcos divisórios as Comarcas de Sabará e do Serro Frio; ao leste compreendia áreas de litígio na divisa entre Minas Gerais e Espírito Santo; e ao sul compreendia a Serra da Mantiqueira, na bacia do rio Paraíba. A região central do leste de Minas Gerais era então ocupada pelo chamado Sertão do Rio da Pomba e Peixe dos Índios Cropós e Croatos, onde hoje se localiza a cidade de Rio Pomba (CARNEIRO, 2008, *apud*, Teixeira, 2016, p.3).

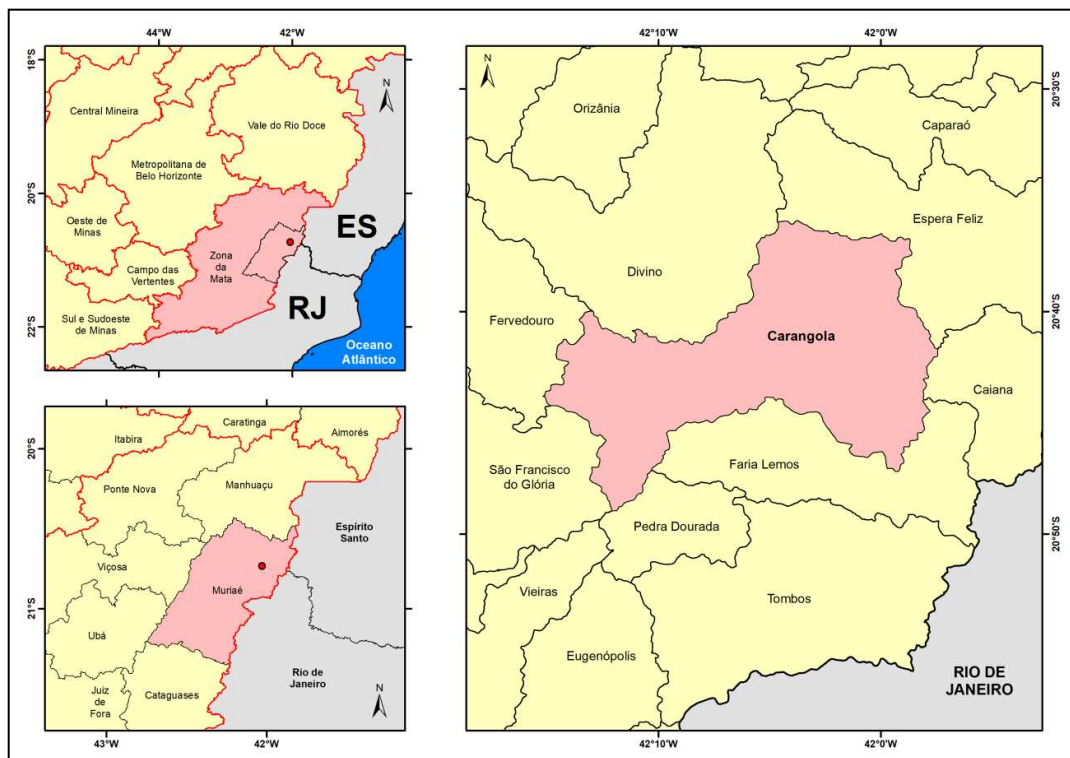
Essa regionalização colonial de sertões despovoados é mais baseada na ideia de “área de ação” (para as ações da Coroa, mas também para o cotidiano do Brasil Colônia), uma região com identidade talvez mais constituída de fora para dentro do que reconhecida internamente” (VIEITES, 2014, p.257), pois mesmo que a partir do final do século XVIII até a década de 1930, período que atravessa a fundação da cidade de Carangola (MG), tenha

ocorrido uma grande transferência de famílias tradicionais para a zona de mineração isso não significa que não existiam indivíduos nesse local, eles só eram considerados pelos brancos como sem história, incivilizados ou “selvagens”.

Atualmente, leva-se em consideração a divisão cartográfica do território brasileiro elaborada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) no final da década de 1990, junto à Secretaria de Planejamento e Gestão do Estado, Minas Gerais, na qual defini-se Minas Gerais através de doze mesorregiões, sendo elas: Campo das Vertentes Central Mineira Jequitinhonha Metropolitana de Belo Horizonte Noroeste de Minas Norte de Minas Oeste de Minas Sul e Sudoeste de Minas Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba Vale do Mucuri Vale do Rio Doce e **Zona da Mata**, (segunda mesorregião mais densamente povoada de Minas Gerais, perdendo apenas para a metropolitana de Belo Horizonte) foco dessa pesquisa. Apesar de seu nome estar *a priori* vinculado à sua exuberante vegetação natural, atualmente paisagem da Zona da Mata é marcada pela ausência de grande parte dela.

Além disso, a Zona da Mata mineira é subdividida por sete microrregiões, dentre elas está a de Muriaé, a qual- Carangola (MG) pertence (Mapa 2).

**Figura 2: Meso e Microrregião de Carangola (MG)**



Fonte: Neuman Assis (2022)

Acrescenta-se que a cidade Carangola (MG) adquiriu grande relevância econômica nos anos 30 do século XX, sendo seu município considerado o quinto maior em produção agrícola naquele momento, recebendo o apelido por seus moradores de “princesinha da Zona da Mata” devido principalmente ao sucesso da venda do café. Segundo o IBGE (2017) “no auge do período produtivo a cidade chegou a exportar 100 mil sacas anuais” (s/p), no entanto, atualmente sua economia encontra-se mais diversificada, contanto além da agricultura com a pecuária, industrialização do leite e derivados, a construção civil e a prestação de serviços, mas não possuindo nem de perto o poderio desse momento histórico. Entretanto, a história de formação/fundação dessa cidade ainda possui muitas contradições, as quais essa pesquisa concentra seus esforços.

### **A cidade como mosaico de temporalidades – um fenômeno geográfico**

Pode-se dizer que a cidade é o resultado de diversas formas de interação social, um eixo de sucessões onde quase tudo se funde e entrelaça, um espaço que também produz individualidades, que em muitos momentos se opõe ao global ou à lógica homogeneizante, mas que se mistura com ele na construção coletiva. Assim sendo, a cidade é antes de tudo um produto histórico, pois apresenta formas e necessidades de vários atores em variadas temporalidades, na qual passado e presente se confundem. Sua materialidade é a “base na qual se estabelecem ‘mapas de significados’” (CORRÊA, 2012, p.137), um conjunto de vivências que cartografam as paisagens pelas suas formas de uso.

Esse conjunto de percepções visuais urbanas nada mais são que territórios fabricados e habitados, “um tipo de Geografia objetiva, uma escrita na superfície da Terra, produto nem sempre consciente nem intencional das atividades humanas” (BESSE, 2014, p.27-28). Sua paisagem é uma realidade objetiva e produzida segundo valores que de certa forma simbolizam espacialmente um grupo humano, em outras palavras, “os próprios homens que se unem para constituir uma cidade já começam a interferir nos seus destinos formais nos primeiros instantes, valendo-se das suas próprias imagens” (BARROS, 2007, p.15). Sob tal perspectiva, nota-se que determinados aspectos que estiveram presentes na fundação das cidades são ainda possíveis de serem observados nas paisagens contemporâneas, pois a “herança material permanece [...] e sobre esses restos de uma sucessão de elaborações, vai se sobreimpor o novo conjunto de técnicas característico do período atual” (SANTOS, 2006, p. 154).

A busca pela gestão da vida nesses conglomerados de “múltiplos territórios” e “multiterritorialidades” (HAESBAERT, 2019) fez da cidade um espaço propício ao exercício do poder político, econômico e religioso, sendo, portanto, foco de análise das Ciências Humanas. Dessa maneira, se a Geografia coloca-se como um campo de conhecimento preocupado com a dimensão espacial da sociedade, os geógrafos não podem mais limitar-se ao estudo do presente, visto que seu objeto de análise (relação humano-natureza) é resultado de variadas temporalidades e espacialidades criadas simultaneamente. Assim sendo, para analisar o processo de fundação de cidades no Brasil, deve-se entender que isso não ocorreu de forma linear e que a maioria desses núcleos de povoamento foram reestruturados a partir da relação institucional entre o Estado e a Igreja Católica.

Essa instituição religiosa adquiriu relevância na história das cidades brasileiras porque desde os primórdios da colonização, ou seja, no período inicial de constituição de um “sentido-urbano” brasileiro, a coroa portuguesa exigia que um proprietário-ou um conjunto deles – sesmeiros ou posseiros - doassem uma porção de suas terras para a formação do patrimônio do santo de devoção daquele lugar. Só depois dessa ação, que a Igreja auxiliaria no desenvolvimento do local, pois era sua principal função naquele momento, catequizar e expandir os domínios da coroa. Depois do arraial (denominação dada há um conglomerado ainda não reconhecido oficialmente pela Igreja) estar organizado pelos eclesiásticos, ou seja, reconhecido pela Santa Sé, que a presença do poder civil se manifestava com a cobrança do dízimo e promovendo o arrendamento e desenvolvimento sob a lógica eurocêntrica do local.

Diante disso, nota-se que a configuração dos antigos assentamentos coloniais demonstrava a nítida relação que existia entre Estado-Igreja, na qual as normas eclesiásticas eram seguidas com maior fidelidade/ingerência do que as do Estado. Esse período é marcado pela expansão das territorialidades católica sob o regime do padroado, “definido como a soma de privilégios e vantagens concedidas pelo papa ao grão-mestre da Ordem de Cristo em favor da dilatação da fé e da manutenção do culto” (FRIDMAN, 2009, p.94). Com isso, o monarca promovia a criação de dioceses e paróquias, corroborando com a melhora dos assentamentos e remuneração do clero. Há pelo menos um forte indício de que a capela e o sacerdote poderiam se tornar instrumentos de poder nas mãos dos fazendeiros, visto que o reconhecimento religioso trazia prestígio e valorização de suas terras.

A partir disso, observa-se a formação de polos cristãos fundados pela Igreja, em parceria com as elites fundiárias, os quais apontam para a existência de uma rede urbana desenvolvida a partir de estratégias territoriais de fazendeiros e agentes religiosos. É nesse ínterim que se indaga a necessidade de refletir sobre as narrativas históricas que foram

construídas acerca das cidades dos Sertões do Leste (atual Zona da Mata mineira), área fortemente marcada pela presença do catolicismo.

Vale sinalizar, que os estudos sobre essa região ainda são escassos, principalmente sobre as pequenas cidades, visto que sua historiografia foi relegado à posição secundária, devido ao ciclo aurífero nas Minas Gerais, foco de pesquisas regionalistas/estruturalistas e pouco fenomenológicas, que em alguns momentos acabaram reproduzindo todo um imaginário construído pelos interesses dos atores hegemônicos envolvidos nesse processo, a fim de manter os privilégios e poder a partir da soberania de uma história única, incontestável e justificável, mesmo que isso signifique apagar as estórias e narrativas de outros sujeitos.

Dessa maneira, é preciso entender de forma mais profícua que a espacialidade está para além da teoria e da representação de materialidade estática, “universalizante ou parioquialista” na concepção de Massey (2013), de entendimento completo, a fim de que os estudos não reproduzam discursos hegemônicos ou armadilhas teóricas problemáticas. A vista disso, o trabalho em questão (re)visita as narrativas históricas construídas acerca da formação territorial da cidade de Carangola (MG) dentro do contexto problemático de silenciamento cultural construído pelos brancos e os interessados em construir sua História Oficial na Zona da Mata na segunda metade do século XIX.

### **Os termos do problema**

A geograficidade da religião católica já foi alvo de diversas pesquisas ao longo do tempo. Entretanto, os estudos em âmbito local e regional que permitem a elucidação de uma dinâmica territorial com base nas aspirações de quem cria ou controla, ainda buscam trilhar novas abordagens. Fato que motivou a elaborar essa pesquisa, pois são poucas as bases referenciais que norteiam a análise da constituição urbana das pequenas cidades da Zona da Mata Mineira e são raras aquelas que elucidam o espaço ocupado pelos negros escravizados nesse processo. A escolha da cidade de Carangola justifica-se pelas fontes de pesquisa, que, muitas vezes, apresentam-se escassas e contraditórias, proporcionando a identificação de problemáticas raciais de ocultamento de um grupo social e de seus espaços de representação até os dias atuais.

Faz-se importante frisar, que essas bibliografias locais não nos revelam muito sobre a história da cidade de Carangola (MG) e nem de seu processo de expansão territorial inicial. Dos materiais considerados mais importantes sobre a história da cidade, encontram-se os trabalhos de Paulo Mercadante, intitulados “Crônica de uma comunidade cafeeira: Carangola:

o vale e o rio” (1990) e “Da aventura pioneira ao destemor à travessia - Santa Luzia do Carangola” (2003), como também a pesquisa de Rogério Carelli (2002), “Efemérides Carangolenses: (1827 – 1959)” Além de uma edição especial e histórica da Gazeta de Carangola (1882 – 1982) editada na comemoração do centenário da cidade. Essas fontes, afirmam que o processo de constituição da cidade de Carangola (MG) constitui-se pela ascensão de Santa Luzia, enquanto padroeira do local e também pelo surgimento da Igreja em sua homenagem. Contudo, a relação entre santa e cidade não foi especificamente subjetiva ou hierofânica, mesmo que os documentos supracitados tenham revelado que acreditam que a escolha da padroeira ocorreu também por uma promessa advinda de um dos fazendeiros moradores do antigo arraial e pela doação e importância dessas famílias.

De acordo com essas bibliografias, a construção da Igreja e, por conseguinte, o desenvolvimento da cidade advém de motivações políticas e religiosas, visto que as elites e os governantes liberais de Carangola não queriam se deslocar para a freguesia de Tombos do Carangola, a qual pertencia, para assistir as missas, por ser reduto político de partidos conservadores da época e, portanto, gostariam de construir seu próprio templo para também ficarem mais próximos da devoção e dos benefícios da Santa Sé – casamentos, batizados, entre outros.

Contudo, nota-se que tal afirmativa é contraditória porque já existia uma *ermida*<sup>1</sup> na cidade, cujo orago era Nossa Senhora do Rosário, santa de devoção dos negros escravizados, cuja à devoção marca toda a história nacional, uma vez que o processo de catequização católica no período colonial/imperial promoveu à busca de uma *recomposição/reterritorialização* da identidade africana na diáspora, a partir de circularidades culturais entre cultura dominante e cultura dominada, um processo de articulação que se dá em “um estreito e sensível ‘diálogo’ – jogo de poder – que se materializa no território, porém que tem seus limites constituídos a partir de fronteiras porosas que estão em constante (re)arranjo espacial” (MELO, 2017, p.03), fator que fez com que os negros escravizados dessa cidade, escolhessem sua protetora mesmo ela sendo da cultura hegemônica, visto que eram obrigados a participarem das missas, rezas e/ou orações dos brancos.

Mediante tal contradição, é que se delineiam os termos do problema dessa pesquisa, pois se acredita que as lacunas explicativas existentes na história carangolense não elucidam claramente as intencionalidades que existiam no contexto político-religioso da cidade, haja vista que mesmo com a existência dessa primeira edificação, buscou-se erguer outro templo

---

<sup>1</sup> São capelas de pequena dimensão, normalmente sem muita infraestrutura e construída por iniciativa laica.

com o intuito separatista, sem nenhuma busca por revitalização ou reconhecimento de sua capela pioneira. Essa informação invalida as possíveis motivações apresentadas pela elite para construção de um novo templo, fato que aponta para consolidação do que caracterizamos como “mito de refundação” que construiu o imaginário e a identidade da cidade e excluiu os negros, não apenas no plano político do espaço, mas também da história local, como se eles não tivessem participado da produção do espaço. Com isso, busca-se compreender se esse processo corrobora com um processo de segregação socioespacial e asseguuração de uma identidade cultural branca hegemônica no local nos tempos atuais.

Desse modo, é necessário repensar nos materiais que foram produzidos sobre o processo de constituição territorial da Zona da Mata Mineira (MG) no período que corresponde a última década do séculos XVIII e início do XIX, visando problematizar os processos de invisibilização da população negra ou cativa na geo-história dessa região, pois pequenos povoamentos como a antiga cidade de Carangola possuem particularidades culturais que não são atribuídas a esses sujeitos subalternizados nem no espaço-tempo e muito menos na historiografia. Assim sendo, acredita-se como questão norteadora que o processo de formação territorial dessa cidade esteja ligado a aspectos de ordem econômicas e raciais que resultaram na ascensão da Igreja de Santa Luzia (santa de devoção da elite) e o ocultamento da Igreja de Nossa Senhora do Rosário (santa de devoção aos povos negros escravizados)

Essa concepção presente, funde-se em percepções e atitudes do passado, e acredita que a organização e/ou produção das territorialidades culturais desses povos excluídos advém de processos históricos que contribuíram para a fundação da cidade. Isto é, *busca-se* compreender como esses processos históricos advindos do *estigma político econômico branco- dominante*, influenciaram na construção dos signos e significados atribuídos as Igrejas supracitadas e os respectivos espaços de visibilidade e invisibilidade que essas passaram a ocupar, bem como a relevância de suas manifestações religiosas e festividades, na contemporaneidade, visto que os vestígios da escravidão e dos ideais brancos hegemônicos ainda nos dias de hoje ressoam nas formas de segregação espacial.

### **Considerações sobre o método**

O problema de analisar fatos históricos é sua desconstrução, escrever sobre realidades já consolidadas com base em uma História Oficial é uma tarefa que requer objetivo, método e metodologias bem definidas, pois o passado nunca pode ser tão conhecido quanto o presente e do mesmo modo, os documentos que o retrata não resumem sua complexidade e nem são

exemplos de confiabilidade, muitos deles, o tempo já se encarregou de deteriorar, o que aumenta ainda mais a dificuldade. Além disso, muitas vezes a História Oral comum em populações subalternizadas pelo pensamento eurocêntrico não foram documentadas ou de alguma maneira são embranquecidas.

Assim sendo, torna-se ainda mais desgastante a busca por realizar uma pesquisa que se afaste de correntes epistemológicas já consagradas para analisar a geo-história de uma cidade a partir de um pensamento contra-hegemônico, ainda mais se tratando de questões relacionadas ao uso de fontes eclesiásticas e cronistas, que na maioria das vezes já tratou de contar a história segundo seus valores civilizatórios. É neste sentido que a Geografia Histórica apresenta relevância, pois permite estabelecer uma relação entre espacialidades presentes e pretéritas, ainda que, a realidade, mesmo a do passado imediato, seja irrecuperável (LOWENTHAL, 1998). Para tanto, seu pesquisador “busca metodologias apropriadas e esforça-se em refletir a categoria tempo, a fim de fornecer subsídios à abordagem espacial” (ERTHAL, 2003. p.30). Se a geografia só estuda o presente, a Geografia Histórica apresenta o presente que existiu e hoje se tornou passado.

Embora o processo de consolidação da Geografia histórica enquanto campo de estudos tenha sido tênue, atualmente o que se propõe com seu uso é a realização de uma Geografia no tempo, buscando entender o presente através dos fragmentos do passado, no qual o geógrafo tem o trabalho de “discernir através de uma geografia retrospectiva, o que, num dado ponto do passado, era, então, o presente” (SANTOS, 2004, *apud* SILVA, 2012, p.2). Porém, essas análises requerem alguns cuidados e exigências, porque os documentos que auxiliam nos estudos sobre o pretérito não são neutros. Pode-se dizer que “a história é o produto mais perigoso que a química do intelecto elaborou [...], a história justifica o que se quiser. Não ensina rigorosamente nada, pois tudo contém e de tudo dá exemplos” (LE GOFF, 1996 *apud* CIVALE, 2017, p. 314). Deste modo, a nosso ver, é tarefa do geógrafo desconfiar dos vestígios que encontra, pois nem tudo se recorda através da memória ou se tem certeza a partir de suas fontes. O passado está em decomposição, o que temos são recortes analíticos e/ou lampejos fragmentados de circunstâncias já existentes.

Observa-se que são os anseios ou inquietações da sociedade em seu tempo presente, mediada pela objetividade das pesquisas, que permitem o entendimento de uma pequena história de um espaço, ou seja, de uma realidade atemporal. Isso acontece porque não vivenciamos essa espacialidade em sua existência passada e sim por suas narrativas fragmentadas no presente, sejam elas adquiridas nos vestígios materiais ou imateriais. Assim sendo, é necessário sempre fazer uma análise crítica sobre o fenômeno estudado que estamos

evocando por meio da Geografia Histórica, porque “o passado é o que você lembra, imagina que lembra, convence a si mesmo que lembra, ou finge lembrar” (PINTER, 1974, *apud* LOWENTHAL, 1998, p.75). Essa prerrogativa, também corrobora com o desconhecimento profundo do pretérito, pois estamos vendo o objeto por outras lentes e não sua realidade factual não existe para ser confrontada de maneira prática e, portanto, deve-se ter uma boa organização dos processos metodológicos, a fim de evitar reflexões e sistematizações fora de contexto, devido à dissolução de algumas etapas retrospectivas.

Nessa perspectiva, os métodos, o uso de categorias de análise e o recorte escalar, são primordiais para uma operação intelectual crítica. Portanto, é fundamental definir “quais os conceitos e variáveis adequados à análise do tempo que se decidiu estudar, procurando recuperar o quadro referencial maior daquele lugar, naquele tempo, ou seja, o seu enquadramento espaço-temporal” (ABREU, 1998, *apud*, SILVA, 2012, p.3). Não se trata apenas reunir fragmentos, é necessário contextualizá-los, evitando colocar questões presentes nas circunstâncias passadas, pois cada temporalidade coexiste sob espacialidades distintas, em outras palavras, deve-se evitar cair em anacronismos. Acrescenta-se que a escala analítica não se limita à representação cartográfica, ela é uma estratégia para entender com maior complexidade uma espacialidade, que é fruto sempre de múltiplos fenômenos e não apenas dos particulares (SWYNGEDOUW, 2018). Esse entendimento poderá auxiliar na compreensão de novas problemáticas, visto que existem tantas geografias quanto forem os sujeitos, tantos fenômenos quanto forem seus tempos.

No caso das cidades brasileiras, que apresentam uma longa história e múltiplas territorialidades no processo formativo, o mais importante é não entender a formação territorial brasileira como algo evolutivo, linear e de história única. Acredita-se, que aqueles que busquem pesquisar sobre essas espacialidades devem analisar as continuidades e rupturas desses processos, porque temos transformações em momentos e escalas dispersas, que acabam moldando os lugares segundo variadas intencionalidades. Para tanto, é preciso examinar o contexto e as fontes, o que está evidente e o que foi ocultado, considerando os atores hegemônicos e subalternizados, tempos considerados rápidos ou lentos, a fim de não reproduzir uma História Oficial e sim a complexidade do local, pois que o que sobrevive não é o “conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada das forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo” (LE GOFF, 1995, *apud*, ALMEIDA, 2016, p.84), principalmente quando estamos tratando dos documentos que representam grupos hegemônicos, que na maioria das vezes buscam *essencializar* a sua história em detrimento de outras.

Sendo assim, deve-se buscar entender os fatores de formação desses espaços tomando como referência suas cartografias ou registros iniciais. Cabe não esquecer, de “examinar os agentes mais importantes, externos e locais, que contribuíram para modelar a cidade, como o Estado, a Igreja, os Agentes Econômicos, os diferentes estratos da população” (VASCONCELOS, 2009, p.155), principalmente aqueles que interferem verticalmente na formação do espaço. É preciso entender a relação entre os “longos períodos, nos quais predominam questões do cotidiano, e os momentos [...] que saem da rotina, e nos quais ocorrem eventos mais significativos [densos]” (VASCONCELOS, 2009, p.148), fazendo um recorte que evidencie fatores importantes para a problemática levantada. Ressalta-se, que a realidade atual é a camada mais fina que temos conhecimento, ela é resultado de um acúmulo de fenômenos, que para serem compreendidos não se deve resumi-los apenas de relações presentes. Acrescenta-se, que o fator religioso continua sendo no mundo moderno um dos agentes de produção do espaço, suas práticas continuam preservando estruturas e remodelando materialidades, temporária ou permanentemente.

Pensando nisso, apontam-se aqui alguns cuidados e estratégias que foram adotados para entender com maior profundidade a espacialidade que se deseja estudar a partir da Geografia Histórica, isto é, a fundação da cidade de Carangola (MG) na segunda metade do século XIX, quais sejam: a) identificar e analisar o maior número de documentos da época seja por meio de entrevistas ou em instituições de memória (cartografias, artefatos, entre outros), confrontando-as com leis e ideologias que existiam nesse período, a fim de desmitificar possíveis estratégias ou ocultamentos; b) considerar a falta de materiais ou a ocorrência de “hiatos temporais” (VASCONCELOS, 2009) o que também podem significar pistas para análise do período, sejam eles intencionais ou não; c) procurar sempre relacionar a seu recorte de escalar com outras escalas, pois um espaço é resultado de diferentes influências, que nem sempre restringem-se aquela temporalidade ou fronteira; d) buscar entender os processos de patrimonialização, quais as intencionalidades em resguardar determinados bens e documentos e outros não.

Dito isso, para o desenvolvimento e compreensão do tema proposto, considerou-se pertinente eleger os seguintes objetivos:

- Analisar e interpretar os elementos geohistóricos que contribuíram para a construção do mito de fundação da cidade de Carangola (MG);

- Mapear a presença dos povoadores (hegemônicos e não hegemônicos) da cidade de Carangola (MG), a fim de compreender suas influências nessa realidade socioespacial;
- Analisar os signos e significados atribuídos as Igrejas de Nossa Senhora do Rosário e de Santa Luzia na atualidade e a respectiva relevância e investimento em suas manifestações religiosas e/ou festividades.

Entende-se que tal fundamentação epistemológica, por meio de uma Geografia Histórica, utilizada de maneira crítica, propiciará uma melhor compreensão do processo de constituição territorial da Zona da Mata (MG) no período que corresponde a última década dos séculos XVIII e XIX, período que vai ao encontro ao fenômeno que será estudado, isto é, a formação socioespacial da cidade de Carangola (MG), promovendo o diálogo entre as memórias visibilizadas e àquelas ocultadas/silenciadas. Para tanto, recorre-se à crítica da historiografia oficial por meio dos estudos culturais, aqueles que compreendem a cultura enquanto elemento produtor de territórios e territorialidades, relacionando os aspectos de descaracterização identitária aos mecanismos branco-hegemônicos de apoio da Igreja Católica na regulamentação desses pequenos povoamentos rurais, forjando o imaginário e a identidade a partir dos documentos e histórias.

Além disso será feito uma revisão selecionada de pesquisas se dedicaram a compreender a formação geo-histórica da atual Zona da Mata mineira, objetivando compreender o desenvolvimento/regulamentação de núcleos de povoamento por meio dos patrimônios de terras da Igreja Católica em Minas Gerais. Nesse ínterim, serão analisados, também, documentos e leis que sustentavam a relação de Estado-Igreja nos tempos do Brasil Colônia e Império, pois acredita-se que esses arquivos, ao pedir a construção ou demolição de uma Igreja à Santa Fé, poderão dar subsídio ao entendimento das ações dos católicos laicos. À vista disso, como referência principal de pesquisa documental, serão utilizados os pioneiros estudos sobre a cidade de Carangola (MG), visando problematizar algumas lacunas explicativas de acordo com a questão norteadora levantada, isto é, a eminência do processo de fundação dessa cidade estar ligado à ascensão da Igreja de Santa Luzia (santa de devoção da elite) sob o ocultamento da Igreja de Nossa Senhora do Rosário (santa de devoção aos povos negros escravizados).

### **Caminhos da pesquisa**

*Uma das vantagens do projeto acadêmico-político da decolonialidade reside na sua capacidade de esclarecer e sistematizar o que está em jogo, esclarecendo historicamente a colonialidade do poder, do ser e do saber e nos ajudando a pensar em estratégias para transformar a realidade. (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2020, p.10).*

Um pesquisador que busca realizar um estudo coerente, necessita, antes de qualquer ação, escolher um método pesquisa que “apresenta-se tal como leis e categorias, que estão historicamente relacionados, à procedimentos específicos e teorias disseminadas pela comunidade científica” (SPOSITO, 2004 p. 25), ou seja, aquele que norteará o pesquisador na instrumentalização do trabalho, na escolha de ferramentas para tratar o tema. Neste sentido, para atingir os objetivos deste trabalho e investigar as problemáticas levantadas, bem como para direcionar o trato das informações, recorre-se, assim como já mencionado, ao método geohistórico, pois acredita-se que essa base epistemológica funcionará como um instrumento norteador para a execução desta pesquisa, uma vez que esta tem como principal característica estabelecer uma relação efetiva e coerente entre o tempo e o espaço na formação histórica de um território. Trata-se de um importante instrumento de análise que permite compreender que cada período histórico corresponde à configuração de um jogo peculiar de forças sociais, que transforma a materialidade e a identidade dos variados sujeitos envolvidos no espaço-tempo.

Acrescenta-se que para além dos direcionamentos desse método, o estudo apoia-se em uma abordagem alternativa-decolonial e avança rumo a um novo entendimento acerca da história da cidade de Carangola, pois busca-se romper com limites interpretativos construídos por referenciais essencialistas brancos de ideologias judaico-cristãs e de bibliografias problemáticas que acabaram reproduzindo esse discurso. Trata-se de uma forma de operacionalização metodológica diferente das já existentes, pois tanto o referencial teórico, como os elementos considerados relevantes para a delimitação do tema desta pesquisa, objetiva a promoção do debate acerca das estratégias existentes no processo de fundação da cidade de Carangola (MG) que excluíram negros e cativos, bem como problematizar uma construção geohistórica emoldurada por referenciais colonizadores, que negam determinadas memórias para reforçar suas identidades, uma vez que relatam que o desenvolvimento dessa pequena urbe, deriva apenas de motivações políticas, mesmo que a escolha de sua padroeira e matriz represente a invisibilidade da sua primeira ermida de forte identificação nacional de povos pretos.

A abordagem decolonial que será aqui apresentada não se limita a um rótulo de pesquisa e sim a um projeto político-acadêmico já desenvolvido pela população africana,

afrodiásporica e terceiro-mundista, na busca de compreender a realidade para além dos discursos eurocêntricos, que construiu seu poder através da colonialidade do saber, que tem como berço cultural a Europa e a formulação do “Penso, logo existo” de Descartes, em seu livro *Discurso do Método* de 1637. Destaca-se que esse pensador seria a pedra angular do cientificismo eurocêntrico, pois suas reflexões que inauguram “uma tradição de pensamento que se imagina produzindo um conhecimento universal, sem determinações corporais nem determinações geopolíticas”,(BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2020, p.11-12), o que fez com que a história mundial fosse contada pela visão do europeu e conseqüentemente que os outros povos fossem considerados sem história, tempo e espaço, ou seja, localidades a serem conquistadas/colonizadas e/ou descritas.

De maneira geral, essa pesquisa será norteada pela abordagem decolonial a partir de um compromisso político-intelectual para analisar a cidade de Carangola sob uma vertente contra-hegemônica, a fim de afirmar o *locus* de enunciação de sujeitos invisibilizados ao longo da história dessa localidade. Mesmo falando de a partir de documentos, o interesse é problematizar apagamentos que permitiram a desistituição de memórias aos povos negros que participaram do desenvolvimento dessa cidade, pois os “estimados 12,5 milhões de africanos que saíram à força do seu continente [...] não eram corpos sem mente, que reduziram sua participação ao trabalho braçal” (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2020, p.16), eles participaram ativamente das diáporas, ressignificando suas tradições e elaborando novas formas culturais de resisitência e esperança.

Destaca-se, que mesmo não se tratando de uma autoria que vivencia o racismo de forma direta sua escrita é antirracista e sob esse pensamento buscou-se nesse trabalho problematizar as lacunas históricas evidenciadas nos estudos colonialista sobre a realidade carangolense, trazendo para o primeiro plano da discussão a “raça” e sua dimensão estruturante na sociedade brasileira, organizada por valores civilizatórios brancos judaico-cristãos. Assim sendo comprometidos com um “refinamento léxico” proposto por ASANTE (2009) ao tratar das práticas estabelecidas por negros escravizados presentes nessa realidade, intenta-se não repetir constatações a partir de um visão colonizadora, para que a análise do processo formativo dessa cidade passe a considerar esses sujeitos como agentes históricos que interferiram na produção do espaço. Além disso, ao propor uma sistematização a contrapelo movidos por uma visão alternativa e não colonial, dialoga-se com autores e ativistas negros, que produzem o conhecimento não apenas de uma lógica científica, mas também de vivência.

Diante o exposto, objetivando a clareza do debate que proprõe-se a realizar, o presente trabalho está dividido em três partes, nos quais são discutidas e analisadas de forma mais

aprofundada, os caminhos a serem percorridos conforme fora apontado nesta introdução. Assim sendo, no primeiro capítulo, “Os descaminhos da história oficial – apagamentos e embranquecimento”, foram analisados os estudos, regionalistas realizados sobre a formação e/ou produção espacial do antigo Sertões do Leste no século XIX; herança advinda do pensamento colonialista eurocêntrico, que acabou relegando à história do Brasil ao mito da descoberta e o desenvolvimento dessa região à queda valorativa da exploração aurífera e a busca pela expansão de caminhos para escoamento da produção agrícola, compreensão que acabou produzindo apagamentos de estórias e sujeitos, principalmente sobre a realidade dos negros nos pequenos povoados naquela época, como o de Carangola.

Além disso, são apresentados elementos político-territoriais instituídos pelo Estado-Igreja, que orientaram os brancos na apropriações das terras brasileiras ditas não povoados ou necessitadas de virtude, poder e civilização. Seguindo tal eixo de análise, foi feita uma sistematização dos impactos desses regimes sob a estruturação e desenvolvimento de Carangola, que corroborou para fortificação dos ideais racistas de uma sociedade que aspirava visibilidade e poder dentro da Zona da Mata. Problemática que sugere a necessidade de rever tal questão a partir de uma abordagem alternativa, reconhecendo nas entrelinhas dos documentos históricos, as memórias de negros e cativos que resistiam e ressignificavam suas práticas nos espaços de poder branco.

O segundo capítulo “Entre mitos e crônica, a consolidação da identidade carangolense” foi destinado à análise do acervo não oficial, mas documental de Carangola, visando problematizar lacunas históricas e sua forte relação com a realidade racista da época, apontando sua influência na vida de negros e cativos e seus espaços de ocupação naquela realidade. Para tanto, será retomado o debate acerca do poder da religião católica na catequização dos não brancos e os limites com que esses interesses eram aceitos pela elite. Diálogo que permitirá compreender em que medida o desenvolvimento territorial carangolense está atrelado à construção da Igreja matriz também como projeto de invisibilidade da ermida de devoção nacional a povos negros e não apenas por discordância política com sua antiga freguesia – Tombos do Carangola.

Por fim, no terceiro capítulo, a fim de não perder de vista o foco do debate da atual realidade carangolense que é resultado do seu mito histórico de refundação, o objetivo desse tópico será apresentar a Igreja matriz e seus limites territoriais como o centro de poder cultural e econômico da cidade, fator que será demonstrado por um estudo comparativo entre seu Jubileu e a festa de Nossa Senhora do Rosário, em tempos comuns e no contexto da

pandemia. Esses eventos demarcam a nítida diferença e relevância que as Igrejas possuem em suas manifestações religiosas.

## 1. OS DESCAMINHOS DA HISTÓRIA OFICIAL – APAGAMENTOS E EMBRANQUECIMENTO

A sistematização aqui apresentada tem como chave de interlocução o entendimento acerca do poder da colonialidade enquanto modelo de narrativa da história do Brasil e da Zona da Mata. Assim sendo, pode-se afirmar que o mundo moderno não é apenas resultado do pensamento eurocêntrico e sim uma grande revolução advinda da universalização da ideia de “descoberta”. A partir dessa construção ideológica e mais especificamente com a conquista da América e o apogeu dos impérios Espanhol e Português, instaurou-se no mundo a divisão entre os espaços e sujeitos que detinham história/conhecimento e àqueles que estavam no espaço para serem conquistados.

Do ponto de vista político-filosófico essa fronteira é estabelecida pelo princípio da “pureza de sangue” na península ibérica – que estabeleceu classificações e hierarquizações entre cristãos, mouros e judeus – e pelos debates teológicos da Escola de Salamanca em torno dos ‘direitos dos povos’, que definiu a posição de indígenas e africanos na escala humana (Dussel, 1994). Esse primeiro grande discurso que impôs as primeiras diferenças coloniais no sistema mundo moderno/colonial passa, posteriormente, por sucessivas transformações, tais como o racismo científico do século XIX, a invenção do oriental, a atual islamofobia etc. (*Ibidem, apud, BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p.18*)

Diante dessa posição, a diferença entre colonizadores e colonizados estaria codificada na ideia de raça, padrão que determinou o controle do trabalho do Estado, promovendo a hierarquização do conhecimento e de todas as virtudes que caracterizariam o que era positivo. Seguindo essa premissa, narrativas históricas foram criadas a partir da dominação epistemológica – “uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados” (SANTOS, 2006, p.13), fazendo com que a formação dos impérios, a escravidão e todas as formas de desumanização tornassem justificáveis, pois a civilização moderna se “autodescreveu como a mais desenvolvida e superior e, por isso, com a obrigação moral de desenvolver os [...] nomeados como primitivos e atrasados” (*Dussel, 2005, apud BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p.17-18*). Em outras palavras, criou-se a máxima fronteira da colonialidade, na qual o colonizado é descrito como sem subjetividade e pronto para servir, enquanto a Europa deveria ser enxergada como depósito de traços positivos.

É válido lembrar que durante o processo de desbravamento de terras *além-mar*, com as grandes navegações, tínhamos a Espanha e Portugal como protagonistas da luta pela expansão territorial e comercial da Europa. A “descoberta” de novas terras e a busca pela ascensão

econômica aumentou a rivalidade entre as duas potências, isso fez com que assinassem no final do século XV o Tratado de Tordesilhas, estabelecendo que “as terras situadas até 370 léguas a leste de Cabo Verde pertenciam a Portugal, e as terras a oeste dessa linha pertenciam à Espanha. O Brasil até então não descoberto [...] já era de domínio da coroa portuguesa” (OLIVEIRA; SANTOS, 2014, p.83), reafirmando a evidência de que os espaços distantes da Europa sempre foram definidos como terras “sem dono”, ou de pessoas “impuras”, “selvagens”, já que não conheciam os preceitos judaico-cristãos.

Sob tal perspectiva, nota-se que os resquícios de tempos passados ainda são sentidos no Brasil; em pleno século XXI é possível perceber que, grande parte dos problemas que existem hoje é resultado do processo de colonização e de sua organização territorial. Pode-se dizer que o impulso inicial para a formatação das cidades em solo brasileiro, foi consolidado pela grande influência da cultura cristã e da Igreja Católica Apostólica Romana, uma complexa organização que disseminou seu poderio ao longo do tempo por meio da expansão de seus territórios – territorialidades por meio da invasão e etnocídio.

Observa-se que a chegada dos portugueses nas terras recém-conquistadas no Brasil e a tentativa de implantação de um projeto colonial sustentado pelos interesses da Igreja Católica, representada primeiramente pela Companhia de Jesus e, em segundo momento, por demais Ordens religiosas, promoveu uma reestruturação da dinâmica dos povos originários dessas terras. Nessa primeira organização, pautada em ideais religiosos, houve a criação do Regimento de 17 de dezembro de 1548 que “propugnava a conversão dos índios à fé católica – proibindo a guerra contra os indígenas amigos” (ALMEIDA, 2016, p.14). É nesse contexto, que ocorre a criação da Lei de 12 de setembro de 1663 (conhecida como Regimento das Missões), a qual obstava o exercício da jurisdição temporal jesuítica sobre os índios, não impedindo a escravização por parte dos leigos.

Para desenvolvimento dos objetivos de estruturação territorial, foram fundamentais as políticas de Descimento e de Aldeamento, na qual se buscava a conversão moral pela religião e a integração desses indígenas aos ritmos europeus e a escravização e extermínio dos que contrariavam esses ideais. Destaca-se que a busca pela integração ocorria devidos os índios serem os conhecedores do território e das matas. Não se dava um passo sem ele, que era a força material e a inteligência pragmática para a vida local.

No domínio do conhecimento, a apropriação vai desde o uso de habitantes locais como guias e de mitos e cerimônias locais como instrumentos de conversão, à pilhagem de conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade, enquanto a violência é exercida através da proibição do uso das línguas próprias em espaços públicos, da adoção forçada de nomes cristãos, da conversão e destruição de símbolos e lugares

de culto, e de todas as formas de discriminação cultural e racial (SANTOS, 2009, p.29-30).

O Regimento das Missões foi um fator positivo para a administração colonial portuguesa no final do século XVII, porém parte dos colonos leigos não aceitavam essa determinação, visto que necessitavam, a qualquer custo, defender seus interesses e usar esses indivíduos como mão de obra escrava, o que fez com que ocorresse a todo momento, reformas nas leis da colônia, a fim de controlar os povos, mas também de desenvolver as terras ao seu modo de exploração. Assim sendo, em 1757 é criada o Diretório dos Índios, que marcaria o início do Período Pombalino. Essa criação trouxe para o Brasil novas formas de encarar os indígenas e a população que aqui habitava. Pautada na ideia de “nações polidas” buscava a integração do indígena à sociedade, fazendo isso através da substituição linguística, tendo como base dois fatores: a religião e a educação. Destaca-se que o último estágio pretendido na reconfiguração social do projeto pombalino é a “formação de parentesco entre os índios e os ‘brancos’, respaldado na harmonia, mediante convivência e tratamento de igualdade” (ALMEIDA, 2016, p.26), fato que resultaria na salvação da colônia, que ao miscigenarem esses povos poderia chegar mais próximo ao padrão europeu, um processo de desumanização romantizado por um ideal de salvação que esconde em seu discurso, violentos estupros de mulheres indígenas e posteriormente negras sob a égide do padrão instituído por uma falsa razão.

Com isso, ocorre um maior entrelaçamento entre forças religiosas hegemônicas com as estatais, na qual caberia ao “Estado o direito e o poder exclusivo de exercer a força física sobre um determinado território [...], deixando à Igreja ensinar os preceitos da moral, [...] acima de tudo a salvação da alma” (BOBBIO, 1987, p. 81). Mesmo a religião considerando o Estado imperfeito utilizava-se dele para disseminar seus dogmas e seus padrões de vida, pode-se dizer que ele era um mal necessário, pois carregava valores que a religião não deveria assumir. Portanto, caberia ao monarca “erradicar o mal e exterminar os heréticos, mas é privilégio da Igreja estabelecer o que é bom e o que é mau, quem é herético e quem não é” (BOBBIO, 1987, p. 122), ou seja, a Igreja existiria para proteger e ensinar e o Estado para punir, assim, era mais fácil de dominar os territórios, pois o medo funcionava como força coercitiva para a doutrinação.

Esse imbricamento de forças políticas eclesiásticas e estatais ficou conhecido como Regime do Padroado, no qual os monarcas portugueses (chefes do Estado – reis ou imperadores, dependendo do período histórico analisado) recebiam uma delegação enviada pelo papa para implantar e fortalecer a instituição eclesiástica na colônia. Dessa forma,

caberia a eles a fundação de “paróquias, dioceses e conventos, a nomeação de párocos, cônegos e bispos, a escolha de missionários para a catequese, a construção de igrejas e capelas, para remuneração do clero. Em síntese, o monarca luso torna-se o chefe efetivo da Igreja do Brasil” (AZZI, 1981, p.8), podendo exercer “o governo civil e religioso no ultramar através de seus representantes, entre eles os clérigos que se tornavam funcionários ao receberem a cômputo paga pela Fazenda Real”. (FRIDMAN,2009 p. 94).

No caso do Brasil, o ponto central das modificações para a reestruturação do Império Ultramarino Português na América, foi que aparentemente ignorou-se o processo civilizatório voltando a encarar os indígenas juridicamente como súditos da Coroa: órfãos de identidade, selvagens, antropofágicos, aqueles que necessitavam ser ajudados. Logicamente, esta condição colocou o indígena sob propriedade de seu Soberano. Esse elemento jurídico de descaracterização dos povos das florestas foi propulsor para o avanço dos brancos em terras caracterizadas como inóspitas. Sendo isso realmente um retrocesso em comparação com o ideário das Luzes, que propunha a incorporação dos povos originários como vassallos, “para justificar esse recuo, nada mais eficiente do que projetar nestes grupos [...] os atributos mais negativos possíveis” (*SPÓSITO, 2009, apud, ALMEIDA, 2016, p. 30*), ou seja, promover a dicotomia entre indígena bom e indígena mal, que de maneira geral determinava qual poderia morrer.

Um dos acontecimentos marcantes que teve relação com esse sistema político-religioso (com algumas diretrizes advindas desse evento) foi o processo de reconquista cristã dos territórios ocupados pelos sarracenos na Idade Média Ibérica no século XV (ABREU; FRIDMAN; HAESBAERT, 2014, p. 266). Esse fenômeno durou quase oito séculos e promoveu a expropriação de territórios principalmente por parte dos portugueses. É neste contexto que surgiram à doação de terras a título originário por meio do regime senhorial medievo, isto é, quem conquistasse determinada terra recebia o direito soberano sob ela.

Com o passar do tempo esse sistema foi destituído, visto que não proporcionava totalmente o desenvolvimento econômico do lugar, e, “no início do século XVII toda a terra em Portugal havia se tornado dominial, isto é, estava sob o domínio direto de alguma autoridade” (*Ibidem, p.268*). A partir disso, acontece a criação do sistema sesmarial (doação de terras por uma autoridade a um sesmeiro, povoador que tinha como responsabilidade o cultivo e a expropriação da gleba) uma forma de apropriação territorial que se difundiu por todas as colônias portuguesas ao longo do tempo.

Com a necessidade de dominar e desenvolver seus territórios a qualquer custo, o regime sesmarial é transplantado para o Brasil, porém ele acabou sofrendo muitas

adequações, devido a diferente realidade que essa colônia apresentava, isto é, a resistência de “povos hostis”, que naquele momento atrapalhavam o desenvolvimento de algumas áreas da América portuguesa. O período supracitado ficou conhecido como Joanino, em referência à política ofensiva do Príncipe Regente Dom João VI e suas determinações pela carta complementar de 02 de dezembro de 1808, que visava a concessão de sesmarias e apropriação de terras ditas devolutas devido a condição de sub-humano a qual o indígena e outros sujeitos contra-hegemônicos eram caracterizados.

### **1.1 - Posse, poder e propriedade de terras - Os patrimônios da Igreja e a influência da doação de terras**

De acordo com o que foi apresentado, pode-se dizer que o processo de reocupação de terras via sesmariamento no Brasil marca um novo modelo de colonização portuguesa, ou seja, o intuito não era apenas uma concessão para expansão de domínios, ela previa algumas exigências para além da obrigatoriedade do cultivo do solo, pois o que dava legitimidade à posse era o “pagamento do dízimo à Ordem de Cristo, o que na realidade queria dizer pagamento à própria Coroa. Mais do que um imposto cobrado dos que recebiam terras, o dízimo era a justificativa do processo de conquista” (ABREU; FRIDMAN; HAESBAERT, 2014, p.273). Ao apontar essa relação apresentamos o que acabou sendo peça fundamental do processo de organização territorial do Brasil, isto é a maior utilização das forças eclesiásticas, na qual se obteve maior estabilidade e hegemonia cultural para Igreja executar suas conversões e/ou divulgação para as áreas vizinhas, moldando a sociedade segundo seus dogmas e ensinamentos.

Ressalta-se que devido à extensão do território e a dispersão dos indivíduos em busca de melhores condições de vida para além das áreas controladas pela coroa, a introdução do catolicismo no Brasil não foi feita apenas por agentes especializados, mas também pela ação de colonos leigos. Era o catolicismo popular se fortificando com “muita reza, pouca missa, muito santo, pouco padre” (ROSENDAHL, 2012, p.112), que tinha a aceitação do bispo e pároco, porém com poucos vínculos com a sede em Roma Isso fez com que essa prática religiosa assumisse no Brasil particularidades inerentes aos lugares, ou seja, com pouca intervenção institucional entre homem e divindade, algo distinto do praticado na Europa, e que buscou instalar-se nas terras colonizadas.

Vale assinalar que, a conversão por amor tão aclamada pelo cristianismo, quando se tratava de povos negro-africanos e indígenas era destituída de sua celebração ao ser

estabelecida por meio de tortura e maus-tratos. Neste caso, ressalta-se que toda “diminuição de poder é um convite à violência – quando [...] quem detém o poder o sente escorregar por entre as mãos, [...] encontraram sempre dificuldade de resistir à tentação de substituí-lo pela violência (HARENDT, 1985, *apud*, SOUZA, 2018, p.78). Neste contexto histórico de relações de assimétricas de poder a força dos não católicos ortodoxos era mais evidente, visto que se buscava uma expansão do território brasileiro e mão de obra para isso, aqueles que não se submetessem a essas ordens eram eminentemente perseguidos, principalmente os povos originários.

Em relação à construção dos primeiros assentamentos coloniais, *a priori* poderiam formar-se aleatoriamente por diversas motivações. Suas ordenações espaciais e jurídicas expressavam uma despreocupação com a organização física, o que fez com que no território nacional fossem surgindo variados aglomerados de maneira dispersa, a maioria deles não era nem controlados.

Era comum a construção de ermidas por parte dos colonos leigos, visto que na maioria das vezes esses indivíduos já teriam obtido contato com a tradição e acreditavam na proteção espiritual. No entanto, esse descontrole despertava preocupação do governo, que buscava regulamentar essas áreas e promover seu desenvolvimento. Para minimizar esse problema a lei exigia a doação de um patrimônio para o santo de devoção do local, ação que garantiria não apenas legalidade para o Estado, mas também serviria para “acalmar os ânimos da população e para cobrar os impostos devido ao rei” (TEIXEIRA, 2016, p. 53). Além disso, os proprietários ganhavam atenções especiais, tanto de caráter econômico na manutenção da capela, mas também religiosos com a presença permanente de um vigário/pároco.

Não bastava, contudo, erguer a ermida; não bastava construir, por melhor que fosse, uma capelinha; era necessário oficializá-las. Não era suficiente dotar o povoado de um abrigo para o exercício religioso em comum; era necessário sagrá-lo. A sacralização iria tornar esse abrigo uma ermida também para a Igreja, uma capela reconhecida como tal, uma capela curada, ou seja, visitada regularmente por um padre. (MARX, 1991, p. 19).

O reconhecimento de uma capela garantiria um novo patamar econômico, significava a ascensão de toda uma região dita “inóspita”, seja pela hierarquização enquanto paróquia ou freguesia.

É o patrimônio religioso, pelo qual o proprietário de uma gleba de terras escolhe certa área para doá-la ao Santo de sua devoção através de documento público em que o beneficiário é representado pela autoridade, eclesiástica ; assim fazendo, o proprietário torna patente sua fé e demonstra o desejo de vê-la difundida por

intermédio da Capela que significará o sinal de posse, ao mesmo tempo que espera auferir lucros com a valorização e a posterior venda dos lotes situados na área que continha de sua propriedade (AZEVEDO, 1956, p.57)

É visível que a doação não significava apenas busca por devoção, pois trazia aos fazendeiros uma série de retribuições, fator que pode ter desencadeado estratégias por parte desses senhores para adquirir prestígio e assistencialismo. A dependência da doação de terras patrimoniais “pode ser interpretado como um sistema patriarcal do domínio político e uma mistura entre a coisa pública e o negócio privado na ordem espacial” (FRIDMAN, 2009 p. 96). Nestas circunstâncias, o espírito da religião cristã sofreria uma espécie de deturpação fundiária, na qual “em cada localidade mandava uma família ‘dona’ da religião e [...] o padre estava mais ligado ao clã que ao bispo” (*Ibidem*). Isso fomentou a “invenção” de variadas localidades, que de alguma forma utilizaram da religião para ascender economicamente, o que acarretou no etnocídio das diferentes culturas indígenas no Brasil, sob uma lógica já capitalista e que caminhou em diversos momentos com a necessidade do espaço vital.

Estes aspectos “podem ser de crucial importância para a compreensão da gênese de um território ou do interesse por tomá-lo ou mantê-lo” (SOUZA, 2018, p.78). Há que se lembrar que existia uma estrutura político-econômica que permitia a posse da terra apenas aos brancos desde os princípios da ocupação colonial. Assim como em Portugal, *a priori* todo colonizador que promovesse a derrubada da mata e cultivasse seu solo estaria adquirindo com isso a posse da terra, sendo a partir disso chamado de posseiro. O reconhecimento desse direito, fez com que ocorresse uma apropriação desordenada de muitas glebas de terras, o que, por conseguinte gerou revolta com novos fazendeiros que queriam disputar esse poder.

Do mesmo modo, *a posteriori*, com o regime de sesmaria, vários sesmeiros arrumaram formas de burlar a lei, visto que a sua apropriação era simples e fácil de produzir riqueza, pois a maioria deles cultivava a terra apenas no primeiro ano e logo as vendia para adquirir outras, possibilitando o surgimento das elites rurais e futuros conflitos fundiários, que viriam com o fim do regime sesmarial em 1822 pela chamada Lei de Terras de 1850, que limitou a aquisição de terras pela compra.

Inaugura-se a partir de então, uma nova etapa de estímulo à conquista de novos territórios com a criação de um projeto civilizacional de ocupação e povoamento fundado em migrações internas, cuja parcela importante da população de áreas antigas de mineração se voltava para a sobrevivência e para as possibilidades da posse em regiões cada vez mais próximas ao litoral. Nesse contexto, homens livres e empreendedores, muitas vezes acompanhados de suas famílias, desbravaram e se apossaram das terras da região fronteira da Zona da Mata mineira, enfrentando alguns obstáculos imprevisíveis, postos pela natureza e pela resistência indígena, e

fixaram residência na localidade, dedicando-se a várias atividades econômicas, sendo as principais: agricultura, mineração e comércio (ALVES, 2014, p.17).

Esse projeto metropolitano de apropriação de terras devolutas ou ocupadas por indígenas bravios foi executado por missionários, militares, comandantes, colonos interessados em novas terras, soldados e índios domesticados. Guido Thomaz Marlère, “designado para colocar em prática o projeto de anexar novas terras e povos ao império, recebeu em 1813 o cargo de Diretor Geral das Divisões Militares dos índios do Rio Doce” (ALVES, 2014, p.23), tendo como função a pacificação dos indígenas e de seus conflitos com fazendeiros, abrir caminhos, explorar rios, construir presídios para controlar ataques dos “selvagens”, além de criar juntas militares capazes de regular os novos assentamentos para controle dos impostos. A ação do militar e sua expedição, não ficou restrita a área central da Zona da Mata, pois em carta a Dom João VI, príncipe regente da época, ele afirmou que “aqueles contra os quais lutou (Coroatos, Coropós e Puris) habitavam uma área que ia desde Presídios de São João Batista (atual Visconde de Rio Branco) até Campos dos Goytacases, na capitania do Rio de Janeiro. (ALVES, 2014, p.50). Em suma, em 1808 houve um aumento significativo de expedições para Zona da Mata, o que proporcionou ainda mais a presença branca no local, fazendo com que novos aldeamentos fossem surgindo, mesmo com a continuidade dos conflitos com os indígenas que a todos os momentos recuavam mais para o interior das matas tentando sobreviver.

## **1.2 - Povoamento ou despovoamento? Entendendo a ocupação da atual Zona da Mata Mineira**

Assim como foi mencionado, devido ao intenso processo de reestruturação dos Sertões do Leste (atual Zona da Mata) no século XIX, Minas Gerais figurou entre um dos espaços mais povoados do período colonial brasileiro devido ao seu poderio aurífero que era de grande interesse para os colonos. As dificuldades de povoamento de áreas de extração do ouro e outras pedras preciosas fez com que o governo incentivasse a formação das primeiras vilas a fim de manter o controle e fiscalização dessas riquezas. Com o surgimento desses assentamentos cresciam as formas de contrabando e maneiras de burlar a cobrança de impostos. Pensando nisso órgãos municipais e judiciais foram criados para aplicar severas punições, com isso os caminhos para os Sertões do Leste, foram caracterizados como proibidos e inabitados.

Destaca-se que, durante o período colonial, os Sertões do Leste não possuíam uma delimitação precisa, englobando áreas dos vales do rio Paraíba do Sul, do rio Doce e a porção leste de Minas Gerais, que é hoje a Zona da Mata Mineira. Salienta-se que, no berço da colonização, essa área era composta por matas densas que segundo Lamas (2006), funcionava como barreira natural para coroa portuguesa, que extraía metais preciosos na capitania de Minas Gerais no século XVIII.

Devido às dificuldades em desbravar os sertões do Leste da Zona da Mata Mineira no final do século XVIII, principalmente pela implantação política da Coroa em não ampliar as áreas de ocupação das fronteiras além-mineração, com o intuito de reforçar a vigilância ao contrabando do metal – a região somente será habitada *por brancos* (grifo nosso) no início do século XIX (ANDRADE, 2006, *apud*, ALMEIDA, 2016, 58).

Em função da vasta extensão desse território, a coroa não conseguia ter um controle restrito da formação de todos os núcleos de povoamento, preocupando-se apenas pelas áreas auríferas, foco de sua presença inicial nas terras mineiras. Essa ineficiente fiscalização fez com que nos Sertões do Leste houvesse um crescimento desordenado de assentamentos a partir da ação ilegal de indivíduos que buscavam novas formas de vida longe do controle colonial. Havia um grande fluxo nessa área tida como desabitada antes do século XIX; dentre os indivíduos dispersos tínhamos indígenas e escravizados refugiados em quilombos, além de “aventureiros e comerciantes de drogas do Sertão à semelhança dos colonos dos tempos em que Portugal possuía domínio sobre essas paragens” (ALMEIDA, 2016, p 58).

A Zona da Mata também servia como refúgio de fuga daqueles que estavam devendo algo para justiça, isto é, um esconderijo para não ter contato com o restante da sociedade. Tal fato ocorreu com padres ditos não dignos, mandados para as matas como sinal de castigo (GAZETA DE CARANGOLA, edição histórica, 1882-1982). Isto posto é válido lembrar que em grande parte do período colonial, o governo português proibiu a entrada e fixação de Ordens Religiosas nas regiões de mineração calcando no argumento de que teria sido tais agentes religiosos os principais responsáveis pelo desvio do ouro e por inflamarem a população daquela região ao não pagamento de tributos. Porém, o catolicismo se fez presente tanto nos núcleos povoamento consolidados em áreas de mineração como nas ditas “áreas proibidas” dos sertões, sobretudo pelas iniciativas laicas dos próprios habitantes que ali se estabeleciam.

No entanto, mesmo com a presença dos indesejados pelos colonos, existem menções em cartas recebidas por Dom João VI (príncipe regente do Brasil na época), que fazia menção

a um processo povoamento pós-queda valorativa do ouro, reforçando mais uma vez o estigma de sujeitos sem história, assim como fez, por muito tempo, a historiografia tradicional referente à Zona da Mata mineira, que associou sua ocupação e seu desenvolvimento ao declínio da mineração, as políticas migratórias de concessão de sesmarias e o crescimento do café como novo produto econômico do país. Essa ideologia corroborou para uma visão deturpada das dinâmicas que já existiam nessa região antes do projeto civilizatório de 1808, e, por isso, devem ser revisadas, a fim de não continuar com patrimonialização de histórias hegemônicas.

A expansão da fronteira realizou-se em regiões que já eram ocupadas por povos indígenas e quilombolas, por isso não se pode dizer que o processo de conquista de novos espaços pelo poder metropolitano tenha sido feito em áreas despovoadas. [...] As cartas de sesmarias outorgadas aos entrantes, desde o início dos setecentos, que mencionavam sistematicamente expressões como “com risco de gentio” ou “livre do gentio”; “ao gentio que todos os anos experimentava mortes e estragos”, “afugentou negros fugidos” ou que havia na região “quilombo de calhambola”, desafiam a noção de vazio demográfico” (ALVES, 2009, p.39)

Nessa esteira, é preciso retomar a crítica sobre a cristalização de narrativas de colonialistas acerca de áreas definidas no passado como inóspitas, pois não havia a presença do branco e por isso estaria aberta ao processo de descoberta e de construção de uma história. Tecer críticas sobre essa a noção de lacuna demográfica é recolocar povos indígenas e negros escravizados na história, pois eles participaram ativamente no processo de formação socioespacial do território brasileiro, tanto no primeiro momento da ocupação, quanto no posterior de inserção da sociedade imperial consolidada, usando como tática de sobrevivência as lacunas da lei, procurando integrar-se na civilização urbana, sendo partícipe de sua configuração e paisagem. Nesse âmbito, podem-se destacar duas bases de pesquisa que corroboraram para esse apagamento dos grupos não brancos: o Arquivo Público Mineiro (APM) e o Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais (IHGMG), ambas analisadas por muito tempo como detentoras da história oficial de Minas Gerais.

Destaca que a APM valorizou, como outros institutos criados nos rincões do Brasil na virada do século XIX para o XX, a escrita de histórias gerais, havendo por parte de seus membros uma busca em compreender as especificidades de Minas como um território unificado politicamente e que possuía uma dinâmica própria à da federação. A partir disso foi criada na própria entidade uma revista que propôs uma “reorganização da escrita da história nacional, onde os estudos regionais demonstraram-se “mais adaptados ao novo padrão de cientificidade que emergia, bem como as novas demandas políticas” (MEDEIROS, 2007,

*apud* TEIXEIRA, 2006, p.17). Assim sendo, ela se estruturou enquanto bibliografia de notícias, entrevistas e estatísticas sobre a capitania de Minas Gerais. Tal como o APM, o Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais (IHGMG), fundado em 1907, buscou também colaborar para a construção de uma narrativa sobre um passado de Minas Gerais. Inicialmente essa entidade surgiu apenas para criação de acervos documentais, posteriormente iniciaram-se as publicações de membros dessa instituição, suas pesquisas seguiam a mesma linha de pensamento da APM, ou seja, tentando explicar a história mineira a partir de sua totalidade, regionalizando as pesquisas com base nos períodos colonial, imperial e republicano

Segundo Flávio Augusto de Freitas Teixeira (2016), a situação política da época que esses textos cânones foram escritos era caótico, visto a perda de prestígio econômico que sofria Ouro Preto com a queda da mineração. Visando monumentalizar essa essência mineira a partir do período aurífero os pesquisadores na maioria das vezes utilizaram como guisa de interpretação a exploração de metais e pedras preciosas enquanto atributo explicativo regionais para se compreender a história de Minas Gerais, contrapondo-se às influências sofridas pela organização geral do Brasil, assuntos como “a escravidão, às unidades produtivas rurais e a camada dos pequenos proprietários livres no período imperial só foram despertar um maior interesse dos historiadores por temáticas e metodologias [...] a partir da década de 1980” (Ibidem, p. 21). Como se essa região tivesse despreendida das interferências ideológicas de outras localidades também exploradas pelos lusitanos.

Devido à consolidação de uma visão dos Sertões do Leste como espaço inabitado devido a não presença dos brancos católicos, chegou-se a também acreditar que com a nova dinâmica de expropriação de terras impulsionada pela concessão de sesmarias e o uso da mão de obra escravizada esse espaço teria sido organizado por essas famílias tradicionais de forma homogênea, entretanto cada porção desse território adquiriu uma lógica própria que pode ser visualizada pela seguinte regionalização:

**1** – Sub-região Sul: [...] na divisa com o estado do Rio de Janeiro, os municípios de Juiz de Fora, Mar de Espanha e Leopoldina caracterizavam-se pelas propriedades fundiárias maiores, com grande número de escravos e poucos pequenos proprietários [...];

**2** – Sub-região Central: (...) compreendia os municípios de Rio Pomba, Ubá, Viçosa e Muriaé – a área original dos aldeamentos indígenas do final do século XVIII e início do XIX – a estrutura fundiária era muito parcelada, o número de escravos era comparativamente bem menor, e a diversificação das atividades econômicas era acentuada;

**3** – Sub-região Norte: [...] haveria uma terceira sub-região, cujas características fundiárias e demográficas a aproximavam da parte central, e tardiamente veio a

participar da cafeicultura de exportação. Compreendia os municípios de Ponte Nova e Manhuaçu (CARRARA, 1993, apud CORRÊA, 2012, p.20).

Diante disso, pode-se observar a menção de mais um sujeito que passou a aparecer fortemente no espaço das matas - os negros. É válido lembrar que a propriedade rural nessa localidade tem forte relação com a obtenção de título de sesmarias no século XVIII, que promoveu um impulso migratório de famílias de prestígio para os Sertões do Leste, àquelas motivadas a (re)enriquecer na então periferia mineira devido a decadência da mineração e a abertura ao desbravamento concedido pela coroa, além dos advindos de outras localidades como o Rio de Janeiro, motivados a desenvolver-se através do novo produto econômico nos espaços de Minas Gerais.

Com isso ocorre um processo de “ruralização branca” dessa região, no qual houve a criação de fazendas e portos de produção agrícola, e posteriormente um redirecionamento de produção de larga escala tendo como base o café, que devido à “elevação de seus preços e sua lucratividade, associado a um *boom* de terras disponíveis, o responsável pelo dinamismo de ambas as regiões e que ao mesmo tempo lhes conferiu uma —identidade” (FREIRE, 2014, p.45), realidade na qual a mão de obra continua a ser explorada de negros e cativos.

Dessa maneira, tudo isso leva a entender que a mão de obra que sustentou essa economia colonizadora foram os negros escravizados. Segundo um recenseamento realizado em 1873, a Província mineira “possuía cerca de 1.669.276 livres e 370.459 indivíduos escravizados, com uma concentração de 26% destes na Zona da Mata Mineira” (ibidem, p.50). Para entender, a dinâmica social a qual participavam esses sujeitos, *a priori*, deve-se analisar como ocorreu a consolidação dessas famílias donas de escravos nessa região pós-aquisição de sesmarias, para posteriormente compreender como obtiveram esses sujeitos mercantilizados nessa sociedade. Entende-se, assim como Freire (2014), que uma das estratégias que fortaleceu o estabelecimento dessas elites agrárias nos Sertões do Leste foi a união entre famílias de prestígio, o que possibilitou o aumento da fortuna, redes de reciprocidade e o crescimento do poderio e da reputação política.

Os casamentos ocorriam, balizados por duas estratégias: uma voltada para o “viés da união sanguínea, unindo primos de quarto grau preferentemente. Outra, interessada em alianças economicamente vantajosas, unindo filhos de poderosos” (ibidem, p.54). Estas ações não visavam apenas à herança material, mas também era uma forma manutenção da raça entre as famílias, além de renovar tradição, moral e a virtude valores essenciais em uma concepção judaico-cristã que dominava o local. É mister afirmar que naquela época a compreensão de riqueza/fortuna ultrapassava os ditames atuais, ser um homem rico nos esteios de uma

sociedade patriarcal escravagista incluía a propriedade de terras e escravos, posse que não se resumia apenas em mão de obra, mas também em parâmetro necessário para a obtenção das sesmarias da Coroa de Portugal.

Como os escravos não podiam formar famílias auto-suficientes e independentes eram obrigados a constituí-las dentro ou nas proximidades do domicílio de seu senhor, suas famílias eram grandemente afetadas pelos acontecimentos na vida deste. A riqueza e o ciclo de vida dos proprietários, especialmente, influenciavam a formação e duração das famílias escravas. Assim, o ciclo familiar dos cativos (ou como as famílias escravas se desenvolviam e mudavam durante a vida de um indivíduo) dependia das características dos senhores – do seu grau de riqueza e de como suas famílias se modificavam ao longo do tempo. Dados sobre o Brasil, Estados Unidos e Caribe, por exemplo, indicam que os escravos de grandes plantations, i.e., pertencentes aos proprietários mais ricos, tiveram as famílias mais estáveis. (METACALF, 1987, *apud*, FREIRE, 2014, p.64).

Nesse ínterim, nota-se que o escravizado sustentava a economia dos Sertões do Leste, pois era o responsável pela produção de uma variedade agrícola que possibilitava uma autonomia dos senhores em relação ao mercado. Acredita-se que muitos aldeamentos só se mantiveram devido ao conhecimento desses sujeitos, e por isso é preciso verificar, o grau de diversificação da produção local, entendendo que isso partiria não apenas a subsistência, mas a geração de excedente e renda independente.

Sob essa lógica, podemos dizer que os escravizados participaram ativamente da economia brasileira, porém é preciso conhecer um pouco mais sobre seu processo de crescimento nessa colônia. Como primeiro motivo de proliferação, encontra-se o tráfico intercontinental, ao qual o Brasil adquiriu mais destaque quando ocorreu o fim do tráfico britânico em 1808 e Ingleses e Franceses, aumentando o contingente dessa população desreterritorializada em relação a outros países. Porém, assim como já foi mencionado, a maioria das propriedades com escravos em Minas fundamentava-se em unidades produtivas de gêneros diversificados para subsistência e baixo grau de mercantilização, o que leva a crer que essa província participou muito mais do tráfico interprovincial do que intercontinental, mesmo que isso não reduza a segunda dinâmica, visto que nas terras mineiras existiram propriedades com modelo produção de café nos moldes clássicos. Além disso, considera-se a reprodução como um dos fatores que também complementa a presença cativa nessas terras.

O fluxo de escravos para Minas deve ter ficado bastante reduzido durante as últimas décadas do século XVIII e a primeira década do XIX. Se esta hipótese é correta, significaria que a população escrava experimentou um hiato de quase duas gerações durante o qual as influências ‘negativas’ do tráfico negreiro internacional ficaram bastante diminuídas. Neste caso, avanços em direção à reprodução natural deveriam

ter ocorrido e teriam consequências importantes quando do novo aumento do volume de entradas de africanos. Uma grande e relativamente estável população crioula estaria se reproduzindo e, até um certo tempo, poderia ter absorvido uma parcela do novo contingente africano nos padrões de reprodução ou, ao menos, ter resistido à investida ‘dos recém-chegados’ (PAIVA; LIBBY, 1995, apud FREIRE, 2014, p.108)

Dessa maneira, recorda-se que durante a primeira metade do século XIX ocorreram intensas crises no que se refere ao tráfico do Atlântico legal e ilegal, o que fez com que esses senhores buscassem formas internas a aquisição dessa mão de obra. Nesse contexto particular, é preciso entender que negros e cativos não se reduziram em mercadoria sua participação no espaço e que a realidade das cidades mineiras e da atual Zona da Mata apontam novas redes solidariedades, ressignificações que foram criadas nesse bojo e que produziram o espaço ao seu modo.

Reafirma-se nesse momento, que a análise das cidades mineiras tem que ser repensada para além desses ideais sincrônicos estruturalistas de conceber os Sertões do Leste como resultado da dinâmica econômica do ouro e café, pois no esteio de seu cotidiano, várias dinâmicas foram construídas. A respeito disso, “Boechat (2006) demonstra através de seu estudo sobre a ocupação de Carangola que, entre 1858 e 1876, a região apresentou uma agricultura de subsistência e de abastecimento local, com destaque para a produção de milho e cana de açúcar” (CORREA, 2012, p.36), portanto, é possível dizer que sob os escravos erguiam-se fortunas, além disso, é sabido que o tráfico africano vigorou no Brasil por mais tempo que em outros países e teve seu ápice nas terras mineiras durante o século XIX. Destaca-se que “embora o café já apareça desde os anos cinquenta na região recortada (Carangola), a sua produção ainda não se constituía como cultura agrícola dominante dessa sociedade” no período histórico aqui estudado – segunda metade do século XIX.

Além disso, destaca-se que a organização territorial do cristianismo nessas terras promoveu uma série de cristalizações essencialistas que conseguiu escopo em bibliografias e documentos e, portanto, devem ser problematizadas, a fim de compreender cada localidade para além da História Oficial, que tratou de regionalizar esses locais segundo seus valores civilizatórios. A vista disso busca-se nos próximos tópicos problematizar as construções históricas consolidadas acerca do processo de formação e desenvolvimento da cidade de Carangola (MG), um grande exemplo dessa dinâmica de construção de identidades hegemônicas e apagamentos de histórias de sujeitos que foram massacrados por esse sistema de opressão branca.

### **1.3 Toponímias, etimologias e formação territorial: identidades e invisibilidades**

O entendimento da geo-história dos lugares passa por diferentes tipos de análises, principalmente daqueles que tem como cerne o fenômeno religioso, pois o pesquisador estará condenado a inevitavelmente a estabelecer diálogo com outras áreas de estudo, pois interdisciplinariedade neste campo de estudos não é apenas uma moda acadêmica e sim uma necessidade para se entender com profundidade essas espacialidades. Isto posto, destaca-se como viés analítico complementar o estudo da língua, que envolve por conseguinte a relação do humano com a sociedade, ou seja, o estudo da cultura, cujo conceito apresenta grande amplitude e fluidez de significados. De maneira geral, entende-se por cultura, todo o conhecimento que o indivíduo irá adquirir em virtude de ser membro de determinado grupo e pelas influências do meio social que o cerca. Dessa forma, o indivíduo faz uso da língua para representar e interagir com o universo cultural que ele vivência. A língua é assim, antes de tudo, no seu esquema, uma representação do universo cultural em que o humano se encontra, e, se representa nesse universo. As suas manifestações criam a comunicação entre os homens que vivem num mesmo ambiente cultural e estrutural (LIMA, 2012).

Ressalta-se que é impossível desvincular língua, cultura e sociedade e que o estudo das palavras e dos nomes não deve ser de exclusiva fonte de pesquisa da sociolinguística e sim de importância transversal, principalmente para aqueles que buscam respostas presentes para situações históricas, por exemplo, o entendimento do ato de nomear as coisas, ação que sempre esteve presente na humanidade e que de certa maneira categorizou os territórios. A vista disso destaca-se a necessidade do estudo do léxico, pois não se conhece o sujeito e seu espaço sem antes ele ter falado, a linguagem faz parte da sua história, ela reflete por meio das palavras um sistema lexical que expressa a cultura de um povo. Assim, estudar o léxico de uma língua, é estudar também a culturalmente esses grupos e seus espaços, essa análise vai muito além de entender um conjunto de palavras e sim o patrimônio vocabular de uma comunidade linguística.

Dentro da ciência do léxico, existe a Lexicografia, ciência dos dicionários, que se ocupa de entender o significado dos vocábulos, analisando o sentido estrito da palavra, isto é, o que querem dizer ou representar. Além disso, temos a Onomástica, campo que integra essa ciência, mas que se ramifica em duas áreas de estudo: a Antroponímia e a Toponímia. A primeira é conhecida por investigar “os nomes próprios individuais, sobrenomes, alcunhas ou apelidos de família” (LIMA, 2012, p.35). Já a segunda, do grego *topos* (lugar) e *onoma* (nome) é responsável pelo estudo dos nomes dos lugares, “analisando o léxico toponímico a

partir da motivação dos nomes no ato denominativo” (*Ibidem*). Ressalta-se que a diferença entre os campos supracitados não impossibilita a aproximação de objetos de investigação, ambos são grandes fontes de conhecimento e tem tanto poder quanto bibliografias documentais.

Assim sendo, não seria errado afirmar que o ser humano sempre tenha exercido a atividade de nomear os lugares, fato que se pode comprovar, inclusive, nos documentos mais antigos da história da humanidade: "o mais antigo tesouro da linguística e de outras realidades que não haja prescrito, encontram-se na toponímia” (ISQUERDO, 1997, p.29). Sob tal perspectiva, existe a necessidade do atentamento dos geógrafos para a Toponímia, pelo menos se continuarmos a considerar a Geografia como a ciência dos lugares, advindos da relação indissociável: homem-meio. Acrescenta-se que, a nomeação a partir de sua ocorrência pode se tornar uma maneira geográfica de territorializar um espaço, inclusive depois de sua ocupação, fatores que devem ser analisados pois refletem a sabedoria, poder e/ou intencionalidades e a construção de uma memória.

Segundo ARROYO (2010) as contribuições da Geografia acerca dos nomes de lugares são francamente escassas, as pesquisas ficaram por muito tempo restritas a filólogos, historiadores e vários outros cientistas, sem os quais faltariam informações relevantes sobre a temática. O autor sugere que os estudos toponímicos se tornaram preferencialmente Filológicos, o que fez com que os problemas dos nomes tenham prevalecido sobre os do lugar, principalmente os “*topônimos oscuros*, ou seja, aqueles cujo significado não pode ser compreendido hoje, pois suas raízes estão em outra língua” (DONADA, 2001, *apud*, ARROYO, 2010, p.300, tradução nossa)<sup>2</sup> e por algum motivo já desapareceram há muito tempo e só através do procedimento etimológico será possível recuperá-lo.

Com isso, os estudos sobre as toponímias pela Geografia acabaram ficando como fontes secundárias em pesquisas locais e quando aparecem em planos de estudos acadêmicos foram na melhor das hipóteses, de natureza opcional e marginal. Pode-se dizer que o topônimo carrega em si uma designação do espaço geográfico e a carga motivacional do ato denominativo dos lugares, mas seus estudos acompanharam também a evolução dessa ciência, pois anteriormente a uma Geografia Humana existiu uma Geografia Física, que permitiu entender os nomes de muitos acidentes geográficos de épocas nas quais, o humano nem conhecia escritura, mas que foram preservadas pela tradição oral.

---

<sup>2</sup> “Los topónimos oscuros, es decir, aquellos cuyo significado no puede ser entendido en la actualidad, por tener sus raíces en otra lengua” (DONADA, 2001, *apud*, ARROYO, 2010, p.300, texto original)

Com o passar do tempo, observou-se que além desses elementos de natureza física há, ainda, fatores de ordem sociocultural influenciando e/ou determinando a vida do humano inserido nesse meio. Isso se deve principalmente as mudanças culturais pós anos 80 que trouxeram para o debate o multiculturalismo, o pluri-linguismo, o crescente interesse pela diversidade e pela identidade dos lugares. Com isso, os estudos dos topônimos, portanto, passam a adquirir uma intrínseca relação com a memória de um povo, mesmo quando o povo esquece a motivação toponímica, o seu cerne continua a influenciar o meio social, revelando padrões vigentes e dominantes da época, e revelando relações de poder. Os nomes atribuídos são recortes de uma realidade vivenciada, conscientemente ou não pelo denominador isolado ou pelo próprio grupo, numa absorção coletiva dos valores especiais que representam a mentalidade do tempo histórico ou ethos grupal (DICK, 1998, *apud* FAGGION; MISTURINI 2014, p.146).

É sob tal perspectiva que essa pesquisa entende a necessidade de investigar o topônimo da cidade de Carangola (MG), pois o nome de um município é para além de um signo, um verdadeiro testemunho histórico que pode fornecer sua função designativa em determinado momento, mas também o entendimento de muitos aspectos referentes à história política, econômica e sociocultural de uma região. Estudar o nome de uma localidade é compreender suas variáveis, desde o ato de nomeá-la até a sua possível renomeação. “Se a Toponímia situa-se como a crônica de um povo, gravando o presente para o conhecimento das gerações futuras, o topônimo é o instrumento dessa projeção temporal” (DICK, 1990 *apud* LIMA, 2012, p.37) e dentro de um contexto de apagamento pode ser uma grande contribuição para contestar essas construções coloniais que ainda preponderam na organização o espaço e no imaginário presente.

Levando em consideração que a cidade supracitada encontra-se dentro do contexto de formação dos primeiros núcleos de povoamento da Zona da Mata no século XVIII e XIX, retoma-se a importância dos patrimônios religiosos, pois grande número de terras “doados por um ou mais fiéis para uma capela (ou mais precisamente para o orago dessa capela) – contribuíram na formação daquilo que Aroldo de Azevedo chamou de ‘embrião de cidade’” (MATA 20005, p.117). Sabemos, assim como já foi mencionado, que boa parte dos arraiais reocupados pelos brancos passou a se definir como espaço sagrado, tanto que vários deles passaram a manifestar o nome do santo na toponímia.

Entretanto, não se pode falar de uma *Geografia Toponímica Mineira* baseada apenas na íntima relação entre sagrado e espaço, pois nem sempre os nomes dessas localidades estiveram ligados, ao nome panteão católico, em alguns casos isso aconteceu apenas em

períodos provisórios, criando a necessidade de entender também esse processo. Chega-se então ao ponto que nos interessa, a relação entre nome, identidade e dinâmica socioespacial, um tipo de fonte potencial mas pouco explorada que pode fornecer grande pistas para essa pesquisa.

Segundo as bibliografias oficiais, o município de Carangola (MG), antigo Arraial Novo, em sua formação branca em 1840, passa a se chamar Carangola. Uma das versões, aponta que o nome existe “devido ao fato de haver em abundância ‘carás’ no meio do “capim-angola” nas margens do rio. O cará pelo fato de estar misturado ao capim, foi chamado “cará-angola”. Outra menção, acredita que o topônimo provinha do rio do mesmo nome, no entanto, essa denominação “já constava nos mapas da Capitania de Minas Gerais datados de 1780, bem antes da presença do homem branco na região” (IBGE, 2017).

A vista disso, acredita-se na hipótese que o vocábulo seria híbrido, formado de cará, do tupi e angola do Quibundo N’gola, nome de um soba, vassalo do rei do Congo. Ademais, sua origem pode estar relacionada, pois “há duas povoações que existiriam em Angola – Cangola, no Conselho de Pombo e Carangolo, no Conselho Ganda”, ambas situadas em locais onde traficantes obtinham os escravos (MERCADANTE, 1990, p.48). Igualmente,

procuram explicar através da etimologia cara-de-Angola (forma de pintura facial dos índios Coroados [...]. Em linguagem indígena misto africana, significava ‘diabo velho dos matos’ [...]. Há alguma possibilidade do termo ser de origem africana.[...]. Uma outra de origem africana diz que no candomblé existe uma entidade denominada “Exú Carangola” (GAZETA DE CARANGOLA, 1982, p.9)

Problematicamente, os relatos, artigos e livros que abordam a historiografia do negro, sejam africanos ou cativos na cidade de Carangola (MG) são escassos, senão raros. Embora Mercadante (2003) aborde o processo de constituição da cidade a partir de seu olhar enquanto morador, ele enaltece a história dos personagens que na sua concepção seriam os fundadores e responsáveis pela constituição da cidade, registrando-a na visão do colonizador e/ou conquistador, deixando de lado as contribuições do negro. Já a obra de Carelli (2002), trata-se de efemérides, isto é, um conjunto de notícias que abrangem os acontecimentos sucedidos em um mesmo dia, em diferentes épocas, que foi possível encontrar apenas dados pontuais sobre a presença do negro em Carangola (MG). Visto isso, aponta-se que “quando ocorreu a emancipação do município de Carangola em 7 de janeiro de 1882, a população escrava existente na área urbana e Distritos era de 800 escravos” (CARELLI, 2002, p.478).

Há que se registrar que o nome desse município acompanhou as mudanças políticas experimentadas pelos seus moradores, pois em 1860 passa-se chamar Santa Luzia do

Carangola, mas perde essa denominação de hagiotopônimo (termo referente aos nomes de santos e santas pertencentes ao catolicismo romano) em virtude do recebimento do status de cidade em 1891 e volta a se chamar Carangola. Essas contínuas mudanças nos nomes de cidades e distritos ligados ao universo de regulação católico “foram caracterizadas por Limas Jr. (1978, p.87) como “depredação toponímica” do arrivismo inculto e iconoclasta” (MATA, 2005, p.123), isto é, um desencantamento ou perda de uma identidade sagrada.

Sob tal perspectiva, tem-se como convicção que não se deve superestimar o poder da religião católica na região mineira, mas “há razões suficientes para afirmar que a toponímia mineira (no sentido lato do termo “toponímia”) do século XIX nunca foi esmagadoramente ou mesmo majoritariamente religiosa” (MATA, 2005, p.127) principalmente quando se estende as bases de análise, podendo visualizar que esses hagiotopônimos aparecem com maior frequência apenas de forma residual no conjunto dos nomes de fazenda e sítios.

Em que pese o que foi dito antes, foi possível entender que grande parte da mudança dos nomes das cidades que detinham o nome de seu panteão católico na toponímia, deve-se também ao processo de “*laicização*” vivenciada no século XX, devido à separação de forças eclesiásticas e estatais. Segundo Mata (2005) isso parte da necessidade do novo modo de racionalização, na qual o Estado Nacional passou a regulamentar os territórios e para isso necessitava conhecê-los e distingui-los.

Durante o governo de Raul Soares, a lei mineira n. 843, de 7 de setembro de 1923, mudou, de uma só tacada, os nomes de 324 distritos e de vinte municípios. A intervenção estatal não parou por aí. Prosseguiu e se aprofundou durante o Estado Novo. O decreto-lei n.311, de 2 de março de 1938 determinava em seu art. 10 “não haverá, no mesmo estado, mais de uma cidade ou vila com a mesma denominação” (p.129).

Entretanto, reafirma-se que mesmo com a retomada dos nomes originais, o que se perdeu não foi reconstruído e todo esse processo provém de um substrato ideológico que previa uma intencionalidade, uma “bomba cultural, [...] capaz de aniquilar a crença das pessoas nos seus nomes, [...] nas suas tradições de luta, [...], e nelas mesmas” (WATHIONG'O, 2005, apud BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2020, p.13). Não se alterou apenas o nome da cidade, mas a percepção que se tem dela, da sua identidade e sua história.

Do mesmo modo, isso não significa que esse processo de racionalização promoveu uma anulação do poder eclesiástico na cidade, pois o catolicismo continuou moldando e organizando verticalmente os espaços mineiros. No caso específico de Carangola observou-se

a busca incessante pela consolidação de uma historiografia branca colonial que se deu sob a invisibilidade da presença indígena e negra desde o entendimento da toponímia até no projeto de escolha de sua padroeira. Isso permitiu a ascensão de uma elite política, econômica e cultural na cidade a partir do que denominamos de *mito de refundação carangolense* que acompanha todo esse processo de apagamento de sua toponímia.

#### **1.4- Da fundação ao mito de refundação de Carangola (MG)**

*É sempre um momento de agradecer afinal o surgimento da cidade e nossa proteção se deve a ela: Santa Luzia do Carangola.*<sup>3</sup>

Poucos são os trabalhos acadêmicos que abordam especificamente o processo de ocupação e desenvolvimento de Carangola. No entanto, mesmo com a escassez de pesquisas existem algumas informações que contribuíram para cristalização do que chamamos de *identidade branca carangolense*. De fato, não se sabe ao certo quando o catolicismo se instaurou na atual localidade, porém é notável que seu surgimento esteja atrelado ao complexo e descontínuo processo de ocupação do território brasileiro pelos lusitanos. As bibliografias locais não nos revelam muito sobre a ocupação e cotidiano do local porém, apresentam que a mistura de sertanistas e faiscadores em busca de metais e poaia nos Sertões do Leste, atrelado à escravização dos índios que habitavam o local, promoveu na primeira metade do século XIX a expansão da presença branca no local, apresentando já no decênio de quarenta um número de roças significativas, contando com a utilização da mão de obra indígena e negra escravizada. É nas entrelinhas dos documentos que essa análise é desenvolvida.

A derrubada das matas que originou o Vale do Muriaé as quais as terras de Carangola (MG) pertenciam foram desmembradas até a cachoeira de Tombos por volta de 1830 (BOECHAT, 2006), quando a faiscagem diminuiu e a agricultura começou a servir de subsistência para os brancos que começavam a formar seus arraiais. Segundo Mercadante (1990) (2003) esse processo ocorreu devido aos esforços de organização dos primeiros roçados por parte da família Lannes que era de origem francesa. O autor utilizou como fonte de pesquisa as correspondências do farmacêutico francês Alexandre Bréthel, que esteve nessa região nos Oitocentos e enviava cartas a família relatando como ocorria o processo de ocupação e as especificidades da região.

---

<sup>3</sup> Relato obtido por meio de entrevista aberta nos dias de visita à Igreja de Santa Luzia em 2017, quando ainda construía-se o Trabalho de Conclusão de curso que trouxe pistas para elaboração dessa dissertação.

Entretanto, existiam divergências para saber qual dos irmãos (José ou Joaquim) teria sido o pioneiro nessas terras. Segundos os relatos adquiridos por Paulo Mercadante por meio da Enciclopédia do IBGE, “conferiram a José o papel de pioneiro, fixando entre 1821 e 1831 a primeira entrada” (MERCADANTE, 1990, p.29) passando mais especificamente ao que viria ser Carangola (MG) em 1823. Um outra versão aponta que José Lannes após uma briga com um sargento instrutor do regimento que servia em Presídio (atual Visconde do Rio Branco) fugiu com medo da punição buscando sítios mais afastado, tendo “atravessado o rio Paraíba, ajudado por um escravo negro de nome João da Cruz, e os dois pela vagas, alcançaram primeiro o Muriaé e afinal o Carangola. Enfrentando os puris foi ferido várias vezes” (Ibidem, p.31).

Além dessas, existe mais uma hipótese que aponta que “Joaquim Lannes internou-se nas matas do Carangola com diversos escravos e um amigo chamado Bambuí. Com a ajuda dos índios, plantou milho, mandioca, cana de açúcar, para subsistência” (BOECHAT, 2006, p.34). Essas versões serviram para engrandecer os feitos dos brancos nessas terras, porém a todo o momento dos relatos do autor supracitado é possível identificar a ajuda do negro e do indígena. Segundo os relatos, no decênio de trinta começa a se formar arraiais na região, “mas que só se podia penetrar subindo os rios e onde a segurança do viajante estava constantemente ameaçada por chuvas, animais ferozes e por índios selvagens, os famosos puris” (MAURO, 1980, apud BOECHAT, 2006, p.34). Isso demonstra que o processo de ocupação de Carangola teve muita resistência e que os discursos de grande migração pós que valorativa do ouro, foi um processo muito mais lento do que se imagina. Percebe-se também que a presença indígena também teve função importante no auxílio ao explorador após o processo pacificação, aculturação ou dizimação.

Segundo Mercadante (1990) fica evidente que os desbravadores brancos foram tanto Jose como Joaquim, ambos tiveram desentendimentos por um tempo e por isso houve uma dificuldade no entendimento do processo. Caberia, segundo a História Oficial, aos próprios irmãos a facilitação na ocupação da região, ao doarem e venderem grandes territórios apossados por eles. Ainda sobre isso, o autor que o fim do regime sesmial foi um de grande importância porque era inacessível aos lavradores e isso atrasou o processo de construção de novos arraiais, mas no decênio de trinta já era possível observar a formação de povoados a parte de pastagens marginais do rio

De acordo com Boechat (2006) em 1833, já havia um pequeno agrupamento em meio ainda a grande parte de matas virgens, no local onde hoje está edificada a cidade de Carangola (MG). Esse Arraial Novo teria sido fundado por desbravadores, caçadores de animais e

catadores de poaia que conseguiram chegar nesse local com a ajuda de negros e indígenas assim como vimos no caso da família Lannes.

Em 1852, no âmbito religioso, o Curato de Nossa Senhora da Conceição dos Tombos do Carangola que pertencia ao município de São João Batista do Presídio, foi elevado à categoria de Freguesia. A partir daí, a Freguesia de Tombos passava a abranger os atuais municípios de Carangola, Faria Lemos, Pedra Dourada, Divino, Caparaó, Espera Feliz e Caiana. A jurisdição da Freguesia de Tombos, após 1852, abrangia também os atuais municípios de Purilândia, Porciúncula, Ourânia, Varre-Sai, Santa Clara e Natividade, que hoje pertencem ao território fluminense (CORREA, 2012, p.30).

Recorda-se que nessa época existiam apenas duas freguesias (divisões administrativas da Igreja e base de cobrança do dízimo) na região: a de São Francisco do Glória e a de Tombos do Carangola, que administravam em vigilância da Diocese de Mariana (MG) os registros populacionais, assim como, realizados nos dias de hoje pelos cartórios, pois ainda preponderava o entrelaçar entre Estado-Igreja. A cidade de Carangola pertencia à freguesia de Tombos que tinha no poder político um partido conservador, motivo que revoltava a elite carangolense, pois eles tinham que se locomover para essa cidade para assistir missas, mesmo apoiando outro partido político que ganhava força em Carangola, os liberais.

Diante dessa influência histórica, nota-se que as bibliografias locais afirmam que o processo de fundação e desenvolvimento da cidade de Carangola (MG) constitui-se pela ascensão de Santa Luzia, padroeira do local, como também, pelo surgimento da igreja em sua homenagem. Contudo, a relação entre santa e cidade não foi especificamente subjetiva ou hierofânica, mesmo que os documentos oficiais tenham revelado que acreditam que a escolha da padroeira ocorreu por uma promessa advinda de um dos fazendeiros criadores do antigo arraial ou pela doação e importância de determinadas famílias.

Segundo os autores locais, a construção da Igreja e, por conseguinte, o desenvolvimento urbano da cidade advém de motivações religiosas, visto que as elites e os governantes liberais de Carangola (MG) não queriam se deslocar para a freguesia de Tombos do Carangola, reduto político de partidos conservadores da época, para assistirem as missas. Contudo, tal afirmativa entra em contradição, pois já existia uma capela na cidade, cujo orago era Nossa Senhora do Rosário, santa de devoção dos negros escravizados. Sob tal contradição, acredita-se que as lacunas explicativas existentes na história da cidade não elucidam claramente as intencionalidades que existiam no contexto político-religioso da cidade, haja vista que mesmo com a existência dessa primeira edificação, indaga-se o porquê buscou-se erguer outro templo com o intuito separatista.

Nessa perspectiva, o IBGE (2017) aponta que Carangola não teve um fundador, mas seu desenvolvimento advinha de uma obra de grandes fazendeiros que se estabeleceram nesses arredores algumas décadas antes do início da formação do povoado, por volta de 1840. Devido o arraial pertencer anteriormente à cidade de Mariana (MG), na medida que novas vilas eram formadas, “fazia-se mister a construção de capelas e igrejas, em redor das quais se estabelecia um comércio. Para favorecer o povoamento, a lei exigia a doação de um patrimônio para o santo de devoção do local” (GAZETA DE CARANGOLA, 1882, s.p.). Ressalta-se, ainda, que em 1915, com o surgimento da Diocese de Caratinga, a administração religiosa de Carangola (MG) passa a pertencer às ordens dessa nova instituição eclesiástica.

1859 - José Moreira e sua mulher Maria do Carmo Novaes juntamente com Manoel José da Silva Novaes e sua mulher Umbelina Rosa de Jesus adquiriram por 500 mil reis a Francisco Pereira de Souza uma grande extensão de terras, para serem doadas à Mitra Diocesana de Mariana e destinadas à formação do patrimônio (castrum) da futura freguesia (paróquia) de Santa Luzia do Carangola [...] (CARELLI, 2002, p.94).

Recorda-se que, nessa época existiam apenas duas freguesias na região, à de São Francisco do Glória e a de Tombos do Carangola, que administravam em vigilância da Dioceses de Mariana os registros populacionais, assim como feito hoje pelos cartórios, pois ainda se preponderava o entrelaçar entre Estado-Igreja. Segundo Mercadante (2003), esse período de constituição “urbana” marcou o início de uma luta armada nas urnas entre conservadores e liberais também conhecidos como Luzias (Chimangos) e Saquaremas (Cascudos) denominações que surgiram no período regencial brasileiro e que influenciaram muito no desenvolvimento político-religioso da cidade.

Nessa época de constituição dos estigmas (“apelidos ruins”), anteriormente existente à disputa política em Carangola, mais especificamente em 1831, de acordo com (MATTOS, 2004), Dom Pedro I abdicou o poder para que seu filho Dom Pedro de Alcântara assumisse, entretanto, ele ainda não havia idade suficiente para governar fazendo com que o Brasil fosse governado por regentes/partidos caracterizados por ideologias distintas, fomentando em uma reorganização, instabilidade e revoltas políticas no território brasileiro. Quando o sucessor do trono assume a maioria e, por conseguinte seu reinado, os conservadores estavam no poder, mas sofrendo pressão dos liberais, que tentaram retomar o poderio em dois momentos: primeiro com o Golpe da Maioridade em 1840, investida que não obteve êxito porque o novo imperador mostrou-se independente, e instaurou logo no início do seu reinado um gabinete formado por conservadores.

Acrescenta-se que a segunda tentativa se deu com as revoltas liberais de 1842 em Minas Gerais e São Paulo. No tocante a Minas Gerais, a revolta teve início em 10 de junho de 1842, nesse momento, Barão de Caxias regente do Rio de Janeiro e membro saquarema (conservador) tratou de resolver o conflito, pois temiam que os “rebeldes” tomassem Ouro Preto, capital da província na época e ponto forte da economia burguesa. A partir disso, houve um combate na cidade de Santa Luzia/MG, na qual, os liberais mineiros, “passaram a ser chamados pelos adversários políticos pelo nome do local onde ocorreu o seu maior revés: santa luzias ou simplesmente luzias” (MATTOS, 2004, p.116). Infere-se ainda que os indivíduos que seguiam as ideologias liberais sofreriam posteriormente à grande derrota sua maior punição, ou seja, deveriam ficar conhecidos por adotarem as propostas de seus vencedores, sempre que retornassem ao governo, portanto, se dizia sempre: “nada tão parecido com um Saquarema, como um Luzia no poder” (Ibidem, 2004), fato que parecia confirmar a situação da época, na qual se afirmava que as leis deveriam ser feitas para os que tinham a soberania do poder.

Assim sendo, esse acontecimento serviu para concretizar os ideais conservadores no período de regência, pois a cada passagem de modelo de governo, o distanciamento entre as classes sociais era evidenciado, fragmentando-se entre burgueses, proletários e os escravos/mercadoria, ou seja, entre os “brancos e, sobretudo daqueles que por sua posição constituíam o que se chama a boa sociedade; a do povo mais ou menos miúdo; e finalmente a dos escravos” (Ibidem, p. 126). Ainda segundo (MATTOS, 2004) as recordações da época, ressaltavam que na religião ou no prazer a distinção entre os indivíduos era maior, “não só cada uma das classes procurava ter sempre a sua igreja própria, mas que ainda os próprios santos dos céus pareciam não pertencer a todos, a mesma distinção ocorrendo por ocasião das festas e festividades” (p. 126).

Esses fatos, influenciaram diretamente na vida religiosa da cidade de Carangola/MG, porque os conservadores após o malogro de seu movimento, buscaram homenagear os vencidos, dando ao povoado o nome de Santa Luzia do Carangola pela “Lei provincial nº 1860, de 07-10- 1860” (IBGE, 2017).

1859 – Em reunião presidida pelo padre Antônio Bento Machado, Vigário Encomendado da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição dos Tombos do Carangola, realizada na Igreja Matriz do arraial, um grupo de elementos do Partido Liberal decidiam construir no povoado de Carangola uma capela tendo por orago Santa Luzia. Os motivos da construção desta capela eram de ordem política e não religiosa. Sendo a Freguesia de Tombos um reduto político do Partido Conservador, os liberais de Carangola resolveram

construir a futura Matriz [...] para não assistirem atos religiosos em capela de conservadores. (CARELLI, 2002, p.210)

No entanto, cabem-se aqui alguns esclarecimentos, pois, em 1857, dois anos antes da construção da Igreja de Santa Luzia, “realizava-se a benção da capela de Nossa Senhora do Rosário, o primeiro templo católico edificado nesta cidade” (CARELLI, 2002, p.451). Essa primeira Igreja, certamente, foi local de encontro devocional dos negros escravos que lá habitavam cuja à devoção marca toda a história nacional. Nessa época, toda a área do entorno de seu terreno foi doada por Francisco de Souza Romano a Igreja Católica para constituição do patrimônio da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, local que hoje encontra-se a rua Santos Dumont anteriormente conhecida como “rua do Romanos, já que as primeiras casas que ali existiram foram por ele construídas. Benzida [...], pelo padre Antonio Bento Machado, vigário de Tombos, a capela localizava-se no meio de um grande terreno baldio” (CARANGOLA, 2008, p.19) fruto de muito esforço visto que a condição de cada capela só melhorava quando era reconhecida e administrada pela Santa Sé.

É importante lembrar que devido ao grande número de negros chegados de forma forçada ao Brasil que a religiosidade desses povos influenciou e muito na cultura brasileira. Contudo, o catolicismo já imperava no país e logo a catequização foi implantada para fins de dominação. Segundo Noronha (2017) “os valores católicos para os africanos foi mais eficaz entre o povo banto (de Congo, Angola e Moçambique [...])” (p.121), isso porque ocorriam aproximações simbólicas entre cultos ancestrais e mortos, o que fez com que as Irmandades começassem a concentrar um grande número de negros.

Desprendidos de sus bases, arrojados fuera de La vida indeoendiente, encajados em El monocultivo Del azucar y reducidos a La servidumbre, lós africanos há salvado su existenci de hombres, no reconstituyendo uma sociedade perdida, sino reiventado sus formas (DUVIGNAUD, 1997, *apud* NORONHA, 2017, p.123).

Pode-se dizer que os africanos buscaram no catolicismo uma forma de ressignificar seu sistema mítico, apropriando-se de santos e resistindo em meio as fissuras de uma sistema de opressão escravagista. É nesse contexto que surge o mito de Nossa Senhora do Rosário, “uma manifestação negra ligada a terra, à agricultura, à vida nas aldeias, à Mãe Terra, à Grande Deus” (NORONHA, 2017, p.125) um grande exemplo de um catolicismo negro que se formou no território brasileiro, que mesmo divergindo na forma do relato é sempre explicado como forma de ressignificação cultural.

Todavia, da época do Império até a República e depois para o Estado Novo perpetuou-se, no país uma transposição de um modelo mercantil pré-capitalista e escravagista para a sociedade capitalista, no qual os negros não gozaram de nenhuma política de integração, pois “o interesse das elites e do governo brasileiro era excluir o negro do plano político, social e econômico” (SILVA; SANTOS, 2012, p.03). Segundo o dossiê de tombamento da Igreja do Rosário, mesmo com a construção da Matriz, a Capela de Nossa Senhora do Rosário continuou sendo muito usada pela população. E o núcleo urbano de Carangola, desde então passa a ter o seu centro demarcado por dois Largos: o da Matriz e o do Rosário. Nas décadas seguintes a cidade se desenvolveu substancialmente.

Diante disso, acredita-se que essa ideologia propagada no Brasil fomentou um processo de segregação socioespacial entre os moradores de Carangola (MG), em que a elite branca local não aceitava ocupar o mesmo espaço que os negros. Em suma, a “adequação aos ‘estilos urbanos de vida’ era privada aos negros onde estes não possuíam condições mínimas de sustentar e de participar economicamente, culturalmente e socialmente do meio urbano” (SILVA, SANTOS, 2012, p.6), evidenciando que seria um descaso ou uma ofensa que uma Igreja Matriz – símbolo de poder das elites locais - tivesse uma protetora que remetia à devoção/proteção de povos inferiorizados e muito menos que essa poderia estar localizada em zonas periféricas, já que não estaria de acordo com os padrões vigentes da burguesia/elite da época, que buscava, a partir da irradiação da áreas centrais, acelerar o crescimento da cidade e fortificar a hegemonia da cultura branca cristã em Carangola (MG).

Sob tal prerrogativa, a capela de Santa Luzia foi erguida em 1859, em um local um pouco distante do agrupamento original, corroborando com o que denominamos de processo de refundação de Carangola (MG), pois seu centro de poder econômico religioso passa a ser o Largo da Matriz de Santa Luzia e a cidade passa ser reorganizada a partir desse processo, tornando o primeiro centro a qual pertencia a Igreja de Nossa Senhora do Rosário – atual Rua Santos Dumont e adjacências áreas de menor poder, enquanto os arredores da Praça Coronel Maximiano, ou seja, as ruas que cortam a matriz como os espaços de maior relevância política econômica e cultural da cidade.

Neste caso, vale recordar que a Igreja de Nossa Senhora do Rosário foi demolida em 1915 (CARELLI, 2002) e reconstruída a *posteriori* em outro local. É válido destacar que o período republicano da história do Brasil “é marcado pelo declínio das confrarias de negros, [...] processo de destruição das igrejas das irmandades de Nossa Senhora do Rosário em diferentes cidades” (SAYÃO, 2015, p.134). Com isso, na metade da década de 1940, ficou definido a necessidade de formar uma comissão para a aquisição de um novo terreno para

edificação de um novo templo em homenagem à santa, ela foi formada por “Sirilo Alves, Francisco Calito, Manoel Bernardino, José Antonio Tanuncio – ‘Zé Turco’ e Wilson Campos bem como outros moradores da região. Foi adquirido um terreno existente nos fundos da capela” (CARANGOLA, 2008, p.22), que pertencia a duas moradoras conhecidas na época, mas que tiveram sua casa demolida mediante a compra do terreno, que segundo as fontes era maior do que o da primeira.

Coincidentemente, isso ocorre durante a consolidação da Matriz enquanto novo centro de poder, levando a crer que se ela permanece no espaço durante o surgimento/refundação do novo centro, sua existência descaracterizaria o reconhecimento da Igreja de Santa Luzia como a guardiã de fundação da cidade. Neste sentido, é possível considerar que a criação da matriz contribuiu para a *invisibilização* daqueles que possivelmente contribuíram para constituição de Carangola (MG), pois até nas histórias que rondam o nome da cidade encontram-se referências da cultura africana e como já foi mencionado eles auxiliaram na derrubada da mata junto com os indígenas e apropriaram-se do catolicismo para ressignificar suas práticas religiosas.

Visando cada vez mais expandir seu poder dentro do contexto da Zona da Mata Mineira, buscou-se aderir novos padrões estéticos e arquitetônicos das grandes e médias cidades, criando novas ruas e praças. Neste sentido com a demolição da capela do Rosário e sua reconstrução em outro local, foi construída uma praça no terreno que ela estava situada, sendo “denominada de ‘Jardim do Largo do Rosário’, passando por uma intensa reforma na administração de Waldemar Soares de Souza (que foi prefeito entre os anos de 1937 e 1945)” (CARANGOLA, 2008, p.21).

Moradores antigos descrevem a praça como sendo, efetivamente, um belo jardim, que contava com uma cascata e com um belo coreto que acabou sendo transferido para o distrito de Alvorada. Nesse jardim funcionou, também, um pequeno zoológico, mas como a presença dos animais na área urbana da cidade tornou-se nociva aos moradores, o zoológico foi desativado, sendo substituído por uma área de lazer com playground ficando conhecido como “jardim de infância” (*Ibidem*).

Essa praça também foi demolida entre os anos de 1951 e 1955, para tristeza dos moradores do local, que relatavam que além do local servir para os encontros e sociabilidades dos que a frequentavam, “a Praça do Rosário era também a área onde se realizavam as festividades da Igreja, principalmente a comemoração do dia de Nossa Senhora do Rosário no dia 7 do mês de outubro” (*Ibidem*, p.22), fato que pode ter corroborado com as menções de congadas no Largo da Matriz de Carangola (MG). Atualmente nesse local funciona a Escola

Municipal Helena de Oliveira, e é um dos espaços a qual as procissões e alvoradas sempre percorrem pelo seu valor histórico.

Nessa perspectiva, percebe-se que a gestão racista do espaço se expressa de diferentes maneiras: 1) desfinanciamento dos espaços culturais negros diaspóricos; 2) um tempo governamental por meio da burocracia que dificulta a efetivação de políticas de reconhecimento, redistribuição e representação negra nas instâncias de poder; 3) um esquecimento consciente das histórias e geo-grafias negras e diaspóricas na produção social do espaço; 4) seletividade racial nos bens tombados. A duração e estabilidade são alvos dessa política, definindo quais memórias devem permanecer e quais devem ser destruídas. Ou seja, uma gestão bionecropolítica das memórias negras (OLIVEIRA, 2015).

À vista disso, considera-se que “a cultura está intimamente ligada ao estudo do poder. Um grupo dominante procurará impor sua própria experiência de mundo, suas próprias suposições tomadas como verdadeiras, como objetiva e válida cultura para todas pessoas”. (COSGROVE, 2012, p.226). O autor Bonnemaision (2012) também reitera essa questão ao afirmar que “toda cultura se encarna, além de um discurso, em uma forma de territorialidades, não existe grupo cultural que, de uma maneira ou de outra, não se tenha investido física e culturalmente num território” (p.286). Assim, o objetivo é criar uma espoliação das lembranças e do direito à memória (BOSI, 1994), definindo um dos mais cruéis exercícios de opressão sobre os sujeitos: a negação do direito de afirmar-se como “ser” a partir de sua história e memórias. Um processo de negação das formas de subjetivação

Considerando conflitos existentes entre as práticas históricas de exclusão da população negra, é possível, ainda, refletir acerca da constituição de territórios e zonas de conflitos entre práticas hegemônicas de uma cultura dominante em relação a população descaracterizada. Levando em consideração que segundo Mercadante (1990) que era palco de festas cristãs e congadas africanas, a relação acima defendida tem mais valor, pois são traços marcantes da relação entre Nossa Senhora do Rosário e povos africanos, uma verdadeira manifestação afro-brasileira, que infelizmente se perdeu nos processos de branqueamento da cidade de Carangola (MG) e principalmente da Igreja do Rosário depois de sua reconstrução.

## **2 – ENTRE MITOS E CRÔNICAS DO COLONATO, A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CARANGOLENSE**

Com o capítulo anterior foi possível perceber que a memória coletiva e a sua forma científica, a história, aplicam-se a dois tipos de materiais: os documentos e os monumentos. Entretanto, na maioria das vezes, eles são produzidos para representar os interesses dos grupos sociais dominantes, aqueles capazes de aniquilar identidades e histórias, para perpetuar sua visão de mundo, seja por meio do documento escrito ou pelo deslocamento ou demolição de um monumento, a fim de que ele não ganhe destaque no espaço geográfico e possa ser reconstruído em local menos privilegiado e sob influência da cultura branca, como ocorreu com a Igreja de Nossa Senhora do Rosário em Carangola.

### **2.1 Documento-monumento – um entendimento necessário para uma operação intelectual crítica**

De maneira geral, o monumento pode ser definido como “tudo aquilo que pode evocar o passado e perpetuar a recordação, por exemplo, os atos escritos” (LE GOFF, 2013, p.486), ele está intimamente ligado ao poder, de forma involuntária ou não, pois advém da necessidade de deixar testemunhos históricos, de *essencializar* e resguardar a memória de um grupo. Eles podem tratar de uma obra arquitetônica, de uma escultura que represente algum agente que se julga importante ou pode ser um monumento funerário, que valoriza a memória particular da morte.

O termo documento se difunde apenas no século XIX enquanto verdadeiro testemunho histórico com o desenvolvimento da História Positivista, que os analisam enquanto fato histórico objetivo, um registro temporal escrito, que se opõe a intencionalidade que coexiste na construção de um monumento e por isso são mais valiosos e confiáveis, mesmo que isso desconsidere as intencionalidades do historiador.

Parece que a relação de documento e monumento de alguma forma acompanha a evolução da Ciência Histórica. No século XIX, assim como mencionado, para o positivismo o trabalho do historiador seria retirar dos documentos tudo aquilo que ele tinha para oferecer, sem acrescentar nada, pois o documento seria um texto da realidade, uma descrição do mundo. A intenção era se afastar cada vez mais da história erudita alemã, que segundo alguns autores estaria movida por um sentimento de patriotismo por se basear em monumentos não escritos.

A partir desse momento histórico, e das influências do positivismo o documento triunfa sob o monumento na ciência histórica, pois se torna a base de trabalho dos historiadores. No entanto, por influência dos pioneiros de uma História Nova advinda da fundação da Escola dos Annales no século XX, que passou-se a refletir sobre a necessidade de ampliar o entendimento acerca do significado do documento

A história faz-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando estes existem. Mas pode fazer-se, deve fazer-se sem documentos escritos, quando não existem. Com tudo o que a habilidade do historiador lhe permite utilizar para fabricar o seu mel, na falta das flores habituais. Logo, com palavras. Signos. Paisagens e telhas. Com as formas do campo e das ervas daninhas. Com os eclipses da lua e a atrelagem dos cavalos de tiro. Com os exames de pedras feitos pelos geólogos e com as análises de metais feitas pelos químicos. Numa palavra, com tudo o que, pertencendo ao homem, depende do homem, serve o homem, exprime o homem, demonstra a presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem (LE GOFF, 2013, p.490)

De maneira geral, o que se pregou a partir daí é que a história necessita realmente dos documentos, mas aqueles que a estudam necessitam ampliar sua compreensão do que são os próprios documentos, pois nem todo problema histórico detém um único documento que o explica em sua totalidade, a história é feita de descontinuidades e de várias fontes que auxiliam em sua compreensão, que nunca é completa. Mas “este alargamento do conteúdo do termo documento foi apenas uma etapa para a explosão do documento que se produz a partir dos anos 60 e que levou a uma verdadeira revolução documental” (*Ibidem*, p.490). O interesse pela memória coletiva aumenta, pois esta revolução é, ao mesmo tempo, quantitativa e qualitativa e busca-se agora entender os vários âmbitos da sociedade, seja ele político, econômico ou militar. Cria-se com isso uma hierarquia nos documentos, buscando aqueles locais de memória que resguardam uma história em massa como por exemplo, os registros paroquiais.

Com essa busca incessante pela memória em massa, nasce à história quantitativa, que redireciona o entendimento acerca do documento e sua forma de análise, pois "o documento e os dados concretos já não existem por si próprios e sim sob a relação com a série que os precede e os segue, é o seu valor relativo que se toma objetivo e não a sua relação com uma inapreensível substância real" (FURET, 1974, apud LE GOFF, 2017, p.491). Com o atravessamento do computador, inaugura-se uma nova forma de periodização e armazenamento de documentos, que serviu para que o espírito de uma história descontínua nascesse da necessidade de se relacionar dados para se encontrar respostas. No entanto, essa revolução quantitativa, está bem distante das formas de recenseamento que existem no hoje e

por isso não deve ser lida como uma salvação para os documentos, pois em determinados períodos esse banco de dados serviu para consolidação de histórias universais, que unificaram informações, pois na história tradicional, “tudo começa com o gesto de pôr à parte, de reunir, de transformar em ‘documentos’ certos objetos distribuídos de outro modo”(CERTEAU, 1974, *apud* LE GOFF, 2017, p.492) assim como foi exemplificado no primeiro capítulo com o exemplo do Arquivo Público Mineiro (APM) e o Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais (IHGMG), ambas redes que consolidaram uma história oficial de Minas Gerais.

De modo geral, com a ampliação das ideias de uma História Nova, as reflexões acerca da noção de documento aumentaram principalmente às críticas a neutralidade desses registros. Era necessário pensar que os documentos não aparecem, ou permanecem em determinados locais por coincidência ou desígnio dos deuses. A sua existência é reflexo de uma escolha efetuada dos detentores do poder, que ditam o que é memória e o que não é o que pode permanecer ou não, assim como os registros feitos por pesquisadores, nunca são aleatórios, mas advindos de uma escolha ou recorte.

Para expandir essas reflexões sobre a não neutralidade dos documentos, é preciso pensar sua verticalidade, ou transformação em monumento por meio do poder. Se não existe um documento inócuo ou isento de intencionalidade, a ilusão positivista trouxe consequências graves ao ver o documento como uma prova de boa-fé, autêntica e um texto neutro e sua máxima foi ainda mais problemática, pois teve apoio na revolução documental que previa o armazenamento em massa, distanciando o historiador cada vez mais da crítica ao documento, que muitas vezes se mostra enquanto monumento. Destaca-se que o documento não é apenas um acontecimento que foi registrado no passado, e sim o resultado da construção intencional de quem o criou e detinha poder para isso. Com isso só operação intelectual crítica que leve consideração os documentos enquanto monumento com causa, função e efeito, poderão entender os problemas do presente através do passado.

O documento é monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias. No limite, não existe um documento-verdade. Todo o documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer o papel de ingênuo. Os medievalistas, que tanto trabalharam para construir uma crítica – sempre útil, decerto – do falso, devem superar esta problemática porque qualquer documento é, ao mesmo tempo, verdadeiro – incluindo, e talvez sobretudo, os falsos – e falso, porque um monumento é em primeiro lugar uma roupagem, uma aparência enganadora, uma montagem. É preciso começar por desmontar, demolir esta montagem, desestruturar esta construção e analisar as condições de produção dos documentos-monumentos (LE GOFF, 2017, p.497)

Sob tal perspectiva, mais do que múltiplas formas de analisar um documento, o importante é sempre relacioná-lo com seu contexto histórico, entendendo que ele faz parte de registros que refletem as intencionalidades da época em que foi escrito. Lembrando que os documentos não são apenas aqueles oficiais, eles podem ser crônicas, História Oral, entre outros, todos devem ser respeitados a fim de compreender as discontinuidades da história que nem sempre se explica por fontes universais. Outrossim, a falta de documentos também é um dos maiores indícios que determinada história não queria ser resguardada por alguém.

Ressalta-se a falta de comprometimento da cidade com seus espaços de memória, Carangola é um dos grandes exemplos disso, pois seu museu fundado em 1959 realocado em diversos locais, entre eles na Rua Antônio Marques, nº 231, situado em um local de alagamento por estar as margens do Rio Carangola e com isso perdeu muitas vezes documentos em enchentes, a última em 2020 considerada a pior da história da cidade. Apenas após esse ocorrido que houve um novo deslocamento para Rua Coronel Olímpio Machado, nº141, ao qual está sendo feito um trabalho de reparação do seu acervo.

## **2.2 - Por uma nova política do espaço e das cidades**

*“O espaço é uma eventualidade” (Doreen Massey, 2013)*

Após as explanações anteriores é preciso que a compreensão acerca do conceito “espaço” esteja totalmente clara, a fim de que esses estudos não reproduzam discursos hegemônicos ou armadilhas teóricas problemáticas, pois o espaço muitas vezes é visto como resultado dessas representações e/ou documentos. Ressalta-se que "espaço é uma daquelas coisas mais óbvias, mobilizada como termo em mil contextos diferentes, mas cujos significados potenciais são todos muito raramente explicados ou focalizados" (MASSEY, 2004, p.7). Pensando nisso, o interesse nesse capítulo também é explorar as conexões entre os estudos sobre a cidade e a importância de uma conceitualização política do espaço, pois acredita-se que essa questão é primordial para o entendimento crítico dessas espacialidades, que coexistem para além da ideia de materialidade estática ou de representações universalizantes ou parioquialistas de documentos.

*A priori*, é necessária a desconstrução de dois paradigmas que acompanharam as definições do conceito de espaço na Geografia: o que associa o espacial a representação e o que considera o espaço como oposto negativo do tempo. É válido destacar que todo o tipo de pensamento tem uma construção histórica e grande parte dessa problemática em relação à conceitualização de espaço advém da apropriação do modelo filosófico Ocidental do século

XX, no qual, desde os primórdios, priorizou a análise do tempo enquanto uma sequência numérica, uma representação de fatos que resultaria na espacialização da história humana.

Segundo Massey (2013), uma das posições teóricas mais influentes a respeito dessa priorização foi Henri Bergson, em que, ao buscar entender as multiplicidades e diferenças do mundo, acabou relegando essas variáveis ao tempo (caracterizado pela mudança, pela abertura para o novo, entre outros.). O problema não foi simplesmente priorizar o tempo, mas sim a maneira de conceituar o espaço, associando-o à representação - uma superfície plana e pontual-, que materializa o tempo. À vista disso, o espaço é considerado uma dimensão da divisibilidade quantitativa, capaz de ser lido por meio do relato de experiências temporais.

Nessa vertente, é como se a partir de um recorte temporal, entendêssemos o espaço externamente com ele é, pois é possível colocar os fenômenos escolhidos lado a lado e, com isso, compreender a espacialidade. Nessa linha de pensamento, ela é inserida como suporte que materializa o tempo, estando sempre pronta para ser descrito através de uma representação universalizante/singular, pois acreditava-se que quanto “mais a consciência é intelectualizada, mais a matéria é espacializada” (BERGSON, 1991 *apud* MASSEY, 2013, p.49).

De fato, essa é uma visão que reduz a relevância política do espaço, porque a “todo momento encontramos maneiras de incorporarmos o espaço ao nosso jeito de ler o mundo, colocando as trajetórias de outros imobilizados enquanto seguimos com a nossa” (MASSEY, 2013, p.26). Decerto, é uma armadilha teórica, pois acaba-se privilegiando histórias específicas/oficiais sob processos e trajetórias múltiplas; portanto, devem ser evitadas ou ressignificadas. Mesmo que a representação tenha o caráter de fixar um fenômeno, ela é apenas uma das leituras desse espaço-tempo (instâncias lidas juntas, diferentes da prerrogativa defendida por Henri Bergson) e não o espaço em si.

Outrossim, temos como segunda imaginação problemática sobre o conceito de espaço, àquela consolidada pelo estruturalismo, na qual acreditava-se que a disposição espacial já apresenta variáveis estruturais para sua leitura. O objetivo do estruturalismo, foi o de resgatar a questão espacial na agenda intelectual, que neste momento – século XX – encontrava-se desvalorizada pela priorização do tempo. Os estruturalistas envolveram-se em disputas intelectuais diferentes, pois não estavam reivindicando a representação do tempo por meio da racionalidade e sim promovendo embate contra a dominância de várias narrativas a respeito do espaço, sendo que segundos eles, existiriam estruturas hegemônicas capazes de explicá-lo.

Em suma, a ideia era de fugir da prerrogativa que espaço e representação eram sinônimos, visto que tinham o desejo de contestar a transformação da Geografia em História.

Para alcançar tal objetivo e redirecionar os estudos sobre o espaço, eles propunham um distanciamento das relações envolvidas no interior dessa construção histórica, isto é, na ideia de que cada sociedade tem uma estrutura coerente em si mesma, não necessitando de estudos focados em processos – temporalidades –, e sim em espacialidades preestabelecidas, sincronias ao invés de diacronias. Sendo assim, esse paradigma transforma-se em um poderoso e globalizante referencial teórico para análise[...] da sociedade, da economia e da cultura (PETERS, 2000, p.10), pois propõe-se analisar a relação entre os processos universais e os particulares por meio da objetividade, “privilegiando elementos que constituem a essencial irreduzível capaz de ser encontrada em todas as partes componentes de um todo social” (BATISTA, 2015, p.66).

O maior prejuízo que essa teorização trouxe foi a de considerar o espaço como sempre estável, regular e coerente, ou seja, atemporal, impossibilitando a análise das heterogeneidades que se criam dinamicamente. O espaço, a partir disso, foi sendo denominado como uma superfície horizontal sem desconstinuidades, no qual tudo já está posto, interligado e compreendido, pois se analisa por meio de uma única lente, de uma narrativa/estrutura oficial, que determina as variáveis a serem analisadas para compreensão da totalidade. Essa linha de pensamento promoveu, direta ou indiretamente, a compreensão dos lugares como singularidade, uma fricção do global, essencializada segundos parâmetros já construídos, promovendo a obliteração de outras vozes, apagadas pela construção teórica oficial.

Sob as críticas apresentadas, acrescenta-se que o corte transversal e a perspectiva defendida pelas estruturalistas não são concepções teóricas idênticas. No primeiro caso, acredita-se que o espaço seria uma forma de espacializar fenômenos ocorridos no tempo, uma visão reducionista que encara espacialização e representação como a mesma coisa (como se um mapa fosse o território em si), acarretando na invisibilidade de trajetórias e na descaracterização do espaço enquanto mutável e dinâmico, focando-o como suporte de fenômenos. Já na segunda posição teórica, vimos ainda mais problemas, visto que o espaço é considerado como atemporal, pois o sistema de análise é predeterminado, fechado, encarando o espaço como a-histórico e apolítico, pois acredita-se que o todo já estaria interconectado. Assim, bastaria apenas acompanhar as variantes sincrônicas que chegaríamos a sua compreensão. De fato, ambas as vertentes trazem conflitos e problemas para análise espacial, pois fragmentam espaço e tempo, instâncias que precisam ser lidas de forma conectada para promover análises geográficas mais críticas e preocupadas com a multiplicidade. Por isso, é necessária uma mudança de posicionamento ao analisar o espaço, principalmente para aqueles

que desejam estudar pequenas cidades, em que o lugar é concebido como refúgio de uma identidade absoluta.

As duas linhas de pensamentos apontadas até aqui trouxeram repercussões problemáticas na construção do entendimento de espaço. Exumá-las foi preciso para que se reflita sobre o potencial de uma visão alternativa acerca dessa conceitualização a fim de demonstrar sua importância nos estudos sobre as cidades. Essa proposta advém das colaborações da Doreen Massey (2013); em seu livro “Pelo espaço: Uma nova política da espacialidade”, a autora aponta que é necessária uma reimaginação do que é o espaço, da sua relevância política; distanciando-o de conceitos que ele tem sido tão frequentemente associado “(estase, fechamento, representação) e estabelecê-lo dentro de outro conjunto de ideias (heterogeneidade, relacionalidade, coetaneidade... caráter vívido, sem dúvida) onde seja liberada uma paisagem política desafiadora. [...]” (p.34). A partir disso, será possível entender seu dinamismo e suas territorialidades, promovendo também estudos que possam desconstruir/reinterpretar as cidades/lugares por outras narrativas.

Para que possamos entender essa proposta, a autora apresenta três proposições fundamentais para a pesquisa espacial. A *primeira*: reconhecer o espaço como produto de interações sociais, desde o global até o local; *segunda*: compreendê-lo como promotor da possibilidade, da existência de multiplicidades coetâneas e heterogeneidades em devir, assim como o espaço, ou seja, são co-constitutivos; *terceira*: interpretá-lo como estando em contínua construção em processos de fazer-se, sendo, dessa forma, uma simultaneidade de “estórias-até-agora”. Esses argumentos repercutem na forma como o espaço-tempo é imaginado, isto é, passamos a analisá-lo não como uma materialidade amorfa, não como opostos do tempo, mas sim como constructos dinâmicos como instâncias associadas – espaço—tempo; nunca fechado, preestabelecido ou totalmente representado, porque as relações que o constroem estão em constante mudança.

Diante do exposto surge a necessidade de analisar os documentos não oficiais que acabaram consolidando uma Geo-história da cidade de Carangola por meio da construção da ideia de vencedores brancos, colonização passiva e construção harmoniosa a partir da religião Católica. Esses livros apresentam-se enquanto fontes de pesquisa, porque refletem o imaginário colonialista que promoveu a consolidação da identidade do espaço carangolense. Entendo que nas entrelinhas desses documentos foi possível levantar algumas problemáticas raciais que não foram aprofundadas, dedica-se nesse capítulo a fazer uma revisão desses documentos no que se refere a suas explanações até o século XIX, recorte temporal foco dessa pesquisa.

### **2.3 – Paulo Mercadante e a sua visão sobre Carangola (MG)**

O primeiro autor que se dedicou a estudar sobre o processo de formação territorial dessa cidade foi Paulo Mercadante, ele escreveu os seguintes livros: “Crônica de uma comunidade cafeeira: Carangola: o vale e o rio” (1990) e “Da aventura pioneira ao destemor à travessia - Santa Luzia do Carangola (2003). Nessa primeira obra, o autor já aponta que sua escrita tem vivência, porque foi morador da então chamada Santa Luzia do Carangola. Atraído pela migração, a história de sua família cruza com o repovoamento forçado da Zona da Mata Mineira, famílias que vieram em busca de se fixar nessas terras para crescer economicamente.

Entretanto, o Mercadante parte de uma interpretação um pouco fragmentada porque promove um salto histórico ao apresentar o ciclo cafeeiro como o responsável pelo desenvolvimento do local e o motivo das migrações de outras regiões para Carangola, sendo que no começo a incursão dos brancos nessas terras devia-se ao fato de fugirem das péssimas condições de vidas nas áreas mineradoras e das dívidas de pagamento de tributos. Esse fato se deu com a presença do indígena e do negro, da escravização de seus conhecimentos, o que fez com que se preponderasse nesse local uma agricultura de subsistência de gêneros variados, tendo o café ganhado força apenas com a cidade se tornando áreas de pouso, freguesia e posteriormente cidade.

Em contrapartida, mesmo o autor já apresentando a presença do indígena e do negro nessas terras desde as primeiras incursões de sertanistas e faiscadores, ele resume a participação desses sujeitos ao desbravamento das terras e ao trabalho braçal, como se eles não oferecessem nenhuma resistência e estivessem sempre dispostos a ajudar o “branco amigo” e que a mestiçagem foi um processo natural que acrescentou e muito na vida do povoado. Entende-se que esses sujeitos participaram ativamente da história, influenciaram na cultura, porém como forma de reterritorialização nessas terras, buscando nas fissuras do sistema escravagista uma forma de encontrar suas raízes e sobreviver.

No primeiro e segundo capítulo o autor retoma a valorização dos povoadores brancos da região, creditando à decadência mineradora o povoamento da Zona da Mata Mineira, desconsiderando todas as relações que podiam existir nessas terras e com visão de colonizador exaltando as derrubadas e abertura dos caminhos de Carangola a família Lannes, que fizeram amizades com os indígenas e formaram os primeiros sítios no local. O autor ainda reforça a ideia de que o povoado tenha recebido o nome de Santa Luzia do Carangola devido uma briga

entre conservadores e liberais e que isso com o passar do tempo atenuou os conflitos na atual cidade de Carangola que por pertencer à freguesia de Tombos do Carangola reduto de partido contrário ao de sua elite exigia a criação de uma Igreja em homenagem a santa de devoção – Santa Luzia dos futuros doadores de terras para Santa Sé e que com isso a cidade se desenvolveu a partir de seu novo centro.

Porém, não existe menção a Nossa Senhora do Rosário, primeira capela edificada na região, pois o autor a todo o momento exalta o poder imponente da Matriz que dominava o lugar e que em sua praça que aconteciam “tragédias, festas cristas e congadas africanas” (MERCADANTE, 1990, p.17). Levando em consideração que as congadas são um exemplo claro de um catolicismo negro e que sua existência remete as Igrejas do Rosário de todo país, tudo leva crer que essa menção esteja fora de contexto, ou referindo ao momento em que essa capela é demolida, pois como nas festas religiosas do Brasil Colonial era possível ver uma mistura de manifestações culturais, pode ser que os negros aproveitaram os espaços para manter suas congadas, que por ter ligação com o catolicismo não eram proibidas. Além disso, essa não contextualização sobre a existência da primeira ermida fomenta na consolidação do mito de fundação que segundo o autor deve-se apenas a motivos políticos partidários, mas se já existia uma Igreja e ela poderia ser reformada ou ampliada e isso não aconteceu, para não contradizer sua história dos vencedores o documento se cala sobre tal temática e deixa o negro apenas como existente no espaço como força braçal.

No quarto capítulo o autor traz informações relevantes sobre a toponímia do local, inclusive sobre a menção aos povos indígenas e africanos, mas são tratadas mais como crônicas e relatos do que informações em si. A partir do quinto capítulo o enfoque passa a ser o café e o desenvolvimento pós-fundação da cidade, o que não é o foco dessa pesquisa e por isso não será analisado nesse momento.

O segundo livro de Paulo Mercadante, vem como a intenção de atualizar o primeiro livro acerca do desenvolvimento da cidade e região com base exclusiva no café, pois ao seu entendimento superestimava a relações de trabalho agrário que já existiam nesse local. Desse modo o autor acaba repetindo as mesmas histórias oficiais acerca do processo de fundação da cidade e do mesmo modo não faz nenhuma menção ao primeiro espaço sagrado de Carangola o que demonstra uma necessidade em reforçar sua teoria voluntária ou involuntariamente.

#### **2.4 – Rogério Carelli e suas efemérides**

O segundo autor que trata da história de Carangola é Rogério Carelli em seu livro *Efemérides Carangolenses (1827 – 1959)*. Essa obra está em um dos trabalhos mais importantes da cidade, pois trata de relações cotidianas que foram adquiridas pelo autor por meio da história oral. No entanto o livro é um grande retalho de registros organizados por dias e não por ano, o que gera uma grande dificuldade na organização da informações, precisando o pesquisador fazer seu próprio banco de dados para poder utilizar esse documento da melhor forma possível, o que pode ocorrer de forma contrária dependendo dos métodos e foco da pesquisa. Como ponto positivo, a obra mostra existência dos negros no espaço, como no caso dessa passagem:

**10 de abril - 1905** - Com a idade de 123 anos, falecia a mais antiga habitante do município, uma ex-escrava africana de nome Felipa, empregada da Fazenda Fortaleza, de propriedade da Sra. Camila Baptistina de Figueiredo Soares. Nascida na África provavelmente em 1782 veio para o Brasil como os demais escravos, num navio negreiro. Apesar da idade por demais avançada, sempre tinha gozado de boa saúde, tendo trabalhado inclusive na última colheita de café daquela fazenda.

Além disso, foi por meio desse livro que esta pesquisa conseguiu confrontar as informações apresentadas por Paulo Mercadante acerca das motivações políticas que levaram a construir um templo religioso em Carangola (MG) para não ter que deslocar para Tombos do Carangola, freguesia de partido político distinto a qual a elite carangolense se deslocava para assistir missas. Carelli (2002) já apresentava que dois anos antes já havia um capela na cidade cujo orago era Nossa Senhora do Rosário, que segundo fontes secundárias (*Gazeta de Carangola*) era ponto de devoção de negros escravizados e de acordo com o Dossiê de Tombamento da Igreja do Rosário muito frequentada, mesmo com a construção da Matriz.

## **2.5 – A Gazeta de Carangola e sua edição centenária**

Como última fonte de documento histórico não oficial, tem-se uma edição especial e histórica da *Gazeta de Carangola (1882 – 1982)* editada na comemoração do centenário da cidade. Um jornal que teve nesse ano Rogério Carelli como responsável pela documentação fotográfica. Esse documento pode ser entendido como uma tentativa de se consolidar a história de uma cidade tão pouco conhecida e de identidade forjada em mitos políticos e religiosos.

De maneira geral, mesmo mencionando que na toponímia da cidade existiam traços africanos e indígenas, e que a construção da Igreja do Rosário tem relação com a devoção de povos negros e antecede a construção da Matriz, o mito de fundação da cidade é ainda

reafirmado nesse documento. Sua estrutura é positiva no sentido que apresenta além dos acontecimentos considerados históricos, ilustrações que complementam sua narrativa. Porém, mais uma vez a história dos vencedores é consolidada, são eles que estão sendo homenageados. Mesmo que esse documento forneça novas pistas da presença do negro e do indígena na formação do território, sua existência reforça a identidade branca do local.

Em suma, nota-se que as bibliografias que de alguma forma consolidaram uma identidade carangolense são escassas e a maioria dela repete as mesmas contradições que as outras. Entendendo que os pesquisadores que se dedicam a geo-história das cidades devem ter em mente que os documentos trazem contradições e que o espaço presente não é fruto de uma história única, pretende-se nesse próximo capítulo demonstrar como ocorre o desenvolvimento do poder cultural das Igrejas de Nossa Senhora Rosário e Santa Luzia no contexto atual, buscando identificar se essas relações de poder são fruto desse processo de refundação do centro de poder da cidade.

### **3 – ENTRE FIXOS E FLUXOS CARANGOLENSES: CARANGOLA DE HOJE, ONTEM OU AMANHÃ?**

Entendendo que o espaço existe para além da representação e que os documentos nem sempre relatam verdades absolutas sobre determinada realidade histórica, acredita-se que para compreender um determinado fenômeno é preciso analisá-lo em suas temporalidades descontínuas, mas sem perder de vista sua realidade presente. Nessa linha, nesse último capítulo buscou-se apresentar um estudo comparativo entre a festa de Nossa Senhora do Rosário e de Santa Luzia, pois acredita-se que tais manifestações reforcem o poder cultural e identitário da padroeira da elite branca em detrimento à que tem em sua história relação com escravizados e pobres. Essas territorialidades podem ser visualizadas pelo trajeto da procissão, o investimento no evento e também sua divulgação.

Recorda-se que de acordo com os princípios ordenadores do catolicismo que o mundo estaria dividido entre espaços considerados sagrados e outros profanos, “distintas modalidades de existência assumidas pelo homem em sua história [...] maneiras de ser no mundo e no cosmos” (GIL FILHO, 2008, p.16), realidades antagônicas com funções e concepções específicas. De forma resumida, “a palavra ‘sagrado’ significa separação e definição, sugere sentido de ordem, totalidade e força [...]” (ROSENDAHL, 2012, p.26) um estatuto ontológico que explica a existência humana perante a imagem de Deus e, por conseguinte os espaços que adquirem essa denominação são aqueles na qual o poder divino se apresenta, seja por meio dos chamados geossímbolos ou por uma hierofania (revelação sagrada). Em contrapartida, o espaço profano seria uma “massa amorfa de uma infinidade de ‘lugares’, mais ou menos neutros, onde o homem se move, forçado pelas obrigações de toda existência integrada numa sociedade industrial” (ELIADE, 1992, p.18), isto é, aqueles sem conexão direta com o sagrado, que não permite o humano a se conectar diretamente com Deus, pois não é sua função, ele é destituído de uma aura simbólica e rege-se caos social.

A este respeito, Pierre Bourdieu (1998) alerta que deve-se levar em consideração que na maioria das vezes essa diferenciação espacial católica versa-se sob uma social, pois esses espaços são na maioria das vezes territórios controlados por uma ordem eclesiástica, principalmente quando se trata de templos religiosos ou hierópolis. Nesse ínterim, essa segregação socioespacial se dá a partir da relação “entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos” (p.43), ou seja, de um lado o clero, autoridades eclesiásticas que administram os territórios da Igreja, nas quais “os sacerdotes têm jurisdição sobre a paróquia; os bispos, sobre as dioceses; os arcebispos, sobre as arquidioceses; e o papa, em Roma, sobre

todos os níveis hierárquicos” (ROSENDAHL, 2012, p.23), sendo, com isso os únicos que detêm poder de proferir evocar e conservar a verdade de Deus. E do outro lado, estão os indivíduos profanos, que precisam ser guiados por esse corpo sacerdotal porque vivem cotidianamente no caos social e precisam ser salvos ou perdoados.

No entanto, essa diferenciação de espaços sagrados e profanos não deve ser entendida de forma rígida, porque contraditoriamente a Igreja nem sempre mantém suas manifestações litúrgicas restritas aos seus domínios, principalmente quando se trata de festas religiosas que funcionam não só como um “reavivamento sistemático de um passado específico em uma temporalidade” (GIL FILHO, 2008, p.70), mas também como um processo de socialização de participantes variados e uma maneira de trazer mais adeptos, pois nesse contexto a Igreja que expande seus limites de atuação para ter um contato mais próximo com aqueles que se mantém distantes da tradição, renovando assim seu poder em cada localidade

A relação entre cidade e festas não é algo recente, esses eventos sempre influenciaram na vida da sociedade, pois eram momentos de encontro, diversão, reunião das famílias e amigos. Nesse ínterim, as festas católicas tinham notoriedade, visto que “devia simbolizar a autoridade do monarca ou do panteão católico” (DEL PRIORE, 1994, p.16) fazendo com que cada vez mais crescesse o costume de realizá-las a fim de adquirir prestígio e poder com o Estado-Igreja.

Nesses eventos costumava-se catequizar forçadamente negros escravizados e indígenas, pois as festas consideradas pagãs ou profanas pelos hegemônicos já aconteciam e percebeu-se que isso facilitaria o processo de catequização. Segundo Del Priore (1994) o pintor Johann Moritz Rugendas em visita ao Brasil no início do século XIX espantou-se com o número excessivo de festas que acontecia nesse momento e isso indica que as festas eram a ponte simbólica que unia o sagrado e o profano para os católicos, mesmo sendo organizada e exaltando o poder da elite, do rei e da Igreja, existiam várias festas em uma mesma cerimônia, pois quando a procissão ganhava as ruas os variados sujeitos a vivenciavam sob sua particularidade em meio às fissuras do sistema.

Com o passar do tempo, algumas festas que eram consideradas profanas foram cada vez mais sendo cristianizadas, como no caso das festas juninas, por exemplo, e muitos costumes foram sendo negados por elites. Analisar essas dinâmicas religiosas permitem não apenas ter um entendimento do fenômeno em si, mas também permite entender a relevância de uma santa na cidade, a localidade de seu templo-território e por conseguinte os grupos sociais que a frequentam, problemáticas primordiais para entender como a Igreja Matriz de Santa Luzia e a Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Carangola (MG) estão se articulando

no espaço-tempo atual para continuar rememorando uma memória ou manter seu poder/influência cultural.

### **3.1 - A Geografia carangolense das festas – presente que ressoa passado**

O fenômeno festa segue à luz das ideias durkheimiana no sentido que a relaciona ao tripé: socialização - efervescência – ruptura da rotina. Porém, busca-se aqui considerá-la a partir da ótica da Geografia Cultural, encarando-a como uma produção “geossimbólica”, visando entender os intuitos dessa geograficidade e qual a sua influência cultural e/ou econômica. Nessas abordagens os especialistas não descartam as experiências e nem refutam a teoria, visto que estão dedicados a entender os sentidos ocultos da Terra, que por sua vez, apresentam-se nas relações sociais e em um espaço específico, isto é, pela “dimensão subjetiva e a experiência vivida pelo indivíduo e os grupos sociais” (ROSENDAHL, 2002, p.23).

Uma festa é uma produção social que pode gerar vários produtos, tanto materiais como comunicativos ou, simplesmente, significativos. O mais crucial e mais geral desses produtos é, precisamente, a produção de uma determinada identidade entre os participantes. A festa é, num sentido bem amplo, produção de memória e, portanto, de identidade no tempo e no espaço social (GUARINELLO, 2001, p. 972)

Assim sendo, acredita-se nessa vertente, que para melhorar refletir sobre o ato de festejar é necessário “agregar uma tipologia das festas como orientação para a análise, objetivando distingui-la do puro espetáculo” (CORREA, 2013, p.207). Sendo assim, é necessário que: “a difícil aliança entre a teoria e a prática instrumental seja perseguida e sempre alicerçada na pesquisa de campo” (ALENTEJANO, 2006. p. 55), pois “a primeira depende da segunda na medida em que a prática é fundamento da teoria, já que determina o horizonte de desenvolvimento e progresso do conhecimento” (VAZQUEZ apud BARTHOLL, 2018, p.43). Dessa forma, retoma-se a afirmação de Kaiser (2006), pois não se deve ir “à pesquisa como quem vai ao zoológico ou ao safári!”, isto é, para conhecer um fenômeno, devemos olhar com profundidade, munidos da teoria, para observar, sobretudo, aquilo que não havíamos considerado anteriormente.

Entendendo que a análise dos signos e significados atribuídos as Igrejas de Nossa Senhora do Rosário e de Santa Luzia e os respectivos espaços de visibilidade e invisibilidade que as mesmas passaram a ocupar, bem como as manifestações religiosas e festividades, funcionam como um elo que une presente-passado na apresentação da manutenção do poder cultural da elite local apresenta-se nesse tópico um estudo comparativo entre o Tríduo em

homenagem a Festa de Nossa Senhora do Rosário, pesquisa realizada em outubro de 2022 e a 40ª festa do Jubileu de Santa Luzia, sistematização de campo realizado em 2017 durante o trabalho de conclusão de curso intitulado: “Territorialidades ‘religiosas’ entre fronteiras porosas: prática e contradição no ato de festejar, um estudo sobre a festa do Jubileu de Santa Luzia em Carangola, Minas Gerais”, que deu origem a proposta dessa dissertação.

Destaca-se, que grande parte dessa dissertação foi vivenciada no contexto da pandemia do COVID-19 e por isso, também foi de fundamental importância acrescentar, nos últimos tópicos, uma análise desses festejos sob tal realidade, demonstrando como o catolicismo local resistiu ao recrudescimento religioso nesse momento de crise sanitária mundial, identificando também qual santa ficou no foco do poder dessa celebração virtual. Acredita-se que tal estudo permitirá além desse entendimento local, a compreensão das novas territorialidades católicas no mundo contemporâneo e a renovação de seu poder.

### **3.2 – Tríduo e festa de Nossa de do Rosário em Carangola (MG) (ainda é preciso acrescentar os teóricos que fundamentam o campo)**

A Igreja de Nossa Senhora do Rosário é o templo católico mais antigo da cidade de Carangola (MG), por esse motivo foi tombada como patrimônio cultural local pelo decreto nº4.245/2008. No entanto, sua valorização é um pouco questionável, principalmente em comparação com aquela que se apropriou da centralidade da cidade e que veio a ser a atual matriz, pois a Igreja não possui um canal de comunicação oficial e a festa em sua homenagem em 2022 não foi nem divulgada pela Paróquia Matriz, aquela que detém o maior poder e controla localmente as manifestações católicas da cidade, tendo inclusive fornecido a essa pesquisa as únicas informações sobre a programação da festa via Whatsapp.

Faz-se importante salientar ao leitor que o processo investigativo desse festejo se delinea sob a lógica da observação participante, na qual acontece a inserção do pesquisador em um grupo “analisando-o de dentro para fora, por meio de vivências e convivências cotidianas” (BORGES, 2009, p.186). Desse modo, ocorre a conexão entre senso comum e ciência em que o sujeito é quem descreve o objeto e suas relações a partir do seu ponto de vista, depois de se apropriar intelectualmente (SPOSITO, 2004), porque “as essências só podem ser vistas a partir da experiência do fato e o fato só pode ser tratado considerando se a visão das essências” (HOLZER, 2001, p.115). Para tal, foi feita uma análise observacional crítica colocando-se sempre aberto ao campo estudo, pois é o objeto da pesquisa que vai fornecer as evidências capazes de fomentar a sistematização dos problemas, e, por isso, o

pesquisador não pode incorrer ao erro de se levar por suas indagações iniciais como se elas em si já fossem uma resposta final.

[...] definimos observação participante como um processo pelo qual mantém-se a presença do observador numa situação social com a finalidade de realizar uma investigação científica. O observador está em relação face-a-face com os observados e, ao participar da vida deles no seu cenário natural, colhe dados. Assim, modificando e sendo modificado por este contexto. (SCHWARTZ, SCHWARTZ, p. 355 apud CICOUREL, 1980, p. 89).

Ressalta-se que as comemorações ao dia de Nossa Senhora do Rosário em Carangola ocorre anualmente do dia quatro a seis de outubro com o chamado tríduo (três dias de preparação espiritual) e com a festa em honra à santa. No ano de dois mil e vinte dois buscou-se analisar esse evento a fim de entender a sua relevância para cidade, já que foi o primeiro templo edificado nessa localidade. Para tanto, a operacionalização se deu a partir de trabalhos de campo, esses que, podem ser divididos para melhor compreensão a partir de três momentos com objetivos específicos: no primeiro (1º) se considera o período de familiarização com o espaço; no segundo (2º), a participação das dinâmicas que antecedem o festejo, isto é, recitação do terço e missas, e, por fim, o terceiro (3º) que analisa o dia da festa, desde a primeira comemoração, até o final da celebração com a procissão e última missa.

### **1º momento – Organização e familiarização com o espaço**

Assim como já foi mencionado o espaço sagrado é o lugar do santo e do não profano, mesmo o poder eclesiástico incentivando o retorno da sociedade para os templos, nem sempre isso é o bastante devido às formas mais indiretas de contato da fé advindo de um catolicismo popular vivenciado desde os primórdios na sociedade brasileira. As festas marcam um momento único na vivência com o santo, elas transformam as espacialidades e promovem momentos de êxtases que nem sempre são vistos no cotidiano da obrigação devocional. Como todo evento, elas fomentam uma organização do espaço para esse fim, porém no caso da festa de Nossa Senhora do Rosário em Carangola (MG) isso não foi tão observado (figura 3 e 4).

**Figura 3 Parte externa da Igreja de Nossa Senhora do Rosário na abertura do Tríduo**



**Fonte: Autor (2022)**

**Figura 4: Parte interna da Igreja na abertura do Tríduo**



**Fonte: Autor (2022)**

Destaca-se a inicialmente a falta de divulgação da festa, que se restringiram aos avisos no fim das missas às vésperas do dia da santa nas paróquias da cidade. A organização da capela não contou com grandes rearranjos, foram feitas manutenções básicas como limpeza e checagem do som. Uma alteração significativa foi à inclusão de um minialtar (figura 5) próxima ao altar permanente (figura 6) para realização da coroação. O que chamou a atenção foi que a imagem de Nossa Senhora do Rosário colocada nesse local provisório era parda, bem diferente da que está sempre presente na Igreja que é branca, dando indicativos de que aquela imagem não ficava em exposta no dia a dia da Igreja.

**Figura 5: Mini altar colocado para festa**



**Fonte: Autor (2022)**

**Figura 6: Altar permanente na Igreja de Nossa Senhora do Rosário**



**Fonte: Autor (2022)**

## **2º momento - o Tríduo de preparação espiritual e agradecimento à Nossa Senhora do Rosário**

Com a Igreja organizada, tem-se o início do chamado Tríduo - manifestações religiosas que duram três dias – no dia quatro de outubro de dois mil e vinte dois. Observou-se o entusiasmo da pastoral da Igreja, no entanto poucas pessoas compareceram na recitação do terço, contando a presença de adultos e idosos (figura 7). Já na missa, o movimento aumentou um pouco (figura 8), principalmente devido à presença de pastorais de outras Igrejas da cidade, além da coroação realizada por algumas crianças ao final da celebração

**Figura 7: Fiéis durante a recitação do terço**



**Fonte: O autor (2022)**

**Figura 8: Devotos durante as missas**



**Fonte: O autor (2022)**

Os dias cinco e seis de outubro seguiram a mesma lógica do primeiro dia, acredita-se que a pastoral e os devotos mais antigos eram aqueles que compareciam a recitação do terço e a noite, durante as missas tinham convidados de outras paróquias e adultos, variando aproximadamente de 15 pessoas a tarde e 60 pessoas por noite. Algo observado na recitação do terço e nas missas era a presença de membros da Paróquia Matriz que auxiliavam a todo o momento na recepção e leitura de orações. Assim como no primeiro dia também ocorreu a coroação da santa homenageada ao fim da missa.

### **3º momento: A Festa de Nossa Senhora do Rosário em Carangola (MG)**

Finalmente chega o dia oficial de Nossa Senhora do Rosário, os eventos começam logo cedo com uma alvorada para acordar o bairro e relembrar sobre o dia da primeira santa que recebeu uma capela na cidade de Carangola. No entanto, estavam presentes, apenas membros da pastoral da Igreja, que nesse momento carregavam a imagem da santa (figura 9 e 10). A alvorada também contou com a presença de uma pequena banda que tocava durante todo o percurso. O trajeto (figura 11) se restringiu ao entorno da capela.

**Figura 9: Pastoral caminhando na alvorada de Nossa Senhora do Rosário**



**Fonte: Autor (2022)**

**Figura 10: Fim da alvorada de Nossa Senhora do Rosário**



**Fonte: Autor (2022)**

Figura 11: Mapa do trajeto da alvorada de Nossa Senhora do Rosário



Fonte: Neuman Assis (2022)

Por volta de 12:00 horas a Igreja foi aberta para receber os devotos para pagar promessas e para fazer uma oração ou agradecimento, o que observou-se foi a pouca presença de fieis. As 17:00 horas os voluntários da pastoral já estavam presente novamente para fazer alguns arranjos na Igreja pois acreditavam na presença de um público maior para as celebrações noturnas. Como exemplo disso pode-se citar a presença de novas cadeiras nos corredores laterais e do andor com outra santa que seria utilizada na procissão. .

Acrescenta-se, que às 18 horas as mesmas pessoas observadas nos dias de oração do terço estavam presentes e o rezaram até as 18h40min aproximadamente, momento em que o clero esperava a chegada dos devotos para início da procissão. Nota-se que diferente dos outros dias chegaram mais pessoas na capela (figura 12), até as cadeiras extras foram sendo ocupadas. Com a Igreja um pouco mais cheia, tem-se o início da procissão às 18 horas e 50 minutos, quatro devotos pegam o andor e seguem em direção a rua em frente à capela, com a banda posicionada atrás do andor junto do padre, começa o percurso pelo bairro (figura 13).

**Figura 12: Igreja do Rosário povoada a espera do inicio da procissão**



**Fonte: O autor (2022)**

Uma leve chuva aparentemente atrapalhou a presença de muitas pessoas na procissão (figura 14). Foi possível notar que não havia muita estrutura, não se observou carros de som com orações e músicas. O trajeto da procissão foi bem curto (figura 15), assim como ocorreu na alvorada pela manhã.

**Figura 13: Início da procissão em homenagem a Nossa Senhora do Rosário**



**Fonte: Autor (2022)**

**Figura 14: Poucos devotos acompanham a procissão devido à chuva**



**Fonte: O autor (2022)**

Figura 15: Mapa do trajeto da procissão em homenagem a Nossa Senhora do Rosário



Autor: Neuman Assis (2022)

Com o fim do cortejo, há o retorno a Igreja rapidamente os espaços são ocupados na Igreja fazendo com que houvesse um grande número de pessoas de pé por não haver mais lugares. Com isso ocorre a última missa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário e a coroação da santa. Ao final da celebração os fiéis recebem um brinde – imã de geladeira com a foto da Igreja e data da festa (figura 16) e são convidados a comer na barraca da capela gratuitamente, foi oferecida canjica doce e salgada (figura 17). Além disso, um membro da pastoral agita os devotos leiloando por valores simbólicos bens de menção a santa. A ação entre amigos continuam até por mais um tempo, até que os fieis se dispersam.

**Figura 16: Brinde da festa do Rosário**



**Figura 17: Devotos reunidos na barraca fixa da Igreja ao fim da festa**



**Fonte: Autor (2022)**

Diante disso, alguns pontos merecem destaque, um deles é o fato que três imagens da santa apareceram no espaço durante a festa, a primeira era do altar permanente, ou seja, a que tem mais destaque por estar sempre no templo, a segunda foi a que estava colocada no andar provisório, ela ganhou uma evidência por ter sido a imagem coroada, porém sua relevância foi temporária, pois em nenhum momento a imagem saiu da Igreja para ser exibida ao espaço considerado profano sacralizado pelo Cristianismo e posteriormente não permaneceu no templo, coincidência ou não, era a única imagem que não tinha traços brancos assim como pode ser visto na Figura 5

Destaca-se também, que as únicas postagens oficiais sobre a festa na internet foram feitas apenas no dia nove de outubro, um dia após a última celebração em homenagem a santa pioneira de Carangola. Além disso, não houve congadas ou quaisquer celebrações que tenha relação com um catolicismo negro, assim como constam nos livros de cronistas da cidade, essa memória foi coibida e ocultada e a festa agora segue os moldes de uma festa católica branca.

De maneira geral, o que foi possível observar através desse campo é que a festa de Nossa Senhora do Rosário tem um caráter de *reavivemto* de uma memória católica e fortalecimento de fé de sua comunidade mais fixa, tendo como foco de atuação o bairro. A exemplo disso notou-se uma divulgação mais local e manifestações com um raio de ocupação e sacralização profana pequeno, tanto na alvorada matutina, quanto na procissão noturna, realizada apenas nas ruas ao entorno da Igreja. Diferente da festa daquela que viria a ser a padroeira de Carangola no seu processo de refundação/recentralização católica, não se observou um grande número de pessoas e peregrinos de outras localidades, nem uma circularidade cultural grande, visto que não se observou não devotos ou comerciantes, muito menos uma grande relevância local mesmo com a importância histórica que a Igreja possui ou deveria possuir.

### **3.3 - O 40º Jubileu de Santa Luzia em Carangola (MG)**

A história de tomada de poder da Igreja de Santa Luzia em Carangola (MG), como já foi discutido, não começa em 1977, porém é nesse ano que ela se fortifica, pois passou a receber um Jubileu, uma indulgência plenária concedida pelo papa em intervalos regulares ou em ocasiões de aniversários e fatos religiosos importantes para o pagamento de promessas. Dessa forma, a paróquia passa a ser reconhecida como um Santuário e sua confraria é valorizada na arquidiocese de Caratinga (MG) recebendo apoio político e econômico do governo por trazer um grande número de pessoas nas romarias ou peregrinações, alterando eminentemente na festividade, o arranjo e a percepção espacial da cidade. Recorda-se, segundo Carelli (2002) que por duas vezes a cidade foi cogitada para ser sede de uma Diocese e, por conseguinte um Seminário de formação de padres, evidenciando sua valorização ao longo do tempo. Em 2008, também foi tombada como patrimônio histórico pelo decreto nº4. 129/2007.

Desde então, a matriz vem ganhando visibilidade e sua festa é um marco na cidade, além de ser feriado municipal promove-se o encontro de vários atores sociais, sendo eles:

corpo eclesiástico, devotos, não devotos, comerciantes de bens simbólicos ou não, curiosos e turistas. Este evento ocorre anualmente do dia quatro a treze de dezembro, entretanto, seus preparativos iniciam antes dessa data, visto que são nove dias celebrações e recorrentemente recebe-se um grande público na cidade, tanto os moradores locais, quanto de outras localidades. Por causa do “arranjo repetitivo das formas espaciais, podemos falar de uma topografia religiosa”. (ROSENDAHL, 2012, p.165)

Nesse ínterim, é necessário destacar que a análise dessa festa no ano de dois mil e dezessete foi orientada sob os auspícios do método fenomenológico, naquele momento o intuito era analisar a festa enquanto território dinâmico e relacional, representado pelo encontro do mundo dos homens com o dos santos (sagrado e o profano), evidenciando que suas fronteiras são diluídas durante o festejo e que os participantes promovem um entrelaçamento entre múltiplas territorialidades, nas quais os sentidos não são apenas coletivos e/ou religiosos, são inerentes às intencionalidades de cada sujeito e o significado que esses relacionam à festa, pois se acreditava que essa comemoração possuía para além de umas intencionalidades religiosas, influências político-econômicas históricas.

Como o foco deste subcapítulo é apresentar ao leitor as reminiscências de fragmentos do passado no presente, bem como demonstrar que as festas ainda reforçam a identidade da padroeira dos brancos em detrimento a dos negros e pobres, optou-se por apenas apresentar os processos que envolvem esse fenômeno festivo, que são repetitivos em sua organização/planejamento, que mesmo não sendo objeto de estudo central dessa pesquisa, é um caminho para mostrar a diferença e manutenção de poder da elite branca afirmando sua identidade no espaço cultural. Dessa maneira, faz-se importante salientar ao leitor que o processo investigativo dos resultados obtidos na sistematização da festa foi dividido em três atos com objetivos específicos: no primeiro, considera-se o período de organização e divulgação da festa; no segundo a análise das dinâmicas que antecedem o festejo, e, por fim, o terceiro, a que se dá no momento de ápice cultural, o dia da festa.

### **1º ato: Divulgação e reorganização territorial**

Assim como foi mencionado, o Jubileu de Santa Luzia é de muita relevância para o corpo eclesiástico de Carangola e com isso o investimento na sua realização é algo que já começa com a divulgação do cronograma da festa (figura 18), que um mês antes já circulava nas ruas, mídias e na rádio local. Notou-se neste momento que o espaço sagrado começava a se dilatar, provocando mudanças sensíveis em sua área circundante, pois “eventos importantes

induzem uma transformação; mesmo que seja visto um recuo ou avanço o território é modificado, aparecendo como o que melhor corresponde à afirmação do poder” (ROSENDAHL, 2012, p.52). A materialidade passa a ganhar sentido simbólico, pois é sacralizada para atender os ritos e demandas da festa. Assim sendo, pode-se dizer que “a cultura é o meio pelo qual as pessoas transformam o fenômeno cotidiano do mundo material num mundo de símbolos e significativos, ao qual dão sentido e atrelam valores” (HALL, apud CORREA; ROSENDAHL, 2014, p.141).

Dessa forma o espaço e a paisagem passam a ser considerados instáveis, pois “seus signos e significados podem ser criados, ampliados, alterados, elaborados e finalmente obliterados [...]” (COSGROVE, apud ibidem, 2014, p.179). Com isso, uma das garagens da casa paróquial torna-se ponto de coleta de doações de mantimentos para o fomento da festa (figura 19), que a todo momento eram levados pelos moradores da cidade. O estacionamento rotativo situado na lateral do santuário que em dias normais funciona como renda extra, sede espaço para disposição de mesas, barraquinhas de comidas e rifas, que aos poucos vão sendo armadas (figuras 20 e 21).

**Figura 18: Cronograma do 40º Jubileu de Santa Luzia**

**40º JUBILEU DE Santa Luzia**

**ORAÇÃO A SANTA LUZIA**

O gloriosa Santa Luzia, Virgem e Mãe, que tanto agradastes ao Senhor, preferindo sacrificar a vida a lhe ser infiel, vinda em nosso auxílio. Por meio de vossa intercessão, junto ao Cristo, o médico divino, livrai-nos de toda enfermidade dos olhos e da portão de perder a visão. Rogai ao Senhor a graça de correr as noivas deficiências visuais e, sobretudo que, com os olhos da fé, nós também percebamos a beleza sobrenatural da vida em graça. Possamos, nós, com vossos auxílios, passar nossa vida na santidade do Senhor, chegando um dia a vê-lo, com os olhos transfigurados, na eterna pátria dos céus.

**PROGRAMAÇÃO - 40º JUBILEU DE SANTA LUZIA**

**Dia 13 | Festa de Santa Luzia**  
**TEMA:** Com Santa Luzia, celebramos 40 anos de Jubileu.  
**06h** Abertura com o Lira 21 de Abiri pelas paróquianos.  
**07h** Missa e Bênção dos Olhos no Santuário presidida por Pe. Adilson Pereira Martins.  
**09h** Missa e Bênção dos Olhos no Santuário... Missa dos Romanos - Presidida por Dom Emanuel Messias de Oliveira.  
**11h** Missa e Bênção dos Olhos no Santuário presidida por Pe. Waldi da Silva Soares.  
**12:30h** Bênção dos Casamentos e cavalcada com a imagem de Santa Luzia.  
**15h** Missa e Bênção dos Olhos no Santuário... Missa do Terço dos Missionários da Noiva de Nazaré presididas por Dom Odilon Guimarães Moreira.  
**18h** Solene celebração lucarística presidida por Pe. Jansen Pedro Sotomaior e condebatista pelos demais padres. Em seguida, Procissão com a Imagem de Santa Luzia.  
**20h** Grande Show com a Banda CHAMA.

**Paróquia Santa Luzia**  
 Praça São Maximiliano, 118 - Centro  
 Cep: 14490-000 - Caratinga - MG  
 Telefone: (32) 3741-1240  
 E-mail: paroquia.santaluzia@yahoo.com.br

**Dia 04 de dezembro - Segunda-feira**  
**TEMA:** Com Santa Luzia aprendemos a importância da fé.  
**15h** Novena em honra de Santa Luzia no Santuário transmitida pela Rádio Educativa.  
**19h** Recepção Festiva das Imagens que percorreram os setores do município de Caratinga, trazidas pelas comunidades.  
**19:30h** Solene Celebração Eucarística de abertura do Jubileu de Santa Luzia presidida por Pe. Sebastião Santana - Espera Feliz.

**Dia 05 de dezembro - Terça-feira**  
**TEMA:** Com Santa Luzia, somos convidados a conhecer mais profundamente Jesus Cristo.  
**15h** Novena em honra de Santa Luzia no Santuário transmitida pela Rádio Educativa.  
**19:30h** Missa e Novena presididas por Pe. Francisco João - Espera Feliz.

**Dia 06 de dezembro - Quarta-feira**  
**TEMA:** Com Santa Luzia, Jesus nos mostra a beleza as orações penitenciais como Igreja em Saída.  
**15h** Novena em honra de Santa Luzia no Santuário transmitida pela Rádio Educativa.  
**19:30h** Missa e Novena presididas por Pe. José Geraldo Couveas - Santa Rita de Minas.

**Dia 07 de dezembro - Quinta-feira**  
**TEMA:** Com Santa Luzia, somos convidados a

colocar a casa sobre a rocha.  
**15h** Novena em honra de Santa Luzia no Santuário transmitida pela Rádio Educativa.  
**19:30h** Missa e Novena presididas pelo Pe. Paulo Ferreira Alves - Caratinga.

**Dia 08 de dezembro - Sexta-feira / Dia da Imaculada Conceição de Maria**  
**TEMA:** Com Santa Luzia, somos chamados a servir a Igreja de Cristo.  
**15h** Novena em honra de Santa Luzia no Santuário transmitida pela Rádio Educativa.  
**19:30h** Missa e Novena presididas pelo Pe. Moisés Ramos Nogueira - Caratinga.

**Dia 09 de dezembro - Sábado**  
**TEMA:** Com Santa Luzia, somos chamados a preparar o ambiente do Senhor.  
**15h** Novena em honra de Santa Luzia no Santuário transmitida pela Rádio Educativa.  
**19:30h** Missa e Novena presididas por Pe. Antônio José dos Santos - São Francisco de Glória.

**Dia 10 de dezembro - Domingo**  
**TEMA:** Com Santa Luzia, aprendemos a glorificar a vida do Senhor.  
**11h** Solene de Inauguração e Primeira em honra de Santa Luzia no Parque de Exposições.  
**15h** Novena em honra de Santa Luzia no Santuário transmitida pela Rádio Educativa.  
**19:30h** Missa e Novena presididas pelo

Pe. Roberto Carlos Vilela - Divino.

**Dia 11 de dezembro - Segunda-feira**  
**TEMA:** Com Santa Luzia, somos convidados a viver nossa vocação de batizados.  
**15h** Novena em honra de Santa Luzia no Santuário transmitida pela Rádio Educativa.  
**19:30h** Missa e Novena presididas por Pe. Wilson da Oliveira Galvão - Caratinga.

**Dia 12 de dezembro - Quarta-feira**  
**TEMA:** Com Santa Luzia, somos convidados a imitar Maria no serviço ao Reino.  
**15h** Novena em honra de Santa Luzia no Santuário transmitida pela Rádio Educativa.  
**19:30h** Missa e Novena presididas por Pe. Geziel José de Almeida - Iapu.

**TEMA: 40 ANOS DE JUBILEU COM SANTA LUZIA**  
**LEMA:** Com Santa Luzia Celebramos Nossa Comunidade de Fé.  
 Estamos festejando 40 anos de existência do Jubileu de Santa Luzia em nossa Paróquia. É uma graça para Caratinga e toda região. Venha participar você e sua família! O Senhor espera por você!

Fonte: Google (2017)

**Figura 19: Ponto de coleta de doações da Paróquia**



Fonte: Autor (2017)

**Figura 20: Estacionamento da Igreja no cotidiano**



**Fonte: Autor (2017)**

**Figura 21: Estacionamento da Igreja durante o Jubileu**



**Fonte: Autor (2017)**

Mesmo antes da primeira novena, muitos fiéis já apareciam na matriz mesmo sem nenhuma missa acontecendo para aproveitar a atmosfera do santuário para ter contato com a imagem da santa para fazer seus pedidos, alguns para agradecer graças concedidas, outros para fazer algum pedido e outros apenas para comprar artigos religiosos no comércio formal da paróquia. No decorrer dos dias, mercadorias eram trazidas por membros de um dos supermercados local, voluntários vão aparecendo, no escritório a confraria/pastoral articula as demandas, a equipe de manutenção checava a iluminação e o telhado; um mutirão de limpeza tratava de lavar a Igreja e de agregar mais cadeiras no interior do santuário.

## **2º ato: Preparação espiritual**

Com o espaço organizado ocorreu o início do Jubileu, no dia quatro de dezembro de dois mil e dezessete, por um roteiro preestabelecido que previa essa preparação do devoto para o festejo no dia treze desse mesmo mês. Na parte da tarde e da noite, aconteciam missas, ladainhas e bênção indireta dos olhos (na religião católica Santa Luzia é conhecida como a protetora dos olhos). Todas as dinâmicas foram realizadas sem intermédio do toque, apenas pela fé que aquilo estava se perpetuando nas palavras do padre no santuário.

Durante as celebrações pode-se observar uma diferenciação simbólica na utilização do espaço, pois no período da novena em homenagem à sua padroeira, ou seja, no vespertino as missas agregavam em sua maioria idosos e/ou pessoas aposentadas (figura 22), o que fomentava pouco povoamento na Igreja, pois a vida no espaço profano capitalista impossibilitava a vinda de outras pessoas antes do fim da jornada de trabalho e/ou estudo. Entretanto, como no período noturno as atividades do profano já haviam terminado para a maioria da população, a dinâmica sagrada ganhou outra proporção, evidenciando uma modificação notável na espacialidade do território-festa (figura 23). A Igreja estava mais iluminada, recebendo agora um público heterogêneo em larga escala; escutava-se a todo o momento fogos de artifício, e uma efervescência das pessoas.

**Figura 22: Santuário durante as novenas vespertinas**



**Fonte: Autor (2017)**

**Figura 23: Santuário durante as missas noturnas**



**Fonte: Autor (2017)**

Uma informação a ser ressaltada foi que na primeira missa do evento os padres se encontravam na praça de frente o santuário, eles esperavam pela reunião de quatro réplicas de Santa Luzia, que desde novembro, mês que precede o evento, percorreram todas as paróquias, alternando-se entre a zona rural e urbana da cidade de Carangola, desenhando uma cartografia religiosa, ou sagrada, que permitiu que a área de abrangência da Igreja se expandisse por meio da peregrinação/romaria guiada pela “santa”, fortificando a identidade da padroeira nos outros bairros da cidade, isso fez com que a maioria da população estivesse ciente do festejo e que as celebrações ficassem sempre cheias.

Ao longo dos dias da festa, as novenas se perpetuavam junto a missas, ladainhas, cantoria e bênçãos. Salienta-se que, as dinâmicas da Igreja, mesmo em tempos de festa não são fragmentadas do poder e nem isentados dos interesses clericais, pois não apenas se “encoraja a devoção, como a exige; não apenas induz à aceitação intelectual, como reforça o compromisso emocional do devoto (ROSENDAHL, 2012, p.26). Portanto, observa-se que em todos os dias de missa (vespertino e noturno) muitas pessoas influentes assumiam uma participação diferenciada nas dinâmicas rotineiras, em alguns momentos carregando elementos de representação simbólica para os católicos, pão e vinho, mas em outros direcionando-se até o altar com camisas de suas empresas, ou com bandeiras de suas associações, unindo marketing e identidade religiosa

No entanto, existe um momento em que ocorre uma mudança drástica no clima religioso dos eventos que antecedem o dia da festa, isto é, no dia dez de dezembro de dois mil e dezessete aconteceu o tradicional leilão de prendas e bezerros de Santa Luzia. A irradiação da área de abrangência do Jubileu marca uma distinção em relação às celebrações realizadas anteriormente, pois esse evento supracitado é realizado no parque de exposições da cidade (figura 24), um local que se diferencia dos templos e que tem uma ligação temporária e remota com o sagrado, pois em todos os outros dias é um território profano controlado pela prefeitura.

**Figura 24: Leilão de prendas e bezerros durante o Jubileu de Santa Luzia**



**Fonte: Autor (2017)**

Nesse dia foi contabilizada a oferta de 80 bezerros, além de várias prendas como frango assado, pernil e vários outros. Muitos participantes eram grandes fazendeiros interessados mais especificamente pelos aspectos econômicos de arrecadação de gado. Aqui,

nota-se uma metamorfose espacial, porém, não se observava nenhum artefato religioso ou geossimbólico que delimita a distinção espacial, sua materialidade é totalmente profana, mas quem a conduzia e/ou organizava era o clero. Acrescenta-se que na transição entre essa dinâmica e o retorno ao templo para novenas e missas, houve um remodelamento sócio-espacial, o profano-sagrado dá espaço novamente ao sagrado *per si*, demonstrando os entrelaces de dinâmicas culturais distintas – sagrado e profano – que convivem e/ou se articulam num mesmo território – a festa.

### **3º ato- O ápice - a festa em homenagem a Santa Luzia**

O Jubileu direciona-se ao seu ápice, no dia treze de dezembro quando ocorre a comemoração da festa da padroeira. Uma dinâmica que atenua as diferenciações sócio-espaciais em Carangola, pois, nesse momento, a cidade estava paralisada pelo feriado municipal em homenagem à Santa Luzia. As atividades começaram às 6 horas da manhã momento em que alguns fiéis, confraria/pastoral e o pároco percorreram o perímetro urbano da cidade com uma réplica da santa homenageada, acompanhados pela “Lira 21 de abril” (figura 25) - banda que se caracteriza como patrimônio cultural imaterial local - em um ato simbólico de acordar à população para o festejo. Após o cortejo, ocorre o retorno para o santuário (figura 26), para primeira missa do dia; muitos fiéis já se dispunham no santuário; em maioria, a população era idosa e assídua na vida católica.

**Figura 25: Percurso da alvorada de Santa Luzia**



**Fonte: Autor (2017)**

**Figura 26: Retorno para Igreja após a alvorada de Santa Luzia**



**Fonte: Autor (2017)**

No dia da festa a cidade de Carangola (MG) torna-se um verdadeiro santuário e os festejos são marcados pelas peregrinações e sua diversidade de participantes no espaço-tempo. Mesmo os romeiros se caracterizando enquanto agentes simbólicos e sendo, assim como aponta Rosendahl (2009), frequentadores de “um dia”, esses são muito heterogêneos; a princípio pode-se considerá-los enquanto “romeiros-locais” e “romeiros-regionais”.

Os pontos de apoio já estavam funcionando, e simultaneamente com as missas recebiam um público muito grande. Durante a festa, comércio e religião se associam, delimitando novas formas de apropriação do espaço. Existem aqueles comércios considerados “fixos” (figuras 27), ou seja, os de bens religiosos e as barracas montadas pela Igreja, ambos estabelecidos nos limites da paróquia, e os caracterizados como “móveis” (figuras 28), apropriados pelos ambulantes que passam a compor o espaço sagrado para fins econômicos mesmo não tendo nenhuma ligação com a Igreja, vendiam produtos de outra natureza, mas agregaram artefatos religiosos (crucifixos e réplicas de santas nesta data para gerar um lucro extra).

**Figura 27: Comércio fixo durante o Jubileu de Santa Luzia**



**Fonte: Autor (2017)**

**Figura 28: Comércio móvel durante o Jubileu de Santa**



**Fonte: Autor (2017)**

As dinâmicas restritas ao templo são marcadas pelo ato de “benzer os olhos e água”, uma demonstração de fé no qual os devotos eram envolvidos. Na primeira os fieis estendem as garrafinhas de água para o altar enquanto se rezava sob elas (figura 29); já na segunda dinâmica ocorre o toque dos padres aos olhos dos participantes (figura 30), que se sentiam protegidos, pois ele estaria intercedendo pela santa. Essa prática é uma tradição na festa de Santa Luzia e o momento mais aguardado pelos devotos, principalmente aqueles que já foram agraciados por algum milagre.

**Figura 29: Benção das garrafinhas**



**Fonte: Autor (2017)**

**Figura 30: Benção dos olhos**



**Fonte: Autor (2017)**

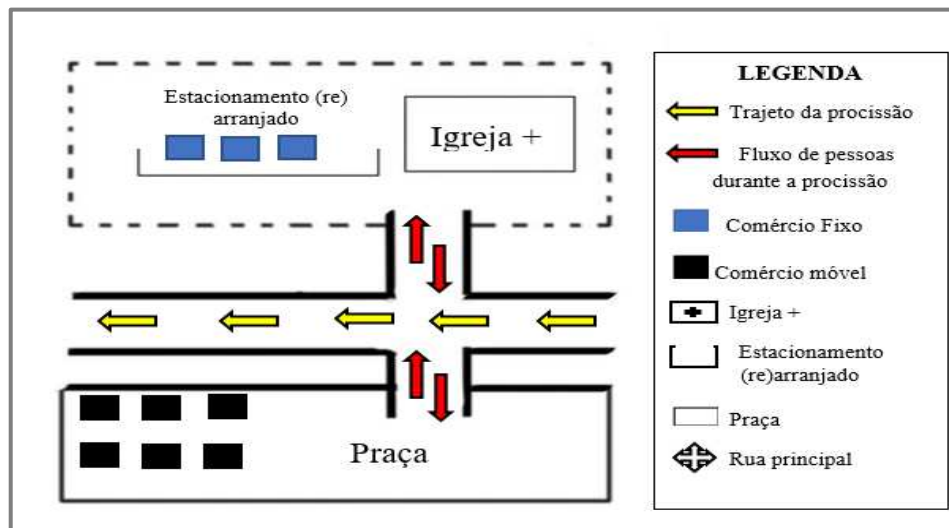
Posteriormente, dando continuidade as atividades da festa, foi possível observar a expansão das fronteiras do território da Igreja, ou seja, dos limites do espaço sagrado, é o momento de retomar as raízes indentitárias da cidade e da região. Assim sendo, as 12 horas a tradicional benção dos cavaleiros e motociclistas (figura 31). O ruralismo do evento visibiliza-se pela maioria dos participantes estarem a cavalo, poucos eram os que vinham em motocicletas. O espaço profano entre a matriz e a praça, a rua cuja o nome é em homenagem à Santa Luzia, já estava devidamente demarcado para a espera dos romeiros vindos dos distritos de Carangola (figura 32)

**Figura 31: Figura 29: Benção dos cavaleiros e motociclistas no Jubileu de Santa Luzia**



**Fonte: Autor (2017)**

**Figura 32: Esquema de representação da procissão e bênção dos cavaleiros**



**Fonte: Autor (2017)**

Com sinais de efervescência, a última missa do Jubileu de Santa Luzia proporciona maior dinamismo no evento, como esperado o santuário estava tomado por devotos, o andar superior foi totalmente ocupado, assim como portas laterais e frontais da Igreja que mostravam fieis apropriando-se ainda das calçadas. As barracas fixas trabalhavam concomitantemente, pois muitos dos participantes só estavam aguardando a procissão. Com o fim da missa tem-se o início da última dinâmica da festa, a procissão e/ou cortejo da santa homenageada. Com isso, alguns homens se oferecem para ajudar a carregar o andor ou berlinda de mão que levaria a santa para as ruas da cidade (figura 33).

**Figura 33: Devotos carregam andor com a imagem de Santa Luzia em procissão pela cidade**



**Fonte: Autor (2017)**

Essa dinâmica promove mais uma vez o entrelaçar entre sagrado e profano, O trajeto, porém, é pré-estabelecido pela Igreja, dessa forma “as festas territorializam os espaços em que elas incidem ou ocorrem” (ALMEIDA, 2016, *apud* CAXIAS, 2017, p.8), segundo as intencionalidades do corpo eclesiástico e de famílias importantes, pois percorre efetivamente em áreas mais centrais onde essas se localizam. Essa dinâmica caracterizada pela multiterritorialidade, ou seja, “a mobilidade concreta ou virtual, que implica a possibilidade de acessar ou conectar diversos territórios” (SPOSITO; SAQUET, 2009, p. 343). Tem início na rua Santa Luzia, passando posteriormente pela Igreja de Nossa Senhora do Rosário, contornando a praça Coronel Maximiano, segue em direção à rua Pedro de Oliveira e retornando pôr fim ao santuário (figura 34)

Figura 34: Mapa do trajeto da procissão em homenagem a Santa Luzia



Fonte: Neuman Assis (2022) - Adaptado

Durante o percurso, carros de som fortaleciam os hinos direcionados pelos padres, era possível visualizar uma modificação sensível nas paisagens, via-se casas arranjadas com toalhas brancas nas janelas, balões enfeitando os portões com as cores das vestes da santa, velas e imagens dispostas nas garagens para receber a procissão. Delimitava-se então, múltiplos espaços da cidade, “transformando-os em ‘lugares de memórias’ com caráter religioso, outros propriamente profanos, e outros ainda reunindo ambos os atributos” (SCOCUGLIA; FARIAS; 2012, p.17). No tocante, observou-se curiosos e/ou turistas, além das efervescências dos devotos, que acompanhavam a procissão com muita cantoria, reza e devoção ao pagar suas promessas (figura 35).

**Figura 35: Indivíduos variados acompanhando a procissão**



**Fonte: Facebook da Paróquia Matriz de Santa Luzia, Carangola (2017)**

A procissão tem seu fim no retorno à Igreja, mais especificamente a parte lateral, onde se localiza o comércio fixo. Uma banda católica contratada pela paróquia estava à espera dos participantes para começar o show, a Santa foi colocada próxima ao palco e a festa tem seu fim na sociabilização dos devotos e no (re)arranjo dos espaços, que retomam a *posteriori* as suas fronteira rígidas de diferenciação – espaço sagrado e espaço profano.

De maneira geral, a busca por semelhanças e diferenças constitui a motivação básica pela qual se realizou a apresentação entre a festa de Nossa Senhora do Rosário e a de Santa Luzia, pois mesmo ambas podendo apresentar uma organização singular e repetitiva, sua relevância, área de abrangência e intencionalidade são completamente diferentes e sob a

análise até aqui apresentada pode-se dizer que são fruto de um passado que fomentou essa segregação entre a santa que tem raízes atreladas a povos negros escravizados e aquela que foi escolhida por meio dos interesses de uma elite rural que se formou nessa cidade no século XIX.

A festa de Nossa Senhora do Rosário assim como foi visto ocorre durante quatro dias (três de preparação espiritual e um de festa), já a de Santa Luzia nove dias (oito de preparação espiritual e um de festa). Esses “eventos religiosos exigem um estudo por seu caráter aglutinador de pessoas, centrado no santo padroeiro, no costume local e na tradição religiosa herdada do colonizador” (ROSENDAHL, 2012, p.171), a diferenciação entre dois festejos na mesma cidade podem revelar para além do universo simbólico seu caráter político. Desde o momento da divulgação já é possível notar qual a festa tem mais relevância e influencia na cidade, pois a divulgação da primeira ocorreu apenas na rádio e durante os avisos que acontecem ao final das missas de todas as Igrejas da cidade, enquanto a segunda, é divulgada meses antes, com publicações nas redes sociais, na rádio e por meio de *folders*, atingindo um público muito maior como pode se visualizar durante as festas.

A autora supracitada defende a ideia de que existem hierópolis ou cidades santuários a partir de dois movimentos paralelos, ou seja, pelos interesses políticos eclesiásticos que buscam conservar o poder do sagrado e dos grupos dominantes; e do outro lado os mais voltados para os interesses do povo, que adquiriram relevância devido a sua devoção e conseguiram resguardá-los com muita luta. Levando em consideração que a cidade de Carangola (MG) tornou-se um santuário para pagar promessas com a ascensão de seu Jubileu, pode-se dizer que ela se enquadra nessa primeira vertente, pois assegurou os interesses da elite local em detrimento de todas as outras santas, inclusive da sua pioneira – Nossa Senhora do Rosário, que hoje mantém suas celebrações muito pelos devotos que ainda existem na cidade.

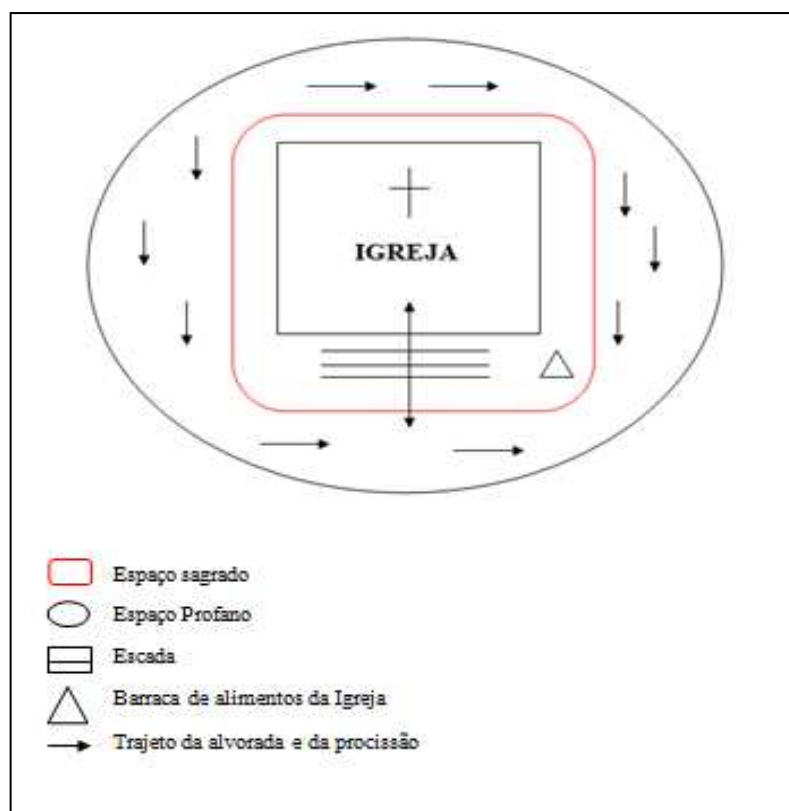
Levando em consideração a atuação da festa no espaço sagrado, fica muito visível que a festa de Nossa Senhora do Rosário mantém praticamente todas as suas atividades restritas ao interior da sua Igreja, já a festa de Santa Luzia coexiste sob *espaços sagrados secundários* (ROSENDAHL, 2018), devido à ampliação das atividades para todo território de sua Igreja, a exemplo disso, temos as filas para benção dos olhos que utilizaram as escadas e laterais da Igreja para acontecer devido ao grande número de devotos.

Convém destacar a utilização do espaço profano e as espacialidades construídas a partir da relação de sacralização advinda de seu uso durante a festa. É válido lembrar que o espaço profano é aquele desprovido de sacralidade e que seus limites se definem a partir da

delimitação do que é sagrado, porém durante festejos eles acabam se confundindo e suas fronteiras tornam-se cada vez mais porosas devido à mutiterritorialidades proveniente das dinâmicas de devotos e não devotos na sociabilidade para além do templo.

A este respeito, o espaço profano pode ser classificado de três formas: “o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, o espaço profano indiretamente vinculado e o espaço profano remotamente vinculado ao sagrado” (ROSENDAHL, 2018, p. 146). Nesse ínterim, na festa de Nossa Senhora do Rosário observou-se apenas a primeira classificação, pois o espaço profano utilizado foram apenas áreas ao redor de sua Igreja (esquema 2), durante a alvorada e a procissão, que segundo as fontes anteriormente faziam parte de seu território. Essas dinâmicas refletem o interesse desse evento, que seria apenas fortalecer a devoção do bairro, reviver uma memória, manter a tradição e não uma tentativa de arrecadação econômica e aglutinação de novos adeptos.

**Figura 36: Síntese projetiva da utilização do sagrado e do profano na festa de Nossa Senhora do Rosário**



**Fonte: O autor (2022)**

Já a festa do Jubileu de Santa Luzia permite observar as três classificações, pois além da utilização dos espaços profanos diretamente vinculados ao sagrado, durante a venda de

artigos religiosos ou não, da benção dos cavaleiros e motociclistas nas ruas a frente do seu templo, sua alvorada e procissão extrapolam esses limites e sacralizam várias ruas da cidade, áreas profanas indiretamente ligadas ao sagrado, já que algumas delas se desenvolveram a partir da refundação do centro de poder da cidade através dessa Igreja. Além disso, existe um momento específico que marca a utilização de um espaço profano que remotamente se vincula ao sagrado no dia da festa, é o leilão de prendas e bezerros que acontece no parque de exposição da cidade, um evento que retoma as raízes de uma elite rural que promoveu a criação dessa Igreja e mistura espaço público e religião na arrecadação de verba para a paróquia. Essa festa promove tantos entrelaçamentos de sagrado e profano que inviabiliza sua projeção em um esquema.

Em suma, percebe-se que o poder religioso dessa cidade é fruto de um passado político racial muito forte, visto que até os dias atuais pode-se sentir nas entrelinhas do espaço a supremacia da elite de branca que ainda se faz presente. Até que ponto a festa de Nossa Senhora do Rosário resguarda suas memórias? As tradicionais congadas não se fazem mais presente, as celebrações são cada vez mais distantes de qualquer traço que essa capela tem com sua pioneira ermida, mas continuam a ser celebradas a fim de que o catolicismo continue exercendo seu poder nesse bairro, pois é a única área de atuação que essa Igreja demonstra influência e interesse. Em contrapartida, a festa do Jubileu de Santa Luzia continua com sua grande imponência, arrecadando investimentos e adeptos.

A diferença de divulgação e a magnitude das celebrações já demonstram a quem a cidade deve continuar a pertencer, que grupos sociais são mais privilegiados, que cada evento tem uma função, mesmo que alguns nem pareçam totalmente sagrados. A relação de devoção não é o foco dessa análise, pois a relação sujeito e divindade só poder ser entendida a partir de suas experienciais, o tomou-se como base nesse momento são os espaços de ocupação das Igrejas e a relevância de suas manifestações de poder cultural na cidade, que acabam refletindo os conflitos existentes no processo de refundação de Carangola (MG)

### **3.4 – Des(re)territorializações no ciberespaço – O lugar do sagrado no contexto da pandemia da COVID 19**

Existem mudanças em todo processo de reestruturação ou busca de consolidação de uma instituição em um novo tempo. Como reflexo disso foi citado neste trabalho o caso da institucionalização do catolicismo brasileiro, na qual se buscou uma aceitação maior da influência popular visto a dificuldade de controle e dominação socioespacial relacionados à

amplitude territorial e sua densidade cultural. Como exemplo prático, apontou-se as estratégias religiosas utilizadas pela elite carangolense para propagação da fé branca e expansão de seu arraial. Entretanto, existe um processo que implicou em uma revolução global não totalmente acabada, cujos efeitos interferiram muito em variados aspectos na vida da sociedade e na organização dos lugares, inclusive na disseminação da religião, conhecido como “Globalização”.

Decerto, pode-se dizer que esse processo é fruto da internacionalização do capitalismo, das novas formas de expansão, da aceleração no acúmulo do lucro, dos novos tipos de mercadoria, e das trocas comerciais. Segundo Santos (2006), a globalização foi longamente preparada e advém de uma estrutura colonial que lhe deu sustentação, sendo dividida em três etapas técnicas: o meio natural, o meio técnico, o meio técnico-científico-informacional. De modo sucinto, deve-se considerar aqui:

1) Período do comércio em grande escala (a partir dos fins do século XV até mais ou menos 1620); 2) O período manufatureiro (1620 – 1750); 3) O período da revolução industrial (1750 – 1870); 4) O período industrial (1870 – 1945); 5) O período tecnológico (SANTOS, 1997, p.23).

Como nosso foco nesse momento é compreender as ressignificações promovidas pela Igreja Católica no espaço atual, a análise se concentra nas influências advindas do período tecnológico ou meio técnico-científico-informacional. Observa-se que a partir desse período histórico “os objetos técnicos tendem a ser ao mesmo tempo técnicos e informacionais, já que, graças à extrema intencionalidade de sua produção e de sua localização eles já surgem como informação”. (SANTOS, 1996, p.160). Em outras palavras, não são apenas as ferramentas que norteiam o desenvolvimento da sociedade e sim a capacidade que os equipados têm de facilitar a circulação de seus produtos e ideias.

Levando em consideração que a religião católica consolida-se por seu documento normativo que prevê dogmas, virtudes, ritos, e normas bem definidas, pode-se dizer que com as influências da globalização e sua nova ordem mundial seus discursos entraram em crise, pois novas formas de comportamento surgiram e com isso “o senso de santidade nesse período destacado acaba sendo levado a um lugar secundário na sociedade, o que favorece perdas ao sagrado, ou seja, um desencanto do sagrado ou o abandono de práticas religiosas” (OLIVEIRA. J.R, 2014, p.92). Paralelamente, é possível dizer que ocorreu um afrouxamento da moral religiosa, que em tempos passados era insuflada pelo clero, sendo este, o único a atuar como mediador da palavra de “Deus”. Nesse novo espaço-tempo “a religião está

desraigada de seus pontos de sustentação. Sob esse aspecto, ela tem se tornado um fenômeno menos previsível” (BECKFORD, apud GIL FILHO, 2008, p.41) e tradicionalista.

Buscando se adaptar e ser flexível a esse momento de crise e perda de adeptos, a Igreja Católica se abre para o mundo das tecnologias e começa a utilizar os meios de comunicação como difusor de seus dogmas, entendendo que essas ferramentas têm grande alcance e poder atingir de forma direta ou indireta variados grupos religiosos em tempos diferentes sem necessitar da presença do território físico/sagrado e/ou momento específico de para manifestação de ritos presenciais. A exemplo disso, destaque-se o “documento publicado em 2009 por Bento XVI, em que se reconhece a internet como um ‘continente digital’ que deve ser evangelizado” (CARLETTI, 2016, p.20).

Ressalta-se que muitas vezes, a transição de espaços-tempo foi observada de forma radical, isto é, que sua ascensão possibilitaria a queda gradativa das relações culturais pré-existentes, que no caso da religião tal processo poderia fomentar o um secularismo ou recrudescimento. No entanto, pode-se dizer que processos de modernização não estão relacionados ao rompimento total de valores, símbolos, estruturas e/ou identidades, mas sim na introdução de novas técnicas e costumes, pois o espaço presente não é único e sim resultado de diversas temporalidades, sobrepostas ou não.

A vista disso, com essas modernas frentes e/ou formas de evangelização católica, houve o surgimento de novas territorialidades religiosas, caracterizadas por um conjunto de práticas desenvolvidas para além do território fixo da Igreja, a fim de controlar e/ou sacralizar novos espaços para que o poder do sagrado expanda e resista aos processos de crise. “Com certeza, a modernização teve alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros. Mas ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contra secularização” (OLIVEIRA. J.R, 2014, p. 92-93) e a Igreja Católica mostrou novamente sua hegemonia.

É válido lembrar que uma das premissas da globalização é a necessidade de aproveitamento do tempo e o encurtamento das distâncias para troca de informações. A tecnologia adquiriu grande papel nesse contexto, pois permitiu a disseminação instantânea de conteúdos e ideias homogeneizantes destinados à manutenção do poder cultural e crescimento do capitalismo por meio do chamado “ciberespaço”.

O ciberespaço é o novo meio de comunicação que surge da interconexão mundial de computadores. O termo especifica não apenas a infraestrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo (LÉVY, 1999 apud OLIVEIRA. J.R, 2014, p.95).

É diante desse novo espaço, que cada vez mais promove mudanças nas relações sociais mesmo sem a necessidade de uma materialidade concreta, que o catolicismo é colocado em ameaça por conta da imensa difusão de informações em menos tempo de outras religiosidades ou até mesmo ramificações do próprio cristianismo; além disso, isso favorece para um possível distanciamento do devoto do templo ou espaço sagrado, local que segundo essa religião seria o ideal para as práticas devocionais. Destarte, para pensarmos as religiões universalizantes no contexto contemporâneo é preciso levar em consideração suas novas formas de disseminação, como é o caso do processo de midiatização, pois algumas tiveram que se adaptar e não se manifestam apenas da forma tradicional de seus documentos normativos.

Isto posto, nota-se que a Igreja Católica utiliza cada vez mais os meios de comunicação digital e também adentra o ciberespaço para manutenção de seus dogmas. Inicialmente, tem-se o uso dos canais de televisão e rádios, nos quais a presença de outras denominações religiosas é quase mínima, porém com o passar do tempo passa-se a dividir esse espaço com os evangélicos, que também cresceram muito na mídia televisiva. Além disso, com a internet as religiões não hegemônicas começam a ter mais visibilidade, fazendo com que a instituição católica também expanda suas forças para esse também espaço digital, entendendo-o como ótima ferramenta de divulgação em massa, vinculando bons e acessíveis espetáculos de consumo.

A difusão da fé no ciberespaço marca uma mudança na tradicionalidade da Igreja Católica, pois agora os indivíduos têm mais autonomia na gestão de seu contato com o sagrado, e começa-se a observar novas territorialidades religiosas desenhadas entre os limites de fronteiras porosas, visto que o devoto pode ter contato o sagrado e seu santo sem estar no seu templo ou local hierofânico, ele a vivencia mentalmente, virtualmente, imaginária e simbolicamente. A televisão, o rádio e a internet são ferramentas que permitem que não haja um rompimento total do devoto com o universo religioso. “O contato com o sagrado pode vir a ocorrer também através de capelas virtuais, velas virtuais, aplicativos como a bíblia e leitura no dia a dia” (OLIVEIRA, J.R 2014, p.101). A difusão da fé on-line permite atingir um número muito maior de pessoas, mas é válido lembrar que sempre a Igreja e seus representantes incentivam o de retorno dos fiéis para os tempos, a fim de que não haja o afastamento total da tradição.

Nesse contexto de ressignificação de normativas eclesiais para evitar processos de recrudescimento religioso em tempos de crise, é preciso destacar o momento histórico

vivenciado no desenvolvimento dessa pesquisa que mudou os rumos da organização social do mundo, a disseminação do vírus SARS-CoV-2, que ao infectar os humanos ficou conhecida como novo Coronavírus (COVID-19). A manifestação dessa doença forçou a criação de novas estratégias por parte da Igreja para continuar suas celebrações sem o contato presencial.

No final do ano de 2019 o mundo foi surpreendido com o surgimento do novo coronavírus em Wuhan, Província de Hubei, na China. Logo, o vírus se propagou pela população local causando sérios problemas respiratórios e sobrecarga ao sistema de saúde local, além de um considerável número de óbitos. Tal fato pôs em alerta autoridades no mundo todo, especialmente quando a OMS declarou emergência internacional em saúde, e posteriormente assumiu um estado de Pandemia (WHO, 2020, *apud*, BEZERRA, 2020, p.136).

Nessa perspectiva, acredita-se que a pandemia que deve ser entendida como um evento imbricado nesse tempo civilizatório moderno marcado pela racionalidade técnico-econômica de supressão do tempo, pois a disseminação do vírus foi potencializada pelas infraestruturas logística do capital, que permitiu um maior deslocamento daqueles que estavam contaminados; um paradoxo que permite repensar nesse modo de vida que colocou mais uma vez os seres humanos juntos por um problema, mas separados no acesso a prevenção e/ou possível solução. De maneira geral, é um evento múltiplo, pois observa-se que seu agravamento se deu sob “contradições sentidas de modo desigual segundo o lugar geográfico e social que cada grupo/classe social ocupa” (PORTO-GONÇALVES, 2022, p.53), ou seja, existiram diferentes pandemias se assim pode-se dizer visto que cada grupo a vivenciou com intensidade diferente.

É preciso descolonizar a pandemia. Conhecer o vírus é fundamental, mas a sua superexposição costuma desviar a atenção dos agravantes locais constituídos de profundas estruturas de desigualdade e injustiça social. O conhecimento científico e o desenvolvimento tecnológico associado são um porto seguro, mas a sua hegemonização enfraquece a diversidade de saberes. O negacionismo científico é tão perigoso quanto o negacionismo cultural. [...]. É preciso "preencher" essas métricas com trajetórias, biografias e experiências individuais e coletivas que nos permitam dar conta das memórias e múltiplos sentidos deste evento crítico. A pandemia não pode ser apenas um amontoado de dados (SEGATA, 2020, p.10)

No caso da cidade de Carangola (MG), foi possível observar o desequilíbrio na gestão do sagrado, pois as Igrejas dos centros de poder tiveram suas missas e festividades transmitidas online e as de áreas periféricas nem se quer possuíam um canal de divulgação próprio. Recorda-se que o primeiro caso de COVID-19 no Brasil foi diagnosticado na cidade de São Paulo e partir disso o vírus espalhou-se pelo resto do país. Destaque “alguns Estados que apresentaram nos primeiros sessenta dias [...] uma relação de número de casos por

habitante considerada alta [...]: São Paulo, Rio de Janeiro, Ceará, Pernambuco, Amazonas e Maranhão” (BRASIL, 2020 apud BEZERRA, 2020 p.136).

Considerando que esse primeiro caso foi diagnosticado no final de fevereiro e já em março ocorreram os primeiros registros de óbito, algumas medidas preventivas foram indicadas pelo Ministério da Saúde baseadas nas orientações da Organização Mundial da Saúde (OMS) e autoridades no assunto, dentre elas o distanciamento social ou isolamento social, que consiste na redução de contato e circulação de pessoas, acreditando que tal normativa possibilitaria o aumento da emissão do vírus e ajudaria no achatamento da curva de contágio.

Todavia, tal medida desagradou setores do governo federal que temiam um impacto negativo na economia já cambaleante do país. Porém, a estratégia teve uma adesão significativa da maior parte da população dos estados e foi defendida pela maioria dos governadores e prefeitos, apesar da retórica oposta do chefe do executivo que desdenhou em vários momentos sobre a gravidade do problema de saúde que assolou o país (BEZERRA, 2020, p.136).

Assim sendo, nota-se que essa crise sanitária mundial que se deu a partir de 2020 deixou marcas na rotina das celebrações da Igreja Católica, porque as aglomerações, parte intrínseca da coletividade das festas católicas, tornaram-se aliadas do vírus. Muitas incertezas surgiram quanto ao tempo de duração do isolamento, quando as atividades presenciais caracterizadas como não essenciais poderiam voltar a ser realizadas e tudo isso só foi sendo respondido com o tempo e o avanço da ciência no combate ao vírus. Nesse ínterim, muitas igrejas precisaram recorrer à internet e outros meios de comunicação (televisão e rádio) para transmitir e/ou divulgar suas celebrações. Diante desse novo cenário, foi preciso refletir: como esses grupos deram continuidade nas suas manifestações no contexto da pandemia? A descontinuidade dessas celebrações reflete alguma problemática local? Houve uma continuidade do uso do digital pós-isolamento social?

Nessa condição pandêmica é preciso refletir sobre os diferentes usos desse espaço digital, pois mesmo que sua utilização já fosse algo regular do cotidiano de grande parte da população, nesse momento a internet tornou-se quase uma necessidade para alguns grupos e instituições. Nesse cerne, destaca-se a necessidade de analisar esse fenômeno sob a ótica da Geografia, pois as celebrações católicas foram desterritorializadas e tiveram que se reterritorializar nesse espaço digital, que promoveu uma nova forma de fazer religião, pois o ciberespaço passa estar totalmente conectado com as relações que se desenrolam no espaço geográfico.

### 3.4.1 – A etnografia digital como ferramenta de operacionalização de pesquisas no ciberespaço

Assim como foi mencionado anteriormente à pandemia não apenas modificou as relações socioespaciais, ela reforçou as desigualdades de acesso a aparelhos eletrônicos, redes de conexão, criando uma nova marginalidade social entre aqueles que podiam ficar em casa e aqueles que não tinham condições para sobreviver se assim permanecessem. A ciência tornou-se cada vez mais importante para entender essa repentina dinâmica e nesse contexto as formas de fazê-la em alguns casos foram alteradas radicalmente. No que se refere a essa pesquisa foi preciso entender os caminhos das experimentações etnográficas no espaço digital para adaptar as metodologias para construir esse subcapítulo, pois acredita-se que essa reflexão também pode demonstrar a interferência de determinados grupos na manutenção da cultura de seus interesses, seja direta ou indiretamente.

Mesmo que estas últimas sistematizações estejam tratando de ressignificadas formas de estabelecer relações culturais devido a uma crise sanitária mundial, não quer dizer que se abandonou as contribuições da etnografia em espaços concretos e sim que houve as devidas adaptações, reformulações e elaborações conceituais e metodológicas. Nesse trabalho isso se mostra ainda mais necessário porque a reterritorialização dos sujeitos para a festa de sua santa foi forçada devido ao distanciamento social, fazendo com que os ambientes digitais antes usados como auxílio de comunicação passassem a ser um espaço sacralizado para realização dos rearranjados encontros católicos virtuais. Acrescenta-se que a festa católica não é um fenômeno nativo da internet e por isso é preciso entender os desdobramentos desse processo nessa temporalidade histórica.

O estudo etnográfico em plataformas digitais não se iniciou agora, sua introdução vem causando debates nas ciências sociais e resistência de alguns pesquisadores ao longo do tempo. A vista disso pode-se dizer que inicialmente os esforços se concentraram na tentativa de provar que existiam relações concretas nesse universo virtual, ou seja, apresentar a chamada *cibercultura* que pode ser definida como o "conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atividades, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço" (LEVY, 1999, p.17). No segundo momento, o interesse foi de defender "que o "online" e o "off-line" estavam antes em integração, compondo-se mutuamente na vida social, ao invés de constituir mundos separados (MILLER e SLATER, 2004; *apud* POLIVANOV, 2013, p.9).

Corroborando com essa segunda visão, compreende-se a internet como cultura e artefato cultural, pois além de possibilitar interações, ela também é produzida por essas mesmas relações. É válido destacar que a etnografia não é apenas um método e muito menos um método exclusivo da Antropologia, ela é uma forma de operacionalização aberta, processo ou produto do contato do pesquisador com o grupo cultural que se pretende estudar a partir da teoria e da prática. Assim sendo, pode-se dizer que a etnografia digital seria uma das expansões da etnografia, pois analisa as dinâmicas sociais atravessadas pela tecnologia.

Acredita-se que o conceito de etnografia digital é o que mais se aproxima do que se pretende com essa análise das festas na pandemia, pois seus estudiosos defendem que as experiências no ambiente online são concretas e reais. Alguns pesquisadores optam por outras nomenclaturas para definir as pesquisas etnográficas realizadas na internet, mas independente da terminologia utilizada, o que importa é o comprometimento com o trabalho de campo, a coleta das informações e a reflexão acerca das relações culturais atravessadas pela internet que não descola do universo concreto. Com isso é necessário “uma abordagem sempre contextual [...] considerando-se que os aspectos relativos à interação num dado contexto social só adquirem significado se analisados no seu próprio registro” (MÁXIMO, 2007, *apud* POLIVANOV, 2013, p.13). Assim, o que define se um trabalho etnográfico é de qualidade é a capacidade de detalhamento do processo de campo e suas contribuições para sociedade, e no caso dos realizados no ciberespaço é preciso ter sempre o registro pois tudo pode ser apagado em instantes.

Há que se considerar que a internet é um espaço muito amplo que permite acesso a variadas informações, até mesmo de dados pessoais, que acabam tornando-se espontaneamente públicos, oferecendo à pesquisa uma grande fonte bibliográfica. Assim como as ruas, os bairros, e outros territórios, o ciberespaço também deve ser considerado como espaço de vivência, “porém a virtualidade, a distância material de corpos, a dinâmica interativa própria das redes online e da gestão algorítmica elaboram novas regras e condutas de comportamento e organização” (RIBEIRO, 2022, p.34), e é preciso que o pesquisador tenha consciência disso para fazer seu recorte analítico. Para tanto, pode-se utilizar de outras técnicas para enriquecer a leitura do fenômeno. Ademais, o pesquisador deve entender seu papel nos trabalhos etnográficos em ambientes digitais, a fim de não perder de vista suas implicações éticas e seu nível de inserção no fenômeno ou grupo que deseja estudar, pois a internet detém outros modos de linguagem (*emoctions e gifs* por exemplo) que diferem das que são obtidas em uma etnografia presencial.

Sob tal perspectiva a teoria precede o campo, mas o pesquisador deve estar em constante revisão de sua metodologia devido à efemeridade e subjetividade que as redes produzem. A partir disso, é preciso definir quais os ambientes digitais serão utilizados para coleta de dados, podendo ser: *sites*, *blogs*, redes sociais, entre outros. A observação “se dá sob diferentes técnicas, tais como ingressar e observar os grupos de discussões, os arquivos compartilhados, as mensagens publicadas, os perfis de membros das comunidades [...]” (SKÅGEBY, 2013, apud ALVES e FERRAZ, 2017, p.20), com intuito de identificar as manifestações culturais produzidas por esses grupos no ambiente digital. A este respeito, considera-se:

- a) Observação aberta - onde o pesquisador é participante, integrante e atua ativamente em diálogo e debate com membros da rede estudada.
- b) Observação parcialmente aberta - neste caso, o observador participa da comunidade ou página, mas só se comunica formalmente com os membros e sempre em relação à pesquisa, sem abandonar o papel de pesquisador.
- c) Observação oculta - O pesquisador é integrante da comunidade, mas não se manifesta, lendo ocultamente os fenômenos sociais que vão se desenrolando nas redes sociais. (*Ibidem*, 20-21)

Além disso, as mídias digitais também oferecem a possibilidade de realizar entrevistas online, sejam elas síncronas ou assíncronas. Acrescenta-se que a câmera e o áudio garantem a veracidade do entrevistado, quando a pesquisa não é feita dessa forma podem ocorrer transtornos, pois o tempo do entrevistado para responder pode não ser compatível com o que o pesquisador precisa para desenvolver a sua análise. Contudo, é preciso cuidado porque as redes são múltiplas e podem envolver o pesquisador em hábitos pessoais comprometem a formalidade da pesquisa. Assim, todos os dados devem ser armazenados, transcritos, traduzidos e explicados a fim de comprovar sua existência e posteriormente compor a interpretação textual do objeto de estudo.

É sob tais implicações, caminhos e comprometimentos metodológicos que será analisado nos próximos tópicos como as Igrejas de Nossa Senhora do Rosário e de Santa Luzia se portaram diante da crise sanitária mundial, devido desterritorialização promovida pelo isolamento social e a necessidade de reterritorialização no ciberespaço. Seguindo a linha de raciocínio de toda pesquisa, buscou-se entender se esse processo também corroborou para manutenção de poder da capela da elite em detrimento daquela que ainda carrega traços de devoção de negros escravizados e de uma parcela da sociedade local menos abastada. Para tanto, optou-se pela observação oculta explicada anteriormente, porque o interesse se restringe nesse momento em demonstrar o papel cultural das respectivas Igrejas no espaço

carangolense, demarcando nessa última análise o elo presente-passado, que foi vivenciado também no contexto da pandemia da COVID-19.

Levando em consideração todas as incertezas desse momento, a principal forma de contato passou pelos celulares (*smartphones*) e plataforma *online* e com isso também foi necessário verificar todo esse aparato e redes de contato para refletir sobre o acesso e interesse que o poder eclesiástico local ofereceu e oferece para cada Igreja. Os recursos utilizados para essa abordagem etnográfica digital foram a análise das transmissões das respectivas festas no *Facebook* e no *YouTube*, bem como as publicações sobre os eventos no *Instagram*, redes filiadas as instituições eclesiásticas. A coleta de dados para pesquisa ocorreu durante o mês de outubro e dezembro do ano de 2020.

### **3.5 – Da invisibilidade material à digital, a festa de Nossa Senhora do Rosário em Carangola (MG) no contexto da pandemia.**

Assim como foi visto, o isolamento social foi uma das estratégias utilizadas para diminuição do contágio da COVID-19 na pandemia e isso, por conseguinte causou o cancelamento ou à suspensão temporária de muitas festas religiosas. Para fazer face a essa suspensão, muitas delas utilizaram as redes digitais como forma de dar continuidade as suas celebrações, seja por meio de *lives* ou publicações de fotos e vídeos de eventos anteriores. Na cidade de Carangola (MG) isso também foi observado, porém essa transição para o digital causou impactos tanto em seu aspecto material como imaterial, visto que esse processo não ocorreu de forma igualitária, tendo acontecido de modo mais significativo com aqueles santos/Igrejas de mais poder/relevância local.

Nesse ínterim, buscou-se analisar a festa de Nossa Senhora do Rosário nesse cenário, pois assim como já foi visto ela foi à primeira ermida da cidade de Carangola (MG), mas como tem suas raízes atribuídas aos negros escravizados passou por um processo de deslocamento e apagamento de memória, porém continua demarcando culturalmente sua existência por meio de seu Tríduo. Como a festa dessa santa ocorre no mês de outubro e nesse momento o mundo já experimentava uma flexibilização do isolamento social, acreditava-se que o evento poderia ocorrer de forma virtual e com isso iniciou-se os trabalhos de campo no meio digital.

Entendendo que o avanço da religião católica para o meio digital foi um paradoxo e que esse processo no catolicismo popular é mais lento, o primeiro passo foi buscar nas redes sociais mais populares as quais a Igreja Católica costuma ter um canal de comunicação

(*Facebook, Instagram e YouTube*), se a Igreja de Nossa Senhora do Rosário em Carangola(MG) possuía algum perfil oficial e se teria divulgado alguma informação sobre a realização ou não de sua festa. O que se constatou foi que não existia nenhuma conta oficial e muito menos qualquer canal de comunicação com a capela na internet e a solução foi entrar em contato com a Paróquia matriz da cidade, que além dos canais de comunicação supracitados, ainda possui um número para contato que pode ser usado para ligação ou para mensagens via *Whatsapp*.

A vista disso percebeu-se que informações relacionadas à Igreja de Nossa do Rosário eram mais restritas a população local, aos devotos e seus membros internos, e que as poucas divulgações de suas celebrações (fotos e vídeos) eram realizadas nos perfis digitais da paróquia matriz e na rádio da cidade. Nesse momento pandêmico, a tensão e a oscilação entre falta e necessidade provocaram em parte um sentimento de “alento” para os devotos que tiveram de alguma forma o contato com o sagrado e seus santos, porém para os fiéis dessa santa isso não foi tão visível, pois as missas e a maioria das celebrações que compõem a festividade em sua homenagem não foram realizadas, ocorreu apenas uma alvorada (sem trajeto divulgado) assim como se pode observar nas publicações realizadas no *Facebook* (figura 37) e no *Instagram* (figura 38) da matriz de Santa Luzia.

**Figura 37: Devotos e pastoral reunidos para alvorada de Nossa Senhora do Rosário na pandemia**



**Fonte: Facebook da Paróquia de Santa Luzia (2020)**

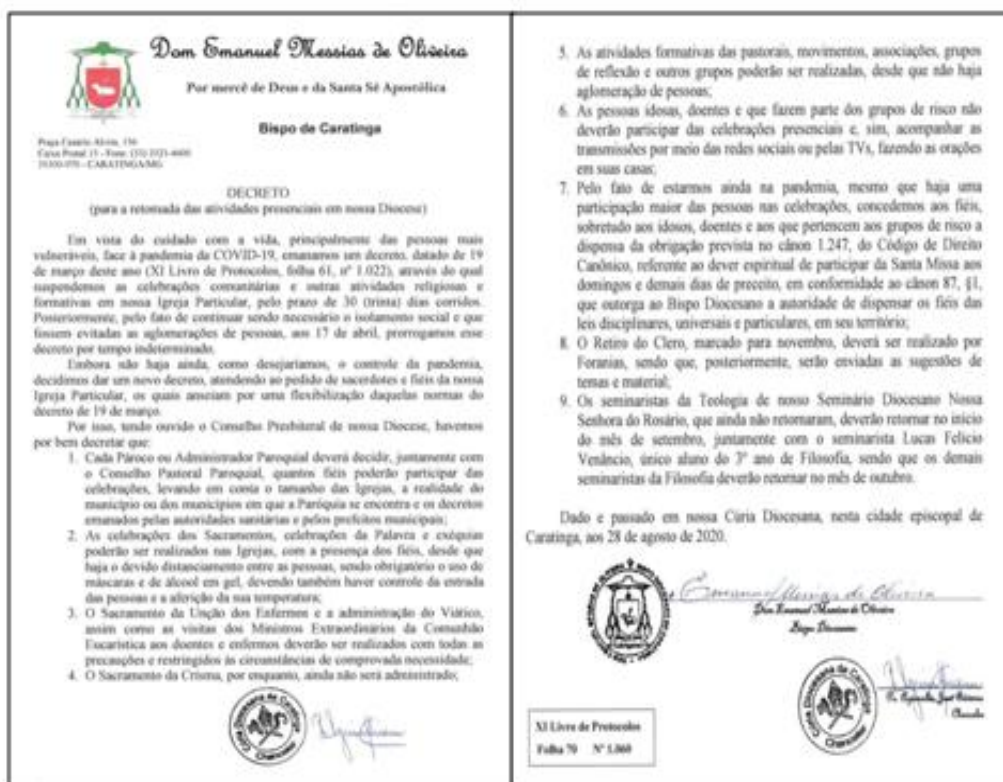
**Figura 38: Imagem de Nossa Senhora do Rosário pronta para alvorada**



**Fonte: *Instagram da Paróquia de Santa Luzia* (2020)**

Ressalta-se que a justificativa apresentada para não realização da festa foi à pandemia e suas restrições, porém nas pesquisas nos campos virtuais à procura de perfis oficiais das capelas de Carangola (MG), um fato chamou a atenção, pois encontrou-se as redes sociais da Paróquia de Nossa Senhora Aparecida (PNSA), santa de devoção nacional que tem nessa cidade um templo (respeitada as proporções) inspirado na Basílica de Aparecida do Norte, nos quais percebeu-se que a festa dessa santa foi realizada, o que leva a entender que foi uma escolha do clero e sua pastoral da cidade a não realização do Tríduo em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, haja a vista o decreto (figura 39) expedido pela Diocese de Caratinga (MG) a qual Carangola (MG) pertence, que da autonomia aos agentes especializados a decidir como proceder na flexibilização do isolamento social.

**Figura 39: Decreto da Diocese de Caratinga para retomada das atividades religiosas na pandemia**



**Fonte: Facebook da Paróquia de Nossa Senhora Aparecida em Carangola (MG) (2020)**

Acrescenta-se que a festa de Nossa Senhora Aparecida é realizada anualmente do dia 03 a 12 de outubro, ou seja, atravessa os dias de celebrações em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, motivo ao qual pode se ter dado preferência à santa que tem mais adeptos e alcance na cidade além da matriz. Nota-se que esse templo possui quatro canais de divulgação nas redes sociais (*Facebook, Instagram, YouTube* e uma *página web*) o que já demonstra uma maior relevância em detrimento a Igreja de Nossa Senhora do Rosário. É válido lembrar que atividades tiveram início antes mesmo da preparação espiritual (missas e novenas) e festa, pois uma imagem de Nossa Senhora Aparecida visitou as comunidades pertencentes à cidade (figura 40).

**Figura 40: Percurso da visita da imagem de Nossa Senhora Aparecida nas comunidades**

**Novena e Festa de Nossa Senhora Aparecida**  
03 A 12 DE OUTUBRO DE 2020

AS VISITAS SERÃO FEITAS DAS 15H ÀS 19H

**PERCURSO DA VISITA DA IMAGEM NAS COMUNIDADES**

DIA: 28/09	DIA: 29/09	DIA: 30/09	DIA: 01/10
ALTO PEROBA	RESIDENCIA	BORBOLETA	SANTA MARIA
BARROSO	FURRIEL	SÃO MANOEL	SANTO ONOFRE
SÃO BENTO	SERRA DA GALDINA	PONTE GERALDO	PANORAMA
	ALVORADA	SERRA DAS VELHAS	CHEVRAND

paróquia nossa senhora aparecida  
PNSA CARANGOLA

Fonte: Facebook da PNSA em Carangola (MG) (2020)

As celebrações não contaram com a presença de devotos, eles tinham horários específicos de visita ao templo. Além disso, o evento contou com as tradicionais barraquinhas de venda de alimentos no formato *drive-tru e delivery* (figura 41)

**Figura 41: Divulgação das barraquinhas de venda de comida**

**Novena e Festa de Nossa Senhora Aparecida**  
03 A 12 DE OUTUBRO DE 2020

**CARDÁPIO**

- **MACARRÃO AO MOLHO:** (BOLONHESA, M. BRANCO OU LEGUMES) R\$ 7,00
- **CANJIQUINHA E FEIJÃO AMIGO** R\$ 5,00
- **DIA 12/10: ALMOÇO** ARROZ, FAROFA, SALPICÃO E PERNIL ASSADO R\$ 15,00
- **DIA 12/10: COCA-COLA 2L** R\$ 9,00

**CONTATO: (32) 99956-9907**  
TODOS OS DIAS DA NOVENA A BARRACA FUNCIONARÁ POR MEIO DE DELIVERY E DRIVE-THRU

paróquia nossa senhora aparecida  
PNSA CARANGOLA

**ENTREGA GRÁTIS**  
PNSA CARANGOLA

Fonte: Facebook da PNSA em Carangola (MG) (2020)

De maneira geral a festa seguiu uma grande programação (figura 40) sendo transmitida no *Facebook* e no *YouTube* da paróquia até o dia 13 do mesmo mês de outubro. Destaca-se ainda que, no último dia houve uma carreata, que substituiu a procissão devido a não permissão de aglomerações na pandemia, e quando houve a passagem na frente da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, existia um altar a sua espera (figura 41) mesmo que nesse ano não tenha ocorrido uma organização para sua própria festa.

**Figura 42: Programação da festa de Nossa Senhora Aparecida em 2020**

**Novena e Festa da Padroeira**  
PARÓQUIA NOSSA SENHORA APARECIDA - CARANGOLA - MG

*Com Maria, em Família, Revestir-se da Palavra.*  
**03 A 12 DE OUTUBRO DE 2020**

**PROGRAMAÇÃO**

**03/10. Sábado**  
Com Maria, em Família, revestir-se da Palavra!  
8h: Visita da Imagem de Nossa Senhora nas Comunidades Urbanas de Carangola.  
9h: Celebração Eucarística.  
Celebrante: Pe. Waldir (Carangola-MG)  
Bênção para os Chaves

**04/10. Domingo**  
Com Maria, revestir-se da Palavra!  
**04/10. Domingo**  
09h às 12h: Bênção para os Chaves.  
20h: Celebração Eucarística.  
Celebrante: Pe. Carlos (Diversa-MG)  
Bênção para Carta de Testemunho

**05/10. Segunda-feira**  
Com Maria, revestir-se para celebrar a Palavra!  
20h: Celebração Eucarística.  
Celebrante: Pe. Adilson (Carangola - MG) 17 anos de Ordenação Sacrodotal.  
Bênção para os Altários

**06/10. Terça-feira**  
Com Maria, sempre para a Terra da Justiça e da Paz!  
20h: Celebração Eucarística.  
Celebrante: Pe. Antônio José (São Francisco do Glória-MG)  
Bênção para os Casais

**07/10. Quarta-feira**  
Com Maria, revestir-se da Palavra!  
20h: Celebração Eucarística.  
Celebrante: Pe. Alton (Diversa-MG)  
Bênção para os Objetos de Devção

**08/10. Quinta-feira**  
Com Maria, revestir-se em constante doado!  
20h: Celebração Eucarística.  
Celebrante: Pe. César (Diversa-MG)  
Bênção para Gestantes e Recém Nascidos

**09/10. Sexta-feira**  
Com Maria, sempre em êxodo missionário!  
20h: Celebração Eucarística.  
Celebrante: Pe. Antônio Carlos (Diversa-MG)  
Bênção para os Nôses

**10/10. Sábado**  
Com Maria, revestir-se de Jesus, Palavra encarnada!  
20h: Celebração Eucarística. (Espina-Franco)  
Bênção para Saúde

**11/10. Domingo**  
Com Maria, ser Pai e Palavra de Deus hoje e sempre!  
20h: Celebração Eucarística.  
Celebrante: Pe. Patrício e Diácono Erasmo (Carangola-MG)  
Bênção para os Jovens

**12/10. Segunda-feira**  
Festa de Nossa Senhora Aparecida  
7h às 10h: Missa Eucarística de encerramento da novena e festa de Nossa Senhora.  
10h: Procissão da Imagem de Nossa Senhora Aparecida nas principais ruas dos Bairros de Carangola.

**VEIOS OS DIAS:**  
04h: Terço Mariano em Família.  
12h, 13h e 18h00h: Escor dos Santos.  
14h: Consegração e Bênção dos Alimentos.  
19h: Novena solene e bênção do Santíssimo.  
Pe. Vitor de Oliveira (Carangola),  
Pe. Adilson Aparecida (Vigário),  
CPC e CPP

**Ingressos todos os dias, das 18h às 20h e de 21h às 23h00h, (nosas localidades) são todos de 0,50 Real e delivery!**

pelos Facebook PNSA - Carangola MG / YouTube - PNSA Carangola e pela Rádio Educativa FM 96,7.

Fonte: *Facebook* da PNSA em Carangola (MG) (2020)

**Figura 43: Igreja de Nossa Senhora do Rosário esperando a carreata de Nossa Senhora Aparecida**



Fonte: *Facebook* da PNSA em Carangola (MG) (2020)

Em suma, a não realização da festa de Nossa Senhora do Rosário em Carangola em 2020 durante a pandemia demarcou os limites e interesses que o sagrado apresenta nessa cidade, pois a justificativa se mostra inconsistente, pois a festa de Nossa Senhora Aparecida ocorreu no mesmo mês e com uma grande programação. Além disso, a não existência de redes sociais por parte dessa primeira capela mostra que mesmo sendo patrimônio cultural e a primeira Igreja dessa cidade, sua relevância se restringe ao território fixo e seu bairro. Na pandemia da COVID-19 seus devotos tiveram que recorrer a outros santos e suas celebrações, mesmo que tenha ocorrido uma alvorada em sua homenagem; isso pode indicar que o interesse não é expandir adeptos e sim fortalecer o vínculo com o catolicismo de uma forma geral, diferente do que aconteceu com a Igreja de Santa Luzia, que será analisada no próximo subcapítulo.

### **3.6 – O Jubileu de Santa Luzia durante o isolamento social – sacralização do espaço virtual e manutenção de poder local.**

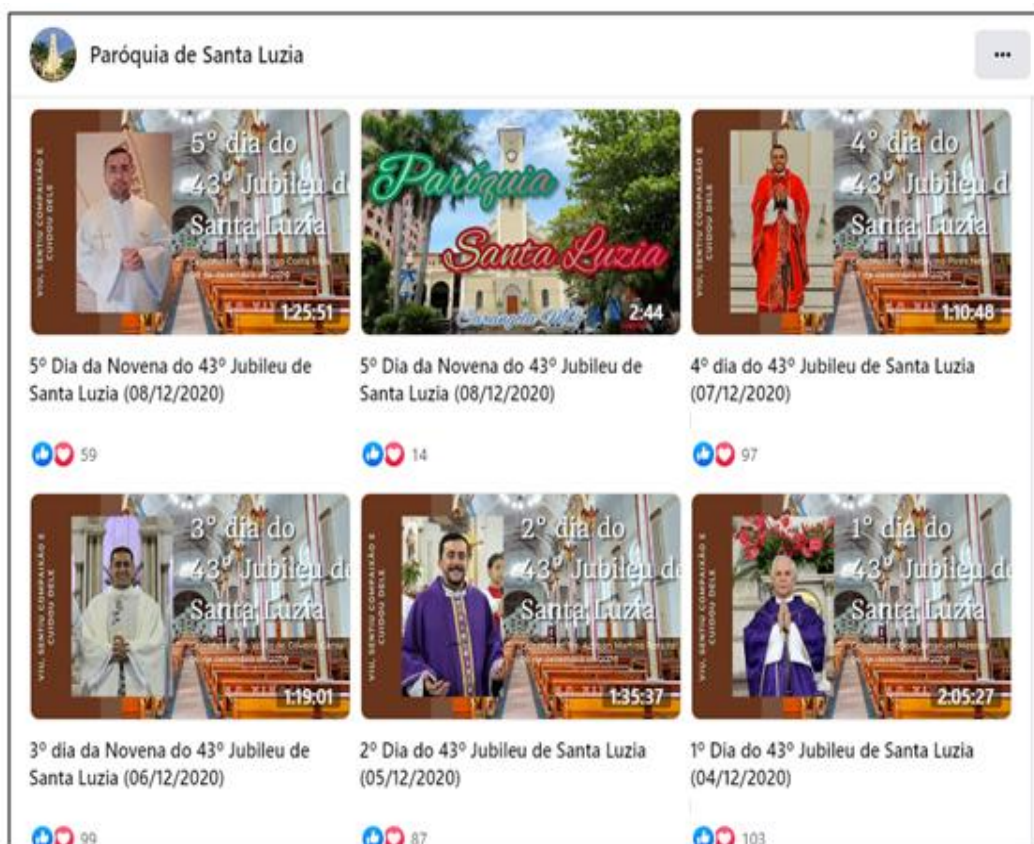
O Jubileu de Santa Luzia é a festa mais tradicional da cidade de Carangola, por ter sido refundada enquanto matriz e recebido como indulgência o título de santuário para pagar de promessas. A sua administração segue uma lógica diferente da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e isso foi muito perceptível durante a pandemia da COVID-19, tornando-se tema para esse último estudo comparativo, pois reflete os caminhos que a santa de devoção da elite carangolense seguiu para não apenas sustentar a nova centralidade da cidade, mas também para continuar manifestando seu prestígio e poder cultural.

Diante disso, os trabalhos de campo no espaço digital acerca dessa festividade, tiveram início no mês de dezembro de 2020, ano em que o evento comemora seu 43º aniversário. Ressalta-se que, como já havia sido feito um levantamento das Igrejas de Carangola que possuíam contas oficiais na internet, e, verificado que a de Santa Luzia tinha perfis no *Facebook*, *Instagram* e *Youtube*, o foco foi analisar as divulgações sobre o Jubileu, visto que elas já estavam acontecendo desde o mês de novembro. Acrescenta-se que as o santuário já estava recebendo devotos para as missas desde o dia 18 de outubro, sendo seguidas as normas recomendadas pela OMS e pela Secretaria Municipal de Saúde, ou seja, com o distanciamento social com cerca de 50% dos fiéis nas missas, devotos esses que deveriam previamente fazer seu agendamento por meio do telefone ou presencialmente no escritório paroquial para participar das celebrações. Além disso, os participantes desde o dia 27 de novembro aproximadamente já poderiam pegar seu “Kit devoto” (figura 44) para participar do evento,



Devido à realidade pandêmica algumas atividades foram adaptadas para facilitar a organização do evento, isto é, até o dia 12 de dezembro as celebrações eucarísticas das 06 horas e as das 15horas foram transmitidas apenas pela Rádio Educativa FM 96,7, e os devotos não precisavam fazer nenhum agendamento para participar presencialmente, pois até em anos anteriores a presença não é tão grande devido à existência de atividades profanas nesses horários. Já as missas das 19h30min foram transmitidas pelas redes sociais da paróquia - *Facebook* e *Youtube* (figura 46) e aqueles que desejassem comparecer a Igreja deveriam fazer o agendamento com o escritório paroquial. Ainda sobre o tema, seguindo as orientações sanitárias, ficou estabelecido que a Igreja poderia receber um total de cento e vinte pessoas, contando com a presença dos organizadores e corpo eclesialístico. Ademais, em todos os dias as barruquinhas de comida funcionaram no modo *delivery* e através de *Drive-Thru*.

**Figura 46: Algumas transmissões ao vivo realizadas pela Paróquia de Santa Luzia no Facebook**



Fonte: Facebook da Paróquia de Santa Luzia (2020)

Após nove dias de novena – preparação espiritual chega-se ao ápice do Jubileu, a festa em homenagem a sua santa. Todas as celebrações foram transmitidas pelo *Facebook* e *YouTube*, o roteiro sempre se repetem, porém com a pandemia a tradicional benção dos cavaleiros foi cancelada, o leilão de bezerros adiada e a benção dos olhos ocorreu sem o toque dos padres devido as medidas de prevenção ao contágio da COVID-19. Assim sendo, a festa seguiu a seguinte programação: das 06h00min às 10h00min missa com benção dos olhos coletiva; 11h30min as 15h00min santuário liberado para visita à imagem de Santa Luzia; 16h00min mais uma missa com benção dos olhos e garrafinhas; as 18h00min missa solene de encerramento do Jubileu e por fim às 19h30min carreata com a imagem de Santa Luzia pelas ruas da cidade.

De maneira geral, notou-se na festa do 43º Jubileu de Santa Luzia um grande comprometimento com a difusão da fé mesmo com a pandemia, visto que houve uma transmissão de 14 horas simultâneas do evento. A parte de maior simbolismo ficou com a carreata da santa às 19 horas e 30 minutos (figura 47) que substituiu a procissão devido a não possibilidade de aglomerações, mas que resguardou muitos dos objetos utilizados nos contextos não pandêmicos, como o andor muito enfeitado que mesmo não carregado por devotos estava presente em uma caminhonete e carros de som, nos quais a pastoral cantava as músicas e orações em homenagem a Santa Luzia. Destaca-se que a passagem da santa nas ruas da cidade não foi somente um ato religioso, mas uma forma da religião católica continuar demarcando sua territorialidade e sacralizando o espaço considerado por ela como profano mesmo em um contexto de crise. Ademais, foi perceptível que até o trajeto da procissão/carreata foi alterada, a fim de levar alento devido à pandemia que assustou a sociedade e suprir a falta de celebrações religiosas de algumas Igrejas de Carangola.

**Figura 47: Início da carreata em homenagem a Santa Luzia**



**Fonte: Facebook da Paróquia de Santa Luzia (2020)**

É interessante também observar o comportamento dos participantes nas transmissões ao vivo no âmbito dos cultos religiosos, pois ela se torna uma experiência mais próxima com o sagrado, diferente da interação que ocorre em publicações rotineiras que funcionam mais como espaço informativo do que afetivo. Acredita-se que até mesmo pessoas que não participavam de celebrações religiosas, passaram a buscar na religião o suporte para reagirem diante do momento que estavam vivenciando, o que acarretou a aglutinação de novos adeptos ou a assiduidade daqueles afastados. Entretanto, embora parecesse que aquelas transmissões de missas, procissões e outras celebrações, pelas redes sociais, estivessem suprindo totalmente a experiência vivida no território fixo isso de fato não aconteceu, pois as sociabilidades foram suprimidas e dependendo da atividade litúrgica (sagrada) ou paralitúrgica (profana sacralizada) a essência estava sendo modificada.

A vista disso considera-se “que algumas dessas adaptações nas execuções das festas parecem ter funcionado como uma alegoria ou uma simulação: como se algo tivesse sido colocado no lugar de outro” (TAMASO, 2021, p.46), isto é, uma reterritorialização incompleta, mesmo se tratando de uma instituição hegemônica. A exemplo disso pode-se citar o fato que aqueles que não possuem televisores, internet e *smartphones* ficaram ainda mais isolados socialmente, o medo também foi uma força coercitiva que fez com que ocorresse um número ainda menor de presentes presencialmente. Outrossim, aqueles que não possuíam veículos não puderam acompanhar a carreata, mas durante toda a transmissão foi possível notar as casas enfeitadas e os fiéis nas portas das casas para prestigiar sua santa. O evento termina com o retorno da caminhonete que carregava o andor com a santa para Igreja Matriz, alguns fiéis aproveitaram para comprar nas barracas da paróquia antes do fechamento da mesma.

Diante do exposto cabem algumas reflexões, em tempos não pandêmicos as celebrações católicas eram realizadas em seu território-fixo – o templo, com grande número de devotos. Entende-se aqui o território enquanto um espaço imerso em relações de poder que "desdobra-se ao longo de um continuum que vai da dominação político-econômica mais 'concreta' e 'funcional' à apropriação mais subjetiva e/ou 'cultural-simbólica" (HAESBAERT, 2014, p. 95-96). As festas das padroeiras eram os espaços de maior “flexibilização” das fronteiras do sagrado, pois na maioria das vezes as cerimônias não se restringem a Igreja, elas sacralizam espaços profanos em um grande devir, assim como foi visto nos tópicos anteriores.

Assim como já mencionado, a pandemia da COVID-19 provocou o fechamento dos templos religiosos a fim de evitar aglomerações de pessoas e, por conseguinte a proliferação da doença. Nesse momento ocorreu um desterritorialização dos devotos, que não puderam

mais comparecer ao templo para participar das celebrações religiosas. Porém, como a Igreja Católica buscou no ciberespaço uma alternativa para não deixar de realizar suas celebrações, pode se dizer que isso de fato não ocorreu na prática, principalmente porque se trata de uma religião hegemônica, por isso afirma que mais do “que a desterritorialização desenraizadora, manifesta-se um processo de reterritorialização espacialmente descontínuo e extremamente complexo”. (HAESBAERT, 2008, p.20) que naquele momento foi fundamental, mas também seletivo.

Por ser caracterizada com a era das redes telemáticas planetárias, a cibercultura é uma cultura da desterritorialização. Ela nos coloca em meio a diversos problemas de fronteira, agravando as crises de controle e de acesso, influenciando em todas as demais formas de desterritorializações contemporâneas. A desterritorialização informacional afeta a política, a economia, o sujeito, os vínculos identitários, o corpo, a arte. A internet é, efetivamente, máquina desterritorializante sob os aspectos político (acesso e ação além de fronteiras), econômico (circulação financeira mundial), cultural (consumo de bens simbólicos mundiais) e subjetivo (influência global na formação do sujeito). Estão em marcha processos de desencaixe e de compressão espaço-tempo na cibercultura (LEMOS, 2007, *apud* LIMA, 2017, p.53).

No caso da cidade de Carangola (MG) ficou visível que houve um grau de reterritorialização diferente no caso das duas festas comparadas, visto que os devotos de Nossa Senhora do Rosário não tiveram a oportunidade de assistir as celebrações de sua Igreja porque ela não possui nenhum canal oficial nas redes sociais. A carreata foi o único evento que ocorreu no aniversário da santa, o que de fato não supriu a falta das atividades presenciais, funcionando mais como uma obrigação do que devoção. A justificativa para não realização da festa devido à pandemia, mostra-se inconsistente porque a festa de Nossa Senhora Aparecida que atravessa as celebrações do Tríduo do Rosário ocorreu de forma virtual e durante todos os dias como de costume, o mostra que foi uma escolha do corpo eclesial da cidade. Em outras palavras, os devotos dessa santa tiveram que buscar nas Igrejas de maior poder o contato com o sagrado.

Em contrapartida, o Jubileu de Santa Luzia ocorreu mesmo com a pandemia e com a presença de um número reduzido de fiéis. É válido lembrar que nesse momento já havia um maior relaxamento das medidas de isolamento social, mas mesmo antes disso, as missas já estavam sendo celebradas ao vivo nos perfis oficiais da paróquia diferente do que ocorreu com a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, que não teve sua festa e nem missas online. Destaca-se que a reterritorialização no ciberespaço nunca é completa, pois nem todos têm acesso a esse mundo digital, mesmo quando estamos tratando de religiões universalizantes. Em suma a análise das festas na pandemia também ajuda a demonstrar a relevância que cada

Igreja detém na cidade e isso só reforça o que o processo de refunção de Santa Luzia enquanto matriz causou no poder cultural e na centralização de poder da cidade.

#### 4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

As pesquisas sobre a Religião Católica são consideráveis na Ciência Geográfica, porém são raras aquelas que buscam trilhar novos caminhos a partir métodos de análises que privilegiem uma leitura não eurocêntrica do espaço geográfico, que tem nas indagações presentes resquícios de um passado muita das vezes forjado por documentos de uma História Oficial. Conforme foi proposto nessa dissertação o interesse consistia em entender o mito de fundação de Carangola (MG) mediante as estratégias racistas desenvolvidas por uma elite rural branca dentro do contexto de formação de arraiais na Zona da Mata Mineira, que utilizaram a religião como suporte de seus interesses.

Destaca-se que os estudos sobre a Zona da Mata Mineira ainda são escassos, principalmente os que tratam do cotidiano de pequenas cidades em tempos pretéritos, visto que sua historiografia foi relegada à posição secundária, baseado na ideia de um vazio demográfico devido a grande circulação de pessoas nas áreas mineradoras de Minas Gerais, foco de pesquisas regionalistas/estruturalistas e pouco fenomenológicas que difundiam a ideia de que esses espaços eram inabitados porque a coroa proibia a entrada no local. Por este estudo tratar da última década do século XIX e ter a sua produção científica fundamentada sob estudos históricos e memoriais, que reproduzem todo o imaginário do colonizador, a escolha do referencial metodológico embasado na Geografia Histórica com interfaces nos estudos culturais e sob lentes decoloniais, foi de fundamental importância para entender uma série de problemáticas que existiam nas contradições dos documentos e no espaço-tempo presente.

Por esses motivos, no primeiro capítulo debateu-se a necessidade de desconstrução da máxima colonialista da “descoberta” visto que essa noção desconsidera todas as estórias que existiam para além do universo branco nos locais. Com isso identificamos as formas de reestruturação promovida com a chegada dos portugueses e sua íntima relação com a Igreja Católica na regulação dos assentamentos humanos que iam se formando. A apresentação do regime sesmarial e a obrigação da doação de terras para formação do patrimônio religioso demonstram as estratégias das elites rurais para adquirir cada vez mais terras e ganhar prestígio com a construção de uma capela, realidade que vai de encontro ao que ocorreu em Carangola (MG).

Percebeu-se também, que embora haja geógrafos que insistam em desconsiderar os fragmentos do pretérito enquanto parte do processo de produção do espaço, como se fossem uma realidade acabada, o entendimento da atual cidade de Carangola (MG) aqui só foi

possível por estar embasada em documentos e demais registros historiográficos, que apontaram de maneira concisa as atuações dos sujeitos de determinado período que construíram uma paisagem, identidade e memória excludente. É válido lembrar, que por meio de uma História a Contrapelo esse trabalho trouxe problemáticas acerca do processo de fundação dessa cidade que até o momento nunca foram levantadas, pois todos os que se dedicaram direta ou indiretamente a estudar esse processo reproduziram o imaginário do colonizador.

Com base nessa lacuna histórica, vislumbrou-se um novo caminho para o entendimento da cidade de Carangola (MG), e de tal maneira trouxe para o processo investigativo, a maior preocupação dessa pesquisa, trazer a tona o protagonismo do negro, que participou ativamente do cotidiano carangolense não só pelo trabalho braçal, mas também na construção cultural da cidade, que por meio de sua elite fez de tudo para apagá-la e distanciar sua história dos estigmas criados sob esses sujeitos. A vista disso ressalta-se que a apresentação das formas de operacionalização dos métodos empregados na análise do processo de deslocamento do centro de poder da cidade, ao qual denominamos de “refundação carangolense” abre margem para novos estudos que busquem entender o desenvolvimento dessa cidade por uma perspectiva também racial.

Dentre os percalços que envolveram essa empreitada de trabalhar com fontes historiográficas, a primeira foi à dificuldade de acesso, principalmente devido à pandemia da COVID-19 que impossibilitou por muito tempo os encontros presenciais. Além disso, a cidade de Carangola (MG) detinha a particularidade de ter perdido grande parte de seu acervo em grandes enchentes devido também ao não comprometimento de alguns agentes políticos com o centro de memória da cidade. Tal situação só foi mudada recentemente com uma parceria da secretaria de Cultura e a Universidade do Estado de Minas Gerais – Unidade de Carangola. Com isso a opção por utilizar os livros que consolidaram uma identidade da cidade e analisá-los de forma geral no segundo capítulo, foi à alternativa mais viável nesse momento, pois essas crônicas são de mais fácil acesso e por isso acabam cristalizando seus ideais de forma mais rápida, refletir de maneira crítica sobre elas é contestar um documento-monumento, que reforça sutilmente os interesses das elites que ainda detém poder na cidade.

O último capítulo surge como o ele que liga presente e passado, pois analisa a festa de Nossa Senhora do Rosário que tem raízes atreladas a povos negros escravizados e a festa de Santa Luzia, padroeira da elite que surge não apenas como símbolo devocional, mas também como força motriz de um novo centro de poder. Esse estudo comparativo foi de extrema importância porque demonstra nas entrelinhas de uma manifestação cultural qual Igreja tem

mais relevância e qual a intencionalidade de cada festejo. Além disso, a pesquisa feita acerca dessas festas no contexto da pandemia da COVID-19 serve como base de trabalho para aqueles buscam entender como a Igreja tem utilizado a tecnologia para continuar disseminando seus dogmas, mesmo que em pequenas cidades o que pode se visualizar é uma recorrente tentativa de retorno para o território fixo – o templo e em alguns casos a inexistência de uma rede digital oficial, como foi o caso da Igreja de Nossa Senhora do rosário.

Por fim, afirma-se que mais do que respostas, essa dissertação traz novas indagações e possibilidades de estudos. A apresentação prática sobre o uso de métodos e abordagens alternativas para essa operação intelectual crítica sobre a espacialidade carangolense permitiu compreender que para além das narrativas cristalizadas no lugar, ainda é possível encontrar problemáticas que ainda hoje produzem territorialidade, principalmente no que se refere aos negros. Esse trabalho permitiu revelar que a fundação da cidade de Carangola (MG) é na verdade um mito, resultado de estratégias das elites agrárias e dos eclesiásticos que promoveram na realidade uma “refundação” da cidade a partir da Igreja Matriz de Santa Luzia, fomentando com isso o afastamento dos negros e pobres das áreas em que esses sujeitos de maior poder passaram a ocupar.

## 5 - REFERÊNCIAS

ABREU, Mauricio de Almeida, HAESBAERT, Rogério.; FRIDMAN, Fania (Org.). **Escritos sobre Espaço e História**. 1. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2014. v. 1. 464p .

ALMEIDA, Sergio Antônio de Paula. **No livro a raiz, na lembrança o passado. Fragmentos culturais e memória dos descendentes declarados de indígenas de Miraiá**. 2016. 174f.. Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural, Paisagens e Cidadania) - Universidade Federal de Viçosa, Viçosa.

ARROYO Ilera, F. Crescente interesse geográfico em toponímia. **Geographical Studies** , 299–309. Disponível em: < <https://doi.org/10.3989/estgeogr.0600>>. Acesso em 12 de outubro de 2022.

ASANTE, Molofi K. **Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar**. In.: NASCIMENTO, Elisa L. (Org.). São Paulo: Selo Negro, 2009.

ALVES, Romilda Oliveira. **Fronteiras em Expansão: População, terra e família na Zona da Mata mineira (1808-1850)**. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009. 219 f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura)

\_\_\_\_\_. **A conquista e a expansão da fronteira: Zona da Mata Mineira (1808-1850)**. In: SOUSA, J. P. D.; ANDRADE, R. G. D. (orgs.). **Zona da Mata Mineira: fronteira, escravidão e riqueza**. 1ed. Rio de Janeiro: Apicuri, 2014, p. 13-50.

AZEVEDO, A. de. Vilas e Cidades do Brasil Colonial. Ensaio de geografia urbana retrospectiva. São Paulo: FFLCH-USP, 1956, 96p. **Boletim da FFCL, Geografia**. Disponível em: <<https://www.agb.org.br/publicacoes/index.php/terralivre/article/view/113>> . Acesso em 10 out 2020

AZZI, Riolando. Igreja e Estado no Brasil: um enfoque histórico. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, Ano XII, n.29/30, Jan/Dez, p.7-17, 1981.

BARROS, José D'Assunção. **Cidade e História**. Petrópolis: Vozes, 2007

BATISTA, Rosana de Oliveira Santos. Estruturalismo, Pós-Modernismo e Teorizações sobre Território e Lugar. In: **Teoria e Método da Geografia** (Desenvolvimento de material didático ou instrucional - Material Didático), p. 65 a 70, 2015. Disponível em: . Acesso em: 25 de nov de 2020.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. 3 reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado** – v. 31. n. 1, p. 15-24, 2016.

- BESSE, Jean-Marc. **O Gosto do Mundo: Exercícios de paisagem**. As cinco portas da paisagem – ensaio de uma cartografia das problemáticas paisagísticas contemporâneas. Tradução de Annie Cambe, - Rio de Janeiro: EDUERJ, 2014. p.11-66.
- BEZERRA, A. C. V.. A Geografia da saúde frente à crise da pandemia de COVID-19. **Caderno Prudentino de Geografia**, v. 4, p. 135-151, 2020.
- BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da História ou o Ofício de Historiador**. Tradução: André Telles. 1º ed. Rio de Janeiro. Zahar. 2001.
- BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade**; por uma teoria geral da política. Tradução Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987
- BOECHAT, Maria Cristina Coutinho Robert. **A ocupação da região de Carangola: um estudo sobre a expansão das fronteiras agrícolas da zona da mata mineira na segunda metade do século XIX**. Universidade Severino Sombra, Vassouras, 2006. Dissertação (Mestrado em História)
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA; ROSENDAHL (coord.) **Geografia Cultura: uma antologia (1)**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2012.
- BOSI, E. **Memória e sociedade**: lembrança de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CARANGOLA, Prefeitura Municipal de. **Dossiê de Tombamento - Igreja de Nossa Senhora do Rosário**. Carangola; PERMEAR, 2008.
- CARELLI, Rogério. **Efemérides Carangolenses**. Viçosa. Editora Folha de Viçosa, 2002
- CARLETTI, R. S. **Como pensarmos a ‘religião’ hoje**. Último Andar (PUCSP. Online), v. 29, p. 19- 31, 2016
- CIVALE, Leonardo; MARTINS, W. M. F. O Espelho da História: práticas patrimonialistas e transformações na paisagem urbana de Viçosa (1980-2010). **CADERNOS DE HISTÓRIA**, v. 18, p. 296-317, 2017.
- CORREA, R. L. A. **Espaço e Simbolismo**, p.133 – 153. In: CASTRO, I. EI; GOMES, P. C. C; CORREA, R. L. A (Org.). Olhares Geográficos: modos de ver e viver o espaço. 1ed.Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, v.1.
- CORRÊA, Randolpho Radsack. **Escravidão, Criminalidade e Cotidiano: Santa Luzia do Carangola – MG (1880-1888)**. 2012. 152 f. Dissertação (História Social e Política do Brasil.) - Universidade Salgado de Oliveira –UNIVERSO.
- COSGROVE, Denis. A Geografia está em toda parte: Cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: **Paisagem, Tempo e Cultura**. CORREA, Roberto Lobato; Rosendahl, Zeny (org.). Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998.
- ERTHAL, Ruy. Geografia Histórica – Considerações. In: **Revista Geographia**, vol.5, nº 9, 2003. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13442/864>. Acesso em 10 out 2020.

- ELLIADÉ, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: M.Fontes,1995.
- FAGGION, CARMEN MARIA; MISTURINI, BRUNO. Toponímia e memória: nomes e lembranças na cidade. **Linha d'Água**, v. 27, p. 141-157, 2014.
- FREIRE, Jonis. **Escravidão e Família Escrava na Zona da Mata Mineira Oitocentista**. 1ª. ed. São Paulo: Alameda, 2014. 362p.
- FRIDMAN, Fania. Freguesias fluminenses ao final do Setecentos. In: **Revista IEB**, no 49, 2009. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/34641/37379>. Acesso em 10 out 2020
- GAZETA DE CARANGOLA. Edição Histórica. **Carangola é vida – 1882/1982**. 1º centenário de Carangola
- GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço sagrado – estudos em Geografia da religião**. 1. ed. Curitiba: IBPEX, 2008. v. 01
- HAESBAERT, R.. **O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019. 396p.
- \_\_\_\_\_. Território e Multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia** (UFF), v. 17, p. 19-45, 2008.
- IBGE. **Carangola**. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/carangola/historico>>. Acesso em 10 out 2020.
- ISQUERDO, A. N.. A toponímia como signo de representação da realidade. **Fronteiras** (Campo Grande), Campo Grande - MS, v. 1, p. 27-46, 1997.
- LAMAS, Fernando Gaudereto. **Povoamento e colonização da Zona da Mata Mineira**. Histórica (São Paulo Online), São Paulo, v único, n.8, p 1-9, 2006.
- LE GOFF. J. **História e Memória**; tradução Bernardo Leitão...[et al] – 7ªed. –Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2013
- LIMA, P. A. D.. Religião e mídias sociais: des(re)territorializações no ciberespaço. **ESPAÇO E CULTURA** (UERJ), v. 42, p. 44-61, 2017.
- LIMA, Emanoela Cristina. **A toponímia africana em Minas Gerais**. 2012. Dissertação (Mestrado em Estudos Lingüísticos) - Universidade Federal de Minas Gerais.
- LOWENTHAL, David. **Como conhecemos o passado**. Proj. História, São Paulo, (17), Nov. 1998, p. 71
- MARX, Murillo. **Cidade brasileira**. São Paulo: Edições Melhoramentos/Ed. da universidade de São Paulo, 1980
- MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013. 312 p.

MATA, Sérgio da. O desencantamento da toponímia. In: Zeny Rosendahl; Roberto Lobato Corrêa. (Org.). **Geografia: temas sobre cultura e espaço**. Rio de Janeiro: Ed.UERJ, 2005, v. , p. 115-140

MATTOS, I. R. **O Tempo Saquarema. A formação do Estado Imperial**. 7. ed. São Paulo: HUCITEC Editora, 2017. v. 1. 311p.

MELO, Emerson. **O conceito de circularidade cultural em Aureanice de Mello Corrêa: uma nota para outros diálogos**. In: XII - Encontro Nacional da ANPEGE, 2017, Porto Alegre-RS. ENANPEGE, 2017.

MERCADANTE, Paulo. **Crônica de uma comunidade cafeeira: Carangola: o vale e o rio**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1990.

\_\_\_\_\_. **Da aventura pioneira ao destemor à travessia: Santa Luzia do Carangola**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2003.

MORI, Klara Kaiser. **Brasil: urbanização e fronteiras**. 1997. 302f. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

NORONHA, Vânia. **Rastros de África no Brasil: práticas educativas no Reinado de Nossa Senhora do Rosário**. 1. ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2017. v. 1. 296p .

OLIVEIRA, Denilson Araújo. **Gestão racista e necropolítica do espaço urbano: apontamento teórico e político sobre o genocídio da juventude negra na cidade do Rio de Janeiro**. Nova Iguaçu. Anais do Copene Sudeste, 2015.

OLIVEIRA, R. T.; SANTOS, F. K. S. **O Início da formação territorial brasileira: uma reflexão sobre o território em Suape**. Revista de Geografia, v. 31, p. 82-95, 2014.

OLIVEIRA, J. R. A Igreja Católica e a difusão da fé na hipermodernidade: o exemplo do mass media e as online communities. **Espaço e Cultura** (UERJ), v. 1, p. 75-88, 2014.

PANQUESTOR, E. K.; RIGUETTI, Norma Kelen. **Percepção ambiental, descaso e conservação: uso da geoinformação no estudo de áreas verdes públicas em Carangola – MG**. In: IV Encontro Nacional da ANPPAS, 2008. Brasília/DF

PETERS, M. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, 96 p.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; ROCHA, Pedro Henrique; TRINDADE, Helena. Uma Geografia decolonial da pandemia: um olhar sobre o ano de 2020. **Ensaio de Geografia**. Niterói, vol. 9, nº 19, pp. 39-65, set-dez de 2022

RIBEIRO, M. A. S. **A congada e a festa do Rosário de Catalão durante a pandemia: experimentações etnográficas entre o distanciamento social e o digital (2020-2021)**. 2022. 176p. Dissertação ( Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Uberlândia

ROSENDAHL, Zenny. **Primeiro a obrigação, depois a devoção**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula **Epistemologias do Sul**. Coimbra. Almedina, 2009.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

SAYÃO, Thiago Juliano. As heranças do Rosário: associativismo operário e o silêncio da identidade étnicoracial no pós-abolição, Laguna (SC). In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 35, nº 69, June 2015. Disponível em: <[https://www.scielo.br/pdf/rbh/v35n69/en\\_1806-9347-rbh-35-69-00131.pdf](https://www.scielo.br/pdf/rbh/v35n69/en_1806-9347-rbh-35-69-00131.pdf)>

SEGATA, J.. A pandemia e o digital. **Revista Todavia** Porto Alegre, v. 7, p. 7-15, 2020.

SILVA, Marcelo Werner da. A Geografia e o estudo do passado: Conceitos, periodizações e articulações espaço-temporais. **Terra Brasilis (Nova Série)**. Revista da Rede Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica, v. 1, p. s/n-s/n, 2012.

SILVA, T. D.; SANTOS, M. R. **A abolição e manutenção das injustiças: a luta dos negros na primeira república brasileira**. In: IV Seminário Nacional de Estudos Culturais Afro-brasileiros e I semana Afroparaibana, João Pessoa: Cadernos Imbondeiro, 2012.

SOUZA, Marcelo Jose Lopes. **O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento**. p. 77-116. In: Geografia: Conceitos e temas. Castro, Iná Elias; Gomes, Paulo Cesar da Costa; Corrêa, Roberto Lobato. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

SCOCUGLIA, J. B. C.; FARIAS, Taise Costa de. **A indissociabilidade entre patrimônio material e imaterial no estudo das culturas e identidade: a festa do Rosário e a cidade de Pombal**. In: Jovanka Baracuhy C. Scocuglia. (Org.). Cidade, Cultura e Urbanidade. 1ed. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012, v. 1, p. 379-410.

SPOSITO, Eliseu Savério. **Geografia e Filosofia. Contribuições para o ensino do pensamento geográfico**. São Paulo: Ed. UNESP, 2004. 218 p

SWEET, James. **O Catolicismo Africano no Mundo Português**. In: Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa, Edições 70, 2007.

SWYNGEDOUW, E. **Globalização ou glocalização? Redes, territórios e Reescalamento**. In: BRANDÃO C. A.; FERNÁNDEZ V. R.; RIBEIRO, L. C. de Q. (orgs). Escalas Espaciais, Reescalamentos e Estatalidades: lições e desafios para América Latina. Rio de Janeiro: Letra Capital; Observatório das Metrôpoles, 2018. pp. 71-106.

TAMASO, IZABELA; GONCALVES, R. S. ; CAVALCANTI, M. L. V. C. . Afinal, houve ou não houve festa? A Semana Santa na Cidade de Goiás. In: Maria Laura Cavalcanti; Renata de Sá Gonçalves. (Org.). **A falta que a festa faz: celebrações populares e antropologia na pandemia**. 23ed. Rio de Janeiro: Museu Nacional - UFRJ, 2021, v. 23, p. 37-49.

TEIXEIRA, F. A. F. **Sobre as terras de São Sebastião: estudo e representação cartográfica da Freguesia do Anta nos Sertões do Leste (1855-1858)**. 2016. 247 f. Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural, Paisagens e Cidadania) - Universidade Federal de Viçosa, Viçosa.

VASCONCELOS, P. A. Questões metodológicas na geografia urbana histórica. **Geotextos** (Salvador), v. 5, p. 147-157, 2009.

VIEITES, E. G.; VIEITES, R. G. ; FREITAS, Inês Aguiar de . Sertões do Leste: A construção de uma região geográfica. **GeoUERJ** (2007), v. 10, p. 257-275, 2014.