

## Lugar, sujeito e polissemias do patrimônio em Goiás, Brasil

Luana Nunes Martins de Lima<sup>1</sup>  
Victor Henrique Fernandes e Oliveira<sup>2</sup>

**Resumo:** A recente expansão do conceito de patrimônio possibilita novos olhares e nos impõe desafios de interpretação das referências culturais dos distintos grupos sociais. Este artigo propõe um diálogo que problematiza a memória e o patrimônio em Pilar, Crixás e Pirenópolis (Goiás – Brasil), considerando suas histórias, suas reminiscências, suas ausências nos lugares modificados, suas disputas em torno da memória e seus diferentes sentidos. Como metodologia de pesquisa, nos valem de revisão bibliográfica, documental e pesquisas de campo, com observação participante e entrevistas (semiestruturada, narrativas e fotoentrevistas) com moradores dos três municípios entre 2013 e 2021. Apesar dos diferentes recortes espaciais e das múltiplas motivações que se consolidam em torno do patrimônio nos casos estudados, todos apontam para os sujeitos e suas valorações, demonstrando seu caráter polissêmico, plurissignificativo e carregado de “vontade de memória”.

**Palavras-chave:** patrimônio cultural; memória; Pilar de Goiás; Crixás; Pirenópolis.

### Lugar, sujeto y polisemia del patrimonio en Goiás, Brasil

**Resumen:** La reciente ampliación del concepto de patrimonio permite nuevas perspectivas y impone desafíos en la interpretación de referencias culturales de diferentes grupos sociales. Este artículo propone un diálogo que problematiza la memoria y el patrimonio en Pilar, Crixás y Pirenópolis (Goiás - Brasil), considerando sus historias, reminiscencias, ausencias en lugares modificados, disputas en torno a la memoria, así como sus diferentes significados. El diseño metodológico consistió en una revisión bibliográfica y documental, observación participante en campo y aplicación de entrevistas (semiestructuradas, narrativas y fotoentrevistas) a residentes de los tres municipios, entre 2013 y 2021. A pesar de los diferentes recortes espaciales y de las múltiples motivaciones que se consolidan en torno al patrimonio en los casos estudiados, todo señala la centralidad de los sujetos y sus valoraciones, demostrando su carácter polisémico, plurisignificativo y cargado de “voluntad de memoria”.

**Palabras-clave:** patrimonio cultural; memoria; Pilar de Goiás; Crixás; Pirenópolis.

### Place, subject and polysemy of heritage in Goiás, Brazil

**Abstract:** The recent heritage concept expansion allows new approaches and challenges to interpreting the different social groups cultural references. This article suggests a dialogue between memory and heritage in Pilar, Crixás, and Pirenópolis (Goiás - Brazil), through understanding of their histories, reminiscences, absences in modified places, disputes around memory and different meanings. The methodology is based on a bibliographic review, a documentary research, participant observation in fieldwork and interviews (semi-structured, narratives and photo interviews) with residents of the three municipalities, during 2013 and 2021. Despite the different spatial clipping, and the multiple motivations that are consolidated around the theme of heritage in the cases studied, all of them point to the centrality of the people and their values, demonstrating their polysemic, pluri-significant character and loaded with “will of memory”.

**Keywords:** cultural heritage; memory; Pilar de Goiás; Crixás; Pirenópolis.



DOI: <https://doi.org/10.26512/patryter.v5i10.43055>

**Como citar este artigo:** Lima, L. & Oliveira, V. (2022). Lugar, sujeito e polissemias do patrimônio em Goiás, Brasil. *PatryTer – Revista Latinoamericana e Caribenha de Geografia e Humanidades*, 5(10), 183-198. DOI: <https://doi.org/10.26512/patryter.v5i10.43055>

**Recebido:** abril de 2022. **Aceite:** maio de 2022. **Publicado:** 01 setembro de 2022.

<sup>1</sup> Professora doutora da Universidade Estadual de Goiás, UEG. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0374-0488>. E-mail: [luana.lima@ueg.br](mailto:luana.lima@ueg.br)

<sup>2</sup> Professor mestre da Faculdade de Jussara, FAJ. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0590-3335>. E-mail: [victorfernandes.doc@gmail.com](mailto:victorfernandes.doc@gmail.com)

## 1. Introdução

Este artigo é fruto de um trabalho conjunto entre orientadora e orientando. Originou-se a partir de diálogos que se concretizaram no desenvolvimento de duas pesquisas com distintos recortes espaciais e em diferentes momentos. A primeira, apresenta-se de forma integral na tese de doutorado intitulada “Lugar e memória: o patrimônio goiano entre o esquecimento e a resistência” (Lima, 2017), a segunda, na dissertação de mestrado intitulada “De capela a coreto: direito à memória negra e (re)apropriação na Praça Coronel Chico de Sá – Pirenópolis (GO)” (Oliveira, 2022).

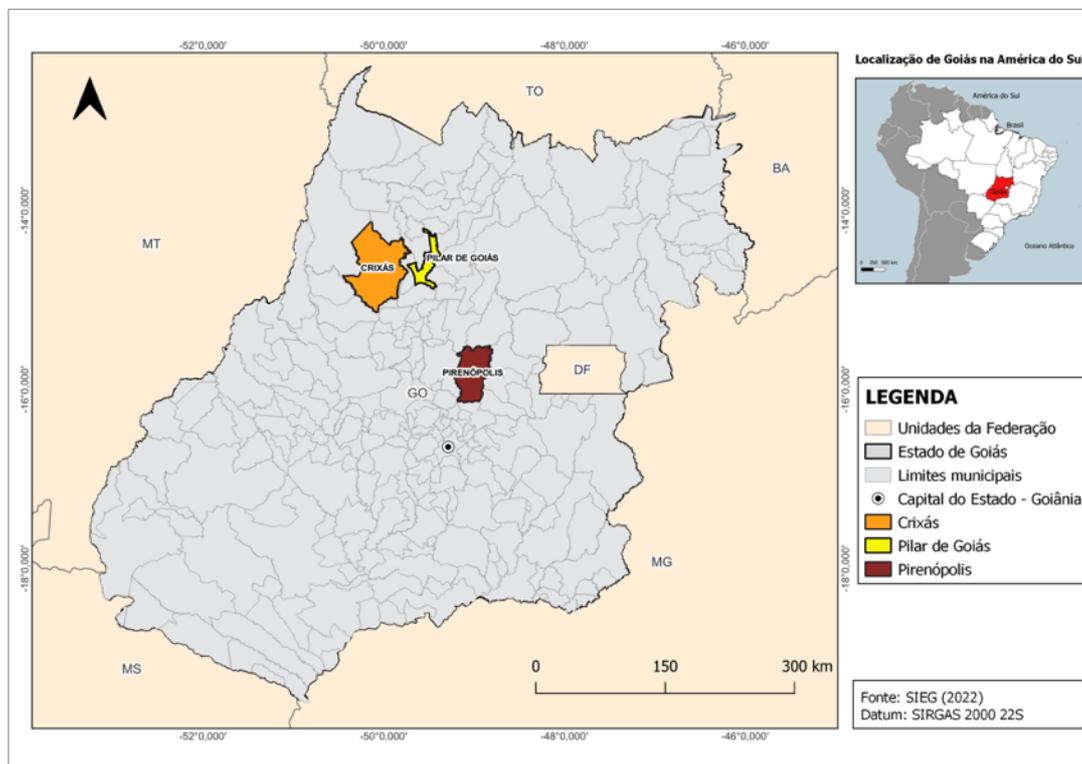
Assim, as análises ocorreram em área urbana nos três municípios goianos - Pilar, Crixás e Pirenópolis, localizados, respectivamente na região do Vale do São Patrício, microrregião de Ceres, no Centro Goiano; na microrregião de São Miguel do Araguaia, Noroeste Goiano; e na microrregião do Entorno do Distrito Federal, todos situados na antiga zona da mineração comandada pelo bandeirantismo no início do século XVIII.

Tais análises possibilitaram um diálogo que problematiza a memória e o patrimônio em diferentes localidades, considerando seu histórico como lugar, suas reminiscências subterrâneas, suas ausências nos lugares modificados, suas disputas em torno da memória e seus diferentes sentidos. Nos

permitiram vislumbrar os patrimônios locais por seu caráter polissêmico e plurissignificativo, na medida em que concomitantemente instigaram e abarcaram múltiplas percepções, significados e formas (re)apropriação (territorialidades), que podem ser motivadas pelos usos passados e presentes. Essa polissemia transcende a mera patrimonialização, pois ocorre em razão de práticas de diferentes grupos e sujeitos, atuando o *lugar* como gerador de diferentes memórias que se contextualizam às suas múltiplas valorações.

Em Crixás, não há registros de tombos de nenhuma esfera e há poucas reminiscências da cultura e da arquitetura colonial original na malha urbana. Em Pilar de Goiás, cuja presença do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) se faz desde 1954, a condição de preservação não atingiu toda poligonal tombada. Atualmente, está em processo um estudo para ratificar as áreas de real interesse de preservação, pois desde década de 1960 muitas edificações foram modificadas alterando substancialmente a arquitetura original. Pirenópolis, por sua vez, cujo conjunto arquitetônico, urbanístico e paisagístico da cidade foi tombado pelo Iphan em 1990, mas onde, isoladamente, os registros de tombos iniciaram-se em 1941, o patrimônio assumiu uma modalidade de produto cultural e estético que estimulou a refuncionalização turística.

**Figura 1** – Mapa de localização dos municípios Crixás, Pilar de Goiás e Pirenópolis (Goiás, Brasil)



Fonte: elaboração própria, 2022.

Em Crixás e Pilar, apesar de não ter ocorrido um processo de patrimonialização efetivo, no plano do vivido observamos algo como um “sentido contaminado de lugar”, “baseado no enraizamento e na convicção de que este é *meu* lar” (Relph, 2014, p. 26). No conjunto das questões que permeiam o patrimônio, surgem ressentimentos e rupturas com a modificação do espaço, como analisado por Bosi (1994), para quem as transformações, nesse caso, figuram como violência, pelo predomínio das relações capitalistas sobre outros vínculos sociais. Surgem ainda disputas e conflitos no campo da memória, tais como foram tratados com profundidade teórica por Pollak (1989) em seu artigo “Memória, esquecimento, silêncio”, e seletividades da memória, tais como demonstradas empiricamente por Tamasso (2005). Já em Pirenópolis, a dinâmica do turismo e a abertura da cidade para os “de fora”, modificam e ampliam os sentidos dados aos lugares do patrimônio, ocasionando multi territorialidades, como ocorre na Praça do Coreto, lugar que abrigou a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, até sua demolição na década de 1940. Em todos os casos, para além do tombamento, os lugares estão impregnados de significados, como considerou Halbwachs (2003, p. 170) ao dizer que “teríamos uma idéia muito incorreta da maneira como se dispunham em sua memória as lembranças das cerimônias, das preces e de todos os atos, todos os pensamentos que preenchem uma vida devota, se não soubéssemos que cada um deles encontraria lugar em alguma parte desse espaço”.

A experiência nas cidades orienta diferentes perspectivas de vivência do patrimônio, as quais podem tender a articulá-lo em categorias polarizadas no passado e na atualidade. Ademais, nas pesquisas em torno das memórias, não podemos desconsiderar as tensões que cercam o objeto. Barreiras (2013, p. 315) pondera que para pensar a cidade “sob a ótica da “memória” ou sob o prisma de significados atribuídos à noção de patrimônio” é preciso “compreender a lógica das prioridades sobre o uso e valorização de espaços efetivados ao longo do tempo. Prioridades que aparecem como coletivamente construídas, embora sejam objeto permanente de disputas simbólicas que revelam interesses de diferentes atores sociais”. Evidentemente há uma disposição diferencial de sujeitos e objetos no que concerne às memórias coletivas nas três cidades de estudo. Dessa forma, nosso objetivo foi identificar em que medida os sentidos do patrimônio cultural são determinados pelas populações detentoras nestas três

cidades, dentro do arcabouço compartilhado pela vivência no *lugar*.

Como metodologia de pesquisa, nos valemos de revisão bibliográfica e documental, bem como de pesquisas de campo com observação participante e entrevistas (semiestruturadas, narrativas e fotoentrevistas) com moradores dos três municípios, entre 2013 e 2021. O artigo está dividido em três partes, as quais analisamos elementos percebidos e interpretados como patrimônio pelos moradores das cidades pesquisadas. Destacamos que não nos comprometemos com a análise da integralidade dos bens de cada cidade, porém, a partir de casos singulares, buscamos uma compreensão que totaliza processos e fenômenos no campo da memória e da construção identitária, a fim de demonstrar o caráter fundamentalmente polissêmico do patrimônio cultural.

## 2. Pilar: cidade dos sinos e do “tempo lento”

Nenhum local melhor expressa a produção coletiva do cotidiano do que os espaços públicos. Para entendermos o sentimento de patrimonialidade, é importante reconhecermos nestes espaços as referências e os ícones simbólicos que dão existência aos afetos do presente. A memória da cidade se fixa em elementos muito particulares em ruas, casas, praças, largos e igrejas. “O espaço que ocupamos, por onde passamos muitas vezes, a que sempre temos acesso e que, de qualquer maneira, nossa imaginação ou nosso pensamento a cada instante é capaz de reconstruir” (Halbwachs, 2003, p. 1701).

A mudança nestes espaços pode proporcionar, sobretudo aos idosos, sensações de perdas (Bosi, 1994). Relph (1979) nos ensina que o *lugar* não é o mesmo que localização, mas sim o espaço do sentir, do vivido como simpatia daquilo que sempre foi, mas se modifica na permanência de ser. Se o *lugar* não é localização, a memória, por sua vez, também não é localizável. Como afirmara De Certeau (1998), a memória não se armazena em lugares vividos, mas manifesta-se nestes lugares pela “presença de ausências”, permitindo apenas que localizemos essas ausências.

*O que se mostra designa aquilo que não é mais: “aqui vocês veem, aqui havia...”, mas isto não se vê mais. Os demonstrativos dizem do visível suas invisíveis identidades: constitui a própria definição do lugar, com efeito, ser esta série de deslocamentos e de efeitos entre os estratos partilhados que o compõem e jogar com essas espessuras em movimento (De Certeau, 1998, p. 189).*

Isso justifica porque um dos moradores mais antigos de Pilar de Goiás, voluntariamente, projetou retratar a cidade de sua infância, quando tudo em volta já mudou. Um mapa afetivo, indicando a localização das casas com as iniciais de seus moradores décadas atrás, quando chegou em Pilar, na tentativa de dar continuidade às funções afetivas inerentes às ruas que ainda lhe despertavam familiaridade e estima.

*Tinha cinquenta e três casas e eu falei que vou fazer um mapinha de Pilar em 47 [1947] com cinquenta e três casas. Compra a cartolina, né? Em cada quadrinho de cada morador que eu conheci eu coloco as iniciais... Antônio, Manuel, José... [...] Tem um senhor aí: “- Faz, que eu vou colocar no computador, passar a limpo”. De 43 [1943] a 2013, né? (Luciano Correia de Brito – in memoriam - Artesão, sineiro e sanfoneiro de folias. Entrevista concedida em 14 de julho de 2013).*

O *lugar*, então, está relacionado ao trabalho da memória, pois presentifica as ausências, articulando-as às subjetividades dos sujeitos que estruturam essa ausência como existência e a faz “ser-aí” (*Daisen*), quando na verdade o que resiste é a própria memória, que se fixa nos lugares do passado para garantir a estabilidade do próprio ser.

O antigo calçamento de pedras das ruas, atualmente asfaltadas ou em bloquetes, suscita as mais variadas lembranças dos moradores mais antigos e apareceu com frequência na fala dos entrevistados. Dona Neco, Eli Cardoso e o folião Brás, antigos moradores de Pilar que acompanharam as transformações urbanas, recordam com saudosismo dessa época, destacando os elementos que avizinham-se no pequeno conjunto de ruas.

*Até 1960 as ruas ainda eram calçadas ainda, tudo de pedra, e aqui essa praça não existia, não. Tinha um casarão muito bonito aí. [...] Acho que ela foi demolida em 1973. [...] Falo: - Por que que desmanchou essa casa? Pra fazer praça só pra ficar soltando foguete de madrugada. É ruim demais! É uma saudade daquele tempo, as ruas eram muito bonita, assim tudo feitinha, era uma cidade pequeninha, mas assim, bem cuidadinha. [...] Aí tem a rua que fala “do Campo da Lã”, tinha a ruinha estreitinha que passa pro Campo da Lã. [...] Eu nasci em trinta e oito [1938], tô com setenta e seis, então cresci aqui, né, nessa vida. Eu morava lá na..., com meus pais, na rua Viracopos, numa daquelas casas lá. [...] E essa rua Viracopos era bonita, as calçadas toda de pedra, limpinha, aí descia limpinha, a água corria assim do chafariz,*

*descia um rego na água no canaleta assim, de pedra... Era bonito (Neco Santana Batista, moradora de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 07 de setembro de 2014).*

*[...] Eu alembro ainda. Nós, quando rezava naquela igreja lá em cima... [...]. Eurípedes ia fazer presépio lá, nós ia rezar no presépio lá e eu junto. Cedo, deu um chuva de noite, de madrugada, amanhecendo deu uma chuva. Nós foi rezar lá cedinho, um dos rezador [...], achou um pepita de ouro que deu duas éguas. E aqui quando chovia [...], aqueles mais velhos saiam catando pepitinha de ouro [...] (João Batista do Carmo, morador de Pilar de Goiás. Entrevista concedida em 27 de junho de 2016).*

A brincadeira, a festa, a reza, o encontro, a lembrança e até o ouro são elementos que, pela saudade, parecem povoar as ruas de Pilar. A paisagem se modifica, mas preserva referências que estabiliza a memória – na dialética que, para Bosi (2003), estabelece a tensão entre a transformação e a resistência. Hoje, as ruas de pedras em lages foram substituídas pelo asfalto e certamente não se encontra mais ouro nelas. As casas coloniais, que outrora tinham sempre abertas suas janelas e portas, estão fechadas, enquanto outras foram construídas ou reformadas com muros que as separam da rua, simbolizando um nítido afastamento entre vida pública e vida privada. Ainda assim, as ruas ainda preservam uma quietude, um “tempo lento”, onde práticas como sentar-se à porta no fim do dia com o vizinho para observar o movimento e cumprimentar os conhecidos transeuntes, ainda são comuns.

A relação desses sentidos de *lugar* com o patrimônio cultural da cidade está no fato de que este não pode existir fora do que chamamos de “preservação social”. São valores e sentidos compartilhados, definidos por Buttimer (1982, p. 172) como um “horizonte abrangente de nossas vidas individual e coletiva”. Segundo a geógrafa, “na vida diária não se reflete, ou não se examina criticamente, sobre tais horizontes; a noção de mundo vivido sugere essencialmente as dimensões pré-reflexivas e tomadas como certas, da experiência, os significados não questionados e determinantes do comportamento”.

Um exemplo dessa relação é a tradição do toque dos sinos da Igreja Matriz, ainda muito forte em Pilar, e que se constitui como um marco identitário do *lugar*. Um dos moradores entrevistados, o senhor Luciano, foi sineiro antigo na cidade e narrou um pouco da história dos sinos e de sua própria história, demonstrando que os elementos de memória da cidade, mais do que significância histórica, apresentam uma significância

biográfica e simbólico-afetiva para quem vive no lugar.

A tradição revela uma continuidade profundamente arraigada à identidade do lugar. Os sinos de Pilar fazem parte da vida de muitas pessoas. Algumas, como este morador, ouviram histórias acerca deles, aprenderam os domínios dos repiques e seguiram a tradição como uma função “sacerdotal”. Outros, como a maioria dos moradores, simplesmente aprenderam a comunicação pelos diferentes toques.

*Provavelmente a anunciação do toque dos sinos chamando os fiéis para que venham à casa de Deus, orar a Deus e pedir o seu conforto a Deus e arrependimento de todos os seus pecados. Então, a chamada, como o povo fala, o “toque do sino”, é chamando os fiéis que vêm para a oração na casa de Deus. [...] Quando acontecia, alguma vez a pessoa falecia dentro da cidade, tarde da noite, outra hora às vezes a pessoa tava passando muito mal, precisava de socorro, então, ia na igreja, pedia o zelador que batesse no sino anunciando o alarde. Então, o povo, quando escutava bater no sino, então o povo ia imediatamente ver o quê que tava acontecendo (Jovelino Brito. In Mater Dei Produções, [s.d.]).*

Historicamente, os sinos sempre tocaram para anunciar algo: no Domingo de Páscoa, no Natal, nas festas em homenagem aos santos padroeiros, as boas e más notícias, como os batismos das crianças ou a troca de alianças entre noivos, os nascimentos (com um toque repicado) e o falecimento de conterrâneos (com uma percussão lenta e pesada, que pode ser diferenciada se o falecido for homem, mulher ou criança). Em Pilar, no entanto, a sua importância transcende a da função litúrgica e de regulador do tempo, está na simbologia. De uma forma geral, os moradores sentem o badalar dos sinos como constituintes de seu cotidiano e a sonoridade se funde à paisagem da cidade marcando o seu “tempo lento”.

Interessa-nos destacar que na ocasião do inventário para registro do toque dos sinos como forma de expressão em São João del-Rei, Minas Gerais, a pesquisa do Iphan reconheceu a persistência da função comunicativa e de controle do tempo, porém, a relação entre essa prática e os sujeitos não é de mera funcionalidade. Nesse sentido, não se trata de investigar apenas a serventia dos toques nas cidades inventariadas, pois não é essa a questão que deve orientar o estudo para o reconhecimento de uma determinada referência cultural como patrimônio. “Importa avaliar como o

toque dos sinos agencia processos de construção de identidades legitimadas socio culturalmente. Assim posta, essa questão aponta para uma outra, qual seja, a da possibilidade de reconhecimento desse bem como patrimônio” (Iphan, 2009, p. 16-17).

Em Pilar, essa questão deveria ser um objeto de reflexão apurada. Os sinos ainda são acionados manualmente, e não eletronicamente, como em outras cidades. Há uma motivação coletiva de fazer perdurar a tradição dos sinos, embora isto seja algo que aos poucos está sendo esquecido, como relatou o sineiro (figura 2): “*Os mais velhos entendem, agora os mais novos que vão chegando, não sabe, né? [...] Agora a gente sabe, né? Se eu tô lá de casa, se toca o sino, o rapaz que toca aí, que é pra uma pessoa que faleceu, pro sepultamento, então lá eu falo: “- Pra quem será? Será que é pra gente daqui?”*” (Luciano Correia de Brito – in memoriam. Entrevista concedida em 17 de julho de 2013).

Assim como os sinos, as igrejas de Nossa Senhora do Pilar e de Nossa Senhora das Mercês, e o Chafariz São José constituem os espaços da memória religiosa dos habitantes de Pilar. Para Halbwachs (2003), elementos/lugares religiosos reconstituem uma imagem simbólica do sagrado e estabilizam-se materialmente. Por meio deles os grupos sociais fixam-se e encerram-se em seus limites para que o pensamento coletivo tenha maior possibilidade de imobilizar-se e durar.

Sobre estes elementos abordados, a noção de *lugares de memória* (Nora, 1984) é bastante oportuna, uma vez que possui uma tríplice acepção: são *lugares materiais* onde a memória social se ancora e pode ser apreendida pelos sentidos; são *lugares funcionais* porque têm ou adquiriram a função de alicerçar memórias coletivas e são *lugares simbólicos* onde essa memória coletiva – vale dizer, essa identidade – se expressa e se revela. São, portanto, *lugares* carregados de uma “vontade de memória”.

### 3. Crixás e as disputas pela memória: quando a história não pode ser lida nas pedras

Em Crixás, evidencia-se um patrimônio material quase totalmente inexistente e bastante inexpressivo no tocante às políticas públicas, pois quase todo acervo foi demolido no século XX. Ainda assim, este patrimônio (parte dele representado na figura 3) é muito presente na memória, expressando-se como uma forte consciência coletiva a respeito da perda e através de disputas familiares e grupais por visibilidade, como já abordado por Lima (2020).

**Figura 2** – Campanário e Igreja Matriz de Nossa Senhora do Pilar. Na ocasião, o Sr. Luciano (*in memoriam*) nos explicava sobre toques, repiques, badaladas e reviradas dos sinos



Fonte: acervo pessoal de Luana Nunes (2013).

O primeiro aspecto que gostaríamos de destacar é a imagem que carregam as “famílias tradicionais” e o pertencer a uma dessas famílias como elemento sumário para a construção patrimonial. O que entrevistas realizadas demonstraram, claramente são lacunas na história da cidade que só podem ser preenchidas pelas memórias, abrigadas nos afetos mais entranháveis dessas diversas famílias locais que povoaram o lugar. “Crixás, quem chegava aqui em direção à mineração Serra Grande, a rua vinha em direção ao casario, aonde você está, descia aqui e subia a igreja, era um nove. E quem chegava do outro lado da cidade era um seis. Aqui tinha nove famílias. Então eles fizeram essa cidade. Não sei se foi por acaso ou era lenda” (Rômulo Xavier de Lima, morador de Crixás, Presidente da Associação dos Catireiros e Foliões de Crixás. Entrevista concedida em 30 de junho de 2015).

O primeiro aspecto que gostaríamos de destacar é a imagem que carregam as “famílias tradicionais” e o pertencer a uma dessas famílias como elemento sumário para a construção

patrimonial. O que entrevistas realizadas demonstraram, claramente são lacunas na história da cidade que só podem ser preenchidas pelas memórias, abrigadas nos afetos mais entranháveis dessas diversas famílias locais que povoaram o lugar. “Crixás, quem chegava aqui em direção à mineração Serra Grande, a rua vinha em direção ao casario, aonde você está, descia aqui e subia a igreja, era um nove. E quem chegava do outro lado da cidade era um seis. Aqui tinha nove famílias. Então eles fizeram essa cidade. Não sei se foi por acaso ou era lenda” (Rômulo Xavier de Lima, morador de Crixás, Presidente da Associação dos Catireiros e Foliões de Crixás. Entrevista concedida em 30 de junho de 2015).

Ferreira de Farias, Pereira Neves, Araújo, Maciel, Xavier, Lima, Carvalho – nomes que foram constantemente citados em relatos. Não é irrelevante falarmos dessas famílias em um contexto em que os “territórios do patrimônio” se realizam imaterialmente e materialmente nos feitos memoráveis desses nomes.

**Figura 3** – Da esquerda para a direita: Casa Grande, Igreja Nossa Senhora da Conceição e Cadeia Pública – edificações do século XVIII, demolidas no século XX. Pintura de Claudiuir Fernandes, morador de Crixás



Fonte: acervo pessoal de Rômulo Xavier Lima (2015).

*Na formação urbana acentua-se a saga de famílias numerosas e ilustres. Neves, Carvalho, Feitosa, eis sobrenomes de tradição e profundidade de raízes humanas, como são os Machado, Xavier, Araújo, Ferreira, Oliveira e Lima. Ao serem pronunciados, despertam implícita reverência aos antepassados cujas árvores genealógicas se fizeram frondosas. O apêndice de outras famílias que vêm e radicam-se exprimem-se pelos Dietz; Sua origem é Hamburgo, Alemanha Ocidental. Remonta a 1632 – detecta o ex-prefeito Joaquim Frederico Dietz (Asmar, 1988, p. 62).*

Segundo José Manoel Carvalho Maciel (Presidente da Comissão de Folclore e das Cavalhadas de Crixás. Entrevista concedida em 29 de março de 2017), estas “famílias tradicionais” não necessariamente se referem às famílias com melhor poder aquisitivo ou político. Segundo ele, “na verdade, não é ‘família tradicional’, são famílias pioneiras”. Ao que inclui alguns sujeitos: os senhores Senhorinho Correia Meireles e Severiano Dias Seabra (Seu Severo), foliões de família humilde, mas com uma participação nas folias e Cavalhadas de Crixás; a chamada “vó Bloch”, filha de uma escrava que foi criada com a família de mineradores ingleses, referência na cultura crixense pela Dança

do Tambor e pela arte de curandeira; Dona Otília, que ainda está viva, neta de escravo e dançarina de tambor, inclusive tendo um setor na cidade com seu nome; entre outros.

Assim, a diferença maior entre os “de fora” e os “de dentro” se faz sentir pela condição de migrante ou nativo de seus descendentes. Para Marandola Júnior (2009), não é propriamente o tempo de moradia no local o que define a natureza de seu envolvimento com a cidade, por isso, não se pode determinar quando um migrante deixa de ser um “de fora”, pois dependerá de relações como o trabalho, o casamento ou o nascer e criar os filhos ao longo dos anos para que se redefina o *lugar* de referência principal. Na realidade, o elemento fundamental para que a cidade se torne o *lugar* destes sujeitos é a reconstrução de seu “casulo protetor”, nas palavras do autor. Para dona Lena, Crixás “é a terra do meu sogro, seus ancestrais e meus filhos estão aqui, né? Embora eu seja mineira, forasteira, como eles chamavam, mas eu aprendi amar Crixás. Amar Crixás dessa maneira, através da luta pra criar os filhos, pra educar [...]”.

O fato de pertencer ou não às famílias locais, de ser ou não “filho da terra”, geram crises identitárias e, na medida em que a cidade passa a ter significados de vivência, geram também anseios por

fazer parte da construção daquele *lugar*. Esta condição foi observada principalmente em Crixás e Pilar, por arrogarem para si o título de “tradicionais”.

*Ainda existe separatismo aqui. Ainda existe uns que acham que pra somar não precisa contar com pessoas de fora. Porque eu sou considerada de fora. É porque o nome Dietz é muito forte, mas na verdade eu sou Neves, a minha mãe era oriunda daqui. [...] meu avô chegou aqui em mil novecentos e pouco, ele morreu aqui, ele tá sepultado aqui, né? A minha vó veio pelos negros, ela não chegou a ser escrava, mas ela nasceu na senzala e foi educada por uma família numa fazenda em que ela era uma negra inteligente e prendada, tanto é que ela descende de um homem que aprendeu a ler e escrever sozinho, que foi professor de promotor, de médico, que ensinou médico daqui, que é filho da terra. [...] Sebastião de Brito, tem até uma escola em homenagem a ele aí. [...] Quando eles contaram a história da lavra [...] meu avô chegou aqui, achou muito ouro em lavras [...]. Ele saiu, foi pra São Paulo, ele bateu pro Sul, trouxe a família Brocker. [...]. E a ideia foi dele, ele que buscou, ele que trouxe, ele que ficou no prejuízo, ele que ajudou a ascensão. O José Asmar escreveu um livro histórico aqui de Crixás. Ele não faz alusão ao meu avô. [...] eles não fazem questão que isso venha à tona. E isso dói. [...] Eu sou tradicional, mas pra eles eu não sou genuinamente tradicional (Elisabeth Dietz Neves Ferreira, moradora de Crixás. Entrevista concedida em 01 de julho de 2015).*

Em Crixás, as memórias em disputa foram mais profundamente exploradas na medida em que a pesquisa avançou para essa questão dos sentidos de patrimonialidade. Para Poulot (2009, p. 237), a dimensão do conflito reside no “vínculo entre as patrimonialidades individuais ou comunitárias, em suas significações e intensidades, e as intencionalidades da patrimonialização coletiva”. Existem lembranças em “zonas de sombra”, em “silêncios”, como Pollak (1989) prescrevera ao reforçar a existência das fronteiras entre o “dito e o “não-dito”, na constatação de que a memória vive em constante disputa, havendo “uma permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido”, o que se aplica a toda forma de memória, individual e coletiva, familiar, nacional e de pequenos grupos. Estas são moldadas pela angústia de não encontrarem uma escuta, ou talvez, pela angústia de se exporem a mal-entendidos. São as chamadas “memórias subterrâneas”, cujo problema que se coloca a longo prazo, segundo

Pollak (1989, p. 9), é a “sua transmissão intacta até o dia em que elas possam aproveitar uma ocasião para invadir o espaço público e passar do “não-dito” à contestação e à reivindicação”, como se percebe pelo relato a seguir:

*Quem era Prudêncio Ferreira? Um coronel, o homem mais rico da cidade, né? Um homem poderoso, que veio pra aqui pelo bandeirantismo. A família dele é pelo bandeirantismo, e ele soube, como filho único, depois, levar esse legado. [...] E a família Pereira Neves e Ferreira de Farias é uma só, eles vieram pelo dinheiro, mais especificamente os Ferreira de Farias. Era muito dinheiro. [...] Então, a nossa história tem que ser contada por nós mesmos, se eu quiser um dia saber quem foi Albert Pedro, alemão, quem foi Maria Pedrosa Dietz, que é minha vó, quem foi João Frederico Dietz e Joaquim Frederico Dietz, que num tem nenhum mérito pra eles aí. [...] Você não vai encontrar, a não ser lá no Lago Azul, uma rua caindo aos pedaços lá, de buraqueira, tá Joaquim Frederico Dietz lá. Eu queria uma rua, eu num queria, por exemplo, que eles pegassem uma obra que ele fez e colocassem o nome dele. Eu quero que eles construam uma coisa e façam uma homenagem pra ele, né? Então, eu tinha vontade disso, mas eles não fazem. [...] Se eles pudessem, eles nos apagaríamos (Elisabeth Dietz Neves Ferreira, moradora de Crixás. Entrevista concedida em 01 de julho de 2015).*

Nomes de ruas, monumentos de homenagem póstuma, nomes citados em livros, crônicas - todos são formas de assegurar uma lembrança. Nesse sentido, e talvez até como uma forma de consciência de preservação, muitos cidadãos de Crixás se mobilizam em torno da criação literária, buscando um sentido histórico para a cidade, algo que se possa “salvar”. Como na obra cinematográfica “Narradores de Javé”, buscam resistir ao progresso recontando as histórias transmitidas por seus antepassados.

Em 1985, o Prefeito Municipal de Crixás, André Machado de Azevedo, baixou a Portaria nº. 29/85, instituindo um concurso, de cunho nacional, para a elaboração da História de Crixás. A reconstrução histórica empreendida por José Asmar (1988), vencedor do concurso, abriu caminho para que disputas familiares, que envolviam a participação e pioneirismo nessa história, viessem à tona. Em entrevista, Dona Lena, autora de um dos livros publicados sobre o município, faz a seguinte declaração:

*Ele escreveu “Crixás: do berço do ouro à luta pela vida”. Só que ele só escreveu “do berço do ouro”, ele não escreveu sobre as pessoas que lutaram para criar, fazer Crixás. Porque Crixás é uma cidade tradicional e as famílias tradicionais não gostam de dividir honra com ninguém, é só deles. Então ele escreveu de acordo com a primeira dama, que era família tradicional, dona Delmira Machado. Ele escreveu só mesmo a “terra do ouro”, né, do “berço do ouro”. A “luta pela vida” ninguém entrou, foi uma história sem povo (Maria Madalena de Lima – professora, escritora e moradora de Crixás. Entrevista concedida em 30 de junho de 2015).*

Essa alusão a uma reescrita da história faz parte de um contexto muito mais profundo, que não diz respeito apenas ao anseio de legitimação de ancestralidades, mas esbarra no fato de que Crixás se espelhou em outras cidades coloniais potencialmente elevadas como “berço da cultura goiana” e, uma vez que a quase totalidade do patrimônio material não fora mantida, restava outras formas de participação da construção da memória local.

*[...] Geralmente, nessas cidades históricas tradicionais as pessoas são muito ligadas à cultura. Como eu te falei, aquela época que os meus pais eram adolescentes, todo mundo mandava os filhos para estudar em Goiás Velho. Então, o pessoal teve uma cultura muito forte, o pessoal teve contato com Cora Coralina, com Goiandira do Couto, com muita gente rica culturalmente em Goiás Velho. Então, tradicionalmente Crixás também tem essa força da cultura tradicional do estado de Goiás. Então, com isso cresce essas rivalidades, né? [...] É porque a cidade é tão rica de cultura, e ficou pra trás um pouco, aí tem esse negócio: -“Não! Eu quero ser uma fonte segura”. -“Eu quero ser uma origem de um conceito de cultura que as pessoas não têm!” (José Manoel Carvalho Maciel, Presidente da Comissão de Folclore e das Cavalhadas de Crixás. Entrevista concedida em 29 de março de 2017).*

A fala deste entrevistado dialoga com a pesquisa de Delgado (2003), que coloca a produção literária de Cora Coralina como coadjuvante na construção da “cidade patrimônio” em Goiás. As narrativas biográficas e memorialísticas de Cora foram amalgamadas com elementos materiais da cidade. O discurso literário e imagético foi uma estratégia essencial para imortalizar a poeta como símbolo, bem como consagrar os lugares da cidade, cenarizados nos versos em prosa.

Um surto de “vontade de memória”, ante a identidade local ameaçada, chegara a Crixás materializado na literatura, certamente por essa influência cultural de Goiás Velho e de sua elevação à “Berço da Cultura Goiana”, mas também pela influência da figura de Ursulino Tavares Leão, crixaense de 91 anos, que se destacou na política e na produção literária goiana, fundando a Academia Crixense de Letras.

Segundo Sebastiana Dietz: “Alguém precisava deixar escrito, além do escritor José Asmar, algo mais sobre a história desta terra! Os anos foram passando, a história viva indo embora... Assim sendo, me atrevi a escrever Terra dos Kirirás e Poemas Mais! (Meu torrão, meu chão)”, cujo título é uma clara referência ao título do primeiro livro da poetisa Cora Coralina, publicado pela Editora José Olympio em 1965, “Poemas dos Becos de Goiás e Estórias Mais”.

A pujança que envolve a produção literária e a influência de Ursulino Leão no contexto cultural da cidade fez com que algumas obras públicas fossem batizadas com seu nome, incluindo o Espaço Cultural, composto pelos três casarões coloniais restaurados (Casarão) na Rua Ricardo Neves, com a participação direta da iniciativa privada, por intermédio da Lei Rouanet. Esse fato trouxe à tona novas disputas em torno da memória, e o questionamento do grau de identificação entre a população local com a figura do ilustre escritor político. Primeiro, pelo nome dado ao espaço, uma vez que homenageou o escritor e político crixaense ainda em vida, contrariando a Lei 6.454/1977. E depois, por escolher para este monumento, o nome de um crixaense que, embora tenha se notabilizado como político e na Academia Goiana de Letras, pouco teria contribuído, de fato, pela preservação do patrimônio local. E, pertencendo à elite local, deixou Crixás ainda muito jovem para seguir a carreira política.

Segundo Anália Dias Souto, professora da Universidade Estadual de Goiás e coordenadora do projeto de restauração do Casarão, o objetivo de criar o Espaço Cultural foi atender a população de Crixás com atividades como palestras, seminários, cursos, jantares, reuniões musicais, festas sociais, populares e religiosas. Algumas críticas pontuais denunciam o fato de que muitos eventos e exposições realizados no Centro Cultural não traduzem os reais anseios da população. Contudo, percebemos uma grande potencialidade de uso democrático do espaço que, de fato, como a Anália nos mostrou em fotos e vídeos, recebe e é utilizado pelos mais variados grupos (escolares, universitários, religiosos, artísticos) para atender a interesses dos mais diversos. O espaço atualmente

abriga um singelo museu, a biblioteca municipal e a Academia Crixense de Letras.

Os usos do patrimônio de fato mudam porque se a memória é um fenômeno coletivo e social, construída coletivamente, certamente ela será submetida a flutuações e transformações constantes. Os pleitos internos ao *lugar* é que fazem conflitar as memórias individuais, com marcos ou pontos relativamente invariantes, pois fazem parte da própria essência dos sujeitos (Pollak, 1992). Esses pleitos não apenas demonstraram conflitos, mas também uma identificação profunda com os espaços do patrimônio, evidenciando o sentido de “fazer parte”, de ter o próprio nome e o nome de sua família inscrito nele.

Halbwachs (2003) enfatiza ainda no início de sua obra, quando explicita a dialética entre memória individual e memória coletiva, que não há apenas a seletividade da memória, mas também um processo de “negociação” entre as duas.

*[...] se esta primeira lembrança [memória individual] foi suprimida, se não nos é possível mais reencontrá-la, é porque há muito tempo não fazemos parte do grupo na memória do qual ela se mantinha. Para que a nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos: também é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles e que existam muitos pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos fazem recordar venham a ser reconstruída sobre uma base comum* (Halbwachs, 2003, p. 39).

Reconhecemos que o patrimônio é um campo que sempre esteve imerso em disputas. O direito à memória, como razão de ser do patrimônio, é o que conduz o patrimônio para esse campo. “Ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amigos, esperando a hora da verdade” (Pollak, 1989, p. 5). Em Crixás pouco restou para que essas disputas pela memória ocorressem em torno dos monumentos,

mas quando a história não pode ser lida na pedra, ela se transmite nos livros, nos contos, nas poesias...

#### 4. Pirenópolis: a Capela ausente-presente e as (re)apropriações na Praça do Coreto

Seguindo os padrões coloniais em cidades da mineração, a religiosidade esteve presente em Pirenópolis, inicialmente Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte, desde os primórdios de sua ocupação, iniciada em 1727. De acordo com documento denominado “Estudos sobre a Formação Urbana da Cidade de Pirenópolis”, anexo ao processo de tombamento do conjunto arquitetônico, urbanístico e paisagístico de Pirenópolis, o núcleo urbano da cidade se desenvolveu nas imediações da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, cujo início da construção é datado de 1728. (Processo Administrativo nº 1.181-T-85, 1985).

Conforme o Processo Administrativo nº 1.181-T-85 (1985), essa gênese de configuração urbana evidenciou uma separação entre espaço funcional/social e o sítio de garimpo, externalizando uma segregação socioespacial na localidade, com possível área marginalizada ao norte, sugerindo sua ocupação por negros forros e escravos em sentido contrário ao núcleo de desenvolvimento.

A partir de 1743, em razão do acesso restrito dos negros e mais pobres à Matriz, se iniciou nas proximidades do garimpo a ereção da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos (figura 4), gerida pela irmandade religiosa de mesmo nome. Esse templo religioso católico abrigou, além da irmandade responsável por sua ereção, outra confraria composta majoritariamente por membros negros: a Irmandade de São Benedito, que ocupou um dos altares laterais da capela, que após duas alterações arquitetônicas - (figura 4), teve sua demolição autorizada pela autoridade diocesana em 1944, conforme apontam os registros de Jayme e Jayme (2002).

**Figura 4** – Representação das três versões da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos – Pintura em óleo sobre tela de autoria de Pêrsio Ribeiro Forzani (in memoriam), morador de Pirenópolis



Fontes: Jayme & Jayme (2002) e Portal do Turismo de Pirenópolis (on-line).

Desde a demolição da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, o espaço que a abrigava passou por contínuos processos de modificação e ressignificação, até a construção da Praça do Coreto, na década de 1980. A praça, oficialmente denominada de Praça Coronel Chico de Sá, se localiza na poligonal tombada pelo Iphan em 1990, e, como espaço público e turístico, gera usos, percepções e sentidos ligados à sua literalidade.

Por seu turno, mesmo demolida, a Capela se faz presente no imaginário ou memória dos moradores, mesmo daqueles que nunca chegaram a ver o templo erguido, e não é incomum ouvir lamentos quanto à sua demolição. Alguns, como Dona Marieta, inclusive refletem sobre a possibilidade de sua reconstrução.

*A praça do coreto eu achei assim, muito triste, porque deveria fazer a igreja de novo, né? Agora fez uma praça de coreto, né? Sei não... tem uma senhora aí, que ela pensa muito de fazer um abaixo-assinado pra ver se constrói a igreja de novo. Porque ela é a igreja de tradição, aqui só tinha a Igreja da Matriz, que foi a primeira, a Igreja dos Pretos de Nossa Senhora do Rosário e essa do Carmo (Marieta de Sousa Amaral, entrevista concedida em 26 de novembro de 2021).*

Esse fenômeno nos remete à tipologia *patrimônio cultural invisível*, apresentada por Fellipe (2016) como os “bens já demolidos que ainda permanecem vivos na memória de muitos moradores, principalmente os mais antigos”. Nesse viés, enquanto a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos se adequa à tipologia *patrimônio invisível*, podemos considerar a Praça do Coreto como um patrimônio polissêmico, capaz de gerar, além de valorações próprias de sua externalidade, sentidos relacionados aos usos anteriores do lugar, ocasionando múltiplas territorialidades, aqui consideradas em sua dimensão ontológica-imaterial, conforme discussões de Haesbaert (2007).

A Praça do Coreto é espaço gerador de diferentes percepções, que, por seu turno, geram diferentes formas de(re)apropriações e, consequentemente, memórias. *Lentes católicas*, que concebem memórias devocionais; *lentes ancestrais*, que concebem memórias negras; *lentes contemporâneas*, que concebem memórias do lugar modificado, e outras tantas *lentes* – cuja catalogação se torna inexequível em razão do caráter multimemorial e multiterritorial (Haesbaert, 2007) do *lugar*.

*Lentes católicas*: o atual pároco responsável pela Paróquia de Nossa Senhora do Rosário, Padre Augusto, que ocupa a função na cidade desde agosto de 2015, registra que com o tempo foi surgindo

certo clamor, dos próprios pirenopolinos, de se “voltar a celebrar lá” (entrevista concedida em 27 de novembro de 2021). “Lá”, na Praça do Coreto e o “voltar”, empregado pelo pároco, não remete à missas anteriores realizadas na praça, mas àquelas que um dia foram realizadas na Capela demolida.

*Embora tenham comércios em volta, tem a questão das feirinhas com produtos artesanais, tranquilo, mas não deixou de ser um espaço sagrado. Então já havia um clamor, do próprio povo, não de forma massiva, mas tinha um certo clamor de se voltar a celebrar lá. Até pelas almas dos escravos que tanto sofreram pra construir essa igreja lá. E até num determinado momento, o próprio bispo de Anápolis, Dom João, ele acabou mencionando isso, que seria edificante voltar, então nós estabelecemos uma vez ao mês, uma segunda-feira, nós voltamos a celebrar as missas lá (Padre Augusto, entrevista realizada em 27 de novembro de 2021).*

A liturgia não sofre alterações, seguindo o costume das outras missas realizadas na cidade, no entanto, o Coreto passa por um preparo anterior feito pelos próprios moradores das proximidades, que lavam o lugar e levam a imagem de Nossa Senhora do Rosário para o ato religioso. Ao final, há uma aspersão com água benta tanto nas pessoas, como no espaço. “[...] a gente organizava também. Tem todo os parâmetros, lavava, tem a imagem, ali, aquela imagem ali, de N. S do Rosário, que quando tem missa a gente leva” (Regina Sylvia Pugliero, entrevista concedida em 28 de novembro de 2021).

A (re)apropriação, nesse caso, apesar de relacionada à Igreja dos Pretos, não parece estar ligada ao reconhecimento da praça como um território negro, mas como território católico. A realização das missas no Coreto (figura 5) parece estar muito mais próxima ao sentido devocional da Igreja Católica e seus antigos costumes, como o de se sepultar nos interiores das igrejas, como ocorria na capela demolida, do que com o sentido devocional (e social) atribuído pelos negros em irmandades.

*Lentes ancestrais*: também consequência da existência material da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e das práticas das irmandades negras, a Praça do Coreto é (re)apropriada por manifestações cuja carga simbólica está ligada, não ao sentido devocional católico, mas à ancestralidade representada pelo significado do lugar e por suas reminiscências subterrâneas (aqui, utilizamos o termo em sentido literal e figurado) que o permeiam. É o caso do bloco carnavalesco Aláfia, que ao ocupar as ruas de Pirenópolis, faz passagem

simbólica passagem pela Praça do Coreto, concebendo-a como um território negro:

*Passar no coreto dá um sentido, assim, de retomada, de reconquista pra nós. É uma vivência que nós sentimos, é tipo assim, dando uma satisfação aos nossos ancestrais daquele espaço, sabe? Esse espaço já foi algo, esse espaço é algo e esse espaço será algo [...] Tipo assim: descemos o morro, consagramos as ruas de Pirenópolis e paramos ali no Coreto. A hora do espaço da parada do Bloco Aláfia no Coreto pega fogo. É muito bom, é uma energia sem igual, sabe? E atravessamos ali no meio do Coreto, ficamos ali um tempo, assim, de uns quarenta minutos a uma hora, tocando tambores mesmo e cantando e capoeira e as alas fazendo as apresentações, alas dos baianos, alas das namoradeiras, a nossa ala, que é a dos turbantes, né? Das rainhas coroadas, a turma da capoeira, sabe? O grupo do toque, impressionante, e a representação da figura do Xangô com o bandô (Adelina Benedita Alves Santiago, entrevista concedida em 01 de dezembro de 2021).*

Essa manifestação, assim como outras manifestações relacionadas à cultura negra que se exteriorizam na cidade, é vista como uma expressão “de fora”, pois mesmo com componentes moradores de Pirenópolis, não está ligada a tradições que os “nascidos e criados” prezam por preservar. No entanto, o (re)apropriar-se, nesse caso, relaciona-se à ancestralidade representada por aqueles que lá iniciaram tradições, a exemplo do Reinado<sup>8</sup>, que, embora resista nos tempos atuais, não ocupa o espaço.

A concepção da Praça do Coreto como território negro e sua consequente (re)apropriação por grupos que exteriorizam manifestações não tradicionais ligadas à cultura negra na cidade se enquadra no que Leite (1991a), ao estudar a invisibilidade histórica e segregação dos descendentes de africanos em Santa Catarina, definiu como “elemento de visibilidade”, inserido nas diversas estratégias utilizadas pelos negros a fim de se contraporem ao racismo e outras formas de segregação. Nesse sentido, os territórios negros auxiliam na “reconstrução de uma tradição”, que pode ser centrada em parentesco, religião, terra e valores morais cultivados ao longo de sua descendência.

**Figura 5** – “Missa do Coreto” realizada em 13/12/2021



Fonte: Marcos Vinicius Ribeiro dos Santos (2021).

Leite (1991a) constata que a “tradição negra” se revela no enfrentamento, na resistência cotidiana, na luta pela recuperação da autoestima. Nesse viés, a identidade social negra é consolidada tanto nas áreas rurais, como periféricas e urbanas, “através da demarcação simbólica expressa por uma fronteira étnica que é construída ao longo de muitos anos de resistência e em específicos e diversos contextos: na casa, na vila, no bairro, no clube, na rua, no bar.” (Leite, 1991a, p. 37).

O (re)apropriar-se da Praça do Coreto, a partir de sua concepção como um território negro por grupos “de fora”, a insere na categoria de “território de ocupação interacional”, definida por Leite (1991b) como um local, nem sempre fixo, de encontro e troca, a partir de códigos simbólicos de pertencimento que os diferenciam dos demais. Essa forma de ocupação não se baseia em laços de parentesco, apesar de não a excluir. “[...] na área urbana, o território, mesmo que interacional e simbólico, também é definido no jogo de permanência, ocupação e utilização de um espaço físico, embora circunstancial.” (Leite, 1991b, p. 44). A territorialidade, nesse caso, “existe e pode inserir-se eficazmente como uma estratégia político-cultural” e se relaciona com o poder, em seu sentido simbólico (Haesbaert, 2005, p. 6783).

*Lentes contemporâneas:* como lugar modificado, a Praça também é ponto que exterioriza novos usos, condizentes com sua modificação. Como espaço público é cenário da Feira das Artes, mais conhecida como “Feirinha” ou “Feirinha do Coreto”, que tem aproximadamente vinte anos de existência e, desde seu início, acontece no local aos finais de semana. A Feira, que é administrada pela Associação dos Artesãos da Praça das Artes de Pirenópolis (APAP), é composta por aproximadamente 50 barracas, cujas especialidades dividem-se entre artesanato, acessórios, vestuário, decoração, pedras naturais, alimentação (doces e salgados) e floricultura.

Esse novo uso externado na praça passa a ser ponto gerador de memórias tanto para os sujeitos internos (expositores/moradores), como também para os atores externos (turistas) que frequentam o lugar.

Meneses (2009, p. 26) busca explicar as diferentes percepções de atores sociais vinculados a determinado bem cultural a partir de um cartum publicado em uma revista francesa. A imagem retrata o interior de uma catedral gótica, onde uma velhinha ora de joelhos diante do altar-mor do templo. Ao seu redor, um grupo de turistas guiados por um francês, que “toca os ombros da anciã e lhe diz: - “Minha senhora, a senhora está perturbando a visitação”. Analisemos, a partir de sua ilustração e

conceitos, as percepções dos atores externos e internos ligados à Praça do Coreto.

Quando presentes, as memórias dos atores externos (turistas) relacionadas à Praça do Coreto, comumente se relacionam à Feira das Artes e o artesanato vendido no local, nos remetendo às ponderações de Meneses (2009, p. 28), especificamente ao que ele denomina “voyeurismo cultural”: a percepção dos atores externos se restringe ao campo de sua visão. A Feirinha é o mais aparente na Praça aos finais de semana, e ao visitá-la, os turistas vivenciam um recorte desterritorializado e alheio ao seu cotidiano, de mera contemplação (visual) do lugar, assim como os turistas do cartum, que passam a fruir da catedral contemplando-a como “um lugar de representação do lugar de culto”.

Nesse sentido, percebemos que os vínculos memoriais dos turistas possuem ligação direta com a materialidade do lugar, seja ela de pedra e cal (o Coreto), de carne e osso (os expositores com suas respectivas barracas), externalizada por eventos visuais ocasionais, como uma roda de samba dentro do Coreto, ou o conjunto de todas elas. Sem a Feirinha ou outro fenômeno contemplável visivelmente, com o vazio da Praça, para os atores externos ela é somente uma praça.

Para os turistas do cartum e para os turistas da Praça do Coreto, o lugar visitado pende-se para “significados em si, estáveis, fixos, definidos, que não são identificados e fruídos diretamente, mas pela informação especializada do guia. É como se esses significados fossem inerentes à coisa, mas necessitassem da mediação de um profissional para produzir efeitos” (Meneses, 2009, p. 30). No entanto, para os atores internos de Pirenópolis (independente se “nascidos e criados” ou “de fora”), a Praça pode possuir significados que fluem e se potencializam por pluralidades sensoriais que transcendem o tangível, ensejando em sentimentos, ações e, em algum nível, (re)apropriações do território.

*Podemos concluir que o patrimônio cultural tem como suporte, sempre, vetores materiais. Isso vale também para o chamado patrimônio imaterial, pois se todo patrimônio material tem uma dimensão imaterial de significado e valor, por sua vez todo patrimônio imaterial tem uma dimensão material que lhe permite realizar-se. As diferenças não são ontológicas, de natureza, mas basicamente operacionais (Meneses, 2009, p. 31).*

Nesse viés, o tangível pode servir de instrumento potencializador das dimensões imateriais. Para a velhinha analisada por Meneses

(2009), que poderia fazer suas orações em lugar que não fosse a catedral, sua apropriação, somados aos elementos materiais do lugar, é capaz de enriquecer seus estímulos, interferindo em sua carga simbólica; em Pirenópolis, a realização das missas da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário poderia se restringir à Matriz ou outras igrejas do centro institucionalmente preservado. A (re)apropriação do Coreto, no entanto, em razão de seu contexto histórico vinculado à uma materialidade, aos ritos ali praticados e ao imaginário social perpetuado na cidade, dá ao lugar carga simbólica potencializada para a prática de imaterialidades acionadas no lugar: rezas, pedidos, liturgias.

Do mesmo modo, como bloco carnavalesco que toma as ruas, diversos espaços poderiam servir de parada para a apresentação das alas ou o toque dos batuques do Bloco Aláfia. No entanto, também motivados pelo contexto histórico vinculado à uma materialidade e, mais ainda, motivados pelas materialidades subterrâneas, o lugar é ativado por carga simbólica que também enseja em imaterialidades, aqui dispostas com o “saudar” à ancestralidade e com a construção de tradições.

Conforme defende Haesbaert (2005, p. 6791), “pensar multiterritorialmente é a única perspectiva para construir uma outra sociedade, ao mesmo tempo mais universalmente igualitária e mais multiculturalmente reconhecidora das diferenças humanas”. A Praça do Coreto é plural, é sagrada e profana, é lugar de rezas e consumo, de silêncios e batuques, de tradicionalidade ou ancestralidade e transcende a mera patrimonialização, pois é bem cultural simbólico que abarca subjetividades e múltiplas valorações.

## 5. Considerações finais

Apesar dos diferentes recortes espaciais e das múltiplas motivações que se consolidam em torno do patrimônio nos casos estudados, todos apontam para os sujeitos e suas valorações (preservação social): o patrimônio é polissêmico, plurissignificativo, carregado de “vontade de memória”, pois provém e é mantido por sujeitos que também o são.

Cabe enfatizar que na literatura mais recente, e mesmo nas práticas institucionais de preservação, como as do Iphan, já há o firme entendimento de que os bens culturais estão inseridos em um contexto de significados locais associados às memórias dos lugares, e que, muito embora não sejam contemplados por políticas públicas de reconhecimento, divulgação e promoção, como previstas e asseguradas pelo Decreto 3551/2000, que insitui o registro de bens culturais de natureza imaterial, são referências culturais selecionadas, preservadas, apropriadas,

(re)apropriadas, disputadas e territorializadas no seio da comunidade.

Em Pilar, o toque dos sinos, acionados, escutados e sentidos pelos sujeitos ultrapassam a mera funcionalidade do material e se torna instrumento de construção identitária, que em conjunto com outros bens culturais religiosos, externalizam uma vontade de memória coletiva com a intenção de preservação.

Em Crixás, a ausência de patrimonialização não impede a existência da patrimonialidade, que, por seu turno, também envolve seleções (pelos sujeitos), disputas (entre os sujeitos) e exclusões (de sujeitos) na construção de elementos de memórias que provém de suas subjetivas valorações.

Em Pirenópolis, a patrimonialização é superada pelas múltiplas territorialidades presentes na Praça do Coreto, que transcendem o contexto motivacional ou temporal da proteção institucional, em um processo coexistente de construção de memórias provenientes de um único espaço público que se transforma em diversos *lugares* em razão de usos, valorações e significados distintos.

Apesar da ausência institucional de preservação em alguns casos, constatamos muitas tentativas de registrar ou “inventariar” o patrimônio, como iniciativa de seus próprios moradores: 1) a cartografia da cidade de outrora, 2) as pinturas de bens já destituídos da paisagem, 3) a publicação de livros, poesias e contos que enaltecem seus lugares, 4) a formação de acervos e criação de museu e centro cultural, 5) a ocupação e a ativação da carga simbólica de espaços públicos, entre outras práticas. Todas essas ações são formas de os sujeitos assegurarem e reafirmarem, de algum modo, o *lugar* de sua existência. São práticas fundamentalmente *lugarizadas* que manifestam a existência e a resistência de seus patrimônios culturais.

Desse modo, a vivência nos *lugares*, sobretudo, é o que permite compreender as tradições (ou a construção de novas tradições) que fundamentam os bens tangíveis ou intangíveis, os laços sociais que são alimentados por eles e as múltiplas trocas simbólicas que ocorrem em torno deles. Nos cabe, como pesquisadores do patrimônio, para interpretá-lo, perceber esse dinamismo do mundo-vivido, o que por vezes, vai além do que nossas categorias analíticas conseguem descrever.

## 6. Referências

- Asmar, J. (1988). *Crixás, do berço de ouro à luta pela vida*. Goiânia.
- Barreiras, I. (2003). A cidade no fluxo do tempo: invenção do passado e patrimônio. *Sociologias*, 5(9), 314-339.

- <https://doi.org/10.1590/S1517-45222003000100011>.
- Bosi, E. (1994). *Memória e sociedade: lembrança dos velhos*. São Paulo: Companhia das letras.
- Bosi, E. (2003). Memória da cidade: lembranças paulistas. *Estudos Avançados*, 17(47), 198-211. <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9910>.
- Buttimer, A. (1982). Apreendendo o dinamismo do Mundo Vivido. In A. Christofletti (Ed.). *Perspectivas da Geografia* (pp. 165-93). São Paulo: Difel.
- De Certeau, M. (1998). *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes.
- Delgado, A. (2003). *A invenção de Cora Coralina na batalha das memórias*. (Tese de Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Felippe, J. (2016). *Cartografias valorativas de Sabará-MG a essencialidade da cidade patrimonial metropolizada*. (Tese de Doutorado em Geografia). Universidade de Brasília, Brasília.
- Haesbaert, R. (2005). Da desterritorialização à multiterritorialidade. In *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina* (pp. 6774-6792). <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Teoriaymetodo/Conceptuales/19.pdf>
- Haesbaert, R. (2007). Território e multiterritorialidade: um debate. *GEOgraphia*, 9(17), 19-46. <https://periodicos.uff.br/geographia/article/download/13531/8731/52879>.
- Halbwachs, M. (2003). *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro.
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. (2009). *Dossiê descritivo: O toque dos sinos em Minas Gerais*. Brasília. [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie%20toque%20dos%20sinos\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie%20toque%20dos%20sinos(1).pdf)
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. (1985). *Processo nº 1.181-T-85*. Processo de tombamento do Conjunto Arquitetônico, Urbanístico e Paisagístico de Pirenópolis – Goiás. Brasília.
- Jayme, J. & Jayme, J. (2002). *Casas de Deus e Casas dos Mortos*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás.
- Leite, I. (1991a). Descendentes de Africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. *Textos e Debates: núcleo de estudos sobre identidade e relações interétnicas*, 1(1), 5-42. <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/126236/Textos%20e%20Debates%20No%201.pdf>.
- Leite, I. (1991b). Territórios de negros em área rural e urbana: algumas questões. *Textos e Debates: núcleo de estudos sobre identidade e relações interétnicas*, 1(2), 39-46. <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/126236/Textos%20e%20Debates%20No%202.pdf>.
- Lima, L. (2017). *Lugar e memória: o patrimônio goiano entre o esquecimento e a resistência*. (Tese de Doutorado em Geografia). Universidade de Brasília, Brasília.
- Lima, L. (2020). Patrimonialidade em cidades não patrimonializadas: caso de Crixás, Goiás, Brasil. *PatryTer*, 3(6), 202-218. <https://doi.org/10.26512/patryter.v3i6.31725>.
- Marandola Jr., E. (2009) Entre muros e rodovias: os riscos do espaço e do lugar. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, 24, 195-218.
- Mater Dei Produções (s.d.). *Pilar de Goiás - Fatos Históricos, Jovelino Brito* [Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=jGzGU7NkIyU&t=3s>
- Meneses, U. (2009). O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. In *Anais do I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão* (pp. 25-39). <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/4%20-%20MENESES.pdf>.
- Oliveira, V. (2022). *De capela a coreto: direito à memória negra e (re)apropriação na Praça Coronel Chico de Sá – Pirenópolis (GO)*. (Relatório Técnico de Mestrado Profissional em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio). Universidade Estadual de Goiás, Goiás.
- Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, 2(3), 3-15. [http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria\\_esquecimento\\_silencio.pdf](http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf).
- Pollak, M. (1992). Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, 5(10), 200-212. [https://www.marilia.unesp.br/Home/Pesquisa/cultgen/Documentos/memoria\\_e\\_identidade\\_social\\_pollak.pdf](https://www.marilia.unesp.br/Home/Pesquisa/cultgen/Documentos/memoria_e_identidade_social_pollak.pdf).
- Portal do Turismo de Pirenópolis. (2021). *Persio Forçani*.

- <https://pirenopolis.tur.br/multimedia/imagens/Artistas%2FPERSIO+FORZANI>.
- Poulot, D. (2009). *Uma história do patrimônio no Ocidente*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Relph, E. (1979). *Place and Placelessness*. Londres: Pion.
- Relph, E. (2014). Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência de lugar. In E. Marandola Jr., W. Holzer & L. Oliveira (Ed.). *Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia* (pp. 17-32). São Paulo: Perspectiva.
- Tamaso, I. (2005). A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios. *Sociedade e Cultura*, 8(2), 13-36. <https://doi.org/10.5216/sec.v8i2.1008>.
- Tuan, Y. (2013). *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Londrina: Eduel.

## Notas

<sup>i</sup> Partes substanciais dos dois trabalhos foram utilizadas neste artigo a fim de subsidiar novas análises a partir do diálogo entre os dois autores, o que possibilitou uma nova contribuição.

<sup>ii</sup> A autora referencia “a batalha das memórias” travada em Goiás quando se institui a Casa de Cora e a Procissão do Fogaréu como referências principais da memória local, mas os vilaboenses defendem outros lugares e manifestações como mais representativos, como o Chafariz de Cauda, a Procissão do Encontro e a Procissão dos Passos.

<sup>iii</sup> O Ser-aí (Dasein) é uma categoria explorada pelo filósofo Martin Heidegger para a compressão do existir humano a partir do método da fenomenologia hermenêutica.

<sup>iv</sup> A Capela foi edificada em estilo colonial, com apenas uma torre lateral. Mais de cem anos após sua configuração inicial, uma nova torre foi construída, mantendo o estilo arquitetônico original. Por fim, seu exterior foi alterado drasticamente para o estilo neogótico, até a sua demolição na década de 1940.

<sup>v</sup> Adotamos figurativamente o termo *lentes* para representar as diferentes possibilidades de visualização e percepção da Praça do Coreto que, conseqüentemente, possibilitam diferentes formas de sua (re)apropriação.

<sup>vi</sup> As *lentes* possibilitam mobilidade, isto é, um mesmo sujeito pode perceber a praça de diversas formas, e, conseqüentemente, apropriar-se dela conforme sua percepção.

<sup>vii</sup> No ano 2000, em razão de obra subterrânea para instalação de cabeamento telefônico em Pirenópolis, foram encontrados, pela empresa responsável, resquícios esqueléticos na área da Praça do Coreto, o que motivou resgate de emergência e posterior acompanhamento arqueológico da obra pelo Iphan.

<sup>viii</sup> Conforme página oficial do Facebook ([facebook.com/BlocoAlafia](https://www.facebook.com/BlocoAlafia)), o Aláfia “é uma manifestação cultural de matriz afro, fundado em 2016 na cidade de Pirenópolis, com o intuito de pesquisar, debater e ressignificar a história e a cultura negra na cidade”

<sup>ix</sup> O *Reinado de Nossa Senhora do Rosário* e o *Juízado de São Benedito*, normalmente chamado pelos locais apenas de *Reinado*, é um festejo religioso cuja origem remete às Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, já extintas. Atualmente a celebração está incorporada na programação da Festa do Divino de Pirenópolis.

<sup>x</sup> Termo utilizado pelo autor.